

ESSAI DE PHILOSOPHIE

M.-D. PHILIPPE

*Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)*

DE L'ÊTRE
A
DIEU

De la Philosophie première
à la Sagesse

TÉQUI

DU MÊME AUTEUR

ESSAI DE PHILOSOPHIE :

L'ACTIVITÉ ARTISTIQUE. Philosophie du faire. 2 tomes. Beauchesne, Paris 1969 et 1970.

L'ÊTRE. Essai de philosophie première. 2 tomes (le second en deux volumes). Téqui, Paris 1972-1974. (Prix Bordin, de l'Académie française.)

A paraître dans la même série:

L'AGIR.

LE VIVANT.

LA PENSÉE RÉFLEXIVE.

INITIATION A LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE. La Colombe, Paris 1956 (épuisé).

UNE PHILOSOPHIE DE L'ÊTRE EST-ELLE ENCORE POSSIBLE ? 5 fascicules : I. *Signification de la métaphysique.* II. *Signification de l'être.* III. *Appendice 1 et 2 : Le problème de l'ens et de l'esse* (Avicenne et Saint Thomas). IV. *Néant et être* (Heidegger et Merleau-Ponty). V. *Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains.* Téqui, Paris 1975.

QUESTIONS DISPUTÉES. Lettre-Préface du Cardinal Renard. Beauchesne, Paris 1972.

OUVRAGES DE THÉOLOGIE SPIRITUELLE :

LE MYSTÈRE DE L'AMITIÉ DIVINE. Luf-Egloff, Paris 1949 (épuisé).

SAINTE THOMAS DOCTEUR, TÉMOIN DE JÉSUS. Saint Paul, Fribourg 1956.

UN SEUL DIEU TU ADORERAS. (Je sais — Je crois, 16.) Arthème Fayard, Paris 1958 (épuisé).

MYSTÈRE DE MARIE. Croissance de la vie chrétienne. 2 tomes. La Colombe, Paris 1958 (épuisé).

MYSTÈRE DE MISÉRICORDE : 1. *L'Immaculée-Conception.* 2. *La Présentation de Marie.* 3. *L'Annonciation.* Saint-Paul, Fribourg 1958 et 1960.

MYSTÈRE DU CORPS MYSTIQUE DU CHRIST. La Colombe, Paris 1960 (épuisé).

ANALYSE THÉOLOGIQUE DE LA RÈGLE DE SAINT BENOIT. La Colombe, Paris 1961 (épuisé).

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE. Dialogue entre M.-D. Philippe o.p., et Albert Finet. (Verse et controverse, 3.) Beauchesne, Paris 1967.

LE MYSTÈRE DU CHRIST CRUCIFIÉ ET GLORIFIÉ. (Sources de spiritualité, 17.) Alsatia, Colmar Paris 1968.

ESSAI DE PHILOSOPHIE

M.-D. PHILIPPE

*Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)*

DE L'ÊTRE A DIEU

**De la Philosophie première
à la Sagesse**

TÉQUI

82, rue Bonaparte, 75006 PARIS

AVERTISSEMENT AU LECTEUR

Ce volume est complété par trois fascicules de « Topique historique » présentant les grands textes des philosophes qui se sont préoccupés du problème de l'existence de l'Être premier et des théologiens qui ont cherché à préciser dans quelle mesure l'intelligence humaine est capable d'atteindre l'existence de Dieu :

Fascicule I : Philosophie grecque et traditions religieuses

Fascicule II : Philosophie et foi

Fascicule III : Naissance et développement de la philosophie moderne et contemporaine.

Dans le chapitre premier de ce volume, nous renvoyons à ces divers fascicules. Un retard dans la publication ne nous a pas permis de renvoyer aux pages.

Les références bibliographiques des ouvrages cités dans ce volume figurent dans la Bibliographie jointe au Fascicule III.

*Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation
en quelque langue et de quelque façon que ce soit
réservés pour tous pays.*

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg.

© Copyright 1977 by TÉQUI, PARIS

INTRODUCTION

Le problème d'une « philosophie première » (d'une métaphysique) s'achevant en théologie semble aujourd'hui complètement périmé. Ne récoltons-nous pas les fruits de l'agnosticisme de Kant, excluant toute recherche spéculative de l'existence d'un Être nécessaire ? De fait, si l'on identifie philosophie et logique, une théologie relevant d'une métaphysique n'a plus de sens ; car jamais, en restant au niveau logique, on ne posera le problème de l'Absolu (la logique ne reste-t-elle pas dans la relativité, et la logique formelle, dans la fonction ?). Et même ceux qui veulent redécouvrir une « ontologie fondamentale » estiment que celle-ci ne peut décider de la présence ou de l'absence de Dieu.

Mais ce n'est pas seulement *la possibilité d'atteindre* l'existence de Dieu, qui est niée. La négation de *l'existence* même de Dieu prend de nos jours une extension qu'elle n'a encore jamais connue, et le rejet de Dieu va jusqu'à exclure la possibilité de tout *logos* sur Dieu (considéré comme littéralement non-signifiant). Telle est la position de la philosophie analytique. Dans la mesure où celle-ci tend à remplacer la philosophie, il n'y a dès lors plus de place pour le problème qui a été communément désigné par l'expression « théologie naturelle »¹,

1. Cette expression d'origine stoïcienne, qui a été employée par Varron au premier siècle avant l'ère chrétienne, reprise au XV^e siècle par le théologien espagnol Raymond Sebond, au siècle suivant par Bacon, puis plus tard par Leibniz et Wolff, et qui est devenue classique, n'est-elle pas une expression bâtarde ? Pour Varron, la « théologie naturelle », qui est celle des philosophes, se distingue de la théologie « mythique » (celle des poètes) et de la théologie « civile » (celle des peuples). Pour Raymond Sebond, la « théologie naturelle » est une connaissance de Dieu (et de soi-même) par la seule raison naturelle (mais sans présupposition d'aucune

puisqu'une théologie, tout « discours sur Dieu », est désormais considéré comme dépourvu de sens (le nom de « Dieu » n'ayant pas de signification pour le philosophe, et les propositions métaphysiques étant elles-mêmes dépourvues de sens).

Certes, il y a toujours eu des athées, depuis Diagoras ou Critias, ce sophiste qui, à l'apogée de la culture d'Athènes, proclamait que l'existence des dieux n'était qu'une fiction inventée par les hommes. De nos jours, à l'apogée de notre culture scientifique, de nouvelles formes d'athéismes et de multiples athées proclament qu'une intelligence adulte ne peut plus, décemment, affirmer que Dieu existe, et déclarent que l'homme doit oublier Dieu, que la science suffit à tout expliquer : Dieu, qui n'était qu'une hypothèse, est devenu une hypothèse inutile.

Nous voyons donc l'importance et la difficulté, aujourd'hui, d'une véritable recherche métaphysique voulant aller jusqu'au bout de ses exigences et se poser loyalement le problème de l'existence d'un Être premier susceptible d'être découvert par notre intelligence.

En raison même de cette difficulté et de l'importance de la question, il nous a semblé nécessaire de commencer cette étude par une « topique historique », c'est-à-dire une recherche sur les diverses manières dont les philosophes (ou les théologiens) se sont posé le problème de l'existence de l'Absolu, d'une Réalité transcendante, recherche tenant compte des grandes étapes historiques de l'évolution de la philosophie occidentale. Cette recherche nous permettra de mieux saisir comment, dans tout le développement de la pensée occidentale, l'intelligence humaine s'est orientée vers l'Absolu, et a cherché par quelles voies elle pourrait découvrir son existence et parler de Lui.

Cette recherche nous permettra aussi de mieux comprendre, face aux athéismes contemporains, le rôle déterminant que le problème de

métaphysique). Pour Bacon, la « théologie naturelle » ou « philosophie divine », se distingue de la « science de la nature », ou « philosophie naturelle » ; elle est « divine quant à son objet » et « naturelle quant à la manière dont elle est acquise » (c'est-à-dire « par la lumière naturelle et la contemplation des choses »). Chez Leibniz et Wolff, la théologie « naturelle » s'oppose à la théologie « révélée ». En réalité, ces qualificatifs ne peuvent s'appliquer proprement et immédiatement à la « théologie ». « Théologie », en effet, veut dire « discours relatif à Dieu ». On devrait donc dire : « théologie à la lumière de l'intelligence humaine », et « théologie à la lumière de la foi », ou mieux : « discours métaphysique sur Dieu », et « discours sur Dieu à la lumière de la foi ». Mieux encore, il faudrait, pour éviter toute équivoque, garder au mot « théologie » le sens qu'il a chez les philosophes grecs, pour qui il désigne l'ultime démarche de la philosophie, et reprendre l'expression « doctrine sacrée » (*doctrina sacra*) pour désigner l'explicitation de la Parole de Dieu par l'intelligence dans la lumière de la foi.

Dieu a joué dans le développement de la philosophie occidentale — ce qui explique sans doute la violence de certains athéismes. Car il faut bien reconnaître (nous le verrons plus loin) que si le problème de Dieu, dans la philosophie grecque, se pose sous forme d'une recherche aboutissant à la découverte d'une Réalité transcendante, le fait de la Révélation judéo-chrétienne transforme les données du problème : il ne s'agit plus en premier lieu d'une recherche de l'existence de Dieu, puisque cette existence est donnée au point de départ, grâce à l'adhésion immédiate de foi en le Dieu-Créateur. Dans l'ordre surnaturel, il y a une communication du mystère de Dieu en ce qu'il a de propre, et donc une intériorité de ce mystère. Pour le croyant, cette communication, cette intériorité, est inséparable de la transcendance de Dieu ; cependant, l'intériorité est bien première. Dès que la foi diminue, on garde encore le souvenir de cette intériorité, mais sans en vivre vraiment, et il se produit alors comme une laïcisation de la présence de Dieu, conduisant à un immanentisme comme celui que nous voyons apparaître avec l'argument ontologique.

Si Dieu est vraiment pour le croyant Celui qui est atteint en premier lieu, Celui qui est aimé immédiatement, Celui à partir de qui on peut juger de tout, la disparition ou la mise entre parenthèses de la foi devrait *ipso facto* entraîner que Dieu ne soit plus immédiatement, pour celui qui se sert uniquement de son intelligence, premier dans ces divers domaines.

Si, alors que la foi a disparu ou est mise entre parenthèses, l'immédiateté de Dieu est maintenue dans l'ordre de notre intelligence, ce ne peut plus être, en réalité, qu'à un niveau imaginaire (bien que, évidemment, Dieu soit toujours premier comme source d'être, et qu'Il soit, d'une certaine manière, premier dans l'ordre affectif, encore que cela demeure au delà de notre conscience psychologique). Affirmer ainsi (en dehors de la foi) la primauté immédiate de Dieu relativement à notre connaissance — ce qui, répétons-le, ne peut être qu'imaginaire —, est insupportable, au sens propre, à une réflexion critique. La réflexion critique ne peut, en effet, tolérer que l'Absolu, Dieu, soit immanent à notre intelligence, comme ce qui est connu en premier lieu. Car, dans ces conditions, l'intelligence humaine ne peut plus garder son autonomie, ni être source de l'autonomie de l'homme et de sa liberté. Elle devient comme toute relative à Dieu. Du reste, profondément, un tel Absolu ne peut plus être le véritable Dieu. Il se ramène à une *idée*. Il est certes l'idée la plus excellente qui soit, mais Il demeure dans l'ordre des idées. Il reste donc relatif à l'homme, comme un prin-

cipe constitutif de sa propre pensée (ce qui, précisément, entraîne que l'intelligence n'ait plus d'autonomie). Cette « idée », si le cœur n'y est plus, sera alors considérée comme un fardeau, comme un mur arrêtant l'épanouissement de l'intelligence : le « pesant nuage » dont parle Julian Huxley. Et, au lieu de s'en tenir à une critique montrant que cette position n'est pas une véritable position intellectuelle, mais qu'elle est comme la dernière trace d'une foi laïcisée, au lieu, donc, de libérer l'intelligence de cette confusion imaginaire en lui redonnant son autonomie dans la recherche de la vérité, ce qui permettrait de libérer véritablement l'homme (car on ne libère l'homme que si on libère son intelligence ; autrement, c'est une fausse libération), on adopte, en raison d'une attitude affective, une position diamétralement opposée (on pourrait parler ici d'un « anti-argument ontologique »), qui conduit à nier l'existence de Dieu pour sauver l'homme. D'un côté comme de l'autre, ne commet-on pas la même confusion ?

Il est donc nécessaire de reprendre très radicalement le problème de Dieu, au delà de l'opposition que constituent d'une part l'argument ontologique et l'ontologisme, d'autre part l'agnosticisme et l'athéisme, en vue de redécouvrir la seule manière dont notre intelligence peut atteindre vraiment l'existence de l'Être premier qu'on appelle Dieu : grâce au jugement d'existence et au principe de causalité finale saisi au niveau métaphysique. Autrement dit, il s'agit de retrouver une véritable métaphysique de l'être et de l'homme, capable d'aller jusqu'au bout des exigences de ce-qui-est considéré en tant qu'être.

Il nous faudra ensuite contempler, dans la mesure du possible, ce qu'est cet Être premier, pour reconnaître qu'Il est bien le Dieu de la Révélation (ce qui supprime la fausse opposition du « Dieu des philosophes » et du « Dieu des croyants ») ; puis saisir (autant que possible) les rapports de Dieu et des autres réalités (problème de la création) et, dans cette lumière de la création, comprendre, autant que nous le pouvons, dans un jugement de sagesse, ce qu'est l'homme, créature de Dieu, et justifier par là la dimension religieuse de l'homme, justifier ses nostalgies les plus profondes (fondement d'une philosophie de l'homme religieux).

**

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler ici le caractère tout à fait particulier de ces ultimes démarches de la philosophie — si du moins notre intelligence métaphysique est capable d'aller jusque-là, devenant du même coup « théo-logique ».

Évidemment, nous nous plaçons ici dans une perspective de philosophie réaliste. Celle-ci n'est-elle pas la seule qui soit en dehors de tout *a priori* ? Une telle philosophie, cherchant à comprendre la réalité (et avant tout l'homme) dans toutes ses dimensions, n'est-elle pas nécessairement amenée à se poser le problème de l'existence d'une Réalité ultime, d'un Être transcendant ? D'autre part, ces ultimes recherches ne vont-elles pas exiger une méthode tout à fait nouvelle ?

Une philosophie réaliste, en effet, part de l'expérience. D'où le problème particulier que lui pose une métaphysique s'achevant en théologie, puisque, du point de vue naturel, nous n'avons pas d'expérience immédiate de Dieu. On dira donc qu'il y a là un *a priori*. En fait, il y a là un gros problème. L'expérience que le croyant a de Dieu, en tant que croyant, est une expérience à l'intérieur de la foi : la foi lui donne une expérience de la Parole vivante de Dieu, et donc de la présence de Dieu. La médiation de la Parole, à travers l'amour surnaturel, lui donne une expérience de Dieu, mais à l'intérieur même de sa vie de foi.

Au niveau purement philosophique, le philosophe, même s'il est chrétien, ne peut parler de la « Parole de Dieu » et de l'amour surnaturel que d'une manière extérieure. En tant que philosophe, il n'a pas cette expérience divine ; il ne peut l'avoir qu'en tant que chrétien. Mais le philosophe peut parler d'« inspiration ». Il devra donc reconnaître (comme l'a fait Bergson) que certains hommes (ou lui-même) se présentent comme ayant une expérience réelle de Dieu². Il devra se demander si cela est imaginaire, en prenant pour seul critère la vie de ces hommes (ou sa propre vie) et ce qu'ils réalisent. C'est ce que fait Bergson : il ne fait en aucune manière une théologie de l'expérience mystique, mais il parle, en philosophe, des mystiques ; il en parle de l'extérieur, en reconnaissant que ces hommes sont les témoins de quelque chose qui dépasse la philosophie, les témoins d'un Invisible qui, pour eux, est présent. Tous les mystiques, en effet, reconnaissent qu'ils sont au delà de la philosophie, et que s'ils ont une expérience de Dieu, ce n'est pas au niveau de leur intelligence humaine, mais que c'est une expérience toute gratuite, qui relève de la foi et de la charité.

2. Le philosophe, comme nous le verrons plus loin, n'a pas le droit de refuser de considérer ce « donné » que constituent pour lui les traditions religieuses et la foi en une Révélation. De plus, comme nous le verrons également, il n'a pas le droit non plus, puisque la philosophie est *pour l'homme*, de ne pas considérer le problème de la destinée de l'homme, problème qui, tôt ou tard, se pose à lui. Or le problème de la destinée de l'homme exige que l'on se demande si l'âme de l'homme a une destinée propre au delà de la mort, et s'il existe une Réalité au delà de l'homme.

Le philosophe doit donc respecter ces témoignages, sans fonder sa philosophie sur eux (s'il est un philosophe réaliste). Certes il y a des cas-frontières, tel celui de Plotin, qui constitue pour la philosophie comme une « situation-limite ». Plotin en effet (et il n'est pas le seul cas) affirme, en tant que philosophe, qu'il a une expérience de l'Absolu au delà de la contemplation. Toute la philosophie de Plotin repose sur cette expérience de l'Un ; c'est une philosophie « mystique », au delà de l'analyse. Le philosophe doit être attentif à ce cas d'une philosophie « mystique », et il devra, en dernier lieu, l'expliquer.

Une philosophie réaliste, nous l'avons dit, part de l'expérience (celle-ci impliquant le jugement d'existence³) ; et non pas d'une expérience intérieure (qui n'implique pas le jugement d'existence), mais de l'expérience des réalités qui sont extérieures à nous. Elle doit respecter, comme nous venons de le dire, l'expérience intérieure que certains affirment avoir, mais elle-même ne peut pas partir de là. Car l'expérience intérieure est toujours seconde, elle présuppose toujours une première expérience d'une réalité extérieure. Si l'on part de l'expérience intérieure comme d'une expérience première, on oublie l'expérience qui est véritablement première, l'expérience externe qui seule nous permet d'atteindre ce qu'il y a de premier dans la réalité (et donc tout est faussé). L'expérience interne, elle, nous fait atteindre en premier lieu le mode *intentionnel* de nos opérations spirituelles. De plus, cette expérience, ne pouvant se dépasser elle-même pour atteindre un principe, ne peut se transmettre. Or la philosophie est une recherche de la sagesse ; et si la sagesse, dans son expérience intérieure, dans sa contemplation, ne se transmet pas, la *recherche* de la sagesse, elle, se transmet. Le philosophe, « ami de la sagesse », transmet cette recherche de la sagesse (ce qui fait comprendre que la philosophie puisse s'enseigner). La philosophie, en tant qu'elle conduit à la sagesse contemplative, est bien une recherche ; elle implique une *analyse*, qui n'a de signification, du reste, que dans la mesure où elle aboutit à une sagesse contemplative, laquelle, redisons-le, est intransmissible, ineffable dans son expérience contemplative.

Si nous insistons ainsi sur le fait qu'il n'y a pas d'expérience philosophique d'un Être transcendant, nécessaire (parce que, s'il existe, Il ne fait pas *partie* de notre univers et ne peut être atteint par notre intelligence liée à nos sensations), c'est, d'une part, face à Kant pour qui, du fait que nous n'avons pas d'expérience d'un Être nécessaire,

3. Cf. *L'être I*, pp. 71 ss. ; *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. I, pp. 285 ss.

nous ne pouvons pas affirmer que cet Être existe ; et c'est, d'autre part, face aux philosophes qui font de Dieu un point de départ philosophique, alors que Dieu ne peut être que découvert. On peut dire, en effet, que toutes les philosophies qui mettent Dieu au point de départ de leur démarche philosophique sont dans l'imaginaire (à la manière de Malebranche, ou même de Hegel) ; elles font un « blocage » entre l'expérience interne et l'expérience externe. N'y a-t-il pas là un manque de respect à l'égard de Dieu ? Si Dieu est Dieu, Il n'est pas un point de départ philosophique ; car une fois qu'on L'a découvert, on reste en Lui, on ne sort pas de Lui. Dieu, s'Il est Dieu, est source cachée de notre être et fin de notre vie personnelle.

A cela on objectera peut-être que si Dieu est en dehors de toute expérience philosophique, et que la philosophie réaliste part de l'expérience, Dieu est en dehors de la philosophie réaliste...

Comprenons bien que la philosophie réaliste, si elle part de l'expérience, implique tout de suite l'*interrogation*. L'expérience donne un contact direct avec ce-qui-est ; et de l'expérience va naître l'interrogation. Une philosophie réaliste ne peut pas rester uniquement au niveau de l'expérience. Car si je suis en face d'un réel qui m'est donné, il y a nécessairement, dans ce réel, quelque chose qui m'échappe : d'où ce qu'on appelle l'admiration, l'étonnement, phase affective d'où naît l'interrogation. L'interrogation est le passage de l'immédiat au médiateur ; c'est l'intelligence qui, prenant du recul, veut aller plus loin que ce qui est donné immédiatement (la sensation, l'expérience), et veut aller le plus loin possible dans sa recherche de la vérité⁴. L'interrogation est le fruit d'une intelligence « séparée », en ce sens que dans l'interrogation, l'intelligence dépasse le sensible et, par là même, prend conscience de sa noblesse d'intelligence. L'interrogation exprime le côté « transcendant » de l'intelligence, si l'on peut dire, en ce sens qu'elle montre que l'intelligence n'est pas rivée aux réalités que nous expérimentons (qui, elles, sont « catégoriales », limitées, déterminées, mesura-

4. L'interrogation est en vue de la vérité ; c'est pour cela qu'on ne peut pas rester au niveau de l'interrogation. Celle-ci, comme nous l'avons dit ailleurs (cf. *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. II, pp. 8 et 295), est à l'intelligence ce que le désir est à l'amour, à la volonté. — Certains thomistes (les PP. Rousselot, Maréchal, etc.) ont essayé de repenser tout le thomisme dans cette perspective de l'appétit de l'intelligence. Mais le P. Rousselot, en particulier, ne considère plus cet appétit de l'intelligence exprimé par l'interrogation : il lie l'appétit fondamental de l'intelligence à l'être. Autrement dit, il confond le bien et l'être. Il ne regarde plus ce qui est propre à l'intelligence comme telle, à savoir de saisir ce-qui-est. L'appétit de l'intelligence, en réalité, est premièrement exprimé par et dans l'interrogation.

bles) et qu'on ne peut donc pas réduire toute la vie de l'intelligence aux catégories. L'intelligence a quelque chose de plus que le mesurable, que le catégorial ; elle désire aller au delà.

Si tout « apparaissait », si le monde était uniquement un monde d'apparences, on n'interrogerait pas : on décrirait, on mesurerait. Mais l'intelligence, elle, « flaire »⁵ qu'il y a dans la réalité quelque chose de plus que ce qui apparaît. Chacun d'entre nous sait la complexité de son être : n'y a-t-il pas en nous ce que nous apparaissions aux autres, et ce que nous sommes au plus intime de nous-mêmes ? Et si nous saisissons qu'il y a en nous-mêmes cette intériorité, nous ne pouvons la refuser aux autres, au moins aux personnes humaines, et même à tous les vivants. L'intelligence « pressent » qu'il y a une réalité profonde, et c'est pourquoi elle interroge.

On ne commence à philosopher que quand on interroge. Au delà des interrogations tout à fait élémentaires (qu'est-ce ? en quoi est-ce ? d'où cela vient-il ? en vue de quoi ? comment ?), il y a, au point de départ de la philosophie première, après l'expérience impliquant le jugement d'existence, l'interrogation sur l'être : qu'est-ce que l'être ? Sans cette interrogation, on n'entrera jamais dans la philosophie première⁶. Et, au terme de la philosophie première, il y a cette autre interrogation : existe-t-il un Être premier (que les traditions religieuses appellent « Dieu ») ? L'Être premier intervient en philosophie par l'interrogation, et non par l'expérience, comme l'être intervient dans la philosophie par l'interrogation, et non par l'expérience (nous n'avons pas l'expérience de l'être, mais de *ce-qui-est*). Certes, il y a un lien essentiel entre l'interrogation et l'expérience, mais il s'agit de deux niveaux d'intelligibilité différents (au niveau de l'expérience, on constate ; au niveau de l'interrogation, on prend du recul et l'on veut aller le plus loin possible).

Ainsi, c'est par l'interrogation que nous nous ouvrons un nouveau domaine, que nous avons un nouveau point de départ de recherche. La métaphysique s'achève sur une interrogation, et cette interrogation va permettre l'éclosion d'une recherche ultime. Certes nous ne nous posons pas la question : « qu'est-ce que l'Être premier ? », comme nous nous posons la question : « qu'est-ce que l'être ? ». Mais nous nous demandons : « existe-t-il un Être premier ? Cela a-t-il une signification ? » C'est donc dans l'interrogation qu'apparaît en premier lieu,

5. Platon, dans le *Lysis*, prend l'image du chasseur (cf. *L'être I*, p. 33).

6. Cf. *L'être I*, pp. 74 ss. ; *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. II, pp. 293 ss.

pour nous, la signification de l'Être premier. Car cet Être, s'il existe, ne peut pas être uniquement un être possible. *Au niveau de l'interrogation*, la possibilité de l'Être premier implique son existence (nous disons bien : au niveau de l'interrogation, et là seulement ; autrement nous retomberions dans l'erreur bien connue, que nous relèverons en temps opportun, et qui consiste à passer du « possible » de l'Être nécessaire à son existence).

Soulignons le caractère unique de cette interrogation. Déjà, sans doute, la question portant sur l'être de *ce-qui-est*, sur *ce qu'est l'être*, mettait en cause tout ce que nous sommes. Si nous interrogeons sur l'être, nous sommes nous-mêmes impliqués dans cette interrogation, ce qui fait comprendre que la recherche de l'être est, comme certains l'ont dit, au delà de la distinction « sujet-objet », qu'elle dépasse cette distinction. Cependant, cette interrogation sur l'être se fondait sur notre expérience et notre jugement d'existence. Il n'en va pas de même de la question portant sur l'existence possible d'un Être absolu, premier, au delà de tout ce que nous expérimentons et pouvons expérimenter : c'est une question qui ne se fonde plus immédiatement sur le jugement d'existence, ni sur notre expérience. Cette question présuppose évidemment le jugement d'existence, mais elle le dépasse ; car elle veut savoir s'il existe vraiment une Réalité que nous n'expérimentons pas, une Réalité antérieure à nous et qui nous transcende totalement, étant tout Autre sans pourtant faire nombre avec les autres. En effet, parce que cette Réalité, si elle *est*, est première, les autres ne peuvent que lui être relatives, elle-même n'étant relative à aucune autre. Par le fait même, cette interrogation nous atteint nous-mêmes dans notre propre être — puisque, si l'Être premier existe, nous lui sommes nous-mêmes nécessairement relatifs dans notre propre *esse*. C'est peut-être ce qui explique qu'inconsciemment nous nous détournions de cette interrogation, parce que, instinctivement, nous n'aimons pas nous relativiser.

L'originalité de la métaphysique s'achevant en théologie consiste donc en ce qu'elle commence par une interrogation. Son premier effort doit être de reconnaître que cette interrogation existe, et même qu'elle existe nécessairement. Ensuite il faudra répondre à cette interrogation.

Il faut reconnaître que le statut d'une science reposant sur une interrogation est un statut très unique, qui montre en particulier la fragilité de cette science, puisque celle-ci ne repose plus immédiatement sur ce-qui-est, mais sur un mode intentionnel. L'interrogation, en effet, est une activité de notre intelligence et, comme telle, elle pos-

sède un mode intentionnel⁷. Certes, la métaphysique s'achevant en théo-logie repose bien, fondamentalement, sur l'expérience, puisque toute interrogation présuppose, médiatement ou immédiatement, l'expérience. Cependant elle ne repose plus immédiatement sur l'expérience, mais bien sur l'interrogation ; elle ne repose donc plus immédiatement sur ce-qui-est, mais sur l'intentionnel⁸. Pour pouvoir en arriver à l'interrogation sur l'Être premier, il faut d'abord passer par diverses interrogations sur l'être.

Le statut de cette science reposant sur cette ultime interrogation nous manifeste aussi le caractère unique de cette science qui devient sagesse. De fait, cette science n'aboutit plus à une connaissance quidditative, ni à une découverte de principes propres, mais à la découverte d'une Réalité dont on affirme l'existence nécessaire tout en reconnaissant que *ce qu'est* cette Réalité nous échappe complètement. Nous ne pouvons l'analyser ; mais elle nous attire et réclame de nous une attitude contemplative.

N'y a-t-il pas un certain parallélisme entre ce statut de la métaphysique s'achevant en théo-logie et l'« ontologie fondamentale » de Heidegger ? N'est-ce pas l'interrogation qui commande toute cette « ontologie fondamentale », de même que c'est l'interrogation qui, dans une philosophie réaliste, permet d'achever la métaphysique ? La différence, c'est que, pour Heidegger, l'interrogation constitue le statut même de l'ontologie fondamentale, alors que, pour nous, elle termine la métaphysique et est la porte d'entrée de la théologie.

Mais écoutons l'objection qu'on nous fera immédiatement, objection qui prend, aujourd'hui, une ampleur si grande : cette interrogation n'est-elle pas le fruit de notre imagination ? N'est-elle pas l'expression

7. Distinguons toujours *la réalité qui subsiste* dans son existence, et *l'opération vitale* de l'intelligence, qui possède un mode intentionnel. Cette intentionnalité a une double source : le fait que notre intelligence est une puissance (*δύναμις*) capable d'opération vitale, et le fait qu'elle connaît d'une manière abstraite. Ce mode intentionnel permet à l'intelligence d'explicitier l'intelligible pour lui-même et de demeurer, par là, dans l'ordre du possible.

8. On voit comment, du fait qu'elle commence par une interrogation, la « théologie naturelle » glisse si facilement vers l'argument dit « ontologique », qui précisément, lui aussi, se fonde sur l'intentionnel. Ne pourrait-on pas dire que tous les idéalismes, de Descartes à Husserl, commençant par une réflexion sur l'idée et l'intentionnel (partant, autrement dit, de l'intentionnalité), ne peuvent vraiment se comprendre qu'à partir de la théologie, dont ils ont « oublié » l'enracinement dans une recherche métaphysique ? Cette réflexion sur l'intentionnalité, au lieu de prendre un mode interrogatif, prend d'abord, dans l'argument dit « ontologique », un mode hypothétique, puis quitte l'hypothèse en affirmant le primat de l'intentionnel — ce qui fait apparaître l'*a priori*. L'idéalisme n'apparaît-il pas à partir de cet *a priori* ? Tout idéalisme n'implique-t-il pas un *a priori* ?

d'une nostalgie ? Une interrogation qui ne se vérifie pas immédiatement peut être purement imaginaire. Ne puis-je pas interroger sur l'existence d'un « paradis perdu », sur une montagne d'or, sur l'île la plus parfaite qu'on puisse imaginer ? Une interrogation ne porte-t-elle pas sur un *possible*⁹, puisqu'elle porte sur quelque chose qui n'est pas encore découvert, qui *peut* être découvert, mais qui, également, ne sera peut-être jamais découvert (si ce « quelque chose » n'existe pas, ou si nous sommes incapables de l'atteindre) ? L'interrogation portant sur l'existence d'un Être premier est donc tout aussi légitime que n'importe quelle autre interrogation. Mais évidemment, si l'on demeure uniquement au niveau de cette interrogation, la philosophie première se terminera dans une interrogation, et donc dans le possible, au niveau de l'hypothèse ou au niveau de l'imaginaire. Et, dans cette situation, la théologie ne peut se construire que comme une mathématique supérieure ; on essaiera de trouver une axiomatique nouvelle, qui aboutira à un Être de dimensions illimitées, infinies. Cela est sans doute assez tentant pour une intelligence méta-mathématique ; mais c'est absolument insatisfaisant pour une intelligence formée à la métaphysique de l'être, qui ne peut s'arrêter à l'imaginaire et au possible. L'intelligence métaphysique, si elle ne trouve pas de réponse immédiate à l'interrogation sur l'Être nécessaire, doit chercher, par tous les moyens, à donner une véritable réponse ; et d'une certaine manière, il faut bien le dire, c'est dans la mesure où elle répondra qu'elle verra si son interrogation ne porte pas seulement sur le possible ou l'imaginaire. Et tant qu'elle n'a pas découvert une réponse valable (affirmative ou négative), elle ne peut s'arrêter.

Mais avant de répondre (affirmativement ou négativement), revenons encore un instant sur le caractère propre et l'importance de cette interrogation qui, étant donné, précisément, son importance et son caractère, refuse d'être éliminée *a priori*.

9. Elle porte bien sur un *possible*, puisque, tant qu'une réalité n'est pas découverte, tant du point de vue de son existence que du point de vue de son intelligibilité propre, nous ne savons pas si elle est possible ou impossible. L'interrogation porte donc sur quelque chose qui est génétiquement antérieur au possible et à l'impossible. Ce « quelque chose » ne peut être que le *possible de l'intentionnalité*, antérieur au *possible* et à l'*impossible* au niveau de l'*être*. — Parce qu'elle porte sur un *possible*, on peut dire que cette interrogation est comme une « hypothèse » fondamentale et ultime pour l'intelligence. Mais cela n'est vrai qu'au niveau de l'interrogation. Car considérer Dieu comme une « hypothèse » ne peut avoir de sens (ce serait considérer Dieu comme une réalité possible, alors que, s'Il existe, Il ne peut être que l'Être nécessaire) ; par conséquent, « l'hypothèse-Dieu » est *toujours* inutile.

Cette interrogation, qui porte sur l'existence possible d'un Être transcendant, exprime bien ce qu'il y a d'ultime dans la recherche de notre intelligence ; par conséquent, si on la supprime *a priori*, on met l'intelligence dans un état d'insatisfaction et de refoulement. Le refoulement le plus terrible n'est-il pas, justement, de refuser *a priori* cette interrogation ? Si Dieu existe, n'est-Il pas ce qui donne à mon intelligence sa propre fin ? Et si Dieu n'existe pas, l'intelligence *doit* le savoir, afin de chercher quelle est sa finalité propre. L'intelligence, comme esprit, n'a pas le droit de ne pas rechercher ce qui est sa propre fin. Si elle ne le cherche pas, elle se suicide comme esprit ; ou bien elle devient comme un animal qui n'a pas conscience de sa fin et qui, instinctivement, se contente de brouter sans savoir pourquoi ; ou bien elle ne cherche plus que la virtuosité, logique ou artistique. Ne puis-je pas faire des mathématiques (et quantité d'autres exercices) sans savoir pourquoi ?

N'est-ce pas là le mal le plus caractéristique de notre monde d'aujourd'hui ? Depuis l'hégélianisme et le positivisme, les intelligences sont comme refoulées, car elles n'osent plus se demander pour quoi elles vivent, quelle est leur véritable finalité. Ces intelligences malades sont comme errantes, elles ne savent plus où elles vont. Elles vivent dans l'ambiguïté, à la manière des « hommes à double tête » dont parle Parménide ; et dans cet état, il est évident qu'elles ne peuvent plus découvrir leur véritable source. Du reste, n'ont-elles pas peur de découvrir leur origine divine ? L'intelligence du positivisme n'est-elle pas une intelligence qui a honte d'être divine, d'avoir une parenté avec le divin ?¹⁰ Cette honte conduit à un oubli de plus en plus profond qui engendre fatalement une sorte d'indifférence ; et cette indifférence arrête radicalement l'élan de l'intelligence vers la recherche de la vérité. N'est-ce pas ce que Heidegger a ressenti avec tant de force ? Il n'a pu y apporter de véritable réponse, mais il a du moins — c'est là sa grandeur — senti que l'intelligence ne pouvait pas demeurer uniquement dans le monde des apparences, qu'elle devait aller plus loin, qu'il fallait découvrir l'Être, et qu'en définitive l'intelligence était faite pour « penser l'Être ». Évidemment, il ne s'agit pas pour lui d'interroger sur l'existence d'un Être premier (ne refuse-t-il pas une telle interrogation ?) ; mais il s'agit tout de même de découvrir un certain absolu de l'intelligence.

10. Les Anciens (en particulier Anaxagore, Platon, Aristote, Plotin...) avaient un sens très fort du caractère divin de l'intelligence humaine. Nous-mêmes n'avons plus du tout ce sens, parce que nous avons complètement rationalisé la philosophie ; mais pour les Grecs, le *νοῦς* est

Ce que nous venons de dire montre, négativement, que nous *devons* interroger sur l'existence d'un Être premier. Certes, pour légitimer pleinement cette interrogation, il faudrait, comme nous l'avons déjà dit, anticiper sur la réponse. Mais nous pouvons dès maintenant, avant même d'avoir répondu, légitimer cette interrogation en montrant que nous ne pouvons pas, *a priori*, l'éviter, la mettre entre parenthèses, comme si, d'avance, nous la jugions extrinsèque au domaine propre de l'intelligence.

Si, de fait, on considère que l'intelligence ne peut regarder que l'être matériel, une telle interrogation n'a plus de sens. Mais une telle position n'implique-t-elle pas un *a priori* ? Dès que l'on reconnaît que l'intelligence est capable d'un jugement d'existence, capable d'affirmer « ceci est », on doit également reconnaître que l'on ne peut pas légitimement refuser cette interrogation ultime : « existe-t-il un Être premier ? » Si, en effet, l'intelligence est capable d'atteindre « l'autre » (ce qu'elle atteint en affirmant : « ceci est »), elle peut se poser la question : existe-t-il un « Autre » absolu ?

A cette exigence interne de l'intelligence (qui ne peut esquiver cette ultime interrogation), s'ajoutent d'autres aspects qui relèvent de nos aspirations d'homme (aspects sur lesquels nous reviendrons en considérant les démarches « méta-psychologiques ») : n'y a-t-il pas en nous l'appétit d'un épanouissement parfait ? N'y a-t-il pas en nous une soif d'amour toujours plus grand ? N'y a-t-il pas, dans l'inspiration poétique, quelque chose que n'assouvit aucune réalisation ? L'homme, prenant conscience de ces aspirations, doit s'interroger pour discerner si ces aspirations demeurent comme les derniers restes de rêves d'enfant, ou si, au contraire, elles s'enracinent dans ce qu'il y a de plus vital et de plus profond en lui. Être apparenté à Dieu, est-ce un vieux rêve mythologique, ou est-ce la réalité la plus profonde qui soit en l'homme ? Rejeter cette alternative en prétendant qu'on est incapable d'y répondre, est-ce digne d'un être intelligent ? Il faut trouver une explication à de tels rêves, à de telles aspirations.

Nous voyons donc que cette interrogation, qui est au terme de toute la métaphysique (de toute la philosophie première) et qui l'achève, est plus qu'un achèvement de la métaphysique ; car elle est vraiment une interrogation *de l'homme*. Dans sa propre vie humaine, au plus intime de son cœur, dans toute sa vie d'artiste, cette question se pose à

divin, ce qui veut dire qu'il a une parenté secrète avec le monde séparé, et donc qu'il a un « flair » à l'égard de ce monde séparé qu'il ne saisit pas immédiatement.

l'homme sans qu'il puisse l'éviter — si du moins il n'étouffe pas son intelligence. Et l'intelligence doit mettre toute son attention à saisir la profondeur de cette interrogation, sa signification, afin d'être vraiment au service de l'homme et de lui permettre de découvrir le véritable sens de sa vie.

La métaphysique s'achevant en théo-logie n'est donc plus uniquement une exigence de l'intelligence : elle est une exigence de la *vie de l'homme*, de son intelligence et de son cœur. Et c'est pourquoi elle fait appel, plus immédiatement encore que les recherches précédentes de la philosophie première, à un désir de découvrir la vérité plénière ; elle fait même appel à un amour nouveau de l'homme en tout ce qu'il est. L'homme est-il voué à être a-thée, à ignorer totalement d'où il vient et où il peut aller ? ou est-il capable, malgré l'opacité de son conditionnement (provenant de son peu d'intelligence et de sa paresse), de découvrir par lui-même qu'il y a « Quelqu'un » qui l'a aimé avant que lui-même ne prenne conscience de cet amour, « Quelqu'un » qui le regarde dans une lumière actuelle, éternelle, et qui lui permet de retourner vers Lui, « Quelqu'un » qui est la source même de son être ?

Si la métaphysique s'achevant en théo-logie exige comme point de départ l'interrogation, celle-ci n'est bien qu'un point de départ ; elle réclame, pour que l'on y réponde, une démarche de l'intelligence qui, comme nous le verrons, a un caractère original, inédit, analogue à l'induction analogique synthétique qui nous a permis de découvrir l'acte comme fin ¹¹. Il s'agira, nous le verrons, d'une découverte analogique synthétique mettant en œuvre toutes nos connaissances philosophiques antérieures, en vue de pouvoir, dans un dernier effort, découvrir l'existence de l'Être nécessaire. Cette découverte analogique synthétique n'est plus une *induction* métaphysique, car on ne découvre plus un principe propre, mais une *Réalité existante, transcendante*, que nous ne pouvons pas analyser, en raison même de sa transcendance. Cette découverte est, analogiquement, une démonstration partant de la réalité existante pour découvrir la nécessité d'une autre *Réalité existante*. On pourrait dire, si l'on veut, qu'on passe d'une présence à une autre présence. Toutefois, ce passage n'est pas une découverte immédiate, une « lecture en profondeur » de la réalité existante nous dévoilant une autre *Réalité, transcendante* ; car une telle lecture ne respecterait plus la véritable transcendance de cette *Réalité découverte*. Une telle

11. Cf. *L'être* II, 1^e partie, pp. 487 ss.

lecture serait très proche de l'induction (métaphysique), puisque dans l'induction nous découvrons le principe *dans* la réalité que nous expérimentons. Or l'Être transcendant, si nous le découvrons véritablement, ne peut pas être découvert comme principe propre *dans et de* la réalité que nous expérimentons. Si cette découverte était une induction, nous aurions, grâce à elle, un nouveau principe d'être et, par là même, une nouvelle pénétration dans l'être. En réalité, cette découverte, qui donne une signification nouvelle et ultime à toutes les recherches philosophiques, ne nous donne pas de nouvelle saisie de l'être. C'est précisément en nous servant de ce que nous saisissons de *ce-qui-est* (considéré du point de vue de l'*être*), que nous pouvons découvrir l'existence de l'Être nécessaire. Ce que nous donne cette découverte, c'est un nouveau jugement d'existence, le jugement d'existence le plus parfait, le plus absolu, car il est nécessaire et porte sur une Existence nécessaire ; et ce dernier jugement confère à notre intelligence une perfection telle qu'elle deviendra capable de s'arrêter, de contempler, et même de porter un nouveau jugement d'existence et de valeur sur toutes les autres réalités existantes : l'homme et l'univers.

Notons encore qu'après cette découverte, nous devons tout mettre en cause pour essayer de saisir, non pas ce qu'est cette Réalité, mais sa manière d'exister. Ici encore, l'intelligence ne peut plus opérer par mode d'analyse, car il ne s'agit pas de chercher *ce qu'est* la réalité, mais *comment elle est*, ou *comment elle n'est pas*. Ceci réclame un regard contemplatif, car il s'agit de l'ultime effort de l'intelligence cherchant à saisir une réalité présente, mais invisible, une réalité dont nous ne connaissons pas la quiddité, dont nous n'avons aucun concept propre, mais dont nous avons simplement affirmé l'existence. Seule l'activité contemplative de notre intelligence, qui implique un nouvel élan d'amour, peut demeurer dans une telle attitude. Mais, reconnaissons-le tout de suite, notre intelligence ne peut demeurer longtemps dans une telle attitude. Selon l'admirable remarque d'Aristote, ce que l'Intelligence divine vit éternellement, nous ne le vivons que par moments. Ne prétendons pas *a priori* qu'une telle attitude soit en dehors de la philosophie (que l'on réduirait à l'analyse ou à la logique), et qu'une telle contemplation relève nécessairement de la foi, immédiatement ou médiatement. Car certains philosophes, en dehors de la Révélation chrétienne, ont reconnu qu'une telle contemplation, non seulement était possible au philosophe, mais donnait à la philosophie son véritable

sens, sa finalité. Voilà qui permet de mieux saisir la finalité profonde du « philo-sophe », ami de la sagesse, c'est-à-dire ami de la contemplation. Toute la partie d'*analyse* de la philosophie, ainsi que la logique, doivent être considérées comme des moyens ou des instruments, et doivent, comme tels, accepter d'être dépassés comme de bons serviteurs là où l'intelligence spirituelle commence à contempler. Si l'analyse et la logique n'acceptent pas d'être dépassées, elles s'imposeront en rivales de la contemplation et chercheront à la détruire, précisément parce qu'elle leur échappe.

Cependant l'intelligence ne doit pas se contenter de contempler la manière d'être de l'Être premier. Elle doit chercher à préciser les rapports de cet Être premier et des autres réalités existantes (y compris nous-mêmes). Dans cette démarche, ne cherche-t-elle pas à saisir comme la loi fondamentale de toutes les autres lois, le rapport d'antériorité et de conséquence qui existe entre l'Être transcendant et les autres réalités, et, par là, à préciser sa causalité ? Une telle démarche a encore son originalité. Elle demeure analogue à l'activité de l'intelligence cherchant à préciser les rapports qui existent entre diverses réalités — ce qui la conduira à porter un nouveau jugement sur tout ce-qui-est, jugement ultime que l'on peut appeler « jugement de sagesse », puisqu'il se fait dans la lumière de la causalité première créatrice. Cette dernière activité est analogue au jugement que le savant porte sur la réalité dans la lumière de telle ou telle loi qu'il a découverte, afin d'explicitier toutes les perfections et les modalités de la réalité. Ici, le philosophe pourra expliciter les modalités propres de la créature, ses limites et ses perfections. C'est donc dans ce jugement de sagesse que se réalise l'ultime activité philosophique, qui permet d'avoir sur l'homme un nouveau regard, et donc de construire, d'une manière dernière, une anthropologie. De sorte que l'on peut dire que la métaphysique-qui-s'achève-en-théologie s'achève, en dernier lieu, en anthropologie, dans une lumière théologique. L'être nous permet de découvrir l'Être premier que nous appelons Dieu ; et, à l'intérieur de notre contemplation de cet Être premier considéré comme notre Créateur, nous pouvons avoir un ultime regard sur l'homme ¹².

12. On voit tout de suite ce qui distingue cette position de celle de Heidegger. Pour ce dernier, le *Dasein* (qui est propre à l'homme) permet de découvrir l'Être (la compréhension de l'Être étant elle-même une détermination de l'être du *Dasein*) ; mais l'ontologie fondamentale n'est pas une anthropologie. Dans quelle mesure « penser l'être » (qui est bien l'ultime moment de l'ontologie fondamentale) nous permet-il d'avoir un nouveau regard sur l'homme ? « Penser l'Être », cela est bien certain, ne nous permet pas de découvrir Dieu ; toutefois, cela nous per-

On voit donc toute la complexité et la richesse de cette ultime recherche de la métaphysique. Chacune des parties de cette recherche ne réclame-t-elle pas une méthode propre ? Cela est normal, du reste, puisque nous n'avons de Dieu qu'une connaissance analogique très faible. Si déjà la philosophie première implique une très grande diversité de démarches, cette diversité est encore beaucoup plus grande au niveau de la théo-logie.

N.B.

Ajoutons que le chrétien doit être encore plus attentif qu'un autre à cette ultime recherche métaphysique, car c'est pour lui une exigence même de sa foi de chrétien. Celle-ci exige de lui d'appliquer toutes les énergies de son intelligence à essayer de découvrir l'existence de Celui auquel il croit avec amour ; même s'il n'y arrive pas immédiatement, il doit continuer à chercher en faisant confiance à la capacité de l'intelligence humaine. Il n'a pas le droit d'abdiquer en prétendant que cette découverte est impossible, que depuis Kant on ne peut plus affirmer que l'intelligence humaine est capable de découvrir l'existence de l'Être premier, que depuis Kant on ne peut plus parler de « l'objectivité de Dieu », cela n'ayant plus de sens. Sans doute le problème est-il devenu plus difficile dans le climat philosophique contemporain ; mais l'intelligence humaine ne doit pas se laisser aliéner par le climat philosophique de telle ou telle époque ; elle doit découvrir ce pour quoi elle est faite. Si, *dans son exercice*, elle dépend du milieu en lequel elle s'épanouit, *en ce qu'elle est elle-même*, profondément, elle est au-dessus de ce milieu. Si le croyant se laisse impressionner par la critique de Kant, il ne doit pas pour cela abdiquer ; il doit au contraire se servir de cette critique pour mieux saisir la capacité profonde de l'intelligence, au delà de son conditionnement. Une telle abdication nuirait à l'épanouissement même de sa foi, car celle-ci s'enracine dans l'intelligence et, selon son exercice propre, elle l'utilise. Si donc l'intelligence est malade, la foi ne peut plus s'épanouir aussi librement et risque fort d'être alourdie dans son exercice. Si l'Église

met de l'« attendre ». D'autre part, la pensée de l'Être nous découvre l'homme comme berger de l'Être et gardien de la Vérité ; elle nous le découvre donc comme relatif à l'Être. Y aurait-il là une sorte de « jugement de sagesse » dans la lumière de la « pensée de l'Être » ? Ce qui est certain, c'est que l'homme et l'Être sont relatifs l'un à l'autre, qu'ils « s'appartiennent l'un à l'autre » (cf. *Identité et différence*, in *Questions I*, p.265 ; *Contribution à la question de l'Être*, *op. cit.*, p. 228). On peut dire que « la relation de l'essence de l'être à l'essence de l'homme est (...) une relation d'appartenance de l'essence de l'homme à l'essence de l'être et une relation d'appropriation de la garde de l'être à l'essence de l'homme » et que cette relation, loin d'être « fixe et immuable », est au contraire « historique » (Y. DE ANDIA, *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 93).

catholique rejette le fidéisme, c'est précisément parce qu'elle sait le danger que court la foi si elle ne s'enracine pas dans l'intelligence et ne bénéficie pas de sa coopération profonde. Le fidéisme a pour conséquence immédiate de nous faire regarder la foi comme totalement étrangère à notre vie intellectuelle. Or nous savons qu'une réalité qui n'a aucune connaturalité avec le vivant sur lequel elle est greffée risque toujours d'être, tôt ou tard, rejetée par ce vivant : et cela est éminemment vrai au niveau de la vie de l'esprit. Voilà pourquoi il est si nécessaire au croyant d'appliquer toutes ses énergies à essayer de pénétrer dans cette ultime partie de la philosophie.

Chapitre Premier

TOPIQUE HISTORIQUE

DÉCOUVERTE PHILOSOPHIQUE DE L'EXISTENCE D'UN ABSOLU QUE LES TRADITIONS RELIGIEUSES ET LES RÉVÉLATIONS APPELLENT « DIEU »

La « topique » que nous présentons ici ne se situe pas au niveau d'une étude proprement *historique*, mais d'une réflexion philosophique ; elle a pour but de mieux situer le problème que nous étudions, de nous permettre d'en mieux saisir toute la complexité et les difficultés. Il s'agit, à l'intérieur d'une recherche de philosophie première, de s'aider de tous les efforts et de toutes les critiques des philosophes précédents, en vue de mieux aborder le problème de la découverte de l'existence de l'Être premier que nous appelons « Dieu ». La philosophie n'a-t-elle pas toujours deux sources : l'expérience et les découvertes des autres philosophes ? Il est évident que ces deux sources sont de valeur inégale. La seconde se situe au niveau dialectique, au sens aristotélicien du terme (c'est-à-dire au niveau de la confrontation des opinions) ; la première, au contraire, est la source propre de toute philosophie réaliste.

Parce que nous abordons l'interrogation ultime de la philosophie, nous n'avons pas hésité à donner à cette partie de « topique » historique un développement particulièrement important (plus important encore que ce que nous avons fait pour *l'οὐσία* et l'acte). Et il nous a semblé nécessaire de ponctuer cette topique d'une manière qui ne soit pas seulement historique, mais qui mette en lumière les grandes positions de l'intelligence humaine face à la découverte de l'Absolu, de l'Être nécessaire, de l'Acte pur, de l'Infini — Dieu.

La question de l'existence d'un Absolu a été posée de multiples manières et a reçu des réponses diverses au cours du développement de la pensée occidentale. Chercher à ponctuer les différents moments de cette recherche, à montrer sa permanence et ses vicissitudes¹,

1. Il est très étonnant, en effet, de voir la permanence de cette recherche et ses vicissitudes. Même lorsqu'on affirme que Dieu ne peut exister et qu'on veut établir une philosophie au delà de l'alternative théisme-athéisme, on est encore obligé de se référer à cette alternative.

entraîne fatalement un exposé très vaste — surtout si l'on veut ne pas trop le schématiser, et si l'on veut relever les principaux textes des divers penseurs sur ce sujet. Aussi nous a-t-il semblé préférable de reporter dans des fascicules complémentaires toute cette enquête, et de n'en présenter ici que le fruit ².

Si l'on examine le développement de la pensée philosophique occidentale, en l'interrogeant sur *la manière* dont elle a découvert l'Absolu, sur la manière dont elle a affirmé l'existence du mystère de Dieu, et également sur la manière dont elle a refusé de le considérer — soit en prétendant que l'intelligence humaine était radicalement incapable de s'élever aussi haut, et donc ne pouvait rien dire de l'existence ou de la non-existence de Dieu, soit en prétendant que Dieu ne peut exister —, on est alors en présence de l'effort ultime de l'intelligence philosophique, de la « fine pointe » de sa saisie. Du moins en ce qui concerne les philosophies qui reconnaissent qu'elles sont capables de découvrir l'existence d'un Être nécessaire qu'on appelle Dieu ; car il est évident que, dans les philosophies qui rejettent la possibilité de Le découvrir, ou qui nient son existence, ces négations ne prétendent pas constituer un sommet — bien qu'elles nous révèlent d'une manière privilégiée la conception qu'ont ces philosophies de l'intelligence et de la volonté humaines. C'est pourquoi une telle enquête est ce qui révèle de la manière la plus explicite les divers développements et structures de la philosophie occidentale.

I. La philosophie grecque et les traditions religieuses

Cette première période a ceci d'original, qu'elle nous montre comment l'intelligence philosophique se développe face aux traditions religieuses grecques. Ces traditions sont du reste multiples et s'expriment à travers divers courants de pensée mythologique. Si ces traditions nous mettent en présence d'une multiplicité de dieux, de tout un Olympe, elles reconnaissent cependant qu'il y a un Zeus souverain, Seigneur des seigneurs. Ces dieux multiples sont représentés comme

2. La « topique » présentée ici étant déjà suffisamment ample, nous nous sommes abstenus de l'alourdir par des références. Tous les textes cités dans ce chapitre figurent, avec leurs références exactes, dans les fascicules auxquels nous renvoyons le lecteur, et qui correspondent aux trois grands « moments » de cette topique : Fasc. I : *Philosophie grecque et traditions religieuses*. Fasc. II : *Philosophie et foi*. Fasc. III : *Naissance et développement de la philosophie moderne et contemporaine*.

animés de passions et engagés dans des luttes intestines. De ces dieux, l'homme demeure dépendant ; il doit tenir compte d'eux ; il leur doit un culte religieux, culte qui souvent sera sauvegardé par l'autorité politique.

1. *Premier éveil de la philosophie dans la quête de l'Absolu transcendant*

C'est dans ce climat religieux que va naître une exigence de recherche de vérité, qui, lentement et progressivement, cherchera à découvrir le Principe, ce qui est Premier et qui est la Fin de la vie humaine. Mais n'oublions pas que cette première recherche de vérité, en Grèce, a d'abord été une réflexion lyrique, poétique, chez Homère. C'est l'homme dans ses activités héroïques que l'on décrit en premier lieu, que l'on exalte. Les dieux ne sont pas absents, mais ils ne sont pas considérés en premier lieu. Cependant Okéanos est bien présenté comme l'origine de tout et Zeus comme le Maître suprême des dieux aussi bien que des hommes.

Vient ensuite une réflexion théologique : la *Théogonie* d'Hésiode — la naissance des dieux — où Hésiode désire dire la vérité sur les dieux et, pour cela, demande aux Muses leur aide. Cette réflexion théologique, qui demeure très dépendante des mythes et qui garde un mode d'expression symbolique, implique déjà une certaine analyse philosophique. On reconnaît, par exemple, que l'on ne peut découvrir quelque chose qu'en dévoilant ce à partir de quoi cela devient. Hésiode discerne deux sources de tout ce qui est : l'Abîme et la Terre. L'Amour est affirmé comme un Absolu, mais non comme l'origine première. Y aurait-il là comme une première découverte, ou un premier pressentiment, de la différence du fondement et de la fin ?

Parmi les théogonies dites « orphiques », retenons celle de Phérécyde de Syros, qu'on dit avoir été le maître de Pythagore et qui, d'après Diogène Laërce, aurait été le premier à écrire *sur la nature et les dieux*. Aristote affirmera que Phérécyde a posé « le Souverain Bien comme premier générateur »³. Peut-être est-il aussi le premier à avoir affirmé la divinité de l'âme et la transmigration. On retrouve dans le pythagorisme la même idée ; mais, de plus, c'est sans doute chez les Pythagoriciens que, pour la première fois, l'Un est considéré comme Principe et Fin. L'Un serait-il Dieu, comme l'affirme Clément d'Alexan-

3. Voir fasc. I, 1. *Philosophie grecque et traditions religieuses*.

drie ?⁴ Cela semble bien dans l'orientation même de la réflexion théologique et religieuse des Pythagoriciens.

Les fragments qui nous restent des premiers philosophes de Milet nous permettent de saisir que ces penseurs cherchent avant tout à découvrir le point de départ de l'univers, du tout : l'eau pour Thalès, le sans-limite pour Anaximandre, le souffle vital pour Anaximène. On ne peut pas, à partir de ces premiers balbutiements de la philosophie, préciser ce que représente pour ces chercheurs le véritable Absolu. Il semble cependant que déjà chez Anaximandre l'Absolu soit saisi comme l'au-delà de toute génération, de toute corruption, comme l'au-delà de ce que nous pouvons voir et constater. Mais rien n'est précisé ; on découvre seulement comme l'horizon du « divin ».

Xénophane de Colophon semble bien être le premier à avoir proclamé l'existence d'un Dieu unique et personnel : « Un seul Dieu, suprême parmi les dieux et les hommes. Il n'est semblable aux mortels ni par le corps, ni par la pensée »⁵. C'est bien la transcendance de Dieu qui est proclamée. Rien de ce que nous voyons ne Lui est semblable, et c'est pourquoi tout anthropomorphisme est un mensonge. Son immobilité est également affirmée ; mais cela ne veut pas dire qu'Il soit inactif. Ce Dieu est celui qu'un homme religieux doit prier et craindre.

Il est évident que chez Xénophane de Colophon il ne s'agit nullement de démontrer l'existence de Dieu, mais bien plutôt de louer sa grandeur. Xénophane est un aède qui réfléchit, qui aime à réfléchir ; il annonce la philosophie et demeure avant tout un homme profondément religieux.

Avec Parménide, la pensée philosophique semble bien pour la première fois avoir conscience d'atteindre la vérité en affirmant la révélation de la déesse : « Il est ». Le fait que cette découverte se situe au delà des « portes de la Justice » nous en indique le caractère transcendant. L'homme ne peut pas y arriver par lui-même : il lui faut une révélation. Grâce à l'illumination de la déesse, Parménide découvre que cet Être est identique à la Pensée, qu'il est nécessaire et qu'il ne peut être signifié que d'une manière négative. Il ne peut être mul-

4. Cf. fasc. II, *Philosophie et foi*.

5. Voir fasc. I, 1.

tiple, il est inengendré, impérissable, inébranlable, sans parties...⁶.

Pour la première fois, au delà de la tradition religieuse, la pensée de l'homme s'ouvre à la pensée divine, grâce à cette sorte d'illumination qui se réalise par le « dire » de la déesse. Et le contenu de cette illumination est au niveau de « Il est ». L'Être nécessaire est révélé. L'homme peut alors regarder l'Absolu et demeurer en présence du divin, le contempler.

Ce qui est très étonnant, chez Héraclite, c'est que, partant de la constatation des contraires, il remonte jusqu'à l'Harmonie invisible. Le premier, il découvre le *Logos* « commun à tous », Loi universelle et divine. Celle-ci semble bien avoir sa source dans l'Un-Sagesse. Par là, Héraclite pense pouvoir rejoindre la tradition religieuse qui place Zeus au sommet de tous les dieux. Là encore, Héraclite est le premier philosophe qui, découvrant l'Absolu, ait le souci de montrer que cet Absolu est bien ce que les traditions religieuses affirment au sujet de Zeus. Il est aussi le premier à montrer d'une manière aussi nette la petitesse de l'homme en présence de la divinité : l'homme est devant le dieu comme un « nouveau-né »⁷. C'est la première fois que la limite de l'homme est exprimée de cette manière. Il n'est plus seulement ce qui est engendré : il demeure dans l'état de petitesse de celui qui est engendré.

Chez Empédocle on retrouve, d'une manière plus explicite, le sens de cette faiblesse de l'homme face aux dieux. N'est-il pas « l'être d'un jour »⁸ ? Cependant Empédocle refuse de considérer que notre monde physique provienne de rien et puisse être anéanti ; car notre univers, en son fondement, est divin et ne fait qu'un avec les dieux. Zeus (le feu), Héra (l'air), Aidôneus (la terre) et Nestis (l'eau) ne sont-ils pas les « racines » inengendrées de notre univers ? Ici encore, d'une manière tout autre, la découverte philosophique rejoint les traditions religieuses — cela en vue de montrer la présence des dieux dans notre univers. Empédocle reconnaît également deux principes divins qui gouvernent notre univers : l'Amour et la Haine. L'Amour tend à réaliser l'unité dans une Sphère parfaite, tandis que la haine divise et sépare. Mais viendra un temps où l'Amour triomphera : voilà l'espérance eschatologique ! Du reste l'âme humaine, grâce à des purifications,

6 Voir fasc. I, 1.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

doit vivre le plus possible de la présence du divin, car en ce qu'elle a de plus « elle-même », elle est divine, bien que la faute la tienne éloignée de son origine divine. En elle, semble-t-il, se retrouvent Amour et Haine. Il ne semble pas que le polythéisme ait gêné Empédocle. Les traditions religieuses l'emportent sur son sens philosophique !

Anaxagore, par contre, découvre que le Principe de tout ne peut être que le *νοῦς*. Lui seul est sans mélange, il est pur et séparé, infini et autonome. « Il est seul lui-même pour lui-même » ; il exerce un pouvoir sur toute âme et sur le mouvement de l'univers, et il ordonne tout. Anaxagore, sans doute, ne dit pas que le *νοῦς* est dieu ; cependant il lui reconnaît des propriétés dignes d'un dieu.

Avec cette découverte du *νοῦς* séparé, on est bien en présence d'une nouvelle dimension de l'Absolu. C'est sans doute à cause de cela qu'Aristote rend hommage à l'intelligence d'Anaxagore. Ne faut-il pas que l'homme ait découvert la grandeur de son intelligence pour affirmer que le *νοῦς* est au delà de tout ?

Pour Diogène d'Apollonie, la pensée n'est autre que le souffle vital, qui est un corps éternel et immortel, et dont Diogène affirme explicitement qu'il est Dieu⁹. Ce souffle s'étend à tout, il organise tout, il est présent en tout ; et même tout « participe » de lui. Diogène n'est-il pas le premier à affirmer que l'âme et tout ce qui est visible participent d'une source unique ? Voilà une position qui est encore très particulière. La pensée n'est plus séparée, mais elle est « éternelle et immortelle », tout en étant liée au corps — il s'agit d'un corps « spirituel ».

2. Premières brisures

Après ces premiers moments de l'éveil d'une recherche philosophique essayant de préciser ce qu'est l'Absolu, vient une période a-philosophique : celle des Sophistes. Ces professeurs de rhétorique ne s'intéressent qu'au succès et considèrent que l'homme ne peut rien dire de l'existence ou de la non-existence des dieux. Le divin doit être considéré exclusivement dans l'homme. Celui-ci n'est-il pas mesure de tout ? C'est l'origine du divin affirmé par l'homme que l'on va dorénavant rechercher. Ainsi Prodicos affirmera que l'on a considéré

9. Voir fasc. I,

comme des dieux ce qui était utile à la vie humaine, tandis que pour Critias c'est le législateur qui a inventé l'existence des dieux à des fins politiques¹⁰.

Dans ce climat, Démocrite semble être le premier philosophe qui n'ait plus laissé de place à un Principe, ni au divin. Lui aussi cherche à expliquer l'origine de l'affirmation des dieux, et il l'explique par les images qui naissent dans l'esprit de l'homme, ou par la crainte¹¹.

Nous sommes bien ici en présence d'une première brisure à l'égard de la tradition religieuse, d'un premier vent de scepticisme et d'une volonté d'expliquer rationnellement le sentiment religieux de l'homme, ce qui conduit à certaines affirmations d'athéisme.

3. *Les réponses et la découverte du Bien absolu et de l'Un*

Face au scepticisme des Sophistes et de Démocrite, un souci nouveau apparaît : celui de démontrer l'existence des dieux. C'est un souci apologétique ; la philosophie va servir à la défense des traditions religieuses. Xénophon, dans les *Mémoires*, attribue cette défense à Socrate. Celle-ci se fait selon deux voies¹². La première, admirant la constitution du corps de l'homme et ses instincts naturels, conclut que ce corps, dont toutes les parties ont été faites et disposées avec tant de prévoyance (*προνοητικῶς*), est l'*œuvre*, non du hasard, mais d'une prévoyance (*πρόνοια*) et donc d'une pensée, le « produit d'art » (*τέχνημα*) d'un démiurge tout à fait habile. La seconde voie considère l'homme dans l'univers : l'homme, qui se sait capable de penser, et qui sait aussi que son corps n'est formé que d'une toute petite partie des éléments qui composent l'univers, pourrait-il croire qu'il a ravi, par un heureux hasard, une intelligence (*νοῦς*) qui ne serait nulle part ailleurs qu'en lui, et penser que des réalités bien plus grandes, et en nombre infini, sont maintenues en bon ordre par quelque chose qui serait privé d'intelligence ? Invisibles comme l'âme humaine elle-même, les dieux, maîtres et démiurges de l'univers, qui l'ont ordonné avec tant de magnificence et de grandeur, prennent soin des hommes, à qui ils ont donné une âme capable de les reconnaître.

Voilà bien les deux premières voies d'accès permettant d'affirmer l'existence d'une Intelligence primordiale¹³. Sans l'existence de cette

10. Voir fasc. I, 2.

11. *Ibid.*

12. Voir fasc. I, 3.

13. Remarquons que l'on affirme immédiatement l'existence d'un *νοῦς* premier en partant de

Intelligence, il faudrait reconnaître que tout vient du hasard ; mais affirmer le primat du hasard, n'est-ce pas reconnaître que tout est inintelligible ?

Platon, lui, présente un Socrate témoin d'un dieu, reconnaissant qu'il est envoyé par le dieu, et dont toute la mission est d'apprendre aux hommes à se connaître eux-mêmes en ce qu'ils ont de plus intime, de plus intérieur, pour, par là, rejoindre le divin, le dieu. Cet homme profondément religieux (d'une religion intérieure) sera rejeté et condamné au nom de la loi comme détournant la jeunesse des traditions religieuses. Avec la condamnation de Socrate, on assiste au conflit de la religion intérieure (découvrant le dieu intérieur) et de la religion politique imposant ses rites.

Socrate est le premier témoin d'un dieu intérieur, d'un dieu tout proche de l'homme en ce qu'il a de plus profond. Pour Platon, Socrate ne veut pas *prouver* l'existence de ce dieu intérieur, mais il en *vit*.

Face aux Sophistes, Platon, qui rattache l'origine du nom même des « dieux » au mouvement perpétuel des astres, distingue ces dieux des premiers habitants de la Grèce (et des Barbares), qui demeurent liés au visible et au mouvement, des dieux véritables qui sont invisibles et que nous pouvons découvrir grâce au monde intelligible, celui des Formes-idéales. C'est ce qui permet à Platon de discerner plus nettement ce qui est Suprême du divin, autrement dit le Bien-en-soi, l'Un, Dieu, de tout le domaine de ce qui est au delà de la génération, de ce qui est éternel et immuable. Cela ne veut pas dire que Platon ait saisi le caractère personnel de Dieu ; mais il semble avoir saisi avec beaucoup de force la transcendance — au delà de l'*οὐσία* — du Bien-en-soi et de l'Un-en-soi.

Platon, dans le *Banquet*, reconnaît (grâce à l'initiation de Diotime), que l'Amour est « un grand *daimôn* », un intermédiaire qui conduit l'homme à Dieu, au Beau-en-soi, au Bien-en-soi. Dans le *Phèdre*, il décrit la vision du Beau qui divinise celui qui le contemple. Une telle découverte permet à Platon de critiquer certaines traditions religieuses, celles notamment que transmettent Homère et Hésiode et qui parlent des combats des dieux. En éducateur, on doit toujours avoir le souci

l'ordre du corps humain et de l'ordre de l'univers. Le corps humain et l'univers, considérés comme une œuvre d'art, exigent une Pensée antérieure. Nous rencontrons ici pour la première fois un argument qui sera repris par Cléanthe (d'après Cicéron) et d'autres stoïciens, par l'auteur du *De mundo*, par Philon et par de nombreux Pères de l'Église. Cet argument, si séduisant soit-il, n'implique-t-il pas une pétition de principe ? Cf. ci-dessous, pp. 32 et 292, note 15.

de présenter la bonté de Dieu. Dieu ne peut être cause du mal. Il y a là un souci très net de contempler Dieu en ce qui est le plus « lui-même ». Ce n'est plus la toute-puissance qui domine, mais la bonté. Par là Platon découvre bien quelque chose de nouveau.

Dans le *Philèbe*, la dialectique conduit à l'Un, principe unifiant toute forme, possédant « la vie la plus divine », car il est sagesse et intelligence. Du *Banquet* au *Philèbe*, on découvre que Dieu est le Beau, le Bien, l'Un¹⁴.

Cependant, dans la dernière période de sa vie, Platon veut donner, dans le *Timée*, une explication de la genèse de notre univers, et commence par énoncer les diverses divisions nécessaires à cette explication : l'être se divise en « être qui est toujours », et « être toujours engendré » ; et ce qui est engendré est nécessairement engendré par l'action d'une cause (car rien ne peut être engendré sans cause). Cette cause est un « démiurge » qui œuvre en ayant les yeux fixés sur un « paradigme »¹⁵. Cette contemplation du modèle fait que, nécessairement, est réalisé ce qu'il y a de plus beau : le Tout visible possédant le *νοῦς* — ce qui exige de poser l'Ame (intermédiaire entre le *νοῦς* invisible et le Tout visible). Cette Ame du monde, qui est une Ame spirituelle, contemple les Idées et le Bien. Elle est elle-même un dieu, et le Tout lui-même est divin, en particulier le Ciel « unique et monogène », ainsi que les astres.

Enfin, le livre X des *Lois* expose une argumentation, qui se veut persuasive, contre ceux qui rejettent l'existence des dieux (dieux qui ne sont sans doute pas ceux de l'Olympe, mais les astres). Cette argumentation consiste à montrer que l'âme est distincte du corps et qu'elle préexiste au corps. C'est à partir de la considération des divers mouvements qu'on peut le faire. Car il y a un mouvement parfait, « celui-qui-se-meut » et qui meut les autres. Ce mouvement est premier, il est principe des autres. Or, le mouvement qui se meut, n'est-ce pas précisément ce qu'on appelle l'âme ? Cette âme est divine chaque fois qu'elle se lie au *νοῦς* divin, dont le mouvement est circulaire. Voilà la présence du divin dans notre univers.

14. Sur Platon, voir fasc. I, section 1. Notons d'autre part que Platon affirme la nécessité d'atteindre un « premier » dans l'ordre de l'amour, « en vue duquel nous disons que nous aimons tous les autres » : cf. fasc. I, 4, note 47.

15. Proclus commentera : « S'il existe un objet produit, il existe un ouvrier qui le produit. S'il existe un Ouvrier de l'Univers, il existe aussi un Modèle. Si l'objet produit est beau, il a été fait d'après le Modèle qui est toujours ; s'il n'est pas beau, d'après le Modèle venu à l'être » — à partir de quoi il formera le syllogisme suivant : « Le Monde a été produit. Tout ce qui a été produit a une Cause Efficente. Tout ce qui a une Cause Efficente a aussi une Cause Exemplaire. Donc le Monde a une Cause Efficente et une Cause Exemplaire » .

A cette argumentation Platon en ajoute une autre, montrant que les dieux se soucient des affaires des hommes. Ce qui le démontre, c'est la bonté plénière des dieux : parce qu'ils sont « bons d'une totale excellence », ils prennent soin de tout l'univers, dans ses plus petits détails. Nous-mêmes sommes la propriété et le troupeau de ces dieux. Bien plus, l'homme qui garde la « mesure », est « l'ami de Dieu », puisqu'il lui ressemble, tandis que celui qui enflamme son âme de démesure se condamne à l'abandon de Dieu. Car Dieu doit être pour nous « la mesure de toutes choses, au degré suprême ».

Il y a donc comme trois axes dans cette recherche de l'Absolu : la recherche du Transcendant sous ses trois aspects, la recherche de l'ordre dans l'univers, et la recherche de la mesure dans l'âme humaine.

Si Platon, dans sa recherche de la transcendance du Beau-en-soi, du Bien-en-soi, de l'Un-en-soi, distingue « Dieu » du divin, il semble qu'après cet effort il y ait chez lui comme une incarnation du divin au niveau de l'ordre de l'univers et de la mesure de tout ordre moral.

4. *L'ultime découverte de la Transcendance*

Parallèlement à Platon, à la fois contre lui et en le prolongeant, Aristote, dans toute sa recherche philosophique, essaie de préciser ce que sont les substances séparées et surtout ce qu'est Dieu ¹⁶. Sans entrer ici dans le problème de l'évolution de la pensée d'Aristote (on pourrait en effet, comme on l'a fait pour sa conception de l'âme, se demander s'il n'y a pas trois moments dans sa considération sur Dieu), soulignons seulement que, sans s'opposer aux traditions religieuses, il veut retrouver ce qu'il y a de « premier » en elles et découvrir leur signification véritable. Déjà, dans les *Dialogues*, voulant affirmer l'immutabilité et l'éternité du « divin », Aristote ébauche un raisonnement par « le meilleur » : si, dans les réalités, il y en a une qui est *meilleure* qu'une autre, il y en aura aussi une qui sera *la meilleure* ; et c'est précisément cela qui est « le divin ».

Dans les grandes œuvres philosophiques, nous pouvons découvrir, selon les divers niveaux de la recherche d'Aristote, la manière dont celui-ci pose le problème du divin, et aussi le problème de ce qui est au delà du mouvement, de ce qui est Principe premier et Fin ultime. Dans sa philosophie de la nature, il découvre qu'il y a nécessairement un Premier Moteur immobile, que les corps célestes sont incorruptibles et divins, et que le mouvement circulaire est divin. Dans sa phi-

16. Voir fasc. I, 4.

philosophie première, il affirme que les substances séparées sont divines, et que l'Être premier est Acte pur. Enfin, dans le traité *Sur l'âme* et l'*Ethique*, il reconnaît que le *νοῦς* humain a quelque chose de divin et que la contemplation de l'homme l'apparente à la contemplation de Dieu. Développons rapidement ces quelques points.

Pour Aristote, on serait, dans la recherche de philosophie de la nature, acculé à des contradictions et à des absurdités si l'on ne posait pas l'existence d'un Être au delà des réalités sensibles mues, d'un Premier Moteur immobile. Car tout ce qui est mû est nécessairement mû par quelque chose ; et comme on ne peut pas remonter à l'infini, il faut nécessairement qu'il y ait un Premier Moteur. Et pour Aristote ce Premier Moteur est pris « non comme 'ce en vue de quoi', mais comme principe d'où part le mouvement ». C'est le premier dans l'ordre de la cause efficiente.

Aristote donne une autre argumentation, à partir de l'éternité du mouvement, uniforme et circulaire, qui réclame un Moteur premier immobile, lequel doit être quelque chose d'un et d'éternel. Aristote ne dit jamais que ce Premier Moteur est dieu ; mais il semble bien que, pour lui, ce Moteur soit divin. Le ressort de ces deux argumentations consiste en ce que la réalité mue, le corruptible, exigent de poser une réalité au delà du mouvement ; car ce qui est mû ne peut être premier.

Dans le traité *Du ciel*, Aristote montre que le ciel est éternel, incorruptible, divin. Il a un mouvement circulaire uniforme éternel ; mais il n'est pas ce qu'il y a d'ultime : il dépend d'un être plus parfait, immobile.

C'est dans sa philosophie première qu'Aristote précise le plus ce qu'est Dieu ; aussi cette philosophie s'achève-t-elle en « philosophie théologique ». Cela est normal, car le Moteur premier, étant au delà du mouvement, ne peut être considéré que du point de vue de ce qui est regardé en tant qu'*être*. Dans le livre Λ , Aristote donne une sorte de démonstration, par mode d'impossibilité, de l'existence d'une substance immobile, précisément à cause de l'éternité du mouvement et du temps¹⁷. Puisque l'*οὐσία* est antérieure au mouvement, il faut nécessairement qu'il y ait des substances immobiles et éternelles ; et, pour être cause du mouvement, une substance immobile et éternelle doit être en acte.

17. Relevons d'autre part, dans une tout autre perspective (car il s'agit alors de fonder la science), la démonstration que donne Aristote, au livre α , de l'impossibilité de remonter à l'infini dans les causes.

Aristote précise ensuite que cette cause ultime meut comme « le désirable et l'intelligible » : elle meut sans être mue. Ce premier désirable ne peut être que le bien vers qui tendent toutes choses. Il ne peut mouvoir que selon la causalité finale. Et ce bien est nécessairement *οὐσία* et acte, car il est premier. Il existe d'une manière absolue ; Il ne peut être autrement ; Il est nécessaire ; et à ce Principe sont suspendus le ciel et la nature.

Cet Être nécessaire est Pensée en acte, Pensée de ce qu'il y a de plus excellent, donc Pensée de lui-même, et donc Pensée de la Pensée. Et comme l'acte du *νοῦς* est vie, et que Dieu lui-même est cet acte, Dieu est vie. On peut donc dire que Dieu est « un vivant éternel parfait » dont la vie est sa propre contemplation.

Notons bien qu'Aristote, ici, ne nomme « Dieu » qu'en parlant de la vie propre de l'Être premier, qui est contemplation. Cela n'est-il pas significatif ? Seule la vie du *νοῦς* permet vraiment d'atteindre une Réalité autonome, un Dieu.

Ce Dieu ne peut être qu'unique. Même s'il y a plusieurs substances séparées éternelles, il y a entre elles un ordre, et donc il y en a nécessairement une qui est première.

Dans cette lumière, Aristote, en se servant des conclusions des astronomes (Eudoxe et Callippe), élabore toute une théologie astrale. Il précise d'autre part que s'il y a un Bien — « le Meilleur » — qui est séparé, et qui est cause comme le désirable, il y a un bien immanent qui est l'ordre de l'univers, comparable à celui d'une armée.

Dans son traité *Sur l'âme*, il est net qu'Aristote distingue bien l'âme de Dieu ; Dieu, pour lui, n'est pas l'âme du monde. Certes (nous venons de le rappeler) Dieu est le Vivant parfait, mais Aristote ne se sert pas de l'âme, principe de vie, pour préciser ce qu'est Dieu. Dieu n'est pas découvert comme Ame universelle (Il est découvert comme Premier Moteur immobile, comme Substance séparée en acte, comme *νοῦς*).

Si Aristote parle très peu de Dieu dans ses traités de biologie, il en parle souvent dans sa philosophie humaine, éthique et politique. Il insiste alors sur le caractère divin du *νοῦς*, sur sa parenté avec les dieux. C'est pourquoi le sage qui cultive son *νοῦς* et qui l'aime est lui-même l'homme le plus aimé des dieux. Aussi Aristote n'hésite-t-il pas à dire que la vie selon le *νοῦς*, la contemplation, est divine. Elle permet à l'homme de vivre par moments ce que Dieu vit toujours. Cependant, en même temps, Aristote montre toute la distance qui sépare l'homme de Dieu.

On voit la pénétration accrue de la pensée d'Aristote, comparative-ment à celle de Platon ; mais on saisit aussi les limites de cette philosophie. Le problème de la création, en effet, n'est pas touché ; et l'unicité de Dieu n'est pas suffisamment montrée. Tous les principes philosophiques qui permettraient de les affirmer ont été élaborés ; mais l'ultime explicitation du $\pi\acute{\omega}\varsigma$ de l'Être premier n'a pas été donnée, et pas davantage la détermination des rapports de l'Être premier et des autres réalités.

5. Découverte de la présence immanente du Logos

Après cet effort contemplatif de recherche de la Transcendance, on constate, dans la recherche philosophique de l'Absolu, une orientation toute nouvelle : celle des Stoïciens. Une philosophie pratique va se développer, en vue de répondre à certaines questions urgentes du point de vue religieux et politique. Ce n'est plus la transcendance de Dieu qui sera proclamée en premier lieu, mais l'immanence de Dieu à l'univers et, progressivement, sa présence intime au sage. C'est le problème de la Providence de Dieu qui attirera avant tout l'attention des philosophes.

Avec Zénon de Cittium, on assiste à une transformation profonde de l'attitude religieuse, à la naissance d'un universalisme (peut-être plus en extension qu'en véritable compréhension). Dieu est considéré comme l'Ame du Tout, « Feu capable de transformer » et *Logos* organisateur, dont l'âme humaine est une parcelle¹⁸. L'exigence religieuse consiste à s'harmoniser au Tout. La transcendance du Bien-en-soi, de l'Un-en-soi, de l'Acte pur, disparaît, et l'on ne regarde plus que le Vivant divin. C'est la vie qui absorbe le Bien et l'Un ; c'est l'immanence de la vie qui absorbe la séparation de l'Acte-Pensée. La contemplation se ramène à une action politique ordonnée par la prudence. Peut-on alors éviter un certain pan-animisme ?

Chez Cléanthe, l'aspect religieux et mystique éclate, en particulier dans son *Hymne à Zeus* :

Le plus glorieux des immortels, toi qu'on invoque sous tant de noms,
éternellement tout-puissant,
Zeus, auteur de la nature, qui dans la Loi gouvernes toutes choses,
Je te salue : car il est permis par les dieux à tous les mortels de
t'adresser la parole...¹⁹.

18. Voir fasc. I, 5.

19. *Ibid.*

Cléanthe reconnaît Zeus comme l'origine de tout — « rien ne se produit sans Toi » — et comme Celui qui ordonne tout et gouverne tout. Zeus est le Père qui illumine l'esprit de l'homme, lui permettant de Le prier, de Le connaître. Dans quelle mesure y a-t-il chez Cléanthe une découverte d'un Zeus transcendant, source du *Logos* immanent à l'univers ? S'il l'avait découvert, Cléanthe aurait dépassé l'ordre divin de l'univers pour découvrir un Dieu tout-puissant ; mais immédiatement après lui, avec Chrysippe, on retrouve la position de Zénon.

Chrysippe, dans son traité *Des dieux*, affirme encore plus nettement que Zénon une sorte d'identification de la Nature et de Dieu, du *Logos* et de Dieu, de la Nécessité et de Dieu ²⁰. La loi naturelle est la loi divine. C'est le *Logos* divin qui unit toutes les parties de l'univers en les diversifiant. Le sage, l'homme religieux et « divin », doit vivre en accord avec la Nature : voilà sa destinée profonde. Par là il rejoint la Nécessité, qui est en même temps Providence.

Plus tard, au début du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ, Poséidonios semble bien avoir distingué la *divinité* des *dieux-astres*, qui n'en sont qu'une parcelle et qui sont soumis aux lois de la Nature et du Destin, dont l'origine est la Providence, identifiée, semble-t-il, à Dieu ²¹.

Enfin, dans la dernière période du stoïcisme, celle de Sénèque, de Marc-Aurèle et d'Épictète, on est en présence d'une purification bien grande de la conception de la religion et de Dieu.

Selon Sénèque, la philosophie a « pour unique tâche de trouver la vérité au sujet des choses divines et humaines ». Sage, elle nous révèle ce que sont les dieux — *quid sunt dii*. Et qu'est-ce que Dieu ? La Pensée de l'univers, le Tout que l'on voit et que l'on ne voit pas, d'une grandeur telle qu'on n'en peut penser de plus grande ; la Raison incorporelle, artisan d'œuvres immenses, le Souffle divin répandu dans tous les êtres, la Nécessité et l'enchaînement immuable des causes. Cette divinité est essentiellement mobile ²².

Si Sénèque reconnaît une certaine transcendance de Jupiter, il insiste cependant surtout sur la nécessité et l'enchaînement immuable des causes, ordre divin de l'univers. Aussi considère-t-il que le souverain bien consiste à vivre selon la Nature. Se soumettre à la Nature, c'est obéir à Dieu. Du reste, entre l'homme sage et Dieu, la parenté est si

20. Voir fasc. I, 5.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.* N'oublions pas que pour les Stoïciens, c'est le mouvement lui-même qui est l'acte

étroite qu'il n'y a guère qu'une différence de « durée ». Sénèque estime même que l'homme sage, en supportant vaillamment les maux qui l'accablent, surpasse Dieu qui en est exempt.

On comprend alors que Plutarque ait critiqué avec force la conception stoïcienne de la nature divine ; car en représentant la divinité comme périssable (en l'associant au destin du cosmos), elle la matérialise. Pour Plutarque, la divinité ne peut être liée au monde physique ; c'est une nature immuable, toujours identique à elle-même. L'Être qui est réellement, c'est celui qui est inengendré, incorruptible, au delà du temps et du changement. Cependant Plutarque, qui veut défendre la vraie piété, d'une part contre la superstition, d'autre part (et plus encore) contre l'athéisme, prend la défense du Panthéon traditionnel et reconnaît diverses catégories parmi les dieux : certains sont visibles et engendrés (sur eux règnent le Soleil et la Lune), d'autres sont invisibles et intelligibles (sur eux règnent Zeus et Héra). Mais Plutarque affirme qu'il n'y a « qu'un seul *Logos* qui administre le monde, une seule Providence qui y exerce son pouvoir, assistée de puissances subordonnées »²³. Ce Dieu souverain unique est le Père de toutes choses.

Epictète, qui semble avoir été le plus religieux des Stoïciens, souligne le caractère personnel de Dieu et les liens personnels que l'homme peut avoir avec Lui²⁴.

Savoir si Dieu existe et s'Il s'occupe vraiment de nous personnellement est chose capitale ; c'est même la première chose à apprendre, car c'est ce qui donne à notre vie sa signification dernière : « suivre les dieux ».

Si nous ne pouvons rien cacher à Dieu — non seulement nos actes, mais encore nos intentions, nos pensées —, nous devons aussi chercher à Lui être semblables. Il nous faut apprendre les mœurs divines pour en vivre : être fidèles, libres, bienfaisants, généreux, à la manière de la divinité : « tout faire et tout dire en émule de Dieu ».

La connaissance de Dieu que réclame Epictète est une connaissance pratique, morale, religieuse et mystique. Car Dieu — Zeus, Père des dieux — est Intelligence, Science, *Logos* droit. Et Il est aussi bon : Père des hommes, le Dieu de toute paternité. Il est aussi l'Ami... Mais pour cela il faut se purifier, élever son regard vers Dieu seul.

23. Voir fasc. I, 5.

24. *Ibid.*

Tout cela est possible, car l'homme est « fragment de Dieu ». Il porte Dieu avec lui et en lui ; mais ce qui est terrible, c'est qu'il l'ignore et qu'il agit comme si Dieu n'était pas présent.

Cependant Epictète reconnaît que ce Dieu si proche, si intime, possède une certaine transcendance. Il est vraiment « l'Autre ». Il est « Seigneur », Celui dont l'homme dépend et dont il doit tout accepter. Par cette soumission totale à la conduite de Dieu, le sage est « témoin de Dieu ».

Epictète emploie les termes « Dieu », « les dieux », « Zeus », avec beaucoup de liberté — ce qui montre que le problème du monothéisme ne se posait pas de la même manière pour lui que pour nous. Ce qui est certain, en tout cas, c'est qu'il a un sens très fort de l'immanence de Dieu et de sa Providence.

6. *Rejet de la Providence. Primat du hasard et exaltation de l'esprit critique*

La philosophie d'Épicure est presque diamétralement opposée à celle de Zénon de Cittium, du point de vue pratique et politique. Pourtant l'un et l'autre demeurent religieux ; mais ils le sont de manière très différente, et leurs conceptions de Dieu sont aussi toutes différentes.

Epicure en effet — contrairement à l'accusation d'athéisme qui sera portée contre lui à cause de sa négation de la Providence — ne nie pas l'existence des dieux²⁵. Il affirme même que nous en avons une certaine « vision », une évidence. Pour lui la divinité est un être éternel et bienheureux, qui possède tout ce qui est nécessaire à son bonheur ; mais ce bonheur consiste, comme pour l'homme, en une ataraxie qui, de la part des dieux chez qui elle atteint un degré éminent, exclut toute préoccupation concernant les hommes. En ce sens, on peut dire qu'Épicure a une attitude a-religieuse.

L'homme ne doit donc pas chercher à se concilier la faveur des dieux, ni leur attribuer la cause des phénomènes qu'il observe. La philosophie, qui a pour seul but de délivrer l'homme de ses misères en le libérant de tout désir désordonné, ne laisse plus aucune place à la véritable contemplation. Du reste, l'âme n'est plus considérée comme immortelle. Et si la recherche du plaisir atteint son sommet dans la connaissance, elle a toujours pour fin la « sainte indifférence » de l'ataraxie.

25. Voir fasc. I, 6 .

Lucrèce ne fera que développer la doctrine du Maître, en rejetant toute attitude religieuse. Grâce à Epicure, dira-t-il, « la religion est renversée et foulée aux pieds »²⁶. Si, dans le préluce du *De rerum natura*, il proclame que Vénus « gouverne la nature », en réalité il cherche à donner de l'univers physique une explication purement rationnelle. Sans doute ne nie-t-il pas que les dieux existent, mais pour lui les dieux ne s'occupent en rien de notre univers, qui n'est pas leur œuvre, ni de nous-mêmes. Il n'y a rien de commun entre leur immortalité et notre mortalité. La béatitude même des dieux les empêche de s'occuper de nous, car la sérénité de leur insensibilité suprême en serait troublée ; du même coup, l'homme est dispensé de les craindre.

Avec Epicure et surtout Lucrèce, on est en présence d'un athéisme pratique. Il faut vivre comme si les dieux n'existaient pas, vivre sa vie dans l'instant présent en sachant que tout disparaîtra avec la mort. Les dieux insensibles n'ont aucun contact avec les hommes. Par le fait même, on ne peut affirmer leur existence qu'en fonction des traditions religieuses.

Adversaire de la théologie stoïcienne, Carnéade s'oppose particulièrement à la doctrine du *Logos* immanent à l'univers, du *Logos* qui est Providence et qui ordonne toute la Nature à ce qu'il y a en elle de meilleur : l'homme. Ce n'est pas l'existence des dieux, mais cette vision d'une finalité immanente à la Nature, qu'il rejette violemment, ainsi que la « divination » grâce à laquelle les Stoïciens pensaient pouvoir connaître à l'avance les dispositions des dieux à l'égard des hommes²⁷.

Quelques siècles plus tard, Sextus Empiricus refuse de se prononcer personnellement sur l'existence ou la non-existence des dieux. Tout en se conformant à l'opinion commune, selon laquelle les dieux existent, il estime qu'en raison même de la diversité des positions dogmatiques concernant la divinité, il faut reconnaître que l'existence de celle-ci n'est pas évidente, et doit être prouvée. Mais il semble impossible de la démontrer, car elle ne peut être démontrée ni par quelque chose d'évident — auquel cas elle serait elle-même évidente — ni par quelque chose de non évident — car il faudrait alors remonter à l'infini²⁸. De plus, la divinité n'implique pas de providence (Sextus Empiricus pré-

26. Voir fasc. I, 6.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

tend le démontrer), et elle est inféconde, inefficace : « il n'y a en elle ni acte, ni effet ». Invisible en elle-même et ne se manifestant dans aucun effet (Sextus Empiricus refuse la notion de cause), la divinité demeure donc de toute manière insaisissable (*ἀκατάληπτον*). Dans ces conditions, affirmer son existence deviendrait une impiété (car il faudrait lui attribuer la cause du mal) et un manque total de respect.

Poussant plus loin sa critique, Sextus Empiricus, dans l'*Adversus Mathematicos*, veut montrer que la diversité même des opinions philosophiques sur l'origine de notre conception des dieux suffit à montrer l'ignorance des philosophes. Lui-même fait cette distinction très nette : « tout ce qui est conçu ne participe pas nécessairement à l'existence ». On peut concevoir une chose sans qu'elle existe. Par conséquent, le fait que l'on puisse concevoir des dieux ne dit rien de leur existence²⁹. Sextus Empiricus, en ce qui le concerne, refuse net tout examen philosophique de la question ; car pour lui ceux qui nient l'existence des dieux utilisent des arguments aussi convaincants que ceux qui prétendent que les dieux existent.

On peut dire que pour Sextus Empiricus il est impossible, spéculativement, de dire si une divinité ou les dieux existent ; mais que pour lui il faut, pratiquement, vivre comme s'ils existaient, garder une attitude religieuse en se référant aux traditions les plus anciennes.

Remarquons enfin que les critiques de Sextus Empiricus regardent en premier lieu le dogmatisme des Stoïciens, et ne touchent pas la philosophie première d'Aristote.

7. *Eclectisme philosophique. Effort de synthèse au niveau d'une tradition religieuse*

Il est intéressant de relever, au premier siècle avant Jésus-Christ et au cours des tout premiers siècles de l'ère chrétienne, un phénomène assez curieux d'essais de synthèse des grands courants philosophiques — platonisme, aristotélisme, stoïcisme — impliquant un rejet de l'épicurisme. Une telle synthèse se réalise à des niveaux différents. Chez Cicéron, elle est assez matérielle ; en fait, il s'agit plutôt, comme on l'a dit, d'une « mosaïque d'emprunts », d'un éclectisme philosophique où l'on n'atteint même pas le niveau de la dialectique telle que la concevait Aristote. Chez l'auteur du *De mundo*, il y a plus : un essai de vision de sagesse au niveau du gouvernement divin. Quant au *Corpus*

29. Cf. fasc. I, 6. On ne peut s'empêcher de penser ici à la critique que fera Kant de la « preuve ontologique » !

hermeticum, il est à la fois plus interrogatif et plus pratique — plus populaire, pourrait-on dire ; c'est la « liturgie » qui l'emporte sur le dogme.

Pour Cicéron, l'existence des dieux est comme « gravée » naturellement dans l'âme de l'homme³⁰ ; cependant, certains ayant douté de l'existence des dieux, ou même l'ayant niée, il faut pouvoir apporter des arguments en sa faveur. Pour Cicéron, l'argument le plus solide qui puisse expliquer « pourquoi nous croyons qu'il existe des dieux », c'est qu'il n'y a pas de nation si barbare, ni d'individu si sauvage, dont l'esprit ne soit « pénétré de l'opinion qu'il existe des dieux ». Autrement dit, il semble que le grand argument, pour Cicéron lui-même, soit au niveau des traditions religieuses. Si, dans le *De natura deorum*, il accumule, contre les épicuriens, les arguments stoïciens en faveur de l'existence des dieux (non sans critiquer leur dogmatisme), le dernier appel reste, pour lui, à la foi religieuse traditionnelle.

Il n'en reste pas moins que, dans le livre II, Cicéron donne une sorte de compilation des arguments stoïciens : d'abord les faits qui semblent manifester de manière évidente l'existence des dieux : le spectacle du ciel, le *consensus* universel, les manifestations divines, la divination ; puis les arguments des philosophes, prouvant d'abord qu'il existe des dieux, et ensuite que ces dieux gouvernent le monde. Si cette dernière preuve fait essentiellement appel à l'ordre, à la permanence, à la beauté du monde (et de l'homme en particulier), la preuve de l'existence des dieux fait principalement appel à divers arguments par les degrés de perfection des natures (arguments attribués soit à Cléanthe, soit à Chrysippe, soit à Aristote). Si l'on s'élève graduellement des natures les plus imparfaites jusqu'aux natures les plus parfaites, on parviendra « nécessairement à la nature des dieux ». Le principe mis en œuvre est que, en tout ordre de réalités, il y a un extrême et un parfait. L'argumentation est aussi confirmée par mode d'impossibilité.

Cicéron lui-même, dans le *Songe de Scipion*, développe aussi une sorte de voie par la montée de l'âme à travers le cosmos, jusqu'à un lieu où elle découvre la beauté des réalités célestes. N'oublions pas que l'âme, pour Cicéron, est divine ; elle est de même nature que les dieux. Quant à Dieu, Il « ne peut être conçu que comme un esprit indépendant et libre », qui « connaît tout, meut tout, et est lui-même doué d'un mouvement éternel ».

30. Voir fasc. I, 7.

Dans le traité *Du monde* (qui date probablement du milieu du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ), c'est l'ordre régnant dans le *cosmos*, et particulièrement l'harmonisation des éléments contraires, qui oblige à poser l'existence d'une Cause de cet ordre et de cette harmonie³¹. Dieu est considéré surtout comme Celui qui gouverne l'univers, à la manière dont un chef gouverne une armée ou une cité, dont un coryphée dirige un chœur, ou dont un pilote gouverne un navire. Cependant, il ne fait pas que maintenir ensemble les parties contraires de l'univers : tout vient de lui, et « il n'est aucune nature qui existe par elle-même en se suffisant à elle-même, une fois qu'elle a été privée de la force conservatrice qui dérive de Dieu ».

Ce Dieu, qui est « le conservateur et le générateur (*γενέτωρ*) de tout ce qui, de quelque façon que ce soit, est accompli dans le monde visible », est lui-même au-dessus de ce monde, il ne lui est pas immanent. Par sa puissance il est présent partout, mais par son *ουσία* il est « au-dessus ». Car il « a obtenu, quant à lui, la première place, la plus haute : de là vient qu'on le nomme le Très-Haut », car, selon Homère, « il a son siège 'à la plus haute cime' du ciel entier ». Et s'il guide et ordonne l'univers entier, c'est sans se mouvoir lui-même.

Si l'auteur du *De mundo* affirme si nettement la transcendance de Dieu (ainsi que son unicité), il se voit obligé en même temps de reconnaître que Dieu ne s'occupe pas directement des réalités terrestres : il y a une hiérarchie dans l'exercice de sa puissance. Cependant, son influence s'étend bien à tout ce qui est.

Si l'auteur du *De mundo* dit que le Dieu Unique reçoit des noms multiples, le *Corpus hermeticum* (100-300 après J.-C.) affirme que, s'il faut lui donner tous les noms (puisque'il est « à la fois Un et Tout³²), Il est Lui-même, en réalité, « anonyme » : « Il est, Lui, le Dieu trop grand pour avoir un nom ». « Ce qu'il est impossible d'exprimer, c'est Dieu ».

Ce qui est assez nouveau, dans les écrits philosophiques hermétiques, c'est la coexistence de deux grandes tendances qui ne sont pas pleinement assumées et unifiées : l'une optimiste — le monde est beau, il est ordre et harmonie —, l'autre pessimiste — le monde est mauvais, le désordre y domine. N'y a-t-il pas là comme deux grandes tendances :

31. Voir fasc. I, section 7.

32. Voir *loc. cit.*

celle du regard religieux, sensible au mal, et celle d'un regard plus spéculatif ?³³

Dans la perspective « optimiste », l'existence de Dieu est affirmée à partir de la considération de l'ordre de l'univers — sous une forme interrogative qui, dans la ligne des entretiens d'Épictète, dénote bien un souci religieux, pratique, éducatif³⁴ : il faut réveiller ceux qui dorment. Socrate interroge les hommes pour qu'ils reconnaissent leur ignorance. Ici, on interroge l'univers et les hommes afin de faire découvrir à ceux-ci Celui qui est caché et qui pourtant se manifeste si clairement : « Vas-tu dire maintenant : 'Dieu est invisible' ? Ne parle pas ainsi : qui est plus manifeste que Dieu ? Il n'a tout créé que pour que tu Le voies à travers tous [les êtres] ».

Si Dieu est visible à travers (*διὰ*) tous les êtres — car Il *est* tout ce qui existe —, il faut Le contempler plus particulièrement à travers cette « icône divine » qu'est l'homme, pour qui est le monde, et qui est lui-même pour Dieu. L'homme, en effet, est l'œuvre la plus parfaite de Dieu, et son *νοῦς* est « de la substance même de Dieu ». Aussi le « vice suprême » est-il de ne pas connaître Dieu, qui (un passage du *Corpus hermeticum* l'affirme très explicitement) « est pour nous le premier intelligible ».

8. *Ultimes efforts théologiques à travers une inspiration mystique*

Avec Plotin, nous sommes en présence d'une vision mystique de Dieu, du divin, dans une intériorité nouvelle, plus profonde que celle des Stoïciens. Plotin a le souci de montrer à la fois l'immanence si étonnante de l'Un à travers tout ce qui est, et sa transcendance, puisque l'Un est ineffable, au delà de l'intelligible (sur-intelligible) et au delà de l'être (sur-être). Or l'Un est bien pour lui le secret *divin* par excellence : n'est-il pas « en lui-même comme à l'intérieur d'un sanctuaire » ?³⁵ Il est « Père de la Cause », Principe premier. Il est le Bien. Il se suffit à lui-même. Il est la mesure de tout, au-dessus du Beau, étant roi dans l'intelligible. Il est vraiment comme le Dieu, le Dieu suprême, Roi des rois et Père des dieux. Après de ce « Roi de l'univers » sont tous les dieux, et il les ordonne.

33. A. D. Nock souligne qu'au mélange de platonisme, d'aristotélisme et de stoïcisme qui caractérise les écrits hermétiques, s'ajoute l'influence d'une littérature religieuse dont la source ultime est l'Iran (voir fasc. I, section 7, note 45).

34. Ces interrogations évoquent également le *Livre de Job* (ch. 38-39).

35. Voir fasc. I, 8.

Il ne fait aucun doute que pour Plotin, Dieu — du moins le Dieu suprême — est le Bien-Un. On peut même dire que c'est par le Bien-Un que Dieu est le Dieu suprême. Le *νοῦς* aussi est dieu, un dieu second, engendré et multiple, qui, une fois engendré par « le plus pur des principes », « engendre avec lui tous les êtres, toute la beauté des Idées et tous les dieux intelligibles ». L'Âme primitive, « celle qui sort en quelque sorte du *νοῦς* », est elle-même dieu, et c'est par elle que les dieux (intelligibles) sont dieux, en contemplant le *νοῦς* « vers lequel l'Âme dirige exclusivement ses regards » et dont elle est comme « le *λόγος* et l'*ἐνέργεια* ». L'âme humaine elle-même est « quelque chose de divin » ; et c'est par une voie intérieure qu'elle découvre qu'elle est divine, en remontant à sa source, le *νοῦς*, et par lui à l'Un. Dans la mesure où elle est conduite par le *νοῦς*, elle peut devenir dieu. Si elle s'écarte de cette attraction du *νοῦς*, elle perd ce qu'il y a de divin en elle ; car elle n'est pas divine par elle-même, mais par le *νοῦς*. L'Âme universelle, qui ne peut jamais être distraite, et qui est donc parfaitement divine, est elle-même, à son tour, ce par quoi notre univers est dieu. Par elle le ciel est dieu, et le soleil aussi parce qu'il a une âme, ainsi que les autres astres.

Plotin n'hésite pas à mettre en parallèle son itinéraire philosophique et la tradition religieuse. Selon l'interprétation des mythes relatifs à la génération des dieux, avant Zeus vient Kronos, et avant Kronos, Ouranos. Kronos, le dieu-satiété qui a la plénitude de la beauté (Ouranos lui-même étant au-dessus de la beauté, comme la Beauté première subsistante) et qui « reprend toujours en lui les êtres qu'il engendre », c'est le *νοῦς* ; tandis que l'Âme de l'univers est Aphrodite, belle mais d'une beauté inférieure, et qui par nature aime Dieu à qui elle veut s'unir.

Notons enfin que Plotin n'a jamais cherché à prouver l'existence de Dieu. Il justifie la multiplicité des dieux, ainsi que l'existence des *daïmones* ; mais cela ne détruit en rien l'Absolu de Dieu puisque, « demeurant ce qu'il est, [Dieu] produit [des dieux] multiples tous suspendus à lui, étant par lui et de lui ».

Si toute la philosophie de Plotin est une sorte de théologie mystique où l'effort constant du philosophe est de rejoindre l'Un-Bien et de tout regarder dans la lumière de l'Un-Bien, la philosophie de Proclus est également une théologie, mais beaucoup plus réfléchie et systématisée que celle de Plotin. L'effort de Proclus est celui d'un commentateur qui veut interpréter « les saintes pensées de Platon » tout en cherchant,

par là, à rejoindre « l'ordre qui correspond à la réalité »³⁶. Pour lui, tout l'effort philosophique doit permettre de rejoindre l'Un et le Bien et de s'y unir — ce que Plotin avait déjà dit avant lui, avec la force et la conviction personnelle que donne l'expérience...

C'est dans ce but que Proclus s'efforce de préciser tous les niveaux possibles où l'Un demeure présent. Autrement dit, il cherche à déterminer tous les niveaux de participation où l'un-multiple peut se diversifier, se prolonger : l'un-être, l'un-être-vie, l'un-être-vie-intelligence, l'un-être-vie-intelligence-âme. La triade être-vie-intelligence n'est-elle pas comme l'explication intelligible de l'un-multiple (la deuxième hypothèse du Parménide) ? Car celui-ci doit *être* en tant qu'existence, *vivre* en tant qu'autonome, et *intelliger* en tant qu'il voit l'Un.

L'Intelligence, en tant qu'elle regarde l'Un, devient elle-même surabondante et tend à engendrer : l'Âme alors apparaît. Dans cette fonction l'Intelligence est « le guide (*ἡγημόνα*) de tout l'univers », elle devient Démiurge et Père. Le Démiurge a en charge l'unité et la différence de tous les êtres, l'identité et l'altérité, pour en former l'Âme.

Mais ce qu'il y a de plus noble en l'Intelligence, c'est sa vision de l'Un. Tout vient de l'Un et retourne vers l'Un. C'est pourquoi Proclus reconnaît qu'il y a une double découverte du « Père de l'univers » : celle qui procède du supérieur à l'inférieur par déduction scientifique, et celle qui remonte de l'inférieur au supérieur en vertu du ressouvenir. Pour découvrir le Démiurge, le Père, l'Auteur de l'univers, l'âme doit être devenue comme un « cosmos intellectif », afin de pouvoir se familiariser avec le Père et qu'ainsi, « étant arrivée à la porte du Père, elle ne fasse qu'un avec lui ». Voilà ce que c'est, pour l'âme, que « découvrir Dieu ». Elle ne fait alors plus qu'un avec lui, elle vit « seule à seul avec lui ». Telle est la fin propre de l'âme.

Au delà de la découverte de « l'Être qui est toujours » — découverte qui se réalise dans le silence, l'âme étant « comme étendue au sol sous le rayonnement de la lumière divine » —, il y a la découverte de l'Un et du Bien. Étant au-dessus de l'être, au-dessus de *ὄνσία*, l'Un et le Bien sont inconnaissables et ineffables. Il n'y a plus de science de l'Un et du Bien, mais une union avec Celui qui est le Premier Principe de tout. C'est par sa « fine pointe » (ce par quoi elle est unité) que l'âme s'établit au contact de l'Indicible.

Dans la *Théologie platonicienne*, Proclus expose les trois manières dont nous pouvons affirmer l'existence de l'Un-Bien, Principe et Cause

36. Voir fasc. I, 8.

première de tous les êtres. Prenant pour point de départ, précisément, la considération de « tous les êtres », il conclut, à travers trois hypothèses (où nous retrouvons une méthode dialectique parallèle à celle du *Parménide*), que chaque être doit être « à la fois multiple et un »³⁷. Après quoi il démontre successivement : que le multiple doit participer de l'un ; que l'un doit être sans mélange avec la multiplicité ; que rien ne peut être supérieur à l'un, et que l'un « est pour le multiple cause même de son être. Car tout ce qui est privé de l'un court droit au néant (...). En effet, ce qui s'oppose à l'un, c'est le néant (τὸ οὐδὲν) ».

Proclus donne ensuite comme la contre-épreuve, en prenant un nouveau point de départ : « il est nécessaire que le Principe soit un ou multiple ». Et après avoir montré les absurdités auxquelles on est acculé si l'on prétend que le premier Principe est multiple, il montre comment il faut comprendre ce premier Principe ; et il conclut que l'Un est supérieur à l'être, et que « la cause de tout ce qui existe est au-dessus de toutes les substances et séparée de toutes ».

Un dernier raisonnement, conduisant au même résultat que les précédents, montre qu'il est nécessaire « que soit cause de tous les êtres ce dont tous les êtres participent ». Or, ce qui est participé par tout ce qui existe, c'est l'un, sans lequel toute réalité est néant. Cet un, présent dans tous les êtres, ne peut provenir que de l'Un absolu, ou de quelque chose de supérieur à lui. Or cette dernière hypothèse est absurde. C'est donc l'Un absolu qui est la cause de tout ce qui est. Cette dernière argumentation est particulièrement intéressante et révélatrice de la philosophie de Proclus. C'est l'Un qui est ce qu'il y a de plus radical, de plus fondamental, et ce qui est ultime en tout ce qui existe.

Proclus précise qu'il y a pour nous deux moyens de montrer la transcendance de l'Un : d'une part l'analogie et la similitude — c'est la démarche suivie par Platon dans la *République*, où l'analogie du soleil permet de dévoiler l'existence ineffable du Bien —, d'autre part les négations (démarche du *Parménide*). Pour Proclus, les négations révèlent la procession de toutes choses à partir de l'Un, et l'analogie donne une image du retour, vers l'Un, de ce qui en a procédé. Par là Proclus justifie le fait que l'on donne au Premier deux noms, l'*Un* et le *Bien*, correspondant, l'un à la procession, l'autre au retour. S'il y a deux noms (qui sont comme des « images consacrées »), c'est parce que nous ne pouvons connaître le Premier que par les réalités qui proviennent

37. Cf. fasc. I, 8.

de lui, et que celles-ci, à la fois procèdent de lui et se convertissent vers lui. En lui-même, le Premier est inconnaissable et ineffable. Au delà de ces deux noms, il faut reconnaître le caractère unitaire (τὸ ἐνιαῖον) du Premier, qui transcende toute division. Ce caractère unitaire est bien loin d'être stérile : au contraire, l'unité et la transcendance du Premier lui donnent une fécondité unique, qui ne brise en rien son unité.

Platon avait raison de dire que le Premier est « Roi de toutes choses » et « ce en vue de quoi toutes existent ». Transcendant à tout l'univers, il est ineffablement présent à tous ; et chacun, dans la mesure où, rentrant en lui-même, il découvre la « marque mystique » ensemencée en lui, doit tendre à ne plus être que cette marque de Dieu, et à ne plus participer que de Dieu. Et c'est à partir de l'Un et du Bien qu'il faut comprendre l'unité profonde de tout ce qui est, ainsi que l'ordre radical de tout ce qui est vers le Principe premier, comme vers sa fin .

II. La philosophie et la foi

Il nous faut maintenant regarder comment, en face du polythéisme religieux et de l'athéisme, les révélations judaïque, chrétienne et islamique ont été des ferments de réflexion, d'approfondissement, qui ont progressivement assumé tous les efforts des philosophes grecs en les mettant au service de la défense de la foi, montrant ainsi que l'intelligence humaine, loin de s'opposer à la foi, peut au contraire coopérer avec elle ¹.

Il faut bien voir que cette recherche se réalise dans un climat tout autre que celui de la philosophie grecque ; car il s'agit vraiment d'une Révélation qui met le croyant en contact vivant et personnel avec son Dieu. Par là, le croyant s'élève au-dessus de toute recherche philosophique, il la juge et la critique — alors que la philosophie, elle, ne peut juger de la foi du croyant ; elle demeure à un autre niveau. Mais la foi permet aussi au croyant de se servir de la philosophie pour es-

1. L'Écriture elle-même montre comment la Parole de Dieu n'étouffe pas l'appétit de recherche de l'intelligence humaine, le désir qu'elle a de chercher par elle-même à découvrir, à partir de l'univers, Celui qui, dans sa Sagesse, en est l'Auteur. Nous pensons ici en particulier aux grands textes du *Livre de la Sagesse* (XIII, 5) et de l'*Épître aux Romains* (1, 20), tant de fois repris par les Pères de l'Église et les théologiens. N'oublions pas non plus le jugement que porte l'Écriture sur ceux qui refusent de reconnaître l'existence d'un Créateur, en particulier le *Ps. XIII* : « L'insensé a dit en son cœur : 'Il n'y a pas de Dieu' ». Voir fasc. II, *Philosophie et foi*.

sayer de préciser comment Dieu existe (quelle est sa manière d'être), comment Il vit — en sachant que l'essence de Dieu, en elle-même, lui échappe totalement : elle est ineffable et incompréhensible. Dieu, dans son être propre, ne peut être saisi par notre intelligence ; Il est atteint ici-bas *per speculum, in aenigmate*.

On distingue généralement, dans la tradition chrétienne, deux grands moments : celui des Pères-théologiens, chez qui l'effort demeure davantage au niveau apologétique (au grand sens du terme) et surtout spirituel ; et celui des théologiens, chez qui l'effort de réflexion se précise et se systématise². Cette distinction, le philosophe doit objectivement l'accepter, étant donné que les Pères de l'Église jouent à l'égard

2. Pouvons-nous retrouver quelque chose d'analogue dans la tradition juïdique et dans la tradition islamique ? Ce sont deux questions que nous ne pouvons pas aborder ici. Notons seulement, en ce qui concerne l'Islam, que A. Badawi, protestant contre le qualificatif de « théologiens » appliqué aux penseurs de l'Islam postérieurs à Al-Kindî (et à Al-Kindî lui-même), considère ces derniers comme de purs philosophes. Il faut en effet distinguer, dans la philosophie de l'Islam (la philosophie étant définie comme « pensée essentiellement rationnelle »), deux grands courants : d'une part celui des « théologiens-philosophes », c'est-à-dire des « théologiens (*mutakallimûn*) qui ont une pensée philosophique clairement articulée » (et au sein desquels on peut distinguer deux courants fondamentaux : celui des *Mu'tazilah* et celui des *Ash'arites*) ; d'autre part, celui des philosophes, d'Al-Kindî à Ibn Rushd (Averroès) (voir à ce sujet A. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, I, *Préface*, pp. 5-6). Sans vouloir ici entamer une polémique sur un sujet où nous ne sommes pas spécialiste, posons seulement la question : est-il entièrement juste de considérer Al-Kindî et ses successeurs, Al-Fârâbî, Avicenne, Averroès, comme de purs philosophes ? Ne serait-il pas plus juste de les considérer comme des « théologiens-philosophes », et les autres comme étant, d'une certaine manière, analogues aux Pères de l'Église dans le christianisme — sinon en ce qui concerne le rôle d'« autorité », du moins en ce qui concerne le caractère propre de leur recherche ? Le *kalâm*, qui a pour objet de « prouver aux autres la vérité des croyances religieuses, en fournissant des arguments rationnels, et en réfutant les doutes et les objections » (A. BADAWI, *op. cit.*, p. 7), n'est-il pas comparable à l'entreprise des Pères de l'Église ? Le *kalâm*, précise A. Badawi, n'est pas seulement apologétique, il vise « à comprendre le contenu de la foi », il « cherche les principes de la religion d'une manière rationnelle » (*loc. cit.*, p. 9). N'est-ce pas déjà ce que cherche explicitement un Eusèbe de Césarée, et même déjà un Athénagore, désireux que les païens découvrent et possèdent à leur tour le *logismos* de la foi chrétienne ? Il est clair, cependant, que les *mutakallimûn* sont beaucoup plus « rationalistes » que les Pères de l'Église. Al-Ash'arî, que A. Badawi qualifie de « rationaliste modéré en tout » (*op. cit.*, p. 301), professe « que la spéculation rationnelle en matière de religion est un devoir établi par la religion. (...) Il faut de toute nécessité adorer Dieu. Or, aucune adoration ne peut être conçue sans la connaissance de celui qui est l'objet de cette adoration. Donc, connaître Dieu est nécessaire. Puisque cette connaissance dépend de la spéculation rationnelle, celle-ci est nécessaire aussi » (*op. cit.*, p. 15). C'est ainsi qu'Al-ash'arî « a beaucoup contribué à donner droit de cité à la théologie rationnelle à l'intérieur de l'Islam sunnite. Celui-ci s'était longuement effarouché devant cette théologie rationnelle qui entendait appliquer la logique, et la philosophie grecque en général, au dogme simple de l'Islam primitif. Cela ne fut pas peu de chose ; et la théologie rationnelle en Islam devait lui savoir gré de l'avoir aidée à occuper la place qui lui est due

des théologiens un rôle d'« autorités » ; mais il doit la prendre avec une très grande souplesse, car il s'agit, en réalité, d'un développement progressif, au sein duquel les « Pères » gardent toujours ce rôle d'« autorités » que n'ont plus les théologiens³. Il y a en effet une véritable continuité entre les « Pères » et les théologiens, les uns et les autres mettant de plus en plus la philosophie au service de la foi. Mais reconnaissons-le tout de suite : la philosophie « servante » tendra à prendre la première place, ce qui caractérisera un « nouvel âge » de la théologie.

A. LES SOURCES : PHILON ET LES PÈRES

1. *La philosophie, servante de la foi*

Philon est le premier théologien qui n'ait pas hésité à utiliser la philosophie grecque (dans sa tradition platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne) pour expliciter le mystère de sa foi en la Parole de Dieu. Lui-même considère cette recherche, animée par le désir de « voir l'Être » des yeux de l'âme, comme ce qu'il y a de meilleur et ce qui procure le plus de joie.

Dans cette recherche, deux questions principales se posent au « philosophe authentique ». La première — qui se pose uniquement à cause de « ceux qui pratiquent l'athéisme, le pire des vices » — est celle-ci : « le divin existe-t-il ? ». Quant à la seconde, elle porte sur « ce qu'est le divin selon son *οὐσία* ». Répondre à cette seconde question est quasi impossible ; en revanche, répondre à la première « n'exige pas grand effort », « car aucun produit de l'art ne se fait tout seul ; or le monde est l'ouvrage où se voit le plus d'art et de science ; donc il a été fa-

dans le cadre de la pensée musulmane » (*op. cit.*, p. 301).

La question que nous posons maintenant est celle-ci : où se situe exactement la ligne de démarcation entre les « théologiens-philosophes » (qui ont élaboré une « théologie rationnelle ») et les « philosophes purs » ?

Notons d'autre part le sens que A. Badawi donne au mot « rationalisme ». Il ne veut pas désigner par là « simplement la doctrine qui ne subordonne pas la philosophie à la religion » ; « le mot *rationalisme* comporte beaucoup plus que ça (...) : négation du surnaturel, rejet de toute révélation divine » (*op. cit.*, p. 782). Mais alors, comment le théologien Al-Ash'ari peut-il être qualifié de « rationaliste », même avec addition de l'épithète « modéré » ? Serait-ce qu'il nie « modérément » le surnaturel, et qu'il rejette « modérément » toute révélation divine ? Et comment peut-on alors qualifier de « système rationaliste » la « théologie spéculative » des *mutakallimūn* (cf. *op. cit.*, I, Préface, p. 5) ? Ne faudrait-il pas s'entendre sur le sens des termes ?

3. Cf. ci-dessous, p. 81, note 46.

briqué par le plus savant et le meilleur des artistes. Voilà comment nous avons acquis la notion de l'existence de Dieu »⁴.

Cette argumentation, si clairement résumée ici, est développée à diverses reprises par Philon, qui reprend les grands thèmes stoïciens : celui qui entre dans la grande Cité du monde et la voit si bien ordonnée (que ce soit au niveau des plantes, des animaux, ou du rythme des saisons, des mouvements des astres) en vient nécessairement à la notion d'un Créateur, d'un Père, d'un Souverain Maître de toutes choses ; car de telles splendeurs et un ordre aussi extraordinaire ne peuvent pas s'être produits tout seuls — pas plus qu'une maison ou un navire ne peuvent avoir été menés à leur achèvement « sans art ni artisan (δημιουργοῦ) ». De plus, il faut aussi reconnaître « que nécessairement il existe une Providence : car c'est une loi de nature que la cause productrice prenne soin de l'effet produit ».

Raisonné ainsi, c'est-à-dire « concevoir l'ouvrier par les œuvres », c'est, pour Philon, « atteindre Dieu par son ombre », en procédant « de bas en haut ». C'est là, sans doute, une « échelle céleste » ; mais ceux qui en restent là risquent toujours, en s'adonnant à la contemplation de l'univers, de ne pas le dépasser. Aussi est-il préférable, au lieu d'enquêter indéfiniment sur l'univers visible, de rentrer en soi-même et de connaître sa propre nature. Cette réflexion, en nous faisant découvrir le νοῦς qui est en nous — invisible certes, mais assumant la maîtrise de tout ce qui est en nous —, nous montre clairement que l'univers que nous voyons ne peut pas être lui-même « le Dieu premier », qu'il est seulement l'œuvre d'un Dieu invisible.

Cependant, il y a encore là un raisonnement : on « conclut » de la présence du νοῦς en soi-même à la présence de Dieu dans l'univers. Au delà de cette voie, il y en a une plus parfaite, celle des « authentiques serviteurs et amants de Dieu ». C'est une connaissance de Dieu par Dieu, de la lumière par la lumière, qui fait voir *que Dieu est*, mais non *ce qu'Il est* ; elle donne une sorte d'intuition de son existence (ἴπαρξις), mais non de son οὐσία, car Dieu demeure toujours incompréhensible ; et le bien le plus grand est précisément de « comprendre qu'Il est incompréhensible », de « voir qu'Il est invisible ».

Tel fut l'itinéraire d'Abraham : après s'être longtemps adonné à la science des Chaldéens — qui, ne considérant que l'univers et les astres, pensaient que l'univers lui-même est Dieu —, Abraham émigra de Chaldée en terre de Haran (lieu de la connaissance sensible) ; puis, dépas-

4. Voir fasc. II, A, 1.

sant la connaissance sensible, il se retourna vers lui-même et, à partir de cette connaissance de lui-même, il eut enfin « l'espérance de saisir par l'esprit le Père de l'univers ». Car « celui qui acquiert la plus grande connaissance de soi, celui-là désespère le plus de lui-même, ayant une vue lucide du néant absolu de la créature ; et celui qui désespère de lui-même connaît Celui qui est ».

Ainsi, chez Philon, la connaissance philosophique demande de s'achever dans une contemplation de foi : celui qui, dépassant la connaissance sensible, n'a plus recours qu'au *νοῦς* et au raisonnement (*λογισμός*), celui-là, grâce à une purification et à un dépouillement progressifs, recevra « en récompense la foi en Dieu ». A lui Dieu « se fera voir », comme à Abraham.

Philon s'est servi de la philosophie stoïcienne sans la critiquer, sans s'apercevoir que regarder l'univers comme « une cité policée », « une maison bien ordonnée », une œuvre d'art, c'était déjà le regarder dans une vision de sagesse, à partir du Créateur. Une telle vision de l'univers ne saurait être le point de départ d'une découverte du Dieu-Créateur. Car l'univers n'est pas pour nous, du point de vue philosophique, en premier lieu une œuvre, mais une réalité existante. Il est étonnant de constater que l'on a répété indéfiniment ces arguments sans voir la pétition de principe qu'ils impliquent. Si Philon avait distingué avec plus de profondeur et d'acuité la connaissance philosophique de la connaissance de foi, n'aurait-il pas saisi cette confusion ?

2. *La philosophie, arme de défense et première recherche du logismos de la foi*

Sans prétendre résumer ici la position de chacun des Pères de l'Église en ce qui concerne les voies d'accès à l'affirmation de l'existence de Dieu, il nous a semblé cependant indispensable d'exposer, le plus brièvement possible, la pensée des principaux d'entre eux sur ce sujet. Pour ne pas trop schématiser cette pensée, nous avons préféré courir le risque des répétitions. Cela, du reste, nous permet de mieux comprendre comment les Pères ont constitué la tradition chrétienne (tradition très souple, puisqu'il s'agit d'une vraie tradition *vivante*) en ce qui concerne ce problème capital de la relation de l'intelligence à Dieu. Cela, les philosophes grecs ne pouvaient pas l'explicitier. Ne faut-il pas le regard divin de la foi pour pouvoir préciser à la fois la capacité et les limites de l'intelligence créée ?

Les Apologistes grecs

Aristide, le premier des Apologistes grecs du II^e siècle, montre comment, à partir de notre étonnement devant l'ordre harmonieux de l'univers et son mouvement (qui est un mouvement « selon la nécessité »), nous devons comprendre que le « Moteur » et le « Recteur » de cet univers est Dieu. Le principe dont Aristide se sert est celui-ci : « ce qui meut est plus puissant que ce qui est mû, et ce qui régit est plus puissant que ce qui est régi »⁵. Le Dieu qui dispose toutes choses est affirmé comme « sans commencement », invisible, immortel et parfait.

Aristide reconnaît donc que l'intelligence humaine est capable, par elle-même, de découvrir l'existence du vrai Dieu, Celui-là même que révèle l'Écriture.

Quant à Saint Justin, formé à la philosophie grecque, il reconnaît la grandeur des platoniciens, pour qui l'âme est capable de « voir » Dieu. Cependant Platon, si grand soit-il, ne peut à lui seul conduire à cette vision : seuls le peuvent les prophètes qui parlent par l'Esprit Saint et qui sont, du reste, plus anciens que les philosophes. Le *voûç* humain est capable de saisir le divin et de voir Dieu, mais non pas par « affinité » comme le pensent les platoniciens ; si noble soit-il, le *voûç* humain demeure fragile, et il ne peut voir Dieu que grâce à l'Esprit Saint. La doctrine de Platon (qui, affirme Saint Justin, a connu l'Écriture et copie Moïse) n'est donc pas « incompatible avec celle du Christ, mais elle ne lui est pas en tout semblable »⁶. La seule véritable philosophie, qui assume tous les efforts imparfaits des philosophes grecs, c'est le christianisme, qui seul peut nous faire saisir

5. Voir fasc. II, A, 2. — C'est chez les Pères dits « apologistes » (Aristide, Saint Justin, Tatien, Athénagore, Saint Théophile d'Antioche) que l'effort pour défendre la foi au Dieu-Créateur unique, en se servant du *logos*, se développe pour la première fois d'une manière très explicite. Les Pères dits « apostoliques » — les premiers successeurs des Apôtres : Saint Clément de Rome, Saint Ignace d'Antioche, ainsi qu'Herma — ont pour souci dominant d'être apôtres, témoins, par leur vie, du mystère du Christ et du Père. Clément de Rome, cependant, dans son *Épître aux Corinthiens*, met en lumière l'ordre rationnel de l'univers (gouverné par Dieu) d'une manière qui révèle une nette influence de la philosophie stoïcienne.

6. Voir fasc. II, A, 2. — Les philosophes, estime Justin, n'ont saisi qu'imparfaitement leur parenté avec le *Logos*. Cette imperfection se manifeste dans le fait qu'ils se contredisent sur les points essentiels ; tandis que les prophètes, illuminés par l'Esprit Saint, ont participé parfaitement au *Logos*, si bien qu'il n'y a pas entre eux contradiction, mais continuité. Et le christianisme est la seule « philosophie » qui puisse, par la réalisation des prophéties, prouver ce qu'elle affirme. Voilà le grand argument de Saint Justin.

la parenté foncière de notre *νοῦς* et du *Logos* divin. Car si le *νοῦς* humain est fait pour la vérité, il ne l'atteint parfaitement que par le « *Logos véritable* » qui l'éclaire et l'attire.

Dieu est « ce qui est toujours le même et de la même manière, et cause de l'être pour tous les autres ». Lui seul est inengendré et incorruptible, « et c'est ce qui fait qu'Il est Dieu ». Parce qu'Il est inengendré, le « Père de toutes choses » n'a donc pas de nom, car « recevoir un nom suppose quelqu'un de plus ancien qui donne ce nom ».

Disciple de Saint Justin, Tatien veut démontrer scientifiquement ce que Saint Justin avait déjà dit, à savoir que toute vérité provient de la Révélation divine et est antérieure au développement des écoles philosophiques. Mais, dans sa volonté de prouver la vérité du christianisme, il s'oppose violemment aux philosophes et les tourne en dérision, leur reprochant d'ignorer Dieu et de se contredire mutuellement⁷. Tatien ne méconnaît cependant pas totalement la capacité naturelle de l'intelligence humaine, puisque, paraphrasant l'*Épître aux Romains*, il affirme que nous connaissons Dieu « par sa création », et « par ses œuvres sa puissance invisible ». Invisible aux yeux des humains, Dieu est sans principe, sans commencement dans le temps, et Il est Lui-même principe de toutes choses. Il est esprit, mais n'est pas l'esprit immanent à la matière (lequel est inférieur à l'esprit divin).

Athénagore, tout en voyant, lui aussi, les limites de la philosophie (qui, par elle-même, est incapable de parvenir à la vérité parfaite), garde « le manteau du philosophe »⁸. Ce qu'il cherche avant tout, après avoir réfuté l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens, c'est à démontrer qu'il existe un Dieu *unique*, Créateur de l'univers, et à montrer que poètes et philosophes, en procédant de manière conjecturale, n'ont réussi qu'à « concevoir l'être », et non à le « trouver » ; car ils n'ont appris que d'eux-mêmes, sans daigner apprendre de Dieu ce qui concerne Dieu. Les chrétiens, au contraire, ont pour témoins les prophètes, qui ont parlé, par l'Esprit divin, de Dieu et de tout ce qui concerne Dieu. Cependant l'esprit prophétique ne s'oppose pas à la raison humaine et celle-ci peut, par elle-même, affirmer l'existence d'un Dieu unique. C'est ce qu'Athénagore veut montrer aux non-chrétiens.

7. Voir fasc. II, A, 2. Il reproche en particulier à Aristote (supposé être l'auteur du *De mundo*) de limiter la Providence divine. Ce reproche sera repris par de nombreux Pères de l'Eglise.

8. Voir fasc. II, A, 2.

pour que ceux-ci possèdent, eux aussi, le « raisonnement » (le *logismos*) de la foi chrétienne. Sa démonstration part de l'hypothèse d'une multiplicité de dieux et montre les impossibilités auxquelles on est amené si l'on accepte cette hypothèse. Un tel raisonnement, qui demeure « humain », se trouve confirmé par les paroles des prophètes. D'autres argumentations partent de la constatation de l'ordre, de l'harmonie, de la grandeur, de la disposition du monde, pour affirmer l'existence de son Auteur, de son Démonstrateur. En réalité, plutôt que d'argumentations prouvant vraiment l'existence de Dieu, il s'agit d'une réflexion désireuse de justifier l'attitude du chrétien, qui distingue toujours la matière et celui qui en est l'auteur, l'instrument et celui qui s'en sert, la beauté de l'univers et son Démonstrateur. Certes Dieu est invisible aux yeux, mais Il est « visible au νοῦς et au λόγος » — ce qui fait comprendre que les philosophes païens aient pu avoir une certaine connaissance de Dieu, en particulier Platon, qui a « médité sur le Dieu éternel ».

Si l'influence stoïcienne est manifeste chez les premiers apologistes (de même que l'influence de Platon), elle est peut-être encore plus visible chez le dernier apologiste du II^e siècle, Saint Théophile d'Antioche. N'admettant comme source de vérité que la Révélation de Moïse (dont il s'efforce de démontrer l'ancienneté), Théophile d'Antioche s'oppose résolument à la philosophie, pour laquelle il n'a que mépris⁹. Cependant, cela ne l'empêche pas d'emprunter aux Stoïciens toute une série de comparaisons. Ainsi l'invisibilité de Dieu est analogue à celle de l'âme : si les mouvements du corps font voir qu'il y a une âme, les œuvres de Dieu et sa Providence Le rendent visible. De même, si la vue d'un navire cinglant vers le port fait penser qu'il est gouverné par un pilote, l'univers doit nous faire penser qu'il existe un Dieu pour le gouverner : et si l'existence d'un souverain terrestre est reconnue à ses lois, à l'autorité qu'il exerce, de même l'existence de Dieu doit être reconnue à ses œuvres et aux manifestations de sa puissance.

De tels raisonnements, « modulant » l'argument par l'ordre du monde, que développe Théophile d'Antioche, demeurent très rhétoriques. Théophile, du reste, n'insiste pas en premier lieu sur la capacité naturelle qu'a l'intelligence humaine de découvrir l'existence de Dieu, mais sur l'exigence de pureté qui permet de « voir » Dieu des « yeux de l'âme ».

9. Voir fasc. II. On retrouve la même opposition à l'égard de la philosophie chez Hippolyte, écrivain du III^e siècle.

Il est clair que le souci de ces premiers Pères apologistes n'est pas en premier lieu de montrer comment le *νοῦς* est capable de découvrir l'existence de Dieu, mais plutôt de montrer comment la foi, loin de supprimer l'effort du *νοῦς*, peut s'en servir pour manifester la Providence de Dieu et son unicité ; et, pour cela, on met surtout en lumière l'ordre harmonieux de l'univers, que l'on considère comme une œuvre d'art.

Cependant, il n'y a pas que l'ordre de l'univers qui proclame la grandeur du Dieu Créateur et Providence. Plus radicalement encore il y a notre *νοῦς*, notre intelligence qui est illuminée par le *Λόγος*. Et c'est Celui-ci qui est premier ; c'est pourquoi seule la foi permet d'atteindre pleinement la vérité ; laissé à lui-même, le *νοῦς* n'en saisit qu'une partie.

Les Pères apologistes ont (Tatien et Théophile d'Antioche mis à part) le désir de ne pas « bouder » la philosophie (et, même quand ils la « répudient », selon l'expression de Tatien, ils ne la négligent pas totalement) ; mais ils ont aussi le désir d'en montrer les limites : elle ne peut pas être première. Ils sentent bien qu'il faut préciser quel est le domaine propre de la foi et quel est celui du *νοῦς* humain ; cependant ils ne parviennent pas à le faire, car ils sont encore trop dépendants de Platon et des Stoïciens.

Les Apologistes latins

Dans son *Apologétique*, Tertullien affirme que Dieu, s'Il est « incompréhensible » — car ce qui échappe à toute mesure n'est connu que de soi-même —, ne peut cependant être ignoré des hommes ¹⁰.

Comment pouvons-nous connaître ce Dieu qui échappe à nos sens et à notre compréhension ? Deux moyens s'offrent à nous : les *œuvres* mêmes de Dieu et le *témoignage de l'âme*.

Les réalités que nous connaissons, en effet, « ont été produites pour que Dieu fût connu » ; et « il faut d'abord prouver que Dieu existe par ce par quoi cela doit être prouvé : par les œuvres ». Cette preuve, qui fait en particulier appel à l'harmonisation des contraires, affirme Dieu comme Cause et *Ratio* (la *Ratio* étant ici l'équivalent du *Logos* grec).

Cependant, il y a aussi le témoignage de notre âme. Malgré l'état dans lequel elle se trouve ici-bas, emprisonnée dans le corps, notre

10. Voir fasc. II, A, 2.

âme, dès qu'elle revient à elle-même — « comme au sortir de l'ivresse, ou du sommeil, ou de quelque maladie » —, nomme « Dieu » ; elle s'écrie naturellement « Dieu grand ! Dieu bon ! », ou encore « Dieu le voit ! ». De tels témoignages, précise Tertullien, sont « d'autant plus divins qu'ils sont plus naturels » ; car, en prononçant ces paroles apparemment si vulgaires, ce n'est pas vers le Capitole que se tourne l'âme, mais vers Celui dont elle provient, quelle que soit la race à laquelle elle appartienne. Dès l'origine, en effet, la conscience de l'âme est un don de Dieu, et elle est la même chez tous les hommes.

Voilà ce qu'il faut montrer avant tout : l'âme, provenant de Dieu, est faite pour Dieu. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une preuve différente de la preuve par les œuvres ; il s'agit plutôt de montrer le fondement même de cette preuve. Pourquoi peut-on découvrir Dieu par ses œuvres ? Précisément parce que l'âme est faite radicalement pour Dieu ; c'est pourquoi elle est capable de Le découvrir à travers ses œuvres. Ne nous donne-t-on pas ici, pour la première fois, comme le fondement critique de toutes les preuves de l'existence de Dieu ?

Compilateur sans originalité, Minucius Félix affirme qu'à partir des réalités visibles — à partir de la beauté de l'univers et de l'ordre qui règne entre ses parties —, nous pouvons, de manière presque évidente, découvrir « qu'il existe une Puissance (*numen*) douée d'une intelligence extraordinaire » par laquelle toute la nature est mue et gouvernée¹¹. Comme Tertullien, Minucius Félix invoque aussi le témoignage de l'expression spontanée de l'âme humaine, en ramenant cet argument à celui du *consensus* universel. A cela s'ajoute — mais il s'agit d'un argument persuasif, non d'une véritable preuve — le témoignage des poètes qui ont célébré « le père unique des dieux et des hommes », puis le témoignage des philosophes.

Ce Dieu que nous découvrons ainsi ne peut être connu que de Lui seul dans toute sa grandeur. Il demeure pour nous inconnaissable et ne peut recevoir aucun autre nom que celui de « Dieu ».

Lactance, dans son *De opificio Dei*, veut reprendre l'œuvre entreprise par Cicéron dans le livre II du *De natura deorum*, et montrer l'existence d'une Providence à partir de la considération de notre propre corps. Après avoir montré l'ordre naturel qui règne dans les organismes et les instincts des animaux, il décrit longuement l'homme à qui, par-dessus tout, le Créateur a fait don de l'intellect et de la raison

11. Voir fasc. II, A, 2.

— ce qui manifeste que l'homme a été engendré par Dieu, qui est lui-même « intelligence, intellect (*sensus*) et raison »¹².

A ceux qui prétendent que tout provient du hasard (notamment les Epicuriens), Lactance oppose, dans ses *Divinae Institutiones*, d'autres philosophes (principalement les Stoïciens et Cicéron), qui ont montré que le monde ne peut avoir été fait sans une *ratio* divine, et qu'il ne peut subsister sans être gouverné par elle.

Enfin, à ceux qui nient purement et simplement l'existence de Dieu (et qui, par là même, se ravalent au rang de bêtes, n'acceptant que ce que leurs sens corporels peuvent saisir), il oppose le témoignage des peuples et rappelle que la considération de la grandeur, du mouvement, de la permanence, de l'ordre et de l'harmonie de l'univers, de l'utilité et de la beauté de ses parties, exige d'affirmer que cet univers conçu et disposé selon un dessein si grand a pour auteur une Intelligence plus grande encore¹³.

3. La philosophie au service des premières précisions de la foi concernant l'incompréhensibilité de Dieu et la capacité de l'intelligence humaine

Avec Saint Irénée, et surtout Clément d'Alexandrie et Origène, se précisent à la fois l'affirmation de l'incompréhensibilité de Dieu (Dieu est « incommensurable pour le cœur » et « incompréhensible pour l'esprit », Il est « au-dessus de toute parole, de toute notion et de toute connaissance », Il « ne peut être objet de science, ne pouvant être « démontré ») et l'affirmation de la possibilité, pour tout homme doué d'intelligence, de découvrir, à partir de ce qu'il voit, Celui qui a fait le monde et qui le gouverne¹⁴.

Certes cette connaissance naturelle (qui ne peut saisir Dieu « selon sa substance »), demeure très imparfaite. Clément d'Alexandrie parle d'une certaine connaissance obscure de Dieu, même chez les païens, et affirme que toutes les races ont une « prénotion » (*πρόληψις*) au sujet d'un Être supérieur imposant au monde son hégémonie. Car « Celui qui nous a donné l'être et la vie nous a faits aussi participants du *Logos* », ce « soleil de l'âme » qui, « en se levant intérieurement dans les profondeurs du *νοῦς* », illumine (selon l'expression de Platon)

12. Voir fasc. II, A.

13. *Loc. cit.* — Les argumentations de Lactance restent assez rhétoriques ; n'oublions pas qu'il était lui-même professeur de rhétorique, et non philosophe.

14. Voir fasc. II, A, 3.

« le regard de l'âme ». Grâce à cette lumière commune du *Logos*, « les plus pénétrants des philosophes grecs » ont vu Dieu « par reflet et aussi par transparence ». Aussi Clément d'Alexandrie reconnaît-il que « ce qu'ils ont écrit sous l'inspiration divine (...) suffit pour amener à la connaissance de Dieu celui au moins qui est capable de considérer tant soit peu la vérité ». Certes la vérité manifestée par la philosophie grecque demeure partielle, mais elle est « vraie ». Origène, lui aussi, reconnaît que les hommes ont naturellement une certaine « notion » de Dieu, qui est un don de Dieu ; mais « la nature humaine ne suffit en aucune façon pour chercher Dieu et Le découvrir avec pureté ».

En comparaison de la Révélation, cette connaissance naturelle n'est qu'ignorance. La foi, elle, nous permet d'adhérer immédiatement à la transcendance de Dieu. Le *Logos* y devient le seul maître, au delà de toute démonstration ; car la foi « est science du principe de l'univers (...) sans en être la démonstration ». Aussi l'« esprit divin » qui résidait en Moïse fit-il « connaître la vérité sur Dieu bien plus clairement que Platon et les sages grecs ou barbares ».

A l'intérieur de cette adhésion de foi, l'intelligence peut découvrir un certain argument : « Nécessairement, affirme Saint Irénée, les choses créées tirent de quelque grande cause le principe de leur existence, et le principe de toutes choses, c'est Dieu ». Et Clément d'Alexandrie précise que « comprendre les doctrines de la foi est impossible sans étude. Accueillir les idées justes, rejeter les idées étrangères, ce n'est pas le fait de la foi simple, mais de la foi exercée dans la science ».

Cette réflexion à l'intérieur de la foi est une réflexion sur les rapports qui doivent exister entre Dieu et les créatures. N'est-ce pas la première élaboration d'une théologie de la création, en même temps qu'une contemplation des « propriétés » de Dieu, et une contemplation du Dieu-Trinité ? « Par la création, affirme Saint Irénée, le *Logos* révèle le Dieu Créateur ; par le monde [Il révèle] le Seigneur Ordonnateur du monde ; par l'ouvrage modelé, l'Artiste qui l'a modelé, et, par le Fils, le Père qui L'a engendré ».

Le souci d'un raisonnement à l'intérieur de la foi se retrouve chez Eusèbe de Césarée, contre ceux qui prétendent que « le christianisme ne respecte aucune logique » et qu'il n'assure sa croyance que « sur une foi irrationnelle et un acquiescement sans examen »¹⁵. Pour Eusèbe, la vraie foi est capable de fournir, « par une démonstration évidente »,

15. Voir fasc. II, A, 3.

la preuve de la vérité des promesses reçues. Lui-même propose une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu, qu'il attribue aux « anciens Hébreux » et qui rassemble, en fait, des éléments platoniciens, stoïciens et philoniens : l'organisation du monde, avec son harmonie si belle et si sage, avec les êtres doués d'âme et de *logos* dont il est rempli, ne peut avoir pour cause les éléments. Ceux-ci, étant dépourvus eux-mêmes d'âme et de *logos*, sont incapables de produire des êtres doués de vie, d'âme, de *logos* ; il faut pour cela la sagesse d'un Dieu suprême. De même le mouvement ordonné des réalités que nous voyons nous manifeste une Cause qui est un *Logos* démiurgique, une Puissance divine, une Intelligence au-dessus de toute intelligence et de tout *logos* : le *Logos* même de Dieu. Ce *Logos* démiurgique, cet Artisan, ce Fabricant de l'univers, n'est pas seulement cause d'ordre : il est « cause d'être ». Grâce à cette découverte de Dieu, Roi et Cause de l'univers, l'âme humaine peut se découvrir elle-même, et découvrir que l'homme peut, par son *νοῦς* (qui porte l'empreinte du *Logos* de la Cause), « atteindre à une représentation de la notion de Dieu ».

Au IV^e siècle, avec Athanase, avec les Pères dits « Cappadociens », ainsi que Cyrille de Jérusalem et Jean Chrysostome, nous sommes en présence d'un grand développement théologique. En ce qui concerne le sujet qui nous intéresse ici, on assiste de nouveau à une prise de conscience plus nette de l'absolu de la connaissance contemplative de la foi (comparativement aux raisonnements des philosophes), et surtout, face aux Eunomiens, à une affirmation plus catégorique de l'incompréhensibilité de la « nature » (*φύσις*), de la « substance » (*ὑποστασις*), de l'*οὐσία* de Dieu.

Saint Grégoire de Nazianze, sur ce point, est très formel : il est impossible « d'exprimer ce qu'est Dieu, et encore moins possible de le comprendre »¹⁶. Cependant, si nous ne pouvons pas comprendre ce qu'Il est, nous pouvons comprendre qu'Il existe, et nous pouvons essayer de Le nommer. Aucun nom, certes, ne peut exprimer l'*οὐσία* de Dieu ; cependant, ce qui s'en approche le plus (au delà des nombreuses appellations que nous trouvons dans l'Écriture), c'est « Celui-qui-est » (*ὁ ὢν*).

Saint Basile, à son tour, distingue très nettement la connaissance de l'*οὐσία* de Dieu, qui est impossible, et la connaissance de son existence¹⁷. De même Saint Grégoire de Nysse affirme que la nature

16. Voir fasc. II, A, 3.

17. *Ibid.*

divine, selon son *οὐσία*, nous demeure absolument incompréhensible, mais que nous pouvons, à partir de notre connaissance de l'univers, découvrir « la sagesse de Celui qui a fait toutes choses avec sagesse »¹⁸. (Saint Athanase va jusqu'à dire, contre les impies qui ont nié Dieu, que c'est faire preuve d'un manque total d'intelligence, que de nier Celui qui est l'Auteur même de l'intelligence.)

Saint Jean Chrysostome, luttant à son tour contre Eunome, affirme de nouveau avec force l'incompréhensibilité de l'*οὐσία* de Dieu pour toute créature, les anges aussi bien que les hommes, en précisant bien que « de l'*οὐσία* divine on ignore, non pas qu'elle existe, mais ce qu'elle est », ainsi que son comment (*πῶς*), sa manière d'être¹⁹.

Cependant, en même temps, tous reconnaissent que la connaissance de Dieu est inscrite naturellement en l'homme créé « à l'image de Dieu » par le *Logos* même de Dieu. « Dieu, dit Saint Jean Chrysostome, a mis dès le commencement la connaissance de Lui-même dans les hommes », si bien que tout homme peut, de la seule vue des réalités visibles, s'élever jusqu'à Dieu. Déjà Saint Athanase reconnaissait que, rempli d'admiration devant la Providence de Dieu à l'égard du monde, l'homme créé à l'image du *Logos* peut s'élever au-dessus des réalités sensibles et de toute représentation corporelle pour s'unir, par son esprit, aux réalités divines et intelligibles ; et que, « voyant le *Logos*, il voit aussi le Père du *Logos* », et que « cette contemplation le réjouit et le renouvelle dans le désir qui le porte vers Dieu »²⁰. Ne passe-t-on pas ici d'une contemplation naturelle à une contemplation surnaturelle — ce qui est normal, car ce qui intéresse avant tout Athanase, c'est de découvrir « le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ » ?

Remarquons que chez Saint Athanase, cette contemplation a un caractère nettement platonicien : elle se réalise par voie d'intériorité, par la connaissance de notre âme. C'est là « le chemin de la vérité [qui] nous conduira au Dieu qui existe réellement » ; pour connaître ce chemin, nous n'avons besoin de rien d'autre que nous-mêmes, de « notre âme et [de] l'esprit qui est en elle ». Aussi faut-il avant tout montrer que notre âme est raisonnable et immortelle.

On retrouve chez Saint Basile une voie d'accès à la connaissance de Dieu par la connaissance que l'homme a de sa propre âme invisible. En lui-même, comme en un microcosme, il découvre la sagesse

18. Voir fasc. II, A, 3.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

du Créateur. Cependant cette argumentation, chez Saint Basile, n'est plus aussi explicite, et n'a plus la primauté qu'elle a chez Saint Athanase.

Cette voie d'intériorité est présente aussi chez Grégoire de Nysse, elle est au cœur de sa théologie mystique : l'âme doit rentrer en elle-même, puisque c'est en elle que se trouve l'« icône » de Dieu. Mais la connaissance de Dieu à laquelle elle a alors accès est bien plutôt une « inconnissance ». La « vraie connaissance » de Celui que l'esprit cherche ainsi consiste « dans le fait de ne pas voir, parce que Celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre ».

À côté de la voie d'intériorité qui, chez Saint Athanase, est si importante, il y a chez ces Pères une autre voie (que Saint Athanase lui-même ne néglige pas et qui, pour lui, vient confirmer la première) : c'est celle qui part de la constatation de l'ordre et de l'harmonie de l'univers : « la création, par son ordre et son harmonie, comme par une écriture, fait connaître et proclame son maître et son créateur ». « C'est à ses œuvres, en effet, que bien souvent on reconnaît l'artiste, même quand on ne le voit pas ». Saint Athanase se réfère ici à l'*Épître aux Romains* (I, 20) ; tandis que Saint Cyrille de Jérusalem insiste plutôt sur le texte de la *Sagesse* (XIII, 5) : « La grandeur et la beauté des créatures nous permettent de contempler, par analogie, leur auteur » — « par analogie », souligne Saint Cyrille, car « Dieu apparaît d'autant plus haut à chaque homme, que celui-ci est parvenu à une plus haute contemplation des créatures »²¹.

Pour Grégoire de Nazianze, la découverte de l'exister de Dieu s'impose à l'intelligence qui considère l'ordre et la beauté de l'univers. « Comment cet univers aurait-il commencé d'exister et subsisterait-il, si Dieu ne lui avait donné l'être et ne le soutenait ? » Dieu est découvert comme la cause de l'univers, la cause qui crée et conserve toutes choses.

Dans cet argument, qui n'est pas nouveau, Saint Athanase met surtout en lumière l'ordre qui existe entre des réalités qui ont des mouvements contraires et dissemblables (comme les astres), ou encore entre les éléments, dont les natures sont opposées. C'est l'assemblage de ces êtres opposés et en lutte qui oblige à reconnaître l'existence d'un Être supérieur à eux, un Seigneur dont la volonté les ordonne et

21. Voir fasc. II, A, 3.

les gouverne. La disposition même de cet ordre, et l'harmonieuse concorde de l'univers, montrent l'existence d'un *Logos* unique qui le commande et le dirige. Saint Grégoire de Nysse, de son côté, affirme que ce qui nous conduit principalement à la conviction que Dieu existe, c'est l'harmonie des réalités célestes et terrestres, la *κοινωνία* des éléments qui, bien qu'ils soient contraires entre eux, concourent au même but. Et Saint Jean Chrysostome déclare que la contrariété des éléments interdit de penser (à moins d'être dépourvu d'intelligence) qu'ils ont été réunis et qu'ils demeurent ensemble sans que quelqu'un les rassemble.

Cyrille de Jérusalem, lui aussi, souligne l'opposition des éléments, mais il insiste davantage sur « la diversité de la création », qui fait comprendre le « pouvoir d'agir du Créateur », et sur l'organisation, la bonté et la beauté qui règnent dans le monde, y témoignant, comme nous l'avons dit, de la Sagesse du Créateur.

Quant à Grégoire de Nazianze, il précise que c'est grâce au *logos* et à la loi (*νόμος*) première qui se trouve en tous les hommes, que nous pouvons nous élever jusqu'à Dieu en partant des réalités visibles. Il y a là quelque chose d'intéressant à relever : le souci de préciser le reflet du Créateur dans les réalités sensibles, moyen par lequel nous pouvons affirmer qu'Il existe.

Saint Grégoire de Nazianze raisonne également à partir de l'utilité, jointe à la beauté, des différentes parties du corps humain, et surtout à partir de la « connaissance naturelle » des êtres dépourvus de *logos*. De même, la grande argumentation (dans la mesure où l'on peut parler ici d'argumentation) de Saint Basile à partir de la considération du monde — ce « lieu où les âmes raisonnables apprennent à connaître Dieu » —, porte bien sur l'ordre et la fin immanente constatables dans le monde : « Ce monde n'a pas été conçu au hasard ni en vain, mais à une fin utile, et pour répondre au plus grand besoin des êtres ». L'argument peut être aussi présenté de manière négative, par mode d'impossibilité ; il est impossible que le hasard soit à l'origine de tout, sans Sagesse ni Providence : « Rien n'est sans cause, rien ne se fait au hasard : tout répond à une Sagesse ineffable ». On trouve des affirmations semblables chez Saint Athanase, Saint Grégoire de Nazianze, et chez Saint Jean Chrysostome répondant à ceux qui nient la Providence²².

22. Saint Jean Chrysostome souligne que si l'homme peut, à partir de l'univers, affirmer l'existence d'une Providence, il ne peut cependant pas savoir ce qu'elle est.

Saint Grégoire de Nysse, de son côté, déclare que si quelqu'un nie l'existence de Dieu, il faut l'amener, « en partant de l'économie habile et sage du monde, à reconnaître là l'exister d'une puissance qui s'y manifeste et qui transcende le monde ». Mais si l'on a affaire à quelqu'un qui croit en une multitude de dieux, il faut avoir recours à un autre raisonnement : si le divin est parfait (comme doit le reconnaître celui qui ne met pas en doute son existence), il implique la perfection totale, et celle-ci ne laisse plus de place à la différence, ni donc à la distinction. Par conséquent, la perfection totale, dans le divin, réclame l'unité²³.

A propos de la première de ces deux argumentations (destinée à prouver l'existence de Dieu, et non son unicité), Saint Grégoire de Nysse souligne qu'il s'agit d'un argument par le témoignage des *œuvres* : « on ne peut avoir de l'exister de Dieu en sa totalité d'autre démonstration que le témoignage de ses œuvres ». Comme les œuvres de l'art humain nous font reconnaître l'artiste qui en est l'auteur, la création, si variée et si multiple, proclame qu'il existe un grand et sage Artisan qui a fait les réalités que nous voyons.

Même affirmation chez Saint Basile : le monde est comme une œuvre architecturale, ou un tissage, où l'on reconnaît le savoir-faire de l'Artisan. Et l'on peut dire que toutes les argumentations des Pères qui, de la beauté, de l'ordre et de l'harmonie de l'univers, concluent à l'exister de Dieu, considèrent (même si cela n'est pas toujours aussi explicite) l'univers comme une *œuvre* à partir de laquelle on découvre l'Artisan.

Au V^e siècle, chez Didyme l'Aveugle, Saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, on retrouve la même affirmation : l'existence de Dieu est connue naturellement de tous, mais l'intelligence humaine ignore *ce qu'Il est et comment Il existe*.

« En toute âme, affirme Didyme l'Aveugle, a été déposée la notion de Dieu (*ἐννοιαὶ θεοῦ*) »²⁴. « La connaissance de Dieu, dit à son tour Cyrille d'Alexandrie, a été déposée dans la nature de l'homme » ; et si nous ne pouvons pas savoir ce que Dieu est selon son *οὐσία*, il est cependant vraisemblable que les hommes, poussés par leur nature, parviennent à la connaissance de la vérité, et saisissent par

23. Saint Athanase, lui, démontre l'unicité de Dieu à partir de celle du monde, et par mode d'impossibilité, en prenant la comparaison suggestive d'un navire qui, piloté par plusieurs, ne voguerait pas « dans la droite direction ».

24. Voir fasc. II, A, 3.

la fine pointe de leur esprit qui est Dieu et le Père de l'univers ²⁵.

C'est en considérant le devenir de l'univers, l'ordre qui y règne, sa beauté, la permanence des choses, que l'intelligence humaine découvre la sagesse et la puissance de « Celui qui amène toutes choses à l'existence ». En outre, Saint Cyrille précise que, parce que toutes les choses créées ont une nature caduque et sont appelées à l'existence dans le temps, le Créateur doit être Lui-même absolument incorruptible et éternel. Il y a ici une mise en lumière de la corruptibilité, de la genèse du monde et de la permanence des réalités comme point de départ de la découverte du Créateur.

Théodoret, lui, ne fait que reprendre les raisons habituelles : contrariété des éléments qui ont été unis en amitié par le Créateur, ordre et harmonie de l'univers, utilité et beauté de ses parties. Une seule chose suffirait « à faire chanter la gloire du Créateur » : la « station droite » de l'homme ²⁶, qui n'a qu'à ouvrir les yeux pour « voir » la Providence de Dieu ²⁷.

Théodoret est conscient du fait que ceux qui nient l'existence de Dieu n'écouteront pas des preuves tirées de l'Écriture, et qu'il faut « essayer de les convaincre à l'aide des seules raisons naturelles » ; mais celles qu'il développe sont plus rhétoriques que philosophiques.

Du reste, s'il reconnaît que l'intelligence des philosophes les a progressivement conduits vers Dieu, Théodoret considère leur connaissance comme peu de chose comparativement à la Révélation. Après bien d'autres Théodoret met en parallèle Platon et Moïse, Platon ayant puisé (tout en y mêlant de la vase) à la source limpide qu'est Moïse, « océan de la théologie », lui qui ne fut pas conduit par des raisonnements humains comme les philosophes, mais « par la voix même de l'Être qu'il entendait avec clarté ». Théodoret reconnaît bien que, par les réalités visibles, l'esprit humain est conduit vers l'Invisible ; mais ce qu'il veut montrer, c'est la supériorité de la foi sur la raison ; car la foi, elle, nous permet de « voir l'Invisible ».

Au début du VI^e siècle, le Pseudo-Denys (dont la dépendance à l'égard de Grégoire de Nysse paraît certaine) affirme avec force que

25. Voir fasc. II, A, 3.

26. Sur le thème de la « station droite », voir la note de M. Perrin dans son *Commentaire de LACTANCE, L'ouvrage du Dieu Créateur*, pp. 304-305.

27. Voir fasc. II. C'est également par sa propre intériorité, par la connaissance de sa propre nature et de son âme, que l'homme est amené à proclamer la sagesse du Créateur.

Dieu n'est ni sensible, ni intelligible et que « rien absolument ne lui appartient de ce qui appartient aux êtres ». Il est Cause de tout être, mais cette Cause n'est elle-même aucun être, car elle transcende sur-essentiellement tous les êtres ; elle est au delà de l'*ὀνομασία*.

Cependant Denys reconnaît que nous pouvons avoir de Dieu une certaine connaissance « par la négation abstraitive, par « le dépassement de tout » et « par son universelle causalité ». Tels sont les trois modes de connaissance de Dieu que distingueront, à la suite de Denys, les théologiens du Moyen Age²⁸. De ces trois modes le plus parfait est certes, pour Denys, celui de la négation, qui entraîne l'âme hors de ce qui lui est connaturel et lui fait connaître Dieu « par mode d'inconnaissance, dans une union qui dépasse toute intelligence ». Cependant nous pouvons, grâce à la causalité universelle de Dieu, connaître sa sagesse « à partir de toute réalité », car elle est « la cause de l'harmonie et de l'ordre indissoluble », la « fabricatrice universelle » (selon l'expression du *Livre de la Sagesse*).

D'autre part, n'oublions pas que Denys, tout en reconnaissant le primat de l'inconnaissance de Dieu, n'hésite pas à exposer, d'une manière systématique, les Noms divins mentionnés dans l'Écriture, en y ajoutant ceux des philosophes. Le premier de tous ces noms est pour lui celui de « Bonté ».

Commentateur de Saint Grégoire de Nazianze et de Denys, Saint Maxime le Confesseur affirme très nettement que Dieu a « déposé » en tous les êtres spirituels la connaissance de Lui-même et que nous pouvons, par « la contemplation naturelle des êtres », saisir « que Dieu est » — mais sans pouvoir comprendre ni nommer ce qu'Il est, ni quel Il est, ni quelle est sa quantité. Maxime ira même jusqu'à dire qu'à cause de son sur-être, le non-être Lui convient mieux que l'être²⁹.

Maxime reprend l'argumentation classique à partir de l'ordre, de la permanence de l'univers, de la beauté et de l'utilité de chacune de ses parties, qui font reconnaître « l'Artisan à partir de ses œuvres ». Il montre également que tout ce qui est mû a un commencement, un principe (moteur) et une cause (finale), et donc qu'aucun être n'est sans principe, sans commencement, puisqu'aucun être n'est immobile,

28. La distinction de ces trois modes de connaissance est antérieure à Denys : voir fasc. II, section A, 3.

29. Voir fasc. II, A, 3.

à l'exception de la Cause immobile qui surpasse tous les êtres. Et, exposant les « cinq modes de la contemplation naturelle », qui divisent la création en *οὐσία*, mouvement, différence, mélange et position, il reconnaît que les trois premiers nous conduisent « comme par la main » vers la connaissance de Dieu. *Λ'οὐσία*, en particulier, « est maîtresse en théologie, parce qu'en cherchant par son intermédiaire la Cause des êtres nous découvrons, par leur voie, que [cette Cause] existe ». Quant au mouvement, « il révèle la providence des êtres ». Enfin la différence nous permet de découvrir que Dieu est « le sage distributeur des *logoi* particuliers »³⁰.

Cependant il semble bien que, pour Maxime, la faculté naturelle de l'intelligence, laissée à elle-même, ne puisse parvenir à une « véritable connaissance des êtres », et qu'il faille pour cela « la grâce de l'Esprit Saint » — ce qui impliquerait que cette grâce soit déjà, en quelque manière, présente à la connaissance « naturelle » de Dieu.

Enfin, au VIII^e siècle, Saint Jean Damascène résume l'enseignement des Pères grecs. Réaffirmant que Dieu est ineffable et incompréhensible — sa substance nous échappe : nous savons ce qu'Il n'est pas, mais non ce qu'Il est, car « Il n'est rien de tout ce qui est, non pas comme non-être, mais comme étant au-dessus de tout et au-dessus de l'esse lui-même » —, il maintient en même temps que Dieu « ne nous a pas abandonnés à une ignorance totale », car « la connaissance que Dieu existe a été, par Lui-même, enracinée naturellement en tous les hommes », et la création elle-même proclame « la grandeur de la nature divine »³¹.

Cependant, bien que la connaissance de Dieu soit naturellement enracinée dans les esprits des hommes, la malice de ceux-ci peut prévaloir sur leur nature et les entraîner dans « le plus irrationnel » de de tous les maux : la négation de l'existence de Dieu, que proclame l'insensé du Psaume³².

Saint Jean Damascène propose trois arguments démontrant que Dieu existe. Le premier part d'une division : toutes les choses qui sont,

30. Les *logoi* des réalités sont en quelque sorte leurs archétypes préexistant en Dieu ; ils ne sont pas Dieu, mais ils sont *en* Dieu et *vers* Dieu (*Ambiguorum liber*, 10, col. 1080 B : *ἐν τῷ θεῷ [...] καὶ πρὸς τὸν θεόν*), « en Lui et auprès de Lui » (col. 1081 A : *ἐν αὐτῷ καὶ παρ' αὐτῷ*). Chaque être intelligible, ange ou homme, est « parcelle de Dieu à cause de son *logos* qui préexiste en Dieu » ; et « s'il se meut selon ce *logos*, il parviendra en Dieu, en qui préexiste son *logos* d'être comme principe et cause » (*Amb.* 7, col. 1080 C).

31. Voir fasc. II, A, 3.

32. Cf. *Psaume* XIII, 1 (et LII, 2) : « L'insensé a dit dans son cœur : 'Dieu n'existe pas' ».

sont soit créables (auquel cas elles sont soumises au changement), soit incroyables (elles sont alors immuables). Or tous les êtres qui tombent sous nos sens, et même les réalités spirituelles, sont soumis au changement : donc ils sont créables. Mais les êtres créables ont été faits par quelqu'un ; et, parce qu'on ne peut pas remonter à l'infini, il faut en arriver à un Créateur incroyable, tout à fait immuable. Celui-là, que sera-t-Il d'autre que Dieu ?

Le second argument, tout à fait classique, consiste à montrer que des natures aussi contraires que celles des quatre éléments ne pourraient former un monde unique, et un monde qui demeure, si elles n'étaient assemblées et conservées dans l'unité par une « puissance toute-puissante ». Ainsi, « la permanence même de la création, sa conservation et son gouvernement, nous enseignent qu'il y a [un] Dieu ».

Enfin le troisième argument, emprunté textuellement à Grégoire de Nazianze, part non seulement de la diversité et de l'unité au sein de l'univers, mais aussi du mouvement des réalités. Ce mouvement ne peut venir que de l'Artisan qui a imposé à toutes les réalités le *logos* selon lequel le monde, cet ouvrage d'art, est mené et conduit. Cet Artisan est Celui qui a fait ces réalités et leur a communiqué l'être. Une telle puissance, en effet, ne peut être attribuée au hasard ; Celui qui a engendré les réalités, qui les ordonne, les garde et les dirige, ne peut être que Dieu.

Saint Jean Damascène conclut : « Il est donc manifeste qu'il y a [un] Dieu ». Ce Dieu est unique, et non multiple. De tous les noms que nous Lui donnons, celui qui Lui convient le mieux est « Celui qui est », selon la révélation faite à Moïse ; car, comme le dit Saint Grégoire de Nazianze, Il est Celui qui, « comprenant tout en Lui-même, a l'esse comme un océan de substance infini et indéterminé ».

4. *La philosophie, libératrice de la vie de l'esprit, permet à celui-ci de remonter jusqu'à Dieu en vivant du don gratuit de la foi.*

Il y a chez Saint Augustin de nombreuses démarches tendant à montrer l'existence de Dieu. Il s'agit souvent — la plupart du temps — de recherches plus spirituelles que proprement rationnelles. Cependant certaines semblent bien se servir de la causalité³³. Il n'en reste pas

33. Cf. fasc. II, A, 4. Pour Saint Ambroise, c'est à partir de ses œuvres que nous reconnaissons la « puissance opérante » de Dieu : car « les œuvres manifestent l'ouvrier, afin que soit saisi Celui qui n'est pas compris ». De même que c'est à la qualité de ses œuvres que l'on reconnaît l'artisan, de même, « tout en ne voyant pas le Créateur éternel Lui-même, nous saisissons

moins que toutes ces recherches sont plus des itinéraires de l'âme vers Dieu que de véritables démonstrations.

Le point de départ favori de Saint Augustin est la recherche ou la découverte immédiate d'une certitude indubitable, certitude découverte dans l'existence du moi pensant (existence qui peut être garantie par celle du doute). C'est ce qu'on a pu appeler le *cogito* augustinien, dont la forme la plus frappante est celle du *De civitate Dei* : « si je me trompe, je suis » (*si enim fallor, sum*).

Ainsi engagée sur une voie d'intériorité, la démarche augustinienne, même lorsqu'elle fait une place à la considération des réalités sensibles, revient inévitablement à l'intériorité, pour la raison très simple que les réalités incorporelles (et donc Dieu, *a fortiori*), ne peuvent être connues que par l'intermédiaire de l'âme, et non par la médiation des réalités corporelles. De sorte que même si l'on part de la considération du monde sensible, donc de l'« extérieur », la démarche se fera toujours « de l'extérieur à l'intérieur, et de l'inférieur au supérieur » (*revocat se [anima] ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*) — autrement dit du monde physique à l'âme, et de l'âme à Dieu, mais jamais directement du monde physique à Dieu.

L'essentiel de la démarche augustinienne consiste dans la découverte de la présence, en notre esprit, de vérités immuables qui sont le reflet de la Vérité immuable et éternelle. Cette découverte est mise en lumière par une argumentation à partir du jugement, qui détermine des degrés de perfection : il y a ce dont nous sommes capables de juger, nous-mêmes qui jugeons, et ce d'après quoi nous jugeons, qui, du fait même que nous ne pouvons en juger, est manifestement supérieur, dans son immutabilité même, à notre esprit soumis à la mutabilité.

pendant ses [perfections] invisibles par le moyen des choses qui ont été faites ». Aussi, pour Saint Ambroise, « le témoignage de la nature » est-il « plus puissant que les argumentations théoriques » (voir fasc. II, A, 4).

Dans une perspective de théologien, de croyant contemplatif, Saint Jérôme, glosant sur les grands textes de l'*Épître aux Romains* (I, 20) et de la *Sagesse* (XIII, 5), affirme qu'à partir de la grandeur et de la beauté des créatures nous pouvons, par voie de conséquence, saisir le Créateur ; mais il insiste avec force que sur le fait que si nous pouvons savoir ainsi que Dieu existe, nous ne pouvons savoir ni *ce qu'Il est*, ni *quel Il est* ; nous savons seulement *ce qu'Il n'est pas*. — Quant à Saint Grégoire le Grand, il reconnaît, avec toute la tradition, que l'homme peut, à partir des réalités extérieures, découvrir l'existence de Dieu ; mais ce qu'il considère avant tout, c'est la recherche intérieure de l'âme, en soulignant les divers obstacles que constituent le péché et la condition même de l'intelligence humaine liée aux sens. Dans les *Moralia*, notamment, Saint Grégoire montre comment l'âme humaine est à elle-même une échelle par laquelle elle s'élève d'abord des réalités extérieures jusqu'à elle-même, pour, de là, tendre vers Dieu (voir fasc. II, *loc. cit.*).

Avant même la découverte de ces degrés de perfection qui nous conduisent inévitablement à une Vérité première immuable, la démarche augustinienne s'appuie sur la distinction de trois degrés dont la triple évidence module le *cogito* dans le *De libero arbitrio* : je suis, je vis, je comprends — *esse, vivere, intelligere*. Notons bien ici le caractère fondamental (et non ultime) de l'*esse*, dont la considération est immédiatement dépassée par celle du *vivere*. L'*esse* n'est considéré que comme la manière d'être la plus fondamentale, la plus commune et la plus imparfaite.

Saint Augustin va de l'esprit changeant que nous sommes, et des vérités qui sont en nous, à une norme absolument immuable « qu'on appelle la Vérité ». La découverte de vérités en nous est la découverte de quelque chose d'immuable qui nous renvoie, parce qu'elle la requiert pour être ce qu'elle est, à une Vérité immuable. Augustin dira explicitement : « Être (*esse*) est le nom de l'immutabilité ». Dieu est l'Essence souveraine, c'est-à-dire immuable, qui seule mérite le nom d'être puisqu'elle ne peut changer.

Cette Vérité immuable, cette Éternité à laquelle aboutit la démarche augustinienne, l'esprit ne fait qu'en constater l'existence. Loin d'être conduit par son argumentation à poser la nécessité de son existence, il ne fait que la découvrir. Augustin y insiste à plusieurs reprises : nul ne peut juger de la Vérité elle-même ; nous ne pouvons que découvrir cette vérité qui nous illumine, et qui de nous oserait s'ériger en juge de la Vérité, et dire que Dieu *doit* exister ?

Ce Dieu dont l'existence se découvre à l'intérieur de notre âme, nous le pressentons comme « Celui à qui rien n'est supérieur » ; cette sorte de définition, issue d'un sentiment, qui nous est donné par Dieu Lui-même, constitue l'un des ressorts de l'argumentation augustinienne.

Le problème de l'existence de Dieu, chez Saint Augustin, se fonde donc sur le problème de la connaissance spirituelle, le problème de l'âme spirituelle capable de connaître l'immuable, de connaître l'Éternité. C'est par la réflexion sur la connaissance intellectuelle que Saint Augustin entend dévoiler l'existence de Dieu. Dieu est comme inscrit au plus intime de notre esprit saisissant la vérité immuable ; une lecture en profondeur de notre acte d'intelligence saisissant la vérité immuable nous met donc en présence de la Vérité première, de Dieu. On touche là la parenté profonde de la pensée de Saint Augustin avec celle de Platon.

Pour illustrer ce que nous venons de résumer en quelques points,

il serait particulièrement révélateur d'analyser la recherche de Saint Augustin dans le *De libero arbitrio*, où est posée explicitement la question : « comment est-il manifeste que Dieu existe ? »³⁴. Le point de départ de la recherche est pris dans ce qu'il y a de plus manifeste : « je suis », « je vis », « je comprends ». Analysant la connaissance humaine, Saint Augustin montre que l'on trouve, au sommet, la raison ou l'intelligence. Si l'on découvrait quelque chose qui fût supérieur à la raison, ne serait-ce pas Dieu ? Car Dieu est « Celui à qui nul n'est supérieur ». Or nous découvrons dans notre raison « l'incorruptible vérité du nombre », que tous ceux qui raisonnent ont en commun, sans l'avoir acquise à partir des réalités sensibles, et de même la sagesse, elle aussi commune à tous et immuable. Il existe donc une Vérité immuable, qui est supérieure à notre esprit et à notre raison, Vérité en laquelle nous connaissons et possédons le Souverain Bien. S'il existe encore une réalité plus excellente que cette Vérité, elle ne peut être que Dieu ; sinon, c'est cette Vérité même qui est Dieu. On ne peut donc nier que Dieu existe.

Pour Saint Augustin, l'existence de la vérité dans notre connaissance intellectuelle proclame l'existence de Dieu. Le domaine de l'intentionnalité n'est donc pas distingué de celui de l'exister substantiel. Certes, la vérité qui est dans notre intelligence existe, mais elle n'existe que d'une manière intentionnelle, et non d'une manière substantielle. C'est pourquoi, en réalité, nous ne pouvons pas immédiatement poser l'existence de la Vérité première à partir de l'existence intentionnelle de la vérité dans notre intelligence.

Dans le *De vera religione*, partant de la contemplation de la beauté, de l'ordre, de la puissance qui règnent dans le monde, Saint Augustin montre comment la raison s'élève des réalités visibles aux réalités invisibles, des réalités temporelles aux réalités éternelles³⁵. Des réalités physiques on s'élève jusqu'aux vivants, et des vivants à l'âme capable de juger. Ce jugement lui-même connaît divers degrés de perfection, suivant que celui qui juge participe plus ou moins à un art ou une sagesse. Or en tout art on découvre une loi de parité ou de similitude (d'après laquelle on juge des réalités) qui est absolument immuable, et au-dessus de notre esprit soumis à la mutabilité. Cette loi, cette

34. Voir fasc. II. A. 4.

35. Voir fasc. II. *loc. cit.* On pourrait relever aussi chez Augustin, en particulier dans les *Confessions*, une remontée de la *beauté* des réalités à la *Beauté première*.

vérité, n'est autre que « l'art de l'Artiste tout-puissant »³⁶.

Ici encore on retrouve le passage de l'intentionnalité à la Réalité substantielle. Mais ce qu'il faut noter avant tout, c'est la manière dont Saint Augustin, par l'analyse de l'activité de notre âme spirituelle, capable d'atteindre la vérité, capable d'atteindre certains principes, nous révèle la présence de Dieu ; car notre intelligence, en atteignant la Vérité immuable, se dépasse en quelque sorte, elle tend vers quelque chose qui est au delà d'elle-même. N'est-ce pas là comme l'appel de Dieu sur elle ?

B. LES THÉOLOGIENS

Nous retrouvons chez les théologiens les mêmes problèmes qu'avaient déjà posés les Pères en ce qui concerne les rapports de la philosophie et de la foi ; mais chez eux, un souci de plus grande précision se fait jour. La foi n'apportant avec elle aucune méthode propre — puisqu'elle ne modifie pas le conditionnement de notre intelligence, notre manière de raisonner (elle ne nous apporte qu'un nouveau jugement d'existence) —, toute méthode théologique s'enracine nécessairement dans une réflexion philosophique. N'est-ce pas précisément ce souci de recherche d'une méthode plus rigoureuse, et même souvent plus rationnelle, qui caractérise l'effort des théologiens ?

On pourrait dire que l'âge des théologiens, comparativement à celui des Pères, se caractérise avant tout par un souci de précision dans l'intelligibilité de l'énonciation de la foi (de l'Écriture et des dogmes), souci entraînant la recherche d'une méthode de plus en plus rigoureuse. D'où le danger, facile à comprendre, du primat de la méthode et de la logique sur l'adhésion de la foi contemplative au mystère.

1. *Les théologiens musulmans.*

Bien qu'il reconnaisse que la philosophie est subordonnée à la Révélation, et la raison à la vision illuminée des prophètes, al-Kindî est vraiment considéré comme « le Philosophe des Arabes », qui cherche avec un intérêt très particulier à montrer comment l'intelligence hu-

36. Voir fasc. II, A, 4. Augustin part également de la division de « tout ce qui existe » en muable ou immuable, et de l'affirmation de la supériorité de l'âme sur le corps, pour conclure à l'existence de la Vérité que l'âme conçoit en concevant l'immuable. Il montre également comment les philosophes platoniciens se sont, dans leur recherche de Dieu, élevés au-dessus des corps et de tout esprit muable, pour découvrir Celui qui est véritablement, pour qui être, vivre et « intelliger » (*esse, vivere, intelligere*) sont une seule et même chose. Cette démarche sera reprise par Pierre Lombard et, à sa suite, par nombre de théologiens du Moyen Âge.

maine peut découvrir par elle-même l'existence et l'unité de « l'Un véritable ». Al-Kindî connaît certes la démonstration aristotélicienne du Premier Moteur ; mais lui-même prouve l'existence de l'Un à partir des prédicables³⁷. Chacun de ceux-ci étant un et multiple, l'unité n'est en eux qu'accidentellement. Or tout ce qui existe accidentellement dans une chose doit exister essentiellement dans une autre, qui est cause de son existence accidentelle. Voilà le principe qui permet de passer du multiple existant à l'Un absolu. « l'Un véritable », qui n'est qu'un — et cela grâce à l'intervention de la non-régression à l'infini, utilisée par al-Kindî pour montrer qu'on ne peut demeurer dans l'ordre des prédicables, et qu'il faut nécessairement poser une cause *au delà* des prédicables.

Cet Un est une Cause réelle, existante, dont al-Kindî, en bon musulman, affirme qu'elle est cause créatrice et conservatrice du monde contingent, fini et limité. Cette Cause n'est en rien semblable à ce qu'elle crée. L'Un est en lui-même au delà de toute saisie de l'intelligence humaine.

Pour al-Fârâbî aussi, la métaphysique doit résoudre la question de l'existence de l'Être premier, parfait, éternel, un, qui est Dieu. Suivant une voie ascendante, notre intelligence découvre dans l'univers des indices montrant qu'il a été fait, et de là elle peut remonter jusqu'à sa source. Cette voie ascendante utilise les principes d'Aristote : tout ce qui est mû est mû par un autre ; or on ne peut remonter à l'infini ; il faut donc poser un Moteur immobile, cause de tout « mû », qui est l'Être premier.

Cependant il y a une autre voie. Considérant les réalités du monde de la génération et de la corruption à la lumière de la division de l'être en être possible et être nécessaire, al-Fârâbî pose immédiatement que ces réalités sont possibles, et qu'elles sont également contingentes, c'est-à-dire qu'elles reçoivent leur être d'un autre. Or on ne peut remonter ainsi à l'infini ; il faut donc que ce qui est cause de l'être contingent soit lui-même nécessaire par soi³⁸.

De cet Être premier, lui-même sans cause, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance imprécise, tant sa lumière nous éblouit ; si nous

37. Sur al-Kindî, voir fasc. II, B, 1. Rappelons simplement, à titre indicatif, qu'al-Kindî est contemporain de Jean Scot Erigène (IX^e siècle), qu'Avicenne est antérieur d'un siècle à Saint Anselme, et Averroès postérieur d'un demi-siècle à Pierre Lombard.

38. Voir fasc. II, B, 1.

arrivions à nous séparer de la matière, nous aurions de Lui une idée qui serait la plus parfaite de toutes les idées.

Avicenne prolonge cet effort de réflexion philosophique et, d'une certaine manière, l'achève.

L'existence de l'Être premier, pour Avicenne, n'est pas évidente ; mais « on ne désespère pas de la démontrer ». Si on ne peut vraiment la démontrer par le seul mouvement, on peut la démontrer par les causes, dont chaque ordre comporte un principe premier, ou par le possible et le nécessaire, comme al-Fârâbî dont Avicenne, dans la *Najât*, reprend la preuve en termes presque identiques³⁹, ou encore en prenant pour point de départ l'être même saisi dans les réalités sensibles que nous expérimentons. Au delà du sensible, il y a la vérité essentielle par laquelle tout être vrai est tel. Or, les causes de la réalité essentielle, de la quiddité, sont autres que celles de l'exister (les premières sont immanentes, les secondes extrinsèques) — ce qui exige de poser une Première Cause efficiente, cause de tout ce qui existe.

Avicenne reconnaît que la découverte de l'Être nécessaire par soi peut se réaliser à partir de la seule réflexion sur l'être, sans que l'on ait besoin de considérer la causalité (de savoir « qui l'a créé, ni qui l'a fait »). Certes, Avicenne n'exclut pas la voie de la causalité, mais il estime qu'établir l'existence du « Premier » à partir de la seule réflexion sur l'être constitue une démonstration « plus solide et plus noble ». Car « lorsque nous considérons l'état de l'être, l'être témoigne de lui en tant qu'il est l'être ». Voilà ce qui « noue », en définitive, toutes les démonstrations de l'existence de Dieu chez Avicenne.

Pour al-Ghazâlî, qui s'oppose vivement à l'aristotélisme d'al-Fârâbî et d'Avicenne, l'existence de Dieu est avant tout objet de foi. Il admet cependant que l'on démontre l'existence de Dieu ; mais c'est là, pour lui, la voie « ordinaire », celle des « faibles » — par opposition avec la voie des mystiques, qui connaissent toutes choses à partir de Dieu Lui-même⁴⁰.

Lui-même propose plusieurs démonstrations, dont la plus élaborée se résume ainsi : « tout être qui commence possède une cause de son

39. Voir fasc. II, B, 1 —. La division de l'être en possible et nécessaire permet donc à Avicenne d'affirmer immédiatement l'existence d'un Être nécessaire. On ne se sert plus de la causalité efficiente, mais l'on découvre dans l'être possible existant l'exigence propre de l'Être nécessaire. Tout être possible ne postule-t-il pas l'Être nécessaire ?

40. Voir fasc. II, B, 1.

commencement ; or le monde est un être qui commence ; donc... ». Al-Ghazâlî affirme également que « chaque atome des cieux et de la terre (...) démontre, par le seul fait qu'il existe, la nécessité d'un Être qui le dirige, le forme et lui donne ses attributs spéciaux ». L'existence des choses est l'indice de l'existence de l'Être nécessaire, en qui existence et essence coïncident. Aussi n'est-il pas étonnant que « chaque fois que l'intelligence, dirigée par la grâce, fixe son regard et ses méditations sur les merveilles de la création et sa composition, sa connaissance et sa certitude, son obéissance et son respect du Créateur augmentent ». Il ne s'agit pas ici de preuves au sens strict, mais plutôt d'une attitude religieuse qui permet de découvrir la présence du Créateur.

Pour al-Ghazâlî, la véritable preuve de l'existence de Dieu est celle qui s'appuie sur le témoignage du *Coran* et celui du cœur. C'est par la lecture du *Coran* que l'on pourra acquérir la plus profonde connaissance de Dieu. C'est là la voie qui conduit à l'intimité avec Dieu, et à tout regarder à partir de Lui ; mais l'homme, du même coup, découvre son ignorance à l'égard de Dieu. Dieu seul se connaît parfaitement, et sa clarté même devient pour nous obscurité.

Ce que cherche al-Ghazâlî, ce qu'il veut défendre, c'est le respect de la primauté de la foi en le *Coran*. La réflexion philosophique et la logique ne peuvent avoir qu'un rôle secondaire de « gardiennes » : le *mutakallim* « joue le même rôle que le gardien qui veille sur la route du pèlerinage. Quand le gardien est à sa surveillance, il n'accomplit pas le pèlerinage... ».

Enfin, Averroès se présente (du point de vue qui nous intéresse ici) comme l'adversaire d'al-Ghazâlî, mais, plus encore, comme celui des *falâsifa* néoplatoniciens, à commencer par Avicenne, à qui il reproche de s'être écarté de la véritable pensée d'Aristote.

Pour Averroès, la religion et la philosophie ont même but, mais alors que l'une enseigne des vérités accessibles à tous les hommes, l'autre est réservée à « une partie seulement des hommes intelligents », à une élite ; aussi Averroès reproche-t-il à ses prédécesseurs d'avoir révélé au vulgaire des interprétations du *Coran* qui sont réservées aux savants, lesquels sont seuls à pouvoir parvenir à une parfaite compréhension de l'accord de la religion et de la philosophie.

En ce qui concerne les démonstrations de l'existence de Dieu, Averroès estime que, de toutes celles qui ont été proposées, les plus convaincantes et les plus conformes au *Coran* seraient la preuve tirée de la

création et la preuve tirée de la Providence. Toutefois lui-même, comme philosophe, n'admet que la preuve par le mouvement. Critiquant en particulier la démonstration par les causes (dans laquelle il conteste, notamment, l'impossibilité d'une régression à l'infini), et la preuve partant de la division du possible et du nécessaire, il n'admet qu'une seule démonstration, celle qui, tirée du livre VIII de la *Physique* d'Aristote, conclut à l'existence d'un Premier Moteur⁴¹. Avicenne, estime Averroès, a « gravement péché » lorsqu'il a prétendu que la philosophie première démontre l'existence d'un Premier Principe, car c'est seulement à partir du mouvement (donc en physique, en philosophie de la nature) que l'on peut démontrer qu'il existe un Être qui n'est mû en aucune manière, et qui est donc séparé de la matière.

On trouve donc, chez ces « philosophes » musulmans — dont il ne faut pas oublier que tous, en réalité, partent de la foi — des positions très diverses en ce qui concerne les rapports de la foi et de la philosophie : depuis l'affirmation du primat absolu de la foi, qui ne supprime pas la réflexion philosophique, mais la subordonne, jusqu'au primat de la philosophie, qui relativise la foi sans la supprimer, certes, mais en la ramenant pratiquement à une attitude religieuse.

Au niveau même des voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu, la diversité est grande, entre la voie qui part des prédicables pour aboutir à l'unité, celle qui cherche à montrer en premier lieu que l'univers a été fait, celle qui part du possible pour découvrir le Nécessaire, celle qui part du mouvement de notre univers pour affirmer l'existence d'un Premier Moteur, et, enfin, la relativisation profonde de toutes les preuves au profit de la seule véritable : celle qui part du témoignage du Coran et du témoignage du cœur.

Toutes ces théologies demeurent sous l'influence du néoplatonisme ; cependant, progressivement, l'influence de l'aristotélisme se fait davantage sentir, jusqu'à être, chez Averroès, la seule influence véritable ; mais il s'agit d'un aristotélisme qui, de fait, est amputé de sa philosophie de l'être.

41. Averroès propose une version corrigée de la preuve par le possible et le nécessaire, suggérant ainsi la forme qu'il faudrait donner à cette preuve pour qu'elle fût valable ; mais lui-même ne la reprend pas à son propre compte. Quand à sa reprise de la démonstration d'Aristote, elle implique évidemment une part d'interprétation, étant donné le problème que pose à sa foi musulmane l'affirmation de l'éternité du monde.

2. Maïmonide ⁴²

Théologien de la Révélation judaïque, Maïmonide veut montrer l'erreur des *Mutakallimûn* qui ne regardent Dieu que comme Efficient, oubliant que Dieu est en même temps la « forme du monde », dont il « prolonge la permanence et la durée », et qui prétendent démontrer l'existence de cet Efficient en commençant par prouver que le monde est créé et qu'il a commencé d'exister. Contre une telle prétention, Maïmonide soutient que l'intelligence, par elle-même, ne peut prouver, ni que le monde est créé, ni qu'il est éternel. La croyance en la « nouveauté » du monde est à la base de toute religion, elle est à la racine de la Révélation ; elle ne saurait donc constituer la base d'une démonstration philosophique. Quant à l'éternité du monde, bien qu'il ne puisse l'admettre en raison de sa foi, et qu'il la considère comme philosophiquement indémontrable, Maïmonide l'admet comme une hypothèse que l'on peut concéder provisoirement aux philosophes, comme un « possible » qui peut servir de moyen de démonstration.

Les quatre démonstrations « philosophiques » exposées par Maïmonide sont empruntées en partie à Aristote, en partie au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise (ou du Pseudo-Alexandre) sur la *Métaphysique*, et en partie à Avicenne (notamment la preuve par le possible et le nécessaire). Ces démonstrations concluent à l'existence d'une Cause première, d'un Être nécessaire, d'un Être séparé, dont on reconnaît qu'Il est Dieu.

Cependant, par la voie démonstrative, nous ne pouvons affirmer de Dieu qu'une seule chose, à savoir *qu'Il est* (nous saisissons de Lui seulement son *quod est*, non son *quid est*). Du reste, l'existence même de Dieu étant sa véritable essence, Dieu est au delà de toute définition ; et des attributs que nous Lui reconnaissons, seuls ceux qui sont négatifs sont vrais. En Le contemplant, l'homme découvre son ignorance, son impuissance. La perfection de l'esprit humain se mesure à ce qu'il est capable de *nier* de Dieu — si du moins il démontre ces négations.

Il y a chez Maïmonide, en raison même de sa foi, un sens éminent de la transcendance du Dieu-Créateur ; et, en même temps, un sens profond de la grandeur de la métaphysique, qui permet à l'homme d'approcher du « Souverain » (bien que la grandeur même de la méta-

42. Si nous citons ici Maïmonide, sans considérer aucun autre théologien juif, c'est parce qu'il est le seul à avoir véritablement influencé la philosophie occidentale. Voir fasc. II, B, 2.

physique fasse mieux saisir que le degré le plus élevé de la science est celui de la prophétie).

C'est vraiment ce lien essentiel de l'intelligence avec Dieu qui fait pour Maïmonide toute la grandeur de l'homme. Celui-ci est fait pour contempler son Créateur ; car rien ne relève du hasard, d'une aveugle nécessité : tout relève de l'intention de la Sagesse de Dieu, de son dessein.

3. *Les premières ébauches d'une théologie chrétienne*

a) *Réflexion d'un philosophe en chrétienté*

Sans être lui-même, au sens strict, un théologien, Boèce a eu une influence si grande sur les théologiens du Moyen Age qu'il doit être mentionné ici. Traducteur des œuvres logiques d'Aristote, qu'il a également commentées, Boèce est un philosophe chrétien, que l'on considère parfois comme le premier des Scolastiques.

Dans son *De consolatione philosophiae*, on peut relever deux argumentations⁴³. La première, partant du désir du vrai bien enraciné naturellement dans les esprits des hommes, conclut à l'existence d'un Bien souverain. Le processus est le suivant : puisque l'on peut être entraîné vers de faux biens, il faut distinguer la « forme » du bien imparfait, de celle du bien parfait ; après quoi l'on se demande si le bien parfait existe vraiment. A cela il faut répondre par l'affirmative. L'imparfait, en effet, est relatif au parfait. Par conséquent, s'il y a quelque chose d'imparfait, en quelque genre que ce soit, il doit nécessairement y avoir aussi quelque chose de parfait (comment pourrait-on imaginer quelque chose d'imparfait, sans la perfection relativement à laquelle cela apparaît imparfait ?). Si donc il existe un bonheur imparfait dû à un bien fragile — ce dont nous avons l'expérience — il doit exister aussi un bonheur parfait. Mais où réside ce bonheur parfait ? Pour répondre à cette question, Boèce commence par affirmer que, « selon la conception commune des esprits humains », on ne peut rien imaginer de meilleur que Dieu, ce qui prouve que Dieu est bon. Or Dieu est la Première de toutes les réalités ; il faut donc qu'en Lui soit le Bien parfait — sinon Dieu aurait au-dessus de Lui quelque chose qui posséderait le Bien parfait (car toujours le parfait est antérieur à l'imparfait) et donc Dieu ne serait pas Premier. Il faut donc, « pour que la raison n'aille pas à l'infini », que Dieu ait la plénitude du Bien par-

43. Voir fasc. II, B, 3.

fait, et donc, du même coup, la Béatitude parfaite. Mais Il ne peut pas les « avoir » comme s'Il les recevait de l'extérieur, car ce qui les Lui donnerait serait plus éminent, et Dieu est par définition la Réalité la plus excellente⁴⁴. Dieu est donc Lui-même, par sa substance, le Souverain Bien et la Béatitude parfaite.

La seconde argumentation se prend du gouvernement de l'univers. L'unité du monde, constitué de parties diverses et contraires, l'ordre qui règne dans les mouvements de la nature, et la certitude de cet ordre, nous obligent à affirmer qu'il y a un « Unique » immuable par qui sont mues, et grâce auquel demeurent, les choses créées. Or cela, les hommes l'appellent Dieu. On ne peut donc pas douter que le monde soit gouverné par Dieu. Boèce reprend ici l'argument classique de la Providence et du gouvernement de l'univers. Il ajoute que puisqu'Il est le Bien, Dieu gouverne toutes choses avec bonté ; et que si toutes choses tendent naturellement vers le bien, on ne peut pas douter qu'elles soient dirigées, et qu'elles se tournent d'elles-mêmes vers la volonté de Celui qui les dirige.

Cinq siècles plus tard, Guillaume de Conches, commentateur de Platon et de Boèce, veut dans une certaine mesure faire œuvre de philosophe — la philosophie étant pour lui « la vraie compréhension des choses qui sont et ne se voient pas [le Créateur, l'âme du monde, les démons et les âmes des hommes], et de celles qui sont et qui se voient »⁴⁵. Considérant en premier lieu le Créateur — puisqu'Il est Lui-même antérieur à tous, et que tous tiennent de Lui l'exister —, Guillaume de Conches affirme qu'« en cette vie nous savons que Dieu existe », et il expose les raisons qui peuvent le prouver, même aux incrédules.

La première argumentation exposée dans la *Philosophia mundi* s'inspire de Boèce. Elle part de la constatation de la contrariété des éléments qui constituent l'univers : qui les a unis, et qui les harmonise ? Ce ne peut être ni la nature, qui désire le semblable et fuit les contraires, ni le hasard, qui suppose lui-même un concours de causes (or rien n'a précédé le monde, si ce n'est le Créateur — affirmation que Guillaume de Conches n'éprouve pas le besoin de justifier...). Le

44. De plus, si le Souverain Bien était quelque chose qui fût différent de la substance de Dieu, celle-ci ne serait pas le Souverain Bien. Or on ne peut pas penser cela de Dieu, en comparaison de qui « il est reconnu qu'il n'y a rien de plus éminent ».

45. Voir fasc. II, B. 3, a

monde a donc un auteur qui ne peut être ni un homme, ni un ange (les anges eux-mêmes ont été créés), et qui est donc Dieu.

La seconde argumentation part de la constatation de la sage disposition des réalités, et conclut à l'existence d'une sagesse qui ne peut être que divine (car elle ne peut être ni humaine, ni angélique). Or toute sagesse est la sagesse de quelqu'un : il existe donc quelqu'un à qui appartient cette sagesse, et qui est Dieu. Guillaume de Conches fait observer que l'on parvient ainsi, par l'intermédiaire de la *sagesse* divine, à la *Substance* divine.

Ces deux argumentations, apparemment philosophiques, impliquent en réalité des éléments de foi ; mais le souci critique de distinguer nettement la philosophie de la foi n'apparaît guère chez Guillaume de Conches. Ce qui l'intéresse avant tout, c'est d'harmoniser la philosophie de Platon (celle du *Timée*) et la doctrine chrétienne.

b) *Le premier auteur de Sentences*

Saint Isidore de Séville (début du VII^e siècle) mérite d'être mentionné ici en raison de sa situation très particulière. Comme dirait Saint Thomas, il n'a plus la force d'une autorité, mais il ouvre, avec son *Livre de Sentences*, l'ère des « maîtres »⁴⁶. En ce qui concerne l'existence de Dieu, nous trouvons chez lui une sorte de commentaire du livre de la *Sagesse* (XIII, 5) et de l'*Épître aux Romains* (I, 20), inspiré à la fois de Saint Augustin et de Saint Grégoire le Grand. L'homme, dit-il, retourne vers Dieu en suivant les traces mêmes par lesquelles il s'était détourné de Lui ; autrement dit, il remonte, par la beauté de la créature, à la Beauté du Créateur — à la manière dont une œuvre d'art, et sa réalisation même, font connaître l'artiste et l'excellence de ce dernier comparativement à son œuvre. Dans cette remontée (qui ne constitue pas une « preuve » de l'existence de Dieu, mais un itinéraire de retour de l'homme vers Dieu, et un dévoilement de sa Beauté incircoscrite), l'intelligence s'élève, par degrés, des réalités « insensibles » (non vivantes) aux réalités « sensibles » (vivantes), puis de là au rationnel, et du rationnel au Créateur. Seul l'homme, qui possède en lui-même ces trois degrés, peut contempler Dieu et Le louer par lui-même⁴⁷.

46. Cf. *Somme théol.*, II-II, q. 5, a. 1, ad 1, où Saint Thomas distingue très nettement les *dicta magistralia* d'Hugues de Saint-Victor et la *robur auctoritatis* des Pères.

47. Voir fasc. II, B, 3, b.

c) *Première esquisse d'une théologie augustinienne*

Dans les premières années du IX^e siècle, on trouve chez Saint Benoît d'Aniane (et, sous une forme quasi identique, chez Candide de Fulda)⁴⁸ une démonstration de l'existence de Dieu qui s'inspire très nettement de Saint Augustin, et de Cicéron à travers l'augustinisme. On part de la division des réalités selon l'*esse*, le *vivere* et l'*intelligere*, pour montrer que l'homme est au sommet de toutes les réalités de notre univers, qu'il les surpasse toutes en bonté et en puissance. Mais l'homme est-il lui-même un être tout-puissant ? Constatant sans peine qu'il n'est pas tout-puissant, (il est notamment incapable de maintenir son corps en bonne santé), l'homme doit conclure qu'il dépend d'une Puissance supérieure et meilleure, laquelle ne peut être que Dieu.

Cette argumentation est également présentée sous forme d'un dialogue. Après avoir posé que Dieu est « le bien [comparativement] auquel il n'y a rien de meilleur, et la puissance [comparativement] à laquelle il n'y a rien de plus puissant », on interroge l'homme sur ce qu'il est ; on lui fait prendre conscience de son existence, de sa capacité de connaître et de la supériorité de sa raison (car ce par quoi l'on connaît est supérieur à ce qui est connu). Une question se pose alors : y a-t-il quelque chose de supérieur à la raison ? Ou, plus précisément : y a-t-il quelque chose que la raison veuille, mais ne puisse pas faire ? Si l'on découvre cela, on devra alors conclure « qu'il faut qu'il existe une puissance qui mette un frein à la raison elle-même et ne lui permette pas d'être toute-puissante ». Cette puissance est posée comme une Loi qui vient limiter la puissance de l'homme. Puisqu'elle est supérieure à la raison humaine, et qu'on avait découvert qu'il n'y a rien dans l'univers de meilleur que celle-ci, on ne peut douter que cette Puissance soit Dieu ; et l'on doit conclure que nécessairement Dieu existe, car s'Il n'existait pas, Il n'aurait pas cette puissance.

Cette argumentation repose d'une part sur la présupposition que ce par quoi l'on connaît est supérieur à ce qui est connu (puisque ce par quoi l'on connaît est vivant, tandis que ce qui est connu peut être seulement, sans être *vivant*), d'autre part sur la présupposition que l'intelligence peut concevoir un bien comparativement auquel il n'y a rien de meilleur et une puissance comparativement à laquelle il n'y a rien de plus puissant, ce qui permet de conclure qu'une telle puissance doit être Dieu. D'autre part encore, la constatation de la limite

48. Voir fasc. II, , 3, c.

de notre puissance nous montre que celle-ci n'est pas ce qu'il y a de plus puissant.

L'intérêt de cette argumentation et sa limite sont manifestes. Car à la fois on exalte l'aspect subjectif de l'intelligence (ce par quoi l'on connaît est supérieur à ce qui est connu) et l'on constate qu'elle peut concevoir un bien comparativement auquel il n'y en a pas de meilleur. Mais alors, ce qui est conçu ici est meilleur que ce par quoi on le conçoit !

L'influence de Saint Augustin est très nette. Cependant il ne s'agit pas d'une simple répétition, car on souligne les limites de la raison humaine au niveau pratique, au niveau de l'efficacité du faire ; c'est par là qu'un dépassement est possible, permettant d'affirmer l'existence d'une Puissance supérieure. C'est sans doute la première fois (du moins chez les théologiens, si l'on tient compte de l'argument rapporté par Cicéron⁴⁹) que la limite de la puissance de l'homme est utilisée pour affirmer l'existence d'une Puissance supérieure qui ne peut être que Dieu.

d) *Un commentateur de Denys et de Maxime le Confesseur*

Tout en affirmant qu'on ne peut parler de Dieu qu'avec le langage de Dieu, Jean Scot Erigène, que l'on considère comme l'un des rares penseurs originaux de la « Renaissance carolingienne », reconnaît que les « théologiens » ont découvert l'existence de la « Cause de toutes choses » à partir de « ce qui est »⁵⁰. Il y a donc deux points de départ pour découvrir la vérité : les paroles divines et la forme sensible des réalités visibles. On peut donc — et l'*Épître aux Romains* nous y invite — retourner vers Dieu par le moyen de la créature. Malgré le péché, l'homme demeure capable d'atteindre la vérité et de se servir de la connaissance du monde visible pour découvrir l'existence invisible du Créateur : « à partir des choses qui sont, on saisit par l'intelligence que la Cause première est, et à partir de l'ordre admirable des réalités on saisit qu'Elle est sage... ». Il n'y a pas là, au sens précis, de démonstration de l'existence de Dieu ; mais on affirme la possibilité de cette démonstration, en se servant du reste de l'Écriture elle-même. C'est bien la foi qui reconnaît la capacité de l'intelligence humaine à l'égard du mystère de Dieu.

49. Cf. fasc. I, section 5, note 32 (argument attribué à Chrysippe).

50. Voir fasc. II. Pour ce qui nous intéresse ici, le X^e siècle n'offre guère qu'un commentaire du texte de l'*Épître aux Romains* (I, 20) par Atton de Verceil, affirmant que puisque aucune créature n'est supérieure en tous points à toutes les autres, il est évident que toutes ont un Créateur.

4. *Dans la lumière de la foi, l'intelligence en quête de l'esse de Dieu découvre son autonomie. Mise en lumière de la dépendance rationnelle du per aliud à l'égard du per se*

Saint Anselme constitue, pour le sujet que nous traitons ici, un moment de réflexion théologique très important ; car si déjà son effort, en lui-même, est très intéressant, son influence, à partir du XIII^e siècle, va être considérable.

L'intention de Saint Anselme, très nettement exprimée au début du *Monologion*, est de persuader l'ignorant (celui qui n'est pas instruit, ou celui qui ne croit pas) de l'existence d'une Nature unique, supérieure à tout ce qui est et se suffisant à elle-même dans sa béatitude, et de le faire en n'ayant recours qu'à « la nécessité de la raison », et par la voie la plus « rapide »⁵¹.

Le premier raisonnement exposé part d'une constatation qui est proche de celle de Boèce : tous les hommes ont des désirs, et désirent jouir uniquement des choses qu'ils estiment bonnes. Mais d'où vient que ces choses sont bonnes ? D'autre part, on constate que les « biens » sont multiples et divers ; il faut donc se poser la question : existe-t-il quelque chose d'unique par quoi sont bonnes toutes les réalités qui sont bonnes ? Une chose est hors de doute, affirme Saint Anselme : c'est que toutes les réalités qui sont dites telles ou telles (soit avec du plus et du moins, soit de manière égale) doivent être telles par quelque chose que l'intelligence saisit comme étant le même en toutes. Il est donc nécessaire que toutes les choses bonnes le soient par quelque chose que l'intelligence saisit comme étant le même en toutes. Ce « quelque chose » doit être bon par lui-même. Lui seul est souverainement bon, et souverainement grand : il est le *summum* de tout ce qui est. On montre, à partir de là, que ce *summum* est unique; puis, à partir de son unicité, on affirme son être-par-soi : « cet 'un' lui-même est par lui-même ». Il est donc au plus haut degré (*maxime*) comparativement à tous les autres. Enfin, partant cette fois des natures des réalités, et découvrant en elles différents degrés de dignité, la raison, ne pouvant sans absurdité affirmer que ces degrés vont à l'infini sans qu'il y ait jamais un degré suprême, doit reconnaître que nécessairement il existe une certaine nature à laquelle aucune autre n'est supérieure.

Partant de la constatation de la diversité des biens à partir de la

51. Voir fasc. II, B, 4.

diversité des désirs, et s'appuyant sur le principe « toutes les choses qui peuvent être dites telles ou telles le sont par quelque chose que l'intelligence saisit comme étant le même en toutes », cette première argumentation de Saint Anselme conclut à la nécessité de poser un Bien unique qui soit bon par soi. Il serait intéressant de comparer ce premier moment de l'argumentation à la manière dont Platon, dans le *Parménide*, justifie la participation⁵². Ce qui est net, c'est qu'on ne peut demeurer dans le multiple — il faut, de là, remonter à l'unité — et qu'on ne peut s'arrêter aux réalités qui sont bonnes par un autre : il faut remonter à un Bien qui soit bon par soi.

Ce premier argument est prolongé par un second qui permet de passer de l'unicité de cet unique Bien à son être-par-soi et à sa supériorité absolue sur tout ce qui est. Enfin, dans un dernier moment, on reprend la constatation de la diversité des degrés de dignité, au niveau, cette fois, des natures, et, faisant intervenir un autre principe — on ne peut sans absurdité soutenir qu'il y a une infinité de degrés dans les natures, sans un degré suprême —, on conclut à la nécessité de poser une nature à laquelle aucune autre ne soit supérieure.

L'unique principe qui permet de découvrir la nécessité de poser cet Un Absolu (principe unique qui, d'une manière ultime, présuppose la non-régression à l'infini), semble bien être l'exigence, pour la raison, de découvrir dans la multiplicité, et surtout dans la multiplicité ordonnée, une unité-principe.

Cependant ces divers arguments ne peuvent satisfaire Saint Anselme : il cherche un argument unique, qui « n'aurait besoin d'aucun autre que lui-même et suffirait seul à prouver que Dieu est véritablement, qu'Il est le Souverain Bien... ». Cette exigence de découvrir un argument unique (celui qu'expose le *Proslogion*) est très caractéristique de la pensée de Saint Anselme : l'intelligence, qui cherche le nécessaire, ne peut être satisfaite dans la diversité. Cette diversité ne montre-t-elle pas, par elle-même, le caractère relatif de ces arguments, leur imperfection ? D'autre part, Saint Anselme désire saisir par la raison ce que la foi affirme de la « substance » de Dieu, de *ce qu'est* Dieu. Là encore, on découvre l'audace de l'Abbé du Bec : la foi ne peut détruire les exigences de l'intelligence ; elle permet au contraire à celle-ci d'aller jusqu'au bout de ses capacités propres. Par la foi, notre intelligence ne s'ouvre-t-elle pas à la contemplation de Dieu ? Loin d'opposer la raison à la foi, on regarde au contraire leur fin commune : l'une et l'autre tendent vers la Vérité.

52. Voir notamment *Parménide*, 132 a-e.

Cette nouvelle argumentation, argumentation unique, ne part donc plus d'une constatation extérieure à la foi : elle part d'une réflexion sur le contenu même de la foi, saisi par notre intelligence. Nous croyons que Dieu est quelque chose de tel qu'on ne peut rien penser de plus grand. Or l'insensé du *Psaume* dit que « Dieu n'existe pas ». Mais peut-on vraiment penser que « quelque chose de tel qu'on ne peut rien penser de plus grand » n'existe pas ? Quand l'insensé m'entend dire : « ce dont on ne peut rien penser de plus grand », il comprend ce qu'il entend ; il l'a donc dans son intelligence. Mais « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » ne peut pas être *seulement* dans l'intelligence ; car s'il était seulement dans l'intelligence, sans exister, on pourrait penser quelque chose d'encore plus grand, qui serait dans l'intelligence *et* dans la réalité (ce qui est plus que d'être seulement dans l'intelligence) ; et, par conséquent, « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » ne serait pas « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » — ce qui est contradictoire. Il faut donc conclure que « sans aucun doute, quelque chose dont on ne peut rien penser de plus grand existe et dans l'intelligence, et dans la réalité ».

Saint Anselme va confirmer cette argumentation de manière négative, en démontrant que « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » « est si véritablement qu'on ne peut même pas penser qu'il ne soit pas ». En effet : « on *peut penser* qu'il existe quelque chose dont on ne puisse pas penser que cela n'existe pas » ; or cela est plus grand que ce dont on peut penser qu'il n'existe pas. Par conséquent, si on pouvait penser que « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » n'existait pas, il ne serait pas « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » — ce qui est contradictoire. Il faut donc conclure que « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » existe si véritablement, qu'on ne peut même pas penser qu'il n'existe pas : « et cela, c'est Toi, Seigneur notre Dieu ».

Mais si cela est tellement évident, comment l'insensé a-t-il pu penser que Dieu n'existe pas ? Si l'insensé, en disant « Dieu », avait réellement pensé *ce qu'est* Dieu (c'est-à-dire : « ce dont on ne peut rien penser de plus grand »), il n'aurait pas pu penser que Dieu n'existe pas. En réalité, en disant que Dieu n'existe pas, il a pensé seulement le mot « Dieu », sans penser la réalité même que le mot désigne.

On voit le souci de Saint Anselme : trouver une argumentation où il suffise de réfléchir sur la signification propre du mot « Dieu », sur le contenu intelligible de *ce qu'est* Dieu, pour pouvoir immédiatement affirmer qu'Il existe, sans avoir à faire appel à autre chose (qu'il s'agisse de l'expérience ou d'un principe). Il n'y a plus d'inférence au

sens propre : on explicite ce qui est inclus dans la signification même du mot « Dieu ».

La foi nous dit que Dieu existe. Saint Anselme ne le met jamais en doute ; il part même de là. Mais il met entre parenthèses l'existence de Dieu donnée par la foi, pour ne plus regarder que la signification du mot « Dieu » ; et il retrouve, dans la signification même de ce mot, la nécessité de l'existence de Dieu. Certes Saint Anselme ne nous parle pas de cette mise entre parenthèses ; mais il distingue bien la foi, dans son adhésion propre, de ce que la raison conçoit, et du mot considéré pour lui-même — ce qui correspond à l'interprétation que nous donnons en parlant d'une « mise entre parenthèses ». Car si Saint Anselme ne parle pas de « concept de Dieu », ni d'« idée de Dieu », en réalité, ce qu'il met en relief et ce qu'il considère, c'est bien ce que l'intelligence conçoit à partir de la réflexion sur la foi en l'existence de Dieu. Ce qu'il thématise, c'est bien le contenu intelligible que nous pouvons saisir à partir de l'adhésion de foi.

Tout le problème revient donc à ceci : le contenu intelligible provient-il immédiatement de l'adhésion de foi ? L'intelligence humaine peut-elle vraiment *concevoir* « quelque chose de tel qu'on ne puisse rien penser de plus grand » — ou bien *l'imaginer*-t-elle ?

Devant les objections de Gaunilon, Saint Anselme est obligé de justifier son argumentation. Le *Liber apologeticus* nous présente, sous une forme plus critique, l'ultime moment de cette argumentation.

Gaunilon objecte en effet : nous ne pouvons pas avoir un concept de « ce qui est plus grand que tout », car nous ne connaissons immédiatement aucune réalité telle, ni aucune réalité semblable. Nous ne pouvons donc que l'imaginer. Saint Anselme, après avoir fait appel à la foi et à la conscience de l'objectant⁵³, reprend son argumentation sous cette forme hypothétique : *si on peut penser* que « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » *est*, il est nécessaire qu'il soit. Et même : *si seulement on peut le penser*, il est nécessaire qu'il soit. Saint Anselme montre, par l'absurde, qu'il ne peut en être autrement.

Sous cette dernière forme, l'argumentation de Saint Anselme est extrêmement nette : si on peut *le penser*, nécessairement il existe. Autrement dit, s'il peut être dans l'intelligence, il existe. On passe de telle

53. L'objectant, s'il écoute sa foi et sa conscience, devra reconnaître qu'il est faux de dire que Dieu ou « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » n'est pas pensé, et n'est pas dans l'intelligence. Voilà qui est significatif : pour Saint Anselme, la foi, impliquant l'intelligence, réclame que l'on *pense* Dieu.

manière d'être (dans l'intelligence) à telle autre manière d'être (dans la réalité), à cause de la signification même de ce qui est pensé.

Notons enfin la manière dont Saint Anselme prouve que « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » est bien dans l'intelligence : ce qui n'est pas toujours, ni partout, ce qui est composé de parties qui ne sont pas toutes dans le même lieu en même temps, peut ne pas être, et peut, même s'il est, être pensé comme n'étant pas. C'est juste l'inverse de « ce dont on ne peut rien penser de plus grand », qui, ne pouvant être pensé comme n'existant pas, est partout et toujours tout entier. Mais comment aurions-nous pu comprendre de lui tout cela, s'il n'était pas dans notre intelligence ? Donc, « ce dont on ne peut rien penser de plus grand » est dans notre intelligence.

Ainsi, c'est par le point de vue de l'extension (partout et toujours) qu'est affirmée la compréhension de « ce dont on ne peut rien penser de plus grand ». Mais si « partout » et « toujours » sont compris par l'intelligence, c'est en tant qu'ils affectent l'universel, et non la réalité existante. De nouveau, c'est à partir du possible intelligible qu'on affirme l'être existant.

On pourrait dire que Saint Anselme, partant d'une argumentation de type platonicien et néoplatonicien assez classique (respectant le jugement d'existence), en arrive progressivement à une argumentation de plus en plus formelle, de plus en plus rigoureuse, en laquelle on passe de l'intelligible à l'exister, du possible intelligible à l'exister, de l'intelligibilité de l'être de raison à l'exister. Saint Anselme ne semble pas voir ces diverses confusions. Il est comme mené par son projet intérieur qui le guide : si, pour lui, cela est possible, c'est parce qu'il demeure un croyant.

5. Première revendication de la raison dialectique à l'intérieur de la foi

Abélard, dans sa *Theologia christiana*, expose « les raisons de croire en un seul Dieu » en se référant aux arguments des « philosophes » (en réalité, il s'agit principalement de Cicéron) et en proposant à son tour des raisons, dont il reconnaît qu'elles demeurent conjecturales⁵⁴.

Abélard reconnaît à la raison la capacité de s'élever au delà du sensible et de s'attacher à ce qu'il y a de plus subtil, et donc de dé-

54. Voir fasc. II, B, 5.

couvrir par elle-même l'existence du *Conditior et Rector* de l'univers. Qu'elle puisse découvrir son existence, cela se comprend, puisque c'est par la raison que l'homme est le plus à l'image et à la ressemblance de Dieu ; or il est facile « de conjecturer le semblable à partir du semblable ». Dieu étant ce dont l'homme est « le plus voisin », celui-ci peut facilement le découvrir ; il est donc inexcusable, comme le dit l'*Épître aux Romains*, si, à partir des réalités créées et ordonnées par Dieu, il ne découvre pas son Créateur et sa Providence.

Après avoir exposé un argument de Cicéron montrant que l'univers, loin d'être laissé au hasard, est gouverné selon un dessein, et précisé que, selon Platon, ce dessein est le meilleur qui soit, ce qui oblige à conclure que celui qui gouverne le monde est le Souverain Bien, Abélard, laissant de côté les autorités, propose à son tour un argument : il est facile de « conjecturer », par la raison, que le monde et les réalités qu'il contient ne sont pas par eux-mêmes (*a se ipsis*), ni ne subsistent par eux-mêmes (*per se*), mais ont été faits par un autre, et qu'ils sont régis par un autre, lequel est de loin plus excellent que tous les autres. Abélard fait ici appel à un principe qu'il formule ainsi : « ce qui est par soi est plus digne, par nature, que ce qui est par un autre ». Puis il fait appel à l'expérience qu'a chacun d'entre nous, de n'être pas par lui-même et d'avoir été engendré par un autre. Si donc la substance raisonnable est par un autre, et si elle est, de plus, incapable de se diriger seule dans l'océan de cette vie, ce qui est dépourvu de raison (et qui est donc inférieur à l'homme et lui est ordonné) devra à bien plus forte raison être par un autre et être dirigé par un autre. Par conséquent, le monde et chacune de ses parties ont été faits par un autre, et sont dirigés par un autre, que nous appelons Dieu ⁵⁵.

On voit le peu de rigueur philosophique de cette argumentation. Pourtant l'intention profonde d'Abélard est de réfléchir ici en philosophe : à la suite d'Anaxagore, de Socrate, de Platon, de Cicéron, il veut redécouvrir une recherche rationnelle indépendante de toute autorité.

55. On trouve chez Honorius d'Autun un argument qui présente un certain parallélisme avec celui d'Abélard, mais en plus élaboré. Il peut se résumer ainsi : toute substance subsiste, ou par soi (*per se*), ou par un autre (*per aliud*). Or le monde ne subsiste pas par soi, puisque, étant constitué de parties, il a nécessairement commencé. Il n'existe donc qu'en référence à un Créateur, qui lui-même doit exister par lui-même, car s'il tenait l'*esse* d'un autre, il ne pourrait le tenir que de la créature, ce qui est impossible. A cet argument Honorius en ajoute un autre, inspiré du *Monologion* de Saint Anselme, mais qui fait explicitement appel à la participation (serait-ce la première fois que le mot « participation » est employé par un théologien dans un argument visant à démontrer l'existence de Dieu ?). Voir fasc. II, B, 5.

Il est curieux de voir la divergence des démarches de Saint Anselme et d'Abélard : d'un côté une voie d'immanence dans une réflexion sur notre pensée ; de l'autre, une voie qui considère en premier lieu l'univers, et nous-mêmes qui avons été faits. Cependant l'un et l'autre cherchent à montrer la grandeur de l'intelligence, de la raison. L'un et l'autre, de fait, seront au point de départ d'un rationalisme tout à fait différent.

6. *L'augustinisme des Victorins. Utilisation de l'expérience de notre commencement dans l'être pour découvrir l'Éternel. Poursuite du même effort à l'égard des réalités visibles, aboutissant à une nouvelle preuve par la possibilité d'être*

Avec Hugues de Saint-Victor apparaît un nouvel aspect dans la recherche d'arguments démontrant l'existence de Dieu. Tout en affirmant avec force l'incompréhensibilité de Dieu, Hugues de Saint-Victor affirme aussi que si Dieu n'est pas « totalement manifeste », Il n'est pas non plus « totalement caché », de telle sorte que si l'homme « ne peut jamais comprendre totalement *ce qu'Il est* », il ne peut pas non plus « ignorer tout à fait *qu'Il est* »⁵⁶.

Pour « démontrer l'invisible », il faut recourir au visible. Mais le visible, pour Hugues de Saint-Victor, c'est avant tout l'expérience intérieure que l'âme (qui se sait image de Dieu) a, par elle-même, de sa propre existence et de sa distinction d'avec le corps. C'est par l'esprit humain, image du Créateur, que le Dieu invisible se rend en premier lieu visible. L'argumentation d'Hugues peut se résumer ainsi : l'« esprit rationnel », ne pouvant s'ignorer, ne peut douter que lui-même existe ; d'autre part il doit reconnaître qu'il a, à un moment donné, commencé d'être. Voyant par lui-même qu'il a eu un commencement, il ne peut pas ignorer que, lorsqu'il n'était pas, il ne pouvait se donner à lui-même, ni de commencer d'être, ni de subsister. Par conséquent, il faut que ce soit par un autre que ce qui n'était pas ait commencé d'être, et que cet autre ait eu lui-même l'esse sans le recevoir d'un autre, et donc qu'Il ait toujours été sans avoir jamais commencé d'être — sinon Il ne pourrait être pour tous « Premier Auteur de l'exister ». Et Hugues conclut : « Cet Auteur et ce Premier Principe des réalités », que la raison a découvert, « la piété Le vénère et la foi proclame le Dieu qu'il faut adorer ».

56. Voir fasc. II, B, 6.

Cette première argumentation, qui part de la réflexion de l'esprit sur son existence actuelle et sur son commencement, se fonde radicalement sur la connaissance de foi de l'homme image de Dieu, créé à sa ressemblance. A partir de l'expérience interne de notre *esse* et de notre limite dans le temps, Hugues de Saint-Victor montre que nous dépendons essentiellement d'un autre qui nous fait subsister. Cette argumentation s'achève sur la découverte, par la « raison », du Principe premier de tout ; et l'on reconnaît que la piété et la foi ont leur rôle propre : c'est la foi qui proclame que ce Principe est « Dieu ».

Ne faisant pas intervenir explicitement la non-régression à l'infini, Hugues, pour conclure, a recours à un raisonnement par mode d'impossibilité impliquant un certain jugement de sagesse ⁵⁷.

Une seconde argumentation vient confirmer la première. Elle part cette fois de l'expérience des réalités physiques, corruptibles et engendrées ; et, faisant intervenir le principe suivant : « *il est nécessaire que tout ce qui est capable de changement (mutabile), à un certain moment (aliquando) n'ait pas été* », elle conclut que ces réalités dépendent d'un Auteur qui leur est antérieur. C'est par la causalité efficiente, celle qui explique la génération, qu'Hugues de Saint-Victor prétend remonter jusqu'au Créateur de tout *esse* ; cela est encore plus net dans ce second argument que dans le premier ⁵⁸.

Ailleurs, dans le *De tribus diebus*, Hugues de Saint-Victor s'attache, non plus à découvrir, par la raison, que Dieu existe, mais à montrer, par la conscience que la créature rationnelle a d'être distincte de son corps et de n'avoir pas toujours été, qu'il y a un Créateur éternel. Car « tout ce qui a eu un commencement, sans aucun doute a reçu l'*esse* d'un autre ». Cet autre existe par lui-même. Il est par soi (*a semetipso*) et ne peut pas ne pas être. Pour Lui, l'*esse* et l'*id quod est* sont identiques ; Il est donc éternel ⁵⁹. Hugues de Saint-Victor ajou-

57. « Si nous croyons que tout ce qui est, est une créature, nous ne trouvons aucune fin dans les réalités ». Sommes-nous ici en présence d'une première ébauche de non-régression à l'infini chez les théologiens, une non-régression non plus au niveau de la causalité, mais au niveau de l'existence limitée des créatures ? — Sur le sens précis de l'expression « jugement de sagesse », cf. ci-dessus, p. 22.

58. Nous retrouvons bien ici l'idée dominante de Platon dans le *Timée* : c'est à partir de la genèse des réalités qu'on découvre leur cause.

59. De son côté, Robert Pulleyn, qui affirme l'existence d'un Ordonnateur (*dispositor*) à partir de l'ordre régnant dans les réalités dépourvues de raison, montre que Celui qui a ainsi ordonné le monde ne peut avoir commencé d'exister, de subsister, car ce qui a commencé est nécessairement postérieur à la cause de sa subsistance. Il faudrait donc que quelque chose fût antérieur à Dieu. Par conséquent, il faut affirmer que Dieu « n'a pas de principe de son exister ». De

te que ce que nous découvrons ainsi, par le mouvement même de notre raison, est également attesté par le mouvement des vivants (leur appétit naturel nous oblige à conclure à l'existence d'une Providence), ainsi que par le mouvement naturel de croissance (ce qui n'a pu commencer d'être par soi-même ne peut se donner à lui-même la croissance) et le mouvement local (l'ordre existant dans des mouvements aussi dissemblables que ceux des diverses réalités nous interdit de douter de l'existence d'un *Rector* qui préside à toutes choses). Ces témoignages viennent confirmer ce que l'esprit humain découvre par lui-même : c'est bien lui qui est le lieu par excellence de la découverte de Dieu, en raison même de sa ressemblance avec Dieu.

Pour Richard de Saint-Victor au contraire, le point de départ de toute argumentation découvrant l'existence de Dieu est l'expérience des réalités sensibles, dont il faut se servir comme d'une échelle pour s'élever le plus haut possible⁶⁰. Cette importance attachée à l'expérience des réalités sensibles va de pair, chez Richard de Saint-Victor, avec une recherche très nette de l'« intelligence de la foi » : « Efforçons-nous toujours, autant qu'il est licite et possible, de comprendre par la raison ce que nous possédons par la foi ». Nous retrouvons ici l'intention de Saint Anselme ; mais la méthode utilisée ne sera pas celle du *Proslogion* : elle sera beaucoup plus proche du *Monologion* et de Saint Augustin.

Cherchant à donner à son argumentation un fondement inébranlable, Richard pose en principe : d'une part, que tout ce qui est ou peut être, soit a l'esse de toute éternité, soit a commencé d'être dans le temps ; et, d'autre part, que tout ce qui est ou peut être a l'esse soit par lui-même (*a semetipso*), soit par un autre — ce qui permet de distinguer trois « modes d'être »⁶¹.

Examinant l'expérience quotidienne à la lumière de cette division, on peut affirmer que les réalités dont nous avons l'expérience, qui nais-

plus, le dissyllabe *Deus* ne peut être « partie d'un discours », car Dieu ne peut être désigné par aucun nom. Robert Pulleyn fait ici une série de remarques qui montrent la pénétration de son regard et son sens critique (voir fasc. II).

60. Voir fasc. II, B, 6

61. Il n'y a en effet que trois possibilités : avoir l'esse de toute éternité et par soi-même ; n'avoir l'esse ni de toute éternité ni par soi-même ; avoir l'esse de toute éternité, mais non pas par soi-même — car une réalité ne peut pas être par elle-même sans être de toute éternité. Ne retrouvons-nous pas ici quelque chose d'assez semblable au point de départ de l'argumentation de Platon dans le *Timée*, mais dans une perspective différente et avec une élaboration plus poussée ?

sent et se corrompent, n'ont pas été de toute éternité, et donc qu'elles ne sont pas par elles-mêmes, mais par un autre. A partir de la constatation de cet *esse* qui n'est pas éternel et qui est par un autre, la raison doit poser un *Esse* par soi. Sinon, on n'expliquerait pas que ces réalités, qui n'ont pas l'*esse* par soi, aient néanmoins l'*esse*. On est donc, par là, « convaincu qu'il y a quelque chose qui est par soi-même ». Richard de Saint-Victor le confirme au moyen d'un raisonnement par mode d'impossibilité : nier l'existence de cet *Esse a semetipso* contredirait l'expérience que nous avons des réalités existantes.

Ce raisonnement, qui veut se fonder sur une base inébranlable, se fonde en réalité sur une division des modes de l'être qui est au delà de l'expérience, et dont on se sert pour interpréter l'expérience et la dépasser. Cette division des modes de l'être, pour Richard, s'impose immédiatement à la raison. L'impossibilité d'une régression à l'infini n'est pas explicitement utilisée (du reste, pourrait-elle l'être, puisqu'on ne fait pas appel à la causalité, mais à la division ?). Cependant, elle est comme présente implicitement. Dire, en effet, que « si rien n'était par soi-même, il n'y aurait absolument rien à partir de quoi puissent exister les réalités qui n'ont pas (...) leur *esse* par elles-mêmes », cela veut dire, implicitement : prétendre que les réalités qui n'ont pas leur *esse* par elles-mêmes puissent l'avoir par d'autres qui, elles-mêmes, ne l'aient pas non plus par elles-mêmes, ne prouverait rien, car il faudrait remonter toujours plus loin sans avoir d'explication véritable ; il faut donc que tout soit par une réalité qui ait l'*esse* par soi.

Après avoir ainsi établi l'existence de « l'*Esse* qui est par lui-même » et avoir, du même coup, montré qu'Il est éternel, Richard, à partir de la diversité de degrés des réalités existantes, affirme qu'il doit y avoir « quelque chose » qui est *Summum*, sommet de toutes ces réalités. Plutôt que d'un nouvel argument démontrant proprement l'existence de ce *Summum*, il s'agit de préciser *ce qu'est* cette Réalité : elle est « ce [comparativement] à quoi rien n'est plus grand, rien n'est meilleur » ; elle ne peut donc être qu'une « substance rationnelle » indépendante de toutes les autres réalités et existant par elle-même.

Enfin, dans un troisième moment, Richard veut prouver de manière plus approfondie « ce qui a été dit de la Substance souveraine ». Le point de départ est nouveau : « dans tout l'univers des réalités, rien ne peut être s'il n'a la possibilité d'être » — qu'il tienne celle-ci de lui-même ou d'un autre. Ce ne sont plus les modalités de l'*esse*, mais celles de la possibilité d'être (*possibilitas essendi*) que l'on considère maintenant. On en conclut que Celui qui existe par soi, et qui a, Lui,

la « puissance d'être » (*essendi potentia*), n'est que par Lui-même, Lui par qui est tout ce qui est (tout *esse*, toute essence, toute puissance, toute sagesse). Si la foi parle de Dieu, la raison cherche à Le comprendre, à dévoiler ce qu'Il est : Il est par soi, Il est éternel, Il est le *Summum*, Substance rationnelle, Sagesse éternelle, Puissance d'être. Tout dépend de Lui, car tout reçoit de Lui l'*esse*, le pouvoir et l'avoir.

7. Reprise partielle des arguments de Saint Ambroise et de Saint Augustin

Avec Pierre Lombard et son *Livre de Sentences*, nous nous trouvons pour la première fois, chez les théologiens latins, en présence d'une sorte de compilation des arguments déjà exposés (compilation comparable à celle de Saint Jean Damascène chez les Pères grecs, mais d'un niveau inférieur). Pierre Lombard est un témoin qui rappelle, en s'appuyant sur l'*Épître aux Romains*, que l'homme peut, grâce à son intelligence, découvrir les *invisibilia* à partir des *visibilia*. La diversité des quatre arguments qu'il expose (et qui sont empruntés à Saint Ambroise et Saint Augustin) ne le gêne pas : car « la vérité divine peut être connue de plusieurs manières par les choses qui ont été faites »⁶².

8. Élaboration de divers arguments utilisant la division et le raisonnement par mode d'impossibilité

Dans la ligne directe de Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, son disciple et commentateur, ne se contente pas de répéter le Maître ; il propose de nouveaux arguments.

Tout ce qui est soumis au changement est substance ou accident. Or l'accident, qui ne peut être « par lui-même » (*per se*), peut encore moins être par soi (*a se*), c'est-à-dire « sans sujet » et par aucun [autre] » (*a nullo*). Mais la substance non plus ne peut pas être par elle-même (*esse per se*), car, tout en n'existant pas dans un sujet, elle a néanmoins besoin des accidents. L'esprit est donc obligé de concevoir quelque chose qui soit *per se* et *a se*, c'est-à-dire *a nullo*, à partir de quoi soit tout ce qui est. « Or cela est Dieu », qui doit aussi être unique, car on ne peut remonter à l'infini⁶³.

Cette argumentation, qui se fonde sur la division des réalités en substances et accidents, cherche à montrer que la substance, qui est

62. Voir fasc. II, B, 7.

63. Voir fasc. II, B, 8.

bien première (elle n'a pas de sujet), n'est cependant pas première d'une manière absolue. Pierre de Poitiers semble bien découvrir que si la substance est première dans l'ordre de la détermination, elle ne l'est pas dans l'ordre de l'*esse*. Il faut donc que l'esprit aille plus loin que cette division, et qu'il conçoive le premier dans l'ordre de l'être : ce qui est *per se* et *a se*. C'est là, pour Pierre de Poitiers, comme une exigence de l'esprit, qui est fait pour l'Être absolu.

Pierre de Poitiers prend ensuite pour point de départ une autre division des réalités sensibles. Celles-ci sont soit « tout », soit « partie ». La partie, cela va de soi, est relative au tout, elle n'est pas première ; mais le tout lui-même n'est pas premier, il n'est pas *a se* (puisque ses parties lui sont antérieures). Il est donc nécessaire qu'existe un autre (qui ne soit lui-même ni tout, ni partie), par qui soient et ce qui est tout, et ce qui est partie, et les propriétés de l'un et l'autre. « Celui-là est l'unique et seul Dieu ». Cette nouvelle division cherche à montrer qu'aucune des réalités physiques n'est première, et qu'il faut donc les dépasser.

Après avoir donné un autre argument très semblable à celui d'Hugues de Saint-Victor — l'esprit humain sait qu'il a commencé à un moment donné, et ne peut ignorer qu'il était incapable de se donner l'être, alors qu'il n'était pas : il a donc reçu l'être d'un autre qui, Lui, est éternel, et qui est Dieu, sinon on serait obligé de dire que la créature a existé de toute éternité —, Pierre de Poitiers propose un dernier argument qui, cette fois, semble bien inspiré du *Proslogion* de Saint Anselme⁶⁴. Cet argument est formulé par mode d'hypothèse : « si quelque chose (*aliquid*) est Dieu, il ne peut pas ne pas être ; donc quelque chose est Dieu ». Car il est exigé que Dieu « ne puisse pas ne pas être ». Mais l'opposé : « il peut ne pas être », ne correspond plus à l'hypothèse ; car c'est le propre de Dieu de ne pas pouvoir ne pas être. Donc, Il est.

En réalité, cela ne prouve pas l'existence de Dieu, mais seulement que, s'Il existe, Il existe nécessairement. Pierre de Poitiers ne confond-il pas ici la manière d'être et l'*esse* ?

Mais ce n'est pas tout. L'argumentation se poursuit sous cette autre forme : « si quelque chose est Dieu, aucun bien ne peut exister sans lui ; donc, si quelque bien existe, Dieu existe ; mais il existe un certain bien : donc Dieu existe ». Et Pierre de Poitiers confirme ce raison-

64. Il semble bien que ce soit le seul argument, de tout le XII^e siècle, qui s'inspire du *Proslogion*.

nement en le mettant en parallèle avec celui-ci : « si quelque chose est l'âme de l'homme, l'homme ne peut être sans elle ; donc, si un homme existe, l'âme existe ; mais l'homme existe : donc l'âme existe ».

Ce raisonnement est très intéressant. Ne nous montre-t-il pas une première formalisation de celui de Saint Anselme ? Mais notons bien que si le raisonnement hypothétique met en relief une nécessité logique, ce qui peut mettre en lumière l'erreur de l'adversaire, la nécessité logique ne nous permet jamais de poser l'*exister*. Saint Anselme eût-il accepté que l'on passât ainsi de la nécessité (au niveau intelligible, au niveau du possible), à la nécessité existentielle ? Il faut cependant reconnaître que son argumentation permet cette formalisation.

9. Premières utilisations de la causalité efficiente et de la non-régression à l'infini

Dans son *De fide orthodoxa contra haereticos*, Alain de Lille raisonne par la causalité, en partant de ce qui est soumis au mouvement (*mobile*) et au changement (*mutabile*). Toutes les créatures, affirme-t-il, sont soumises au changement. Il faut donc « qu'existe une Cause immuable unique », cause efficiente (dont l'immutabilité n'entraîne pas celle de son effet) « dont procèdent toutes les réalités soumises au changement »⁶⁵.

Quant à Nicolas d'Amiens, il veut, dans son *Ars catholicae fidei*, montrer « qu'il n'existe qu'une seule Cause suprême de toutes choses, dont, en raisonnant, nous disons qu'elle est Dieu ». Il le démontre par une analyse de la causalité présentée sous forme d'une succession de théorèmes affirmant, notamment, que rien ne peut être « cause de soi »⁶⁶ et qu'on ne peut remonter à l'infini dans l'ordre des causes.

Au début du XIII^e siècle, le *Liber de Intelligentiis* (attribué à Adam Pulchrae Mulieris) expose également un raisonnement par la causalité, montrant la nécessité de poser une Cause première. Car s'il n'y a pas de Cause première, il n'y a plus de causalité. L'existence de la causalité postule l'existence d'une Cause première⁶⁷.

65. Voir fasc. II. B. 9. Notons qu'il ne s'agit pas ici, à proprement parler, d'une démonstration de l'existence de Dieu, puisqu'on admet au départ que « toute réalité créée, du fait qu'elle est créée, a un commencement de son existence ».

66. « Rien ne s'est composé soi-même, ni ne s'est amené à l'esse ». « Rien n'est par soi (*per se*), et donc rien n'est cause de soi ». Voir fasc. II, B, 9.

67. Voir fasc. II, B, 9.

10. Première reprise explicite et rationalisation de l'argument du *Prosligion*

Au début du XIII^e siècle, Guillaume d'Auxerre affirme un réalisme philosophique : nous ne pouvons pas voir Dieu sans le « voile des créatures », la foi nous le rappelle ; l'intelligence humaine, en raison de sa condition, de sa faiblesse, de son imperfection, est incapable, par elle-même, de voir Dieu. En même temps, il estime qu'en partant immédiatement des réalités physiques, nous ne pouvons pas atteindre Dieu d'une manière absolue. En partant des réalités physiques, des réalités nues, on atteint un Premier Moteur, on demeure au niveau de la philosophie de la nature. Pour atteindre Dieu d'une manière absolue, il faut se situer au niveau de la métaphysique.

A ce niveau, Guillaume d'Auxerre, dans sa *Summa aurea*, propose quatre arguments. Le premier procède « par le rapport de la cause au causé ». On constate que certaines réalités sont causes, et d'autres causées, et que le causé, en tant que tel, a besoin d'un autre pour être. Or on ne peut ni remonter à l'infini, ni admettre une circularité dans les causes (deux impossibilités que Guillaume d'Auxerre démontre successivement). Il faut donc qu'il y ait une cause qui suffise à donner l'être aux causés, et qui est ainsi « le premier Principe des réalités » ; donc il existe « un premier Principe des réalités, ou Dieu »⁶⁸.

Le point de départ du second argument est emprunté à Saint Jean Damascène, mais formulé d'une manière un peu différente : « Tout ce qui est, est soit causable, soit incausable ; s'il est causable, il est par un autre qui, à son tour, est soit causable soit incausable » ; or on ne peut remonter à l'infini, donc... (comme dans l'argument précédent). Reprenant l'argument précédent par le point de vue du causable et de l'incausable, ce second argument explicite la capacité ou l'incapacité, la possibilité ou l'impossibilité. On s'élève au delà du *fait* d'exister. Par là, ne cherche-t-on pas à prouver l'existence d'un Principe premier d'une manière plus absolue, plus nécessaire (même si cela n'est pas exprimé) ?

Le troisième argument cherche à montrer comment, dans l'intelligibilité du souverain bien, du « meilleur », est inclus l'*esse*. Si donc le meilleur est intelligible, le meilleur existe ; or il est manifeste que le meilleur est intelligible. Donc le meilleur (le souverain bien) existe, et donc Dieu existe. On retrouve ici le vœu profond de l'intelligence :

68. Voir fasc. II, B, 10.

passer, de ce qui est le plus parfait au niveau de l'intelligibilité, à l'*esse*.

Enfin, le quatrième argument reprend explicitement le raisonnement du *Proslogion*, mais en l'exprimant d'une manière nouvelle. L'expression « quelque chose dont on ne peut rien imaginer de plus grand » est intelligible (celui qui l'entend saisit ce que veut dire celui qui la prononce). Or ce que l'on saisit ainsi existe ou n'existe pas ; et comme il est plus grand d'exister *et* dans l'intelligence, *et* dans la réalité, il faut conclure que ce dont on ne peut rien imaginer de plus grand existe dans la réalité. Donc le souverain bien existe ; donc Dieu existe.

Pour Guillaume d'Auxerre, cette argumentation se fonde directement sur le fait que le souverain bien est un bien tel qu'on ne peut pas concevoir qu'il ne soit pas, et cela pour trois raisons : 1° le meilleur, incluant l'*esse*, ne peut pas ne pas être ; 2° le souverain bien, parce qu'il est souverainement, ne peut pas être conçu comme n'étant pas ; 3° le souverain bien est l'*esse* lui-même. Donc le souverain bien, qui est Dieu, ne peut pas ne pas être.

Nous sommes ici en présence d'une rationalisation très nette de l'argument de Saint Anselme. Ce qu'il y a de plus parfait dans l'ordre de l'intelligible existe nécessairement. Le primat de l'intelligible est franchement proclamé. L'influence platonicienne est toujours présente, et l'on interprète Aristote dans une perspective platonicienne. Du même coup, on sépare le domaine de *ce-qui-est-mû* du domaine de *ce-qui-est* (au niveau métaphysique). Le niveau métaphysique n'est-il pas atteint, dès lors, grâce à une réflexion sur la vie de l'intelligence ?

11. Transformation de la distinction de Boèce (*esse-quod est*) en distinction de l'*esse-essentia* et de l'*esse-est*, et utilisation de cette distinction dans un argument par mode d'impossibilité

Chez Guillaume d'Auvergne, les préoccupations philosophiques sont encore plus nettes : partout où il le pourra, il veut fournir des preuves « irréfragables », indépendantes de l'autorité et engendrant une certitude démonstrative.

Ce qui le caractérise également, pour ce qui nous intéresse ici, c'est sa réflexion critique. Examinant les *intentiones* diverses de *ens* et *esse* (parallèlement à celles de *bonum*), il distingue l'*ens* pour lequel l'essence est l'*esse*, et l'*ens* « par participation ». Parce que tout ce qui se dit de quelque chose lui est soit essentiel, soit accidentel, l'*ens* se dit de chacun soit « substantiellement », ou « par essence », soit « par

participation »⁶⁹. Et il faut nécessairement que l'*ens* soit dit de quelqu'un par essence, parce qu'il ne peut pas être dit de tous par participation ; sinon on remonterait à l'infini dans les participés (ou bien l'on tomberait dans un cercle), et l'*ens* ne serait donc jamais « terminé », si bien qu'il n'aurait plus de contenu intelligible. Ce qui donne à l'*ens* son contenu intelligible, c'est l'*ens* substantiel, l'Être premier. Guillaume d'Auvergne illustre cela par l'exemple du bien : le contenu intelligible du bien n'est saisi que dans le Bien essentiel, et non dans le bien par participation.

Distinguant ensuite deux significations (*intentiones*) de *esse* (*esse-essentia* et *esse-est*), Guillaume d'Auvergne souligne que c'est la nécessité de « saisir par l'intelligence » qui nous oblige à poser quelque chose dont le *est* soit dit par essence et quelque chose dont le *est* ne soit pas dit par essence. On passe donc de la division de deux modalités d'attribution aux deux significations de l'*esse*. On ne peut pas dire qu'il s'agisse à proprement parler de preuves de l'existence de Dieu ; il s'agit de montrer que rejeter l'être pour qui l'essence est l'*esse*, c'est aboutir à une absurdité : plus rien n'est intelligible. C'est une argumentation critique, fondée sur la *necessitas intelligendi*.

Pour Guillaume d'Auvergne, « il est manifeste qu'existe quelque chose dont non seulement il est impossible qu'il ne soit pas, mais encore dont on ne peut pas concevoir qu'il ne soit pas ». Parce que, pour lui, l'ordre de l'*esse* et celui de l'intelligibilité sont identiques : ce qui est premier dans l'exister est ce qui est intelligible en premier lieu pour nous. C'est du reste pour cela que l'intelligibilité profonde de l'*ens* est celle de l'*Ens* premier, Dieu. Rejeter l'*Ens* premier, c'est supprimer toute l'intelligibilité de l'*ens*. C'est par le bien que Guillaume d'Auvergne met cela en lumière ; car, pour lui, l'*ens* et le bien sont semblables.

12. Reprise des arguments traditionnels dans la lumière de l'intelligibilité de la Substance divine. Réflexion sur les diverses modalités de notre connaissance naturelle de Dieu

Reprenant Hugues de Saint-Victor, Alexandre de Halès, dans sa *Summa theologica*, réaffirme que « par la raison naturelle, nous pouvons connaître que Dieu est, mais non pas *ce qu'*Il est » ; et, reprenant

69. Guillaume d'Auvergne, qui se réfère ici au *De Hebdomadibus* de Boèce, est le premier à reprendre la distinction de l'*esse* et du *quod est*, qu'il combine, du reste, avec la doctrine d'Avicenne.

Saint Jean Damascène, il ajoute que nous pouvons connaître aussi *ce que Dieu n'est pas* ⁷⁰. A la suite de Saint Augustin, il précise que c'est par l'*intelligentia*, ou raison supérieure, que nous pouvons connaître Dieu. Cette connaissance se réalise par l'intermédiaire des créatures, en tant que la créature a avec Dieu une certaine « convenance », « selon l'analogie ».

C'est en traitant de « l'essentialité de la Substance divine » qu'Alexandre de Halès, compilateur, expose toute une série d'arguments (tous empruntés soit à des Pères de l'Église, soit à des théologiens), qu'il groupe selon « les différentes manières de penser l'essence divine ». Il expose ainsi successivement ce qu'il appelle les arguments « par l'intention d'*ens* ou d'*esse* » (Richard de Saint-Victor), « par la raison de causalité » (Saint Jean Damascène, Hugues de Saint-Victor, Guillaume d'Auxerre), « par l'intention de vérité » (Saint Augustin et le *De veritate* de Saint Anselme), « par l'intention de bonté » (Guillaume d'Auxerre et le *Proslogion*), « par l'intention de prééminence » (le *Monologion* et Richard de Saint-Victor).

Montrant ensuite que l'on peut pas penser vraiment que Dieu n'existe pas, il distingue la connaissance que nous avons de Dieu *in actu*, et une connaissance *in habitu*. Cet *habitus*, qui est « une similitude de la Vérité première dans l'intelligence », est « imprimé naturellement en nous », si bien que, à ce niveau, nous ne pouvons pas ignorer que Dieu existe.

Ainsi, Alexandre de Halès reprend l'argument de Saint Anselme en montrant que notre intelligence est comme obligée, naturellement, dès qu'elle pense la Substance divine, d'affirmer son existence. Ne sommes-nous pas ici en présence du fondement même de ce qu'on appellera plus tard « ontologisme » ? On pourrait dire qu'il s'agit ici de l'ontologisme *in habitu*.

13. *Explicitations de l'argument du Proslogion sous forme hypothétique*

Richard Fishacre, dans son *Commentaire des Sentences*, expose de nombreux arguments visant à « prouver que Dieu existe » ⁷¹. Il reprend en particulier l'argument du *Proslogion* sous une forme hypothétique ; « si Dieu était, Il serait ce dont on ne peut rien penser de plus grand ».

70. Voir fasc. II, B, 12.

71. Voir fasc. II, B, 13.

Il présente aussi sous cette forme un argument par la simplicité : « si une [réalité] était absolument simple, elle ne différerait pas de son *esse...* ». Et encore, toujours sous forme hypothétique, un argument par la vérité, inspiré de Saint Augustin : « si Dieu n'existe pas, 'Dieu n'existe pas' est vrai ; donc une certaine vérité existe ». Cette vérité elle-même, ou bien est éternelle, et alors elle est Dieu, ou bien ne l'est pas, et alors son opposée (« Dieu existe ») a été vraie de toute éternité. La conclusion de Richard, au terme de l'exposé de ses arguments, est qu'il est manifeste qu'on ne peut pas penser que Dieu n'existe pas, parce que le seul fait de dire qu'Il n'est pas implique qu'Il soit.

14. *Reprise des voies de Pierre Lombard sous une forme démonstrative. Première reprise de la preuve du livre VIII de la Physique. Utilisation de la distinction de Boèce (esse-quod est)*

Saint Albert le Grand, se référant à Guillaume d'Auxerre, affirme que s'il est bon de chercher des raisons de croire à l'existence de Dieu, c'est pour que soit mieux connu ce que l'on croit, pour pouvoir conduire les simples à la foi par la « raison persuasive », et pour confondre les infidèles ⁷².

Albert le Grand précise que si l'on peut démontrer (au sens large du terme) que Dieu existe, on ne le peut pas au sens strict d'une démonstration syllogistique, car il faudrait pouvoir définir le *quid* et le *propter quid* de Dieu : or Dieu n'a pas de cause. Même la démonstration *quia* ne peut être utilisée, car on ne peut démontrer l'existence de Dieu par son *effet* : Il n'a pas d'effet « convertible et essentiel ». Reste donc, comme seule démonstration stricte, une argumentation par mode d'impossibilité.

Cherchant ensuite « par quelles voies les philosophes, sous la conduite naturelle de la raison, ont connu que Dieu existe », Albert le Grand commence par exposer cinq voies qui sont empruntées aux *Sentences* de Pierre Lombard ⁷³, mais auxquelles il cherche à donner un statut démonstratif. C'est ainsi qu'il précise que la première voie (tirée de Saint Ambroise) se fonde sur « l'ordre de la cause efficiente » : les parties sont pour le tout, et rien n'est capable de se faire soi-même, car « le même serait à la fois en puissance et en acte », il « serait et ne serait pas », ce qui est impossible. Si donc la partie a une cause

72. Voir fasc. II, B, 14

73. Voir fasc. II, B, 7

particulière, le tout a une cause efficiente universelle, qui elle-même ne se fait ni dans le tout, ni dans les parties. Par conséquent, aucune créature universelle ne peut être l'auteur du monde (puisque toute créature a été faite). Or il n'y a que la créature et le Créateur. L'auteur du monde est donc Dieu.

On voit l'effort que fait Albert le Grand : il veut saisir l'ordre de la causalité efficiente. Partant de la division du tout et de la partie, on s'élève à la cause efficiente universelle ; et cette cause efficiente universelle, qui est soit la créature, soit le Créateur (nouvelle division), ne peut être la créature, puisque celle-ci a été faite (et est donc « partie ») : elle ne peut être que le Créateur. Cette démonstration, qui s'appuie sur la division et sur la causalité, n'est évidemment pas parfaite, car elle implique une définition de la « créature ».

Analysant la seconde voie de Pierre Lombard (tirée de Saint Augustin), Albert le Grand précise qu'elle procède par soustraction : tout ce qui est, ou bien est un corps, ou bien n'est pas un corps. Or le corps, dépendant d'un autre (de ses composants), ne peut être premier. Donc Dieu n'est pas un corps. De plus, tout ce qui est, est soit capable de changement, soit immuable à l'égard de l'esse ou du lieu. Or tout ce qui est capable de changement est en puissance, et donc ne peut être universellement capable de mouvoir, ni universellement actif. Dieu est donc (et Lui seul) universellement actif et capable de mouvoir. Cette seconde voie procède encore par division ; elle souligne que ce qui est second, en puissance, dépend d'un premier qui est actif ; et elle s'appuie sur l'opinion des philosophes, qui « ont posé (...) que Dieu est universellement actif ».

La troisième voie de Pierre Lombard, qui provient encore de Saint Augustin, repose, comme la première, sur « la comparaison de la cause agente particulière à la cause efficiente universelle ». On pose en principe que « ce qui est universellement capable de faire ne peut être fait par quelque chose ». Puis on se réfère à l'opinion de tous : « Or Dieu est considéré par tous comme étant universellement capable de faire ; Il n'est donc fait par personne, mais est Lui-même Celui qui a fait toutes choses ». On voit, là encore, la faiblesse du raisonnement, qui évidemment ne démontre pas l'existence de Dieu, mais qui se sert de l'opinion commune des hommes pour mieux saisir la causalité universelle et unique de Dieu.

La quatrième voie, toujours empruntée à Saint Augustin, se sert de « la comparaison d'une réalité à une autre selon la forme et la prééminence ». La forme intelligible de la substance incorporelle a la pré-

éminence sur la forme du corps. Or il faut attribuer à Dieu ce qu'il y a de plus excellent. Il faut donc dire que Dieu est une Substance intelligible intelligente, auteur de toutes choses par l'intellect.

Quant à la cinquième voie, elle procède « par l'éminence de la propriété du Créateur relativement à la propriété de la créature ». Ainsi, la toute-puissance du Créateur est saisie par l'intelligence à partir de la grandeur des créatures, sa sagesse à partir de leur forme, sa bonté à partir du bien qui est en elles. Il ne s'agit pas ici d'affirmer l'existence du Créateur, qui est posée dès le point de départ, mais de manifester ses « attributs » (pour reprendre l'expression même d'Albert le Grand).

A ces voies tirées de Pierre Lombard, Albert le Grand en ajoute deux autres. L'une est empruntée au livre VIII des *Physiques* d'Aristote, et rapprochée d'une affirmation de Saint Augustin. L'autre est tirée du *De Hebdomadibus* de Boèce : « tout ce qui a l'*esse* et qui est *ceci*, tient d'un autre l'*esse*, et [le fait] d'être *ceci*. Or tout ce qui est dans le monde a l'*esse*, et est un *ceci* ». Cela lui vient donc d'un autre. Mais ce n'est pas de la même cause qu'il tient d'être *ceci*, et qu'il tient l'*esse* ; car être *ceci* provient d'une cause déterminée, tandis que l'*esse* ne peut provenir d'une cause déterminée, et donc ne peut provenir d'aucune cause seconde. Par conséquent l'*esse* n'a pu être causé, en tout ce qui est, que par la Cause première. « Or la Cause première, nous l'appelons Dieu ». Ce raisonnement, selon Albert le Grand, se fonde sur la proposition 4 du *De causis*, affirmant que « la première des réalités créées est l'*esse* ». Par le fait même, on peut dire que « l'*esse* est l'effet de la Cause première en toutes les réalités qui sont ».

C'est évidemment cet ultime effort d'Albert le Grand qui est le plus intéressant. Il ne s'agit pas d'une véritable preuve, mais d'une réflexion philosophique sur la causalité propre et unique de l'*esse*. Cela est capital si l'on veut montrer d'une manière critique le seul rapport immédiat et « actuel » qui existe entre la créature et le Créateur, et donc ce qui permet de remonter de la créature au Créateur.

Remarquons qu'Albert le Grand ne fait aucune mention de l'argument de Saint Anselme. Comparativement à toute la tradition anselmienne qui cherchait une démonstration de plus en plus rigoureuse et formelle, Albert le Grand accepte une position plus humble et plus réaliste.

15. *Analyse de cinq modes de notre connaissance de Dieu (dont trois empruntés à Denys) à la lumière d'Avicenne*

Ulrich de Strasbourg, disciple d'Albert le Grand, expose dans sa *Summa de bono* les cinq voies par lesquelles « la raison humaine progresse dans la connaissance de Dieu ». La première, la seule qui concerne proprement l'existence de Dieu, est « l'instinct naturel par lequel [la raison humaine] connaît que Dieu est ». Il s'agit d'une connaissance « naturellement enracinée en nous, et donc évidente pour nous ». Le *consensus* universel le prouve ⁷⁴, mais la raison doit aussi le montrer, en distinguant connaissance *in habitu* et connaissance *in actu*. Il y a en effet dans notre intellect « possible », selon une ébauche confuse, une notion de ce que nous cherchons ; c'est au niveau de cet *habitus* que se situe la connaissance des principes évidents — qu'il s'agisse de principes proportionnés à notre intelligence, comme sont les principes mathématiques, ou de principes qui ne lui sont pas proportionnés, comme les principes divins. Ainsi, « la connaissance de Dieu dans l'*habitus* de la lumière de l'intellect agent — lumière qui est une similitude de Dieu — est naturellement enracinée dans l'intellect possible, et cette connaissance confuse, pour être amenée à un acte déterminé, n'exige que l'expérience telle qu'elle se prend de la cause », c'est-à-dire l'expérience des effets divins.

Cette évidence ne supprime pas la possibilité que nous avons de nier que Dieu existe. Si nous pouvons nier le principe de non-contradiction, à combien plus forte raison pourrions-nous nier le principe le plus élevé, celui qui nous est le plus disproportionné ; et, de fait, cela arrive, si nous laissons des imaginations erronées enténébrer notre regard intérieur.

A cette voie d'évidence s'ajoute une voie de négation — qui regarde surtout la connaissance de la quiddité de Dieu — et une voie de causalité, montrant que Dieu est universellement parfait, qu'Il possède en Lui toutes les perfections de tous les genres, parce que « tout ce qu'il y a de perfection dans un effet, est dans la cause, et par la cause dans l'effet ».

Le péché n'ayant pas corrompu la nature humaine, cette connaissance naturelle de Dieu à partir de ses œuvres — connaissance qui, par le moyen des attributs de Dieu, nous fait nous approcher, autant qu'il est permis, de sa substance même — demeure possible même aux

74. Ulrich se réfère ici aux Epicuriens, pour qui « la connaissance que Dieu existe est commune à toutes les nations et à tous les individus d'une certaine nature ». Voir fasc, II, 15.

pêcheurs. Ulrich va jusqu'à dire que « si l'intelligence enfoncée dans le sensible reconnaît que la cause de celui-ci est insensible, alors elle connaît Dieu ».

Un quatrième mode de connaissance de Dieu procède par éminence : les perfections des réalités que nous connaissons ne peuvent être attribuées à Dieu que d'une manière éminente, car « le causé possède selon un mode plus imparfait que la cause ce qui est commun aux deux ». C'est pourquoi Dieu n'est pas dit « substance », mais « super-substance ». Cette voie n'enseigne plus *ce qui* est en Dieu, mais *comment* cela est en Dieu.

Enfin, le cinquième mode de connaissance est celui selon lequel nous connaissons Dieu par « la similitude la plus expresse » de Lui-même « qui puisse être en nous naturellement ». Cette similitude, causée par Lui et imprimée en toute créature, et « spécialement enracinée dans notre intelligence », nous fait connaître non seulement *que Dieu est*, mais d'une certaine manière *ce qu'Il est*. La Lumière suprême s'y fait connaître « voilée dans sa propre participation ».

Ces cinq modes de connaissance, qui nous montrent comment notre intelligence peut découvrir Dieu, sont une reprise d'Augustin et de Denys. L'influence d'Avicenne se fait sentir dans l'analyse du rôle propre de l'intellect actif et de l'intellect passif. C'est également Avicenne qui permet à Ulrich de préciser le dernier mode de connaissance, qui relève d'une lumière « composée de l'intellect agent, de la lumière de l'intelligence et de la lumière divine », et qui se réalise grâce à la connaturalité profonde de notre intellect actif avec Dieu.

Cette position a son originalité, car elle cherche à montrer que, par l'*intérieurité* de notre vie intellectuelle, nous pouvons découvrir l'existence de Dieu et, dans une certaine mesure, ce qu'Il est.

16. Découverte progressive et ultime de cinq voies précédemment utilisées, mais entièrement reprises à la lumière du principe de causalité au niveau métaphysique

Avec toute la tradition chrétienne, Saint Thomas affirme nettement, à travers toute son œuvre, que l'essence de Dieu « demeure ignorée des créatures », qu'elle transcende « toute raison humaine, tout esprit angélique, selon la vertu naturelle de la raison et de l'esprit »⁷⁵. Cependant, à partir de la connaissance des réalités visibles, nous pouvons

75. Voir fasc, II, 16.

Tout l'effort de Saint Thomas théologien sera de préciser les voies qui nous y conduisent.

Relevons ici quelques étapes particulièrement marquantes de sa recherche. Dans son *Commentaire des Sentences*, il explique à sa manière les quatre *rationes* proposées par Pierre Lombard ; et, pour cette explication, il se sert du chapitre VII des *Noms divins* de Denys : c'est par la causalité, par la rémotion et par l'éminence que nous pouvons remonter des créatures vers Dieu. Cela est compréhensible, puisque l'*esse* de la créature est « par un autre ». On est donc, à partir de cet *esse*, conduit à la cause par laquelle il est, ce qui peut se faire de deux manières : soit à partir de ce qui est reçu (c'est le mode de causalité) ; soit à partir de la manière de recevoir : il est reçu imparfaitement. Il faut donc écarter de Dieu cette imperfection (c'est la rémotion), et comprendre que ce qui est imparfait dans la créature se trouve selon un mode éminent dans le Créateur (mode d'éminence).

La première *ratio* de Pierre Lombard (éclairée par la réflexion de Saint Thomas) procède par mode de causalité : tout ce qui a l'*esse* à partir de rien doit être par quelqu'un d'où provienne son *esse*. Or toutes les créatures ont l'*esse* à partir de rien (ce que manifestent leur imperfection et leur potentialité). Elles doivent donc être par un Premier, « et celui-là est Dieu ».

La seconde « raison » procède « par voie de rémotion » : au delà de tout ce qui est imparfait (corporel et soumis au changement), il doit y avoir un Être tout à fait parfait (incorporel et immuable) ; « et celui-là est Dieu ».

Les deux autres raisons procèdent par voie d'éminence :

— soit *selon l'esse* (troisième raison) : « le bon et ce qui est meilleur se disent par comparaison avec [ce qui est] meilleur d'une manière absolue (*optimum*) » ; or le corps est bon, et l'esprit est meilleur ; il faut donc qu'il y ait un *optimum* de qui le corps et l'âme tiennent leur bonté ;

— soit *dans l'ordre de la connaissance* (quatrième raison) : en toutes les réalités où se trouve du plus et du moins beau, il y a un principe de beauté en vertu duquel, selon qu'elles en sont plus ou moins proches, les réalités sont dites plus ou moins belles qu'une autre. Or les esprits sont plus beaux que les corps. Il faut donc qu'il y ait une réalité par qui les uns et les autres soient beaux, mais dont les esprits s'approchent davantage.

Il est intéressant de voir que c'est en utilisant les trois manières de connaître Dieu exposées par Denys (par mode de causalité, de négation

tion et d'éminence), que Saint Thomas interprète les raisons de Pierre Lombard. Il ne pense pas que ce soit exclusivement par la causalité que l'on puisse découvrir l'exister de Dieu, l'*esse* de Dieu — bien que la causalité soit nécessairement sous-jacente. Cependant, il y a dans ces quatre voies une référence directe à l'expérience du monde physique ; mais ce n'est pas explicitement l'*exister* de telle ou telle réalité que Saint Thomas considère. Enfin, remarquons que dans la première raison il part de la condition de la « créature » — ce qui suppose que l'on a découvert l'existence du Créateur.

Notons, de plus, que pour le Saint Thomas du *Commentaire des Sentences*, on ne peut découvrir l'exister de l'Être premier que par la causalité efficiente. Du reste, on considère l'*esse* participé de la créature comme un fait donné que l'on constate. N'est-ce pas là le fondement de ces quatre « raisons » : l'*esse* de la créature est *ab altero* ? Du fait que la créature a l'*esse ab altero*, on remonte immédiatement à Celui qui est *Ipsium Esse subsistens*, Dieu. La participation apparaît bien comme le fondement de ces « raisons ».

Dans le *De ente et essentia*, on retrouve le même fondement : l'*esse* de la créature est *ab altero*. Le *De ente et essentia* représente le premier moment d'une réflexion métaphysique plus personnelle, plus autonome, du jeune frère Thomas. Celui-ci y expose, en fonction de l'*ens*, ce qu'est l'essence, ce qu'est la quiddité. Il précise alors que, puisque l'essence ou la quiddité de toute réalité que nous expérimentons peut être saisie par l'intelligence sans que l'on saisisse quelque chose de son *esse*, celui-ci est autre que l'essence ou la quiddité... Et Saint Thomas ajoute : « à moins que peut-être il existe une réalité dont la quiddité soit son *esse*... » ; et encore : « si l'on pose une réalité qui soit seulement *esse*, de sorte que l'*esse* lui-même soit subsistant... » Il ne s'agit pas ici de prouver qu'une telle réalité existe, mais de montrer que « si elle existe... ». C'est une hypothèse, dont on regarde les conséquences. On montre alors la différence qui existe entre cette réalité et les autres, en qui la quiddité n'est pas l'*esse*. Mais Saint Thomas précise alors que quand l'*esse* est autre que la quiddité, il ne peut être causé par la forme même ni par la quiddité de cette même réalité. Une telle réalité doit donc tenir l'*esse* d'un autre. « Et parce que tout ce qui est par un autre se ramène à ce qui est par soi comme à sa cause première, il faut qu'il existe une réalité qui soit cause d'être pour toutes les réalités, du fait qu'elle-même est *esse* seulement. Autrement, on irait à l'infini dans les causes (...). Telle est la Cause première, qui est Dieu »⁷⁶.

Il y a bien là une argumentation manifestant l'exigence de poser un *Ens* premier, Cause première d'*esse*, qui est Dieu. Certains considèrent même cette démonstration comme la plus caractéristique de la pensée de Saint Thomas. En réalité, si l'on considère attentivement la démarche de Saint Thomas, on voit qu'il s'agit avant tout d'une réflexion critique sur la structure essentielle de ce-qui-est. Les réalités que nous constatons sont complexes jusque dans leur être intime : autre est leur quiddité, autre leur *esse*. Cette complexité n'affecte pas la structure propre de l'être comme tel. Si l'Être premier existe, cette complexité n'existe pas en Lui.

On voit l'intérêt de cette réflexion critique qui donne le fondement même d'une possibilité de remonter des réalités que nous expérimentons à l'Être premier. C'est par l'*esse* limité, qui est l'*esse ab alio, per aliud*, que nous devons remonter à l'*esse per se* ; en ce sens, il est vrai que nous touchons là un point essentiel et original de la réflexion philosophique de Saint Thomas.

Un passage du *De veritate* est également important à retenir. A propos de la Providence, Saint Thomas souligne que ce qui arrive, soit toujours, soit la plupart du temps, ne peut provenir du hasard, mais procède *ex intentione finis*. Or ce qui est dépourvu d'intelligence ne peut tendre directement vers une fin que si une intelligence lui assigne d'avance sa fin et le dirige vers elle. Il faut donc conclure que, « puisque les réalités naturelles sont dépourvues de connaissance, une intelligence leur préexiste, qui les ordonne vers leur fin »⁷⁷.

Saint Thomas utilise ici la causalité finale pour découvrir la nécessité de poser une Intelligence première ; mais ce n'est encore là qu'une ébauche. C'est dans le *Contra Gentiles*, à propos de la recherche des *rationes* par lesquelles on peut « démontrer que Dieu existe », que l'influence d'Aristote va se manifester au grand jour.

Après avoir précisé qu'on ne peut démontrer l'existence de Dieu qu'en se servant des effets, comme « dans les démonstrations *quia* », Saint Thomas expose « les raisons par lesquelles tant les philosophes que les docteurs catholiques ont prouvé que Dieu existe »⁷⁸. Les deux premiers raisonnements exposés sont ceux par lesquels Aristote, dans la *Physique*, prouve, à partir de ce qui est mû, qu'il faut nécessairement poser un Moteur immobile.

76. *De ente et essentia*, ch. 4.

77. *De veritate*, q. 5, a. 2.

78. *C.G.* I, ch. 13.

Le premier raisonnement se réfère explicitement au livre VII de la *Physique*. On pose le principe : « tout ce qui est mû, est mû par un autre » ; puis, faisant appel à l'expérience, on constate que « quelque chose est mû, le soleil par exemple » ; et l'on conclut : « il est donc mû par un autre moteur ». Mais ce moteur n'est pas nécessairement immobile, ultime : lui-même peut être mû. Il faut donc poser l'alternative (on entre dans l'ordre des possibles) : « ou bien ce moteur est lui-même mû, ou bien il ne l'est pas. S'il ne l'est pas, nous avons atteint le but que nous nous proposons, à savoir qu'il est nécessaire de poser un Moteur immobile ; et cela, nous l'appelons Dieu » — ce qu'Aristote ne disait pas. Si au contraire il est mû, il est donc mû lui-même par un autre, et alors il faudra, ou bien remonter à l'infini, ou bien s'arrêter à un Moteur immobile ; mais il est impossible de remonter à l'infini (Saint Thomas montre, à la suite d'Aristote, comment cela s'impose à notre intelligence, de même que le principe « tout ce qui est mû, est mû par un autre »). Donc...

La seconde « voie », tirée du livre VIII de la *Physique*, est présentée d'une manière différente, selon un mode hypothétique : si la proposition « tout moteur est mû » est vraie, ou bien elle est vraie *per se*, ou bien elle l'est *per accidens* ». On montre que l'une et l'autre solutions sont impossibles ; mais cela ne suffit pas, car le Moteur premier peut se mouvoir lui-même et donc n'être pas absolument immobile. Il faut donc de nouveau examiner cette possibilité. Aristote prouve qu'il existe nécessairement une réalité qui se meut éternellement ; mais cette réalité ne peut être Dieu, car elle implique forcément une partie qui meut et une partie qui est mue (puisque rien ne peut être à la fois en puissance et en acte), et donc une composition. Il faut donc aller plus loin, comme le fait Aristote dans sa *Métaphysique*, et montrer que ce qui se meut dépend d'un Premier Moteur immobile séparé. Car tout ce qui se meut soi-même est mû par un appétit, l'appétit d'une réalité désirable qui lui est antérieure et supérieure, puisqu'elle l'attire. Celui qui désire est un moteur-mû, tandis que le désirable est un moteur absolument immobile. On doit par conséquent conclure : « Il faut qu'il existe un Premier Moteur séparé tout à fait immobile, qui est Dieu ». Cette seconde voie montre donc que le Moteur immobile ne peut être que le *désirable* : c'est la causalité finale, celle qui s'exerce au delà du devenir, qui s'impose.

La troisième « voie » est empruntée au livre α de la *Métaphysique*, où Aristote montre qu'on ne peut remonter à l'infini dans l'ordre des causes efficientes. Dans « toutes les causes efficientes ordonnées, rap-

pelle Saint Thomas, le premier est cause de l'intermédiaire, et celui-ci du dernier ». Supprimer le premier, c'est donc supprimer toute la suite. Or, si l'on remonte à l'infini, il n'y aura plus de Cause première ; toutes seront donc supprimées. Il faut donc affirmer qu'il y a une première cause efficiente, qui est Dieu.

Cette troisième voie ne prouve rien directement, mais elle montre l'impossibilité de remonter à l'infini, car ce serait supprimer tout ordre dans la causalité efficiente. Elle répond donc aux objections qui prétendraient que les deux premières voies ne signifient rien sous prétexte qu'on peut toujours remonter à l'infini. Elle nous montre l'importance, pour Saint Thomas, de cette non-régression à l'infini.

La quatrième voie s'appuie sur les livres α et Γ de la *Métaphysique*, pour montrer que, puisque les réalités qui sont vraies au maximum sont *êtres* au maximum et qu'il y a une réalité qui est vraie au maximum (dans le vrai, en effet, il y a du plus et du moins, ce qui ne peut avoir lieu que parce qu'on s'approche plus ou moins d'un vrai maximum), il doit y avoir une réalité qui est Être au maximum, et que nous appelons Dieu.

Enfin la cinquième voie, inspirée de Saint Jean Damascène, se prend du gouvernement des réalités. Le fait que des réalités contraires s'accordent (toujours ou la plupart du temps) en un ordre unique, exige de poser quelqu'un qui les gouverne en les dirigeant vers une fin déterminée. Ce « quelqu'un » dont la Providence gouverne le monde, nous le disons Dieu. Dans cette dernière voie, c'est bien la finalité réalisée dans le gouvernement du monde qui exige de poser une Intelligence au delà de cet univers ⁷⁹.

Saint Thomas précise ensuite les « conditions » de l'Être premier : cet Être, qui est nécessaire par soi, est éternel, Acte pur, exempt de toute composition, parfait, Il est la Bonté même, Il est unique, infini, Il est Intelligence pure. La réflexion philosophique sur la création

79. *Loc. cit.* Plus loin, parmi les arguments qu'il donne pour montrer que Dieu est infini, Saint Thomas raisonne à partir de l'*ordinatio ad infinitum* de l'intelligence humaine (*op. cit.*, I, ch. 43). Certains ont voulu voir là une voie d'accès à la découverte de l'existence de Dieu, et l'ont même considérée comme une « sixième voie » venant compléter les cinq grandes voies de la *Somme théologique*. Mais remarquons bien que, dans ce chapitre du *Contra Gentiles*, il ne s'agit aucunement de l'existence de Dieu, et que, de plus, ce qui semble être ici un argument prouvant l'infini de Dieu n'a pas été repris dans l'article correspondant de la *Somme* (I, q. 7, a, 1). En réalité, il ne s'agit pas d'une preuve (même pas d'une preuve de l'infini de Dieu) ; il s'agit de montrer, comme le fait Saint Thomas dans la *Somme* (a. 2, obj. 2 et ad 2) que l'intelligence humaine a une certaine connaturalité avec l'infini de Dieu.

montre bien que c'est l'esse qui est l'effet propre de l'acte créateur de Dieu, et non le devenir ; et donc qu'on ne peut remonter à Dieu que par l'esse⁸⁰. Ce qui avait été dit dans le *De ente et essentia* est repris avec plus de précision.

C'est dans la *Somme théologique* que nous trouvons (en ce qui concerne la découverte de l'existence de l'Être premier) la pensée de Saint Thomas parvenue à sa maturité⁸¹.

Dans un effort de théologie scientifique, Saint Thomas élabore les « cinq voies », pour préciser comment l'intelligence humaine est capable de découvrir l'existence de l'Être premier que nous appelons Dieu. Cette question fonde toute sa recherche de théologie scientifique. Si, en effet, notre intelligence était incapable d'atteindre par elle-même l'existence de Dieu, il ne pourrait plus y avoir de théologie scientifique : il n'y aurait plus qu'une théologie descriptive, biblique.

D'autre part, les cinq voies sont exposées dans un seul article, précédé de deux autres qui nous montrent bien l'intention de Saint Thomas. Pour l'intelligence humaine, l'affirmation « Dieu existe » n'est pas évidente (a. 1), et elle ne peut être démontrée par une démonstration *propter quid* ; elle ne peut être démontrée que par une démonstration imparfaite, une démonstration *quia* à partir des effets (a. 2). L'article 3, où sont exposées les cinq voies, montre le *comment* de cette démonstration.

Chacune des cinq voies se fonde directement sur une constatation : une manière d'exister des réalités physiques. On éclaire cette constatation par un principe (le principe de causalité saisi au niveau métaphysique). On réfute une objection possible en ayant recours à la non-régression à l'infini (dans les trois premières voies). On conclut à l'existence d'un *Aliquid* (les trois premières voies par une proposition modale : « Il est nécessaire de... ») ; les deux dernières concluent immédiatement : « il existe... ») ; et l'on ramène ensuite cette conclusion au mystère même de l'existence de *Dieu*.

Seule la quatrième voie comporte une référence explicite à Aristote. Dans la seconde et la troisième, le principe de causalité est exprimé d'une manière négative, ce qui semble bien indiquer le caractère *critique*, particulièrement net dans la troisième voie, de cette réflexion théologique. Il s'agit de montrer que nier l'existence de l'Être néces-

80. Voir *C.G.* II, ch. 15.

81. Voir I, q. 2, a. 3.

saire, c'est être acculé tôt ou tard à affirmer le primat du néant, et donc à ne plus pouvoir justifier profondément et d'une manière ultime ce qui *est* actuellement.

Analysons brièvement chacune de ces voies.

Première voie. Nous constatons que les réalités sont mues. — N'est-ce pas la première fois que Saint Thomas part explicitement de la constatation d'une réalité existant de *telle* manière ? N'est-ce pas pour mieux nous faire comprendre que toutes ces voies partent d'un jugement d'existence ? — Or tout ce qui est mû, est mû par un autre. Énoncé ainsi, le principe de causalité peut s'entendre soit de la causalité efficiente, soit de la causalité finale ; et puisqu'on exclut la possibilité d'un moteur mû, il ne peut s'entendre qu'au niveau de la causalité finale, car seule la causalité finale meut sans être mue. Après avoir rappelé l'impossibilité d'une régression à l'infini, on conclut : « Il est donc nécessaire d'en arriver à un Premier Moteur qui ne soit mû par aucun autre ». Enfin, on passe de ce Moteur immobile à Dieu : « cela, tous le reconnaissent comme Dieu ». Si, en effet, on considère le Moteur immobile en ce qu'il a de plus propre, il ne peut être que Dieu ; car il ne peut être que le Premier désirable, le Premier aimable.

Deuxième voie. Nous constatons qu'il y a un ordre des causes efficientes dans les réalités sensibles. — Ici encore, la constatation implique un jugement d'existence ; mais ce point de départ est un peu plus élaboré : il s'agit de l'ordre. Non pas, toutefois, un ordre possible, mais un ordre qui existe dans les réalités visibles. — Or « rien n'est cause efficiente de soi-même ». Saint Thomas explique : ce qui serait cause de soi-même serait antérieur à soi-même, ce qui est impossible ; on ne peut être *causa sui*. Ce principe est exprimé ici d'une manière négative. Si on cherche à l'exprimer d'une manière positive, il faut dire : « tout ce qui se fait dépend d'un autre » (cet autre est lui-même cause efficiente ou cause finale ; et, en définitive, il ne peut être que cause finale, car la cause efficiente n'est jamais ultime). Saint Thomas rappelle ensuite qu'il est impossible, dans les causes efficientes, de remonter à l'infini, car il n'y aurait plus alors de cause efficiente en acte. Il est donc nécessaire de poser une Cause efficiente première (c'est-à-dire une cause efficiente qui ne soit que cause efficiente), « que tous appellent Dieu ».

Troisième voie. Nous constatons que certaines réalités sont engendrées et corrompues ; ces réalités, par conséquent, peuvent être et ne

pas être. Voilà une nouvelle expérience, impliquant ce jugement d'existence : les réalités qui nous entourent sont corruptibles, elles existent selon telle modalité (de corruptibilité). En les analysant, on peut préciser qu'elles sont en puissance à l'égard de l'*esse* et du *non esse*. « Or il est impossible que toutes les réalités qui sont, soient telles ». Le principe, ici, est encore exprimé d'une manière négative. Si on veut l'explicitier d'une manière positive, il faut dire que tout possible, du point de vue de l'être, est relatif au nécessaire. Ainsi les réalités possibles, en tant que possibles, ne peuvent pas constituer la totalité du réel, car elles peuvent ne pas être, et donc à un moment donné elles ne sont pas. Si donc toutes les réalités existantes étaient possibles, il pourrait ne rien y avoir. Or il existe quelque chose. Donc, il existe une réalité nécessaire. Après avoir rappelé qu'on ne peut remonter à l'infini dans les réalités nécessaires dont dépendent les réalités possibles, Saint Thomas conclut : « Donc, il est nécessaire de poser une réalité (*aliquid*) qui soit nécessaire par soi, qui n'ait pas hors d'elle-même la cause de sa nécessité ». C'est là « ce que tous disent 'Dieu' ».

Cette troisième voie montre que l'existence de réalités possibles réclame immédiatement l'existence d'un Être nécessaire ; et pour que cette exigence métaphysique soit plus nette, on l'exprime négativement : il est contradictoire de prétendre que toutes les réalités existantes soient possibles. Notre intelligence, en effet, saisit plus immédiatement la contradiction que le principe de causalité finale !

Quatrième voie. Nous découvrons dans les réalités du plus et du moins bon, du plus et du moins vrai, du plus et du moins noble... (voilà encore une expérience impliquant un jugement d'existence, mais une expérience déjà très élaborée). Or le « plus » et le « moins » se disent de réalités diverses selon qu'elles sont plus ou moins proches d'une réalité qui est au maximum bonne, vraie, noble, etc. Que représente exactement un tel jugement, qui est un jugement d'estimation, de valeur ? Ce jugement de valeur exprime-t-il directement la participation, ou la causalité ? On a souvent discuté sur ce point. Ce qui est certain, c'est que, pour Saint Thomas, l'intelligence humaine ne peut découvrir l'existence de Dieu que par une démonstration *quia* qui, à partir des effets, remonte à la cause. Ne s'agit-il pas ici, en réalité, de la causalité exemplaire au niveau métaphysique c'est-à-dire une causalité exemplaire assumée par la causalité finale ? La causalité exemplaire est en premier lieu l'*idea* de l'artiste ; c'est la mesure de l'œuvre. Au niveau métaphysique, la causalité finale assumant la cause exemplaire est mesure-cause de ce-qui-est. C'est donc le *maxime tale* dans

l'ordre de l'être, impliquant le *maxime tale* dans l'ordre du vrai et dans l'ordre du bien ; et le plus et le moins dans l'ordre du vrai, du bien et de l'être, lui est nécessairement relatif. Cela nous fait comprendre l'affirmation d'Aristote : « les réalités vraies au maximum sont êtres (*entia*) au maximum ». Si la convertibilité du vrai et de l'être se situe dans l'ordre de l'intelligibilité (au niveau des *rationes*), lorsqu'il s'agit des réalités « vraies au maximum », ces réalités s'identifient avec les « êtres au maximum ». Nous ne sommes plus au niveau des *rationes*, mais au niveau du *maxime tale*, qui implique une manière d'exister ⁸².

Saint Thomas affirme ensuite : ce qui est *maxime tale* dans un genre est cause de tous ceux qui sont dans ce genre. On passe de la mesure à la cause, précisément parce que ce *maxime tale* se situe dans l'ordre de ce-qui-est, et non pas seulement dans un ordre formel.

Et Saint Thomas conclut : « Donc il existe un *Aliquid* qui est, pour tous les êtres, cause d'*esse*, de bonté, et de toute perfection ; et cela, nous disons que c'est Dieu ».

Cinquième voie. « Nous constatons que certaines réalités, dépourvues de connaissance, (...) agissent en vue d'une fin ». Cette affirmation implique un jugement d'existence et une certaine induction. Il ne s'agit évidemment pas d'une expérience immédiate. Saint Thomas, du reste, le sait bien, puisqu'il ajoute que ce qui manifeste que ces réalités naturelles agissent en vue d'une fin, c'est qu'elles agissent toujours, ou du moins le plus souvent, afin d'obtenir ce qui est le meilleur : ce n'est donc pas par hasard, mais en raison d'une intention, qu'elles parviennent à leur fin. Or, poursuit Saint Thomas, les réalités dépourvues de connaissance ne tendent vers une fin que dirigées par quelqu'un qui, lui, est doué de connaissance et d'intelligence. Voilà le principe : on ne peut tendre vers une fin, diriger vers elle ses propres opérations, que si l'on connaît cette fin. S'il n'y a pas connaissance de cette fin, l'*ordre vers la fin* ne peut exister que grâce à un autre qui en a une connaissance intellectuelle. Tout ordre n'est-il pas le fruit d'une connaissance intellectuelle ? L'existence de cet ordre naturel vers une fin exige donc de poser un *Aliquid intelligens*, c'est-à-dire une Réalité existante qui,

82. Tout l'effort de Saint Anselme au niveau de l'intelligibilité est assumé ici au niveau métaphysique -- de même que, dans la première voie, Saint Thomas assumait au niveau métaphysique ce qu'Aristote disait dans la *Physique* ; et de même que, dans la seconde voie, il assumait d'une certaine manière Aristote (*Métaph. α*), Proclus, Avicenne, Maïmonide, Alain de Lille, Nicolas d'Amiens, Adam Pulchrae Mulieris, Guillaume d'Auxerre, Albert le Grand ; et, dans la troisième, Aristote, Avicenne, Maïmonide, Hugues de Saint-Victor...

par son intelligence, est source de l'ordre naturel de toutes les réalités. C'est donc une Intelligence qui n'agit pas seulement de l'extérieur en imposant un ordre extrinsèque (comme une intelligence artistique), mais une Intelligence qui agit plus fondamentalement et plus intimement que la nature. Cette Intelligence est donc plus immanente aux déterminations (ordonnées vers la fin) des réalités naturelles, que leur propre nature, et elle les dépasse nécessairement, puisque c'est d'elle que ces réalités reçoivent leur ordre. Donc, il s'agit d'une Intelligence subsistante.

Cette cinquième voie est la plus abrupte. Le point de départ, plus développé que celui des quatre autres voies, contient déjà tout un raisonnement. Mais une fois admis ce point de départ, on s'élève directement à une Intelligence première, subsistante. Car si le propre du sage est d'ordonner, l'ordre naturel et fondamental réclame une Sagesse subsistante⁸³.

On voit la densité très forte de ces cinq voies qui, dans leur diversité même, possèdent une profonde unité et qui, progressivement, découvrent l'Intelligence subsistante. Il serait intéressant de bien saisir le caractère propre de chacune des cinq expériences qui nous mettent en présence de cinq manières d'exister des réalités physiques, et de voir comment les diverses modalités des principes utilisés se fondent toujours sur la métaphysique de l'être en acte et en puissance, sur la dépendance, selon l'ordre de nature, de l'être en puissance à l'égard de l'être en acte.

Pour mieux saisir à la fois l'unité et la diversité des cinq voies, il faudrait sans doute analyser de très près la manière dont Saint Thomas, dans le *Compendium theologiae* (ch. 3), expose comment il peut être manifesté « par la raison » que Dieu existe. Prenant le point de départ de la première voie avec son principe propre, et l'explicitant dans la lumière de la cinquième voie, Saint Thomas aboutit, en passant par la non-régression à l'infini (qui, d'une certaine manière, reprend des éléments de la deuxième et de la troisième voies), à l'affirmation de l'exister d'un *Primum Movens*, qui est *Supremum omnibus*, unissant ainsi les conclusions de la première et de la quatrième voies. Cette argumentation du *Compendium* nous fait bien comprendre com-

83. Cette cinquième voie assume la preuve par la Providence, par l'ordre du monde, qui est comme une constante chez tous les Pères de l'Église. Mais chez les Pères, elle est vue dans la perspective stoïcienne, tandis que Saint Thomas la prend au niveau métaphysique.

ment l'intelligence humaine ne s'exerce que sous la mouvance de la Première Intelligence. Les inférieurs ne sont-ils pas, comme le dit Saint Thomas, « sous la mouvance des supérieurs » ?

Relevons enfin la manière dont, dans un style tout à fait différent, Saint Thomas expose, dans le *Prologue* de son *Commentaire de l'Évangile de Saint Jean*, « les quatre manières dont les anciens philosophes parvinrent à la connaissance de Dieu »⁸⁴ :

1° « par l'autorité de Dieu ». Cette voie, dont Saint Thomas note qu'elle est « la plus efficace », correspond en fait à la cinquième voie de la *Somme* : parmi les réalités naturelles, nous en voyons agir en vue d'une fin ; or elles sont dépourvues d'intelligence. Elles ne peuvent donc se diriger vers leur fin que mues par quelqu'un dont l'intelligence les dirige. « Il faut donc nécessairement poser quelque chose de plus élevé, qui les dirige et les gouverne comme un Seigneur. Et celui-ci est Dieu ».

2° A partir de l'éternité de Dieu. Toutes les réalités que nous voyons sont soumises au changement ; mais il y a des degrés dans cette capacité de changement, et plus une réalité est noble, moins elle en est affectée. « De là on peut conclure avec évidence que le Premier Principe de toutes choses, le suprême et le plus noble, est immobile et éternel ».

3° « A partir de la dignité de Dieu Lui-même ». Cette voie est celle des Platoniciens, qui « considèrent que tout ce qui est [quelque chose] par participation se ramène à quelque chose qui est tel par son essence, comme au premier et au suprême ». Or toutes les réalités qui existent participent l'esse, elles sont « êtres » (*entia*) par participation. Il est donc nécessaire qu'au sommet de toutes les réalités il en existe une qui soit l'esse même par son essence, autrement dit une réalité dont l'essence même soit son esse. « Et cela est Dieu, qui est la cause (...) suprêmement digne et parfaite de tout esse ».

4° « A partir de l'incompréhensibilité de la vérité ». Toute vérité que notre intelligence puisse saisir est finie, et donc déterminée et particularisée. « C'est pourquoi il est nécessaire que la Vérité première et souveraine, qui dépasse toute intelligence, soit incompréhensible et infinie. Et cela, c'est Dieu ».

L'intention de Saint Thomas, dans ce *Prologue*, est toute différente de celle de la *Somme*. Il s'agissait, dans la *Somme*, d'une réflexion cri-

84. Voir fasc. II, B 16.

tique scientifique. Ici, c'est une grande vision de sagesse où l'on montre les quatre principales voies d'accès par lesquelles, selon les philosophes, nous parvenons à la connaissance de Dieu : par l'autorité (Dieu est Celui qui gouverne tout ; son autorité s'exerce par la finalité), par l'immutabilité et l'éternité, par la participation, par l'incompréhensibilité de la vérité. Saint Thomas ne cherche pas à démontrer l'existence de Dieu, mais à souligner les caractères de la connaissance que nous avons de Lui. Cette connaissance s'impose à nous, elle est au delà de toute vicissitude et de tout changement, elle est la seule absolue ; elle est à la fois première et suprême, et, d'une certaine manière, elle enveloppe tout le devenir de notre connaissance.

Ce qui frappe le plus, c'est la rigueur de la recherche de Saint Thomas dans la *Somme*, et l'ampleur de sa vision dans le *Prologue* du *Commentaire de Saint Jean*. Quand nous examinons la possibilité, pour notre intelligence, de découvrir l'existence de Dieu, il nous faut chercher la plus grande rigueur ; mais nous devons toujours nous rappeler qu'au delà de cette connaissance par la finalité, il faut chercher la contemplation de l'éternité de Dieu, de sa primauté, de sa transcendance.

Saint Thomas se sert de la métaphysique d'Aristote pour préciser comment l'intelligence humaine peut découvrir l'existence de Dieu ; mais cela n'exclut pas que l'on puisse assumer ce qu'il y a de vrai dans le platonisme, ce qui peut se faire dans une vision de sagesse. De même, Saint Thomas ne « boude » pas la participation, car celle-ci exprime merveilleusement les rapports qui existent entre les créatures et le Créateur au niveau de l'esse et de la bonté.

17. *Mise entre parenthèses de Saint Thomas. Nouvelle utilisation d'Aristote*

La position de Gilles de Rome, sans avoir une grande importance, est cependant intéressante, car c'est celle d'un disciple de Saint Thomas qui critique son maître (il a suivi ses leçons de 1269 à 1272), mais qui, n'arrivant pas à saisir sa profondeur, le critique souvent sur des manières de s'exprimer.

Pour Gilles de Rome, « démontrer que Dieu existe, c'est manifester ce qui est impliqué par le nom 'Dieu' ». Car ce que le nom « Dieu » implique, c'est « ce qui est tout à fait immobile », ou tout à fait parfait, « ce dont on ne peut rien penser de plus grand », etc. Or cela ne peut pas ne pas exister ; l'intelligence doit donc, aussitôt, reconnaî-

tre que Dieu existe⁸⁵. Il ne s'agit plus de dévoiler l'existence d'une Réalité qui nous échappe et dont nous n'avons aucune idée, aucun concept ; il s'agit au contraire de saisir la signification propre du nom de Dieu et, par là, de comprendre que cette signification implique l'*esse*⁸⁶.

Aussi Gilles de Rome ordonne-t-il les démonstrations de l'exister de Dieu en fonction de la triple manière (empruntée à Denys) dont nous connaissons ce qui est impliqué dans le nom « Dieu » : par éminence (*per excellentiam*), par causalité et par rémotion. Mais comme la rémotion ne prouve rien de nouveau, on peut ramener les modes de démonstration aux deux modes d'« excellence » et de causalité, dont chacun comporte quatre arguments.

Les quatre arguments *per excellentiam* sont proposés selon le schéma suivant : Dieu est ce qui surpasse tout par sa puissance ; or il est nécessaire qu'un tel être existe. Donc, nécessairement, Dieu existe. Même argument à partir de l'éminence de la perfection de Dieu, de sa bonté et de sa beauté. Gilles de Rome rattache ces quatre arguments aux quatre raisonnements de Pierre Lombard, et en cherche des « indications » chez Aristote (début du *De Caelo* pour la puissance, livre Δ de la *Métaphysique* pour la perfection, livre Λ pour la bonté et la beauté ou noblesse).

La causalité, à son tour, donne lieu à quatre démonstrations, puisque Dieu est cause d'*esse*, de mouvement, de concorde et d'ordre. Gilles de Rome, tout en attribuant ces quatre démonstrations à Saint Jean Damascène, les rattache, là encore, à Aristote : le premier (ce qui est capable de changer présuppose l'immuable, et le créé une cause incausée, car on ne peut remonter à l'infini), au livre α de la *Métaphysique* (impossibilité de remonter à l'infini dans les causes) ; le second (à partir de ce qui est mû), au livre VIII de la *Physique* ; le troisième (à partir de la *connexio* des réalités contraires), au premier livre des *Météorologiques* ; le dernier (par une certaine forme de finalité) au livre II du *De anima*.

Si Gilles de Rome n'a pas compris la position de Saint Thomas, il a cependant, grâce à ce dernier, connu Aristote ; mais il semble bien ne s'être servi d'Aristote que comme d'une autorité.

85. Voir fasc. II, B, 17.

86. Cf. ci-dessous, note 93.

18. *Itinéraire de l'esprit vers Dieu et diverses voies voulant montrer qu'il est « indubitablement vrai » que Dieu existe*

Saint Bonaventure traite de nombreuses fois la question de la connaissance que nous pouvons avoir de l'existence de Dieu. Il cherche surtout à montrer l'*itinéraire* de l'esprit vers Dieu, itinéraire qui est comme une voie d'accès à la contemplation. Du point de vue spirituel, il est évident que c'est cet itinéraire qui est ce qu'il y a de plus important et de plus caractéristique dans la position théologique de Saint Bonaventure ; mais du point de vue philosophique, qui nous intéresse principalement ici, c'est différent.

Dans le *De mysterio Trinitatis*, Saint Bonaventure expose la « triple voie » par laquelle on peut montrer qu'il est « indubitablement vrai » que Dieu existe. En premier lieu, le fait que Dieu existe est une vérité « imprimée » dans tous les « esprits rationnels ». Nous avons en effet, « enraciné » en nous, un appétit de sagesse, de béatitude, de paix, et un amour du vrai ; or chacun de ces appétits présuppose une connaissance naturelle de ce qui est désiré, ce qui implique une connaissance naturelle de Dieu (car la Sagesse, le Souverain Bien, etc., ne sont autres que Dieu). D'autre part, l'âme rationnelle, étant présente à elle-même et connaissable par elle-même, a, « enracinée » en elle, la connaissance d'elle-même ; or Dieu est encore plus présent à l'âme que celle-ci ne l'est à elle-même, et Il est connaissable par Lui-même : par conséquent, la connaissance de Dieu est « enracinée » dans l'âme. De tout cela on peut conclure qu'il est indubitable, pour l'esprit humain, que Dieu existe⁸⁷.

Seconde voie : toute créature proclame que Dieu existe. Cette voie part de dix « conditions évidentes », presque toutes inspirées de la philosophie d'Aristote ou de ses commentateurs arabes⁸⁸ (ce-qui-est après et ce-qui-est-avant, ce qui est par un autre et ce qui n'est pas par un autre, ce qui est possible et ce qui est nécessaire, ce qui est relatif et ce qui est absolu, ce qui est par participation et ce qui est par essence, etc.). Ces « conditions » ou « différences » de l'être, utilisées dans un raisonnement hypothétique, obligent à poser l'existence de Dieu. Relevons l'un de ces raisonnements, à titre d'exemple :

87. Voir fasc. II, B, 18.

88. Il semble bien qu'elles s'inspirent aussi des « dénominations » ou « intentions » de l'*esse* de Guillaume d'Auvergne, qui n'en concluait cependant pas, au sens strict, l'existence de Dieu (voir fasc. II, B, 11).

S'il y a un être (*ens*) par participation, il y a un être par essence ; parce que la participation ne se dit qu'à l'égard de quelque chose qui est possédé essentiellement par quelqu'un, puisque tout [ce qui est] *per accidens* se ramène à [ce qui est] *per se* : mais tout être autre que l'Être premier, qui est Dieu, à l'*esse* par participation : Lui seul, au contraire, a l'*esse* par essence ; donc...⁸⁹.

Cet argument hypothétique, qui se sert du lien de nécessité existant entre l'être participé et l'être par essence (lien de nécessité manifesté, pour Saint Bonaventure, par la dépendance du *per accidens* à l'égard du *per se*), conclut à la nécessité d'un Être premier, puisque toutes les réalités autres que l'Être premier ont un *esse* participé. Mais cette dernière constatation n'implique-t-elle pas déjà l'affirmation de l'existence de Dieu, puisque je ne puis affirmer que toutes les réalités que je constate sont *entia per participationem* que dans la lumière de l'*Ipsium Esse subsistens*, et donc dans un jugement de sagesse ? Cet argument hypothétique, qui se fonde sur le lien de nécessité entre l'être participé et l'être par essence, ne peut donc pas vraiment prouver l'existence d'un « Être premier qui est Dieu ».

De fait, les dix raisonnements successifs que propose Saint Bonaventure (utilisant dix liens de nécessité) présupposent toujours un jugement de sagesse (ou de foi) éclairant les réalités que nous expérimentons et manifestant la relativité de ces réalités à l'égard de l'Absolu, l'Antérieur, l'Acte pur, etc. Ils ne nous permettent donc pas, en réalité, de « conclure que Dieu existe ».

La troisième voie va consister à montrer que l'affirmation « Dieu existe » est une vérité si certaine qu'on ne peut pas penser qu'elle n'est pas. Les divers arguments énoncés sont pour la plupart empruntés au *Proslogion* de Saint Anselme ou aux *Soliloques* de Saint Augustin, ou aux deux à la fois. Ainsi,

Saint Augustin dit dans les *Soliloques* qu'aucune vérité ne peut être vue, si ce n'est par la Vérité première ; mais le vrai par lequel est vu tout autre vrai, est le vrai indubitable au plus haut point (*verum maxime indubitabile*). Donc « Dieu existe » est un vrai non seulement indubitable, mais encore [tel] qu'on n'en peut penser de plus indubitable. C'est donc le vrai dont on ne peut pas penser qu'il ne soit pas⁹⁰.

Un autre argument, tiré également des *Soliloques*, conclut que la seule énonciation « Dieu n'existe pas » est impossible (ce qui implique

89. Voir fasc. II, B, 18.

90. Voir fasc. II, *loc. cit.*

évidemment qu'on ne puisse pas *penser* ce qui est énoncé), parce que le seul fait de nier que la vérité existe postule encore l'existence d'une Vérité première (car s'il est vrai de dire que « la vérité n'existe pas », il y a quelque chose qui est vrai, et si quelque chose est vrai, il existe nécessairement un Vrai premier).

Saint Bonaventure raisonne également à partir du fait que plus une vérité est première et universelle, plus elle est connue. Or, pour lui, l'affirmation « Dieu existe » est la première de toutes les vérités, tant dans l'ordre de la réalité que dans celui de l'intelligibilité. Ne distinguant plus, dans l'ordre de l'intelligibilité, la priorité selon l'ordre de perfection et la priorité selon l'ordre génétique, il peut donc affirmer qu'on ne peut pas plus douter de la vérité « Dieu existe » qu'on ne peut douter de la vérité des principes évidents ou « notions communes ».

Saint Bonaventure va encore plus loin : « aucune proposition n'est plus vraie que celle où le même est attribué au même ». Or c'est ce qui se produit dans l'affirmation « Dieu est », car Dieu est Lui-même son propre *esse*. Il ne peut donc pas y avoir de proposition plus évidente pour nous, puisque, pour Saint Bonaventure — c'est là sans doute son intuition la plus originale — l'*esse* que notre intelligence saisit en premier lieu, c'est l'*Esse* divin⁹¹.

Le principe de l'attribution du même au même est ensuite repris au niveau, non plus de l'*esse*, mais du « meilleur ». On ne peut pas penser que la proposition « le meilleur est le meilleur » soit fausse. Mais le « meilleur » est l'être parfaitement achevé et donc, par le fait même, il *est* en acte. Par conséquent, il faut conclure immédiatement, de l'attribution (indubitable) du meilleur au meilleur, que le meilleur existe dans la réalité. On peut raisonner de la même manière avec le nom « Dieu » : « si Dieu est Dieu, Dieu est ». L'antécédent étant une vérité dont on ne peut pas penser qu'elle ne soit pas, le conséquent aussi en est une.

S'il en est ainsi, comment l'homme peut-il douter de l'existence de Dieu, et même affirmer que Dieu n'existe pas ? Cela provient, pour Saint Bonaventure, d'une triple possibilité de défaillance de l'intelligence humaine : au niveau de l'appréhension, quand on ne saisit pas pleinement et avec rectitude la signification du nom « Dieu » ; au niveau du jugement, quand celui-ci reste partiel (par exemple quand,

91. Voir fasc. II, B, 18.

constatant certaines injustices, on en infère que l'univers n'est pas gouverné, et donc qu'il n'existe pas de *Rector* premier) ; au niveau du raisonnement, quand l'intelligence charnelle n'arrive pas à dépasser les réalités sensibles.

Remarquons bien que ce que Saint Bonaventure cherche dans le *De mysterio Trinitatis*, ce n'est pas à démontrer que Dieu existe, mais à démontrer qu'il est *indubitablement vrai* que Dieu existe. Il s'agit d'exercer notre intelligence pour l'empêcher de défaillir devant le mystère de Dieu ; l'existence de Dieu elle-même n'a pas à être démontrée, puisque, nous l'avons noté, l'esse divin est ce que l'intelligence saisit en premier lieu. L'existence de Dieu s'impose à l'intelligence humaine comme une évidence possédant un caractère tout à fait unique, puisque cette évidence résulte immédiatement de la présence, dans l'intelligence, d'un « objet intelligible » qui, la pénétrant de l'intérieur, lui donne du même coup la capacité de l'atteindre.

19. *Élaboration de cinq voies dans une lumière réflexive (au niveau de la conscience de l'exercice de nos opérations) et cherchant en premier lieu le nécessaire*

Dans la seconde génération des disciples de Saint Bonaventure, Richard de Middleton se distingue comme l'un des premiers franciscains à ne plus suivre la doctrine augustinienne de l'illumination et à accepter la doctrine aristotélicienne de l'abstraction à partir des réalités sensibles. Aussi rejette-t-il explicitement l'argument de Saint Anselme, tout en reconnaissant qu'à partir des « conditions » qui sont communes, analogiquement, à Dieu et aux créatures, c'est-à-dire à partir de l'*ens*, du vrai, du bien, nous pouvons avoir une certaine évidence de l'existence d'un Être qui est Un, Vrai, Bien...⁹².

Lorsqu'il s'agit de démontrer vraiment l'existence de Dieu, Richard de Middleton affirme que cela n'est possible qu'à partir des réalités sensibles et en ayant recours à une démonstration *quia*. Le principe est nettement affirmé : « nous pouvons, par nature, parvenir à la connaissance de Dieu Lui-même d'une certaine manière, en considérant les créatures en tant qu'elles sont ses effets ».

Cette démonstration, pour Richard de Middleton, peut se faire selon cinq voies, dont les deux premières partent d'une expérience interne. Nous avons l'expérience, en nous-mêmes, d'une loi naturelle immua-

92. Voir fasc. II, B, 19.

ble ; or elle ne peut être imprimée en nous que par quelqu'un qui soit absolument immuable. De ces deux choses qui sont « évidentes pour nous », on conclut qu'il existe nécessairement quelqu'un qui est absolument immuable — « et celui-là est Dieu ». La seconde voie part de l'expérience que nous avons d'un appétit qu'aucun bien créé ne peut apaiser parfaitement. Or tout appétit naturel d'une créature rationnelle peut être apaisé par un bien (c'est là, pour Richard de Middleton, une évidence). Donc il existe un Bien incréé en qui notre appétit peut trouver le repos plénier — « et cela est Dieu ».

La troisième voie pose d'emblée, sans faire appel à une expérience, le principe : « tout ce qui est mû, est mû par un autre » ; puis, comme une autre évidence, l'impossibilité de remonter à l'infini dans l'ordre des moteurs et des mus ; d'où l'on conclut : « il existe un Premier Moteur unique, absolument immobile — et cela est Dieu ».

La quatrième voie pose, comme une évidence, que les réalités dissonantes ne parviennent à un accord que grâce à quelqu'un qui les accorde entre elles ; puis elle fait appel à un fait que nous pouvons constater : il y a dans le monde de nombreuses réalités dont les natures sont discordantes, et qui cependant s'accordent en un ordre unique. Il faut donc conclure qu'il existe quelqu'un qui réalise cet accord — « et celui-là est Dieu ».

Enfin, la cinquième voie part de cette constatation : tous les êtres tendent vers une fin. Or on ne peut remonter à l'infini dans l'ordre des fins, sinon l'appétit naturel de notre volonté serait vain (puisque'il tendrait vers quelque chose qu'il ne pourrait posséder). Donc il y a une fin ultime de tous les êtres — « et celle-là est Dieu ».

A la différence de Saint Bonaventure, Richard de Middleton veut affirmer que l'*Esse* divin, en raison de sa sublimité, ne peut être atteint directement par l'intelligence ; il distingue ce que Saint Bonaventure identifiait : la *causa essendi* et la *ratio intelligendi*. Il se sert du principe de causalité, mais d'une manière plus logique que métaphysique ; car chaque fois c'est à partir de deux propositions évidentes (il le souligne) qu'il cherche à conclure l'existence d'une réalité telle qu'on puisse affirmer qu'elle est Dieu.

Si donc Richard de Middleton est désireux de découvrir des démonstrations *quia*, il n'a pas pleinement compris, semble-t-il, la nécessité de partir d'un jugement d'existence, impliqué dans l'expérience des réalités sensibles. C'est pourquoi, dans ces voies, il n'est pas exclu de partir d'une expérience interne (loi naturelle, désir de la béatitude), ou même d'un principe. C'est le souci de découvrir le nécessaire qui

domine, plus que celui de découvrir, dans telle modalité de l'acte d'être, l'exigence de poser un Être existant absolu. En ce sens on peut dire que le souci de Richard de Middleton demeure plus logique que métaphysique. A-t-il vraiment découvert la métaphysique de l'esse ? Il semble que non. C'est bien ce qui le distingue le plus de Saint Thomas.

20. *Interprétation avicennienne d'Augustin, aboutissant au recours à l'a priori comme étant seul capable d'engendrer une démonstration nécessaire*

Pour Henri de Gand, la proposition « Dieu est » n'est évidente en aucune manière⁹³. Cependant l'homme peut connaître naturellement que Dieu existe⁹⁴ ; il peut, à partir des créatures, démontrer que la proposition « Dieu est » est vraie⁹⁵.

Reprenant les trois « voies » de Denys (ou plus exactement les deux voies de causalité et d'éminence, puisque la voie de rémotion, écartant de Dieu tout *esse* des créatures, ne peut nous dire *si Dieu est*), Henri de Gand propose huit argumentations (trois par la causalité efficiente, deux par la causalité formelle, une par la causalité finale, et deux par éminence).

La première voie par la causalité efficiente, qui procède à partir du mouvement, est « la plus manifeste » ; Henri de Gand s'y réfère explicitement au livre VIII de la *Physique*. Le point de départ est le même que celui de Saint Thomas. On se sert ensuite du principe « tout

93. Pour Albert le Grand, la proposition « Dieu est » pouvait être évidente pour les « sages », qui connaissent ce que signifient les termes « Dieu » et « être ». Saint Thomas avait précisé que la proposition « Dieu est » ne peut en aucune manière être évidente pour nous (car nul homme, fût-il sage, ne sait *ce qu'est* Dieu), mais que cette proposition est évidente en elle-même. Henri de Gand ne fait plus cette distinction, et considère cette proposition comme inévidente de toute manière. Gilles de Rome, au contraire, dit que la proposition « Dieu est », évidente en elle-même, l'est aussi pour les sages qui, sans connaître *ce qu'est* Dieu au sens du *quid rei*, le connaissent néanmoins au sens du *quid nominis* (voir fasc. II, B, 17).

94. Voir fasc. II, B, 20. — Henri de Gand montre que l'on peut penser Dieu sans penser qu'Il existe, parce que dans l'affirmation « Dieu existe », qui est la conclusion d'une démonstration, le prédicat diffère du sujet. Notre intelligence peut donc d'une certaine manière « saisir » (*intelligere*) Dieu, sans affirmer qu'Il existe. Certes, en Dieu, essence et *esse* sont identiques ; mais parce que nous connaissons imparfaitement son essence, nous pouvons la penser sans penser qu'elle existe.

95. Si l'on regarde la nature de Dieu en elle-même, Dieu n'est pas démontrable, car il n'y a pas de moyen terme entre son essence et son *esse* ; mais si l'on considère la disposition de l'intelligence humaine, l'*esse* de Dieu est démontrable — du moins l'*esse* qui signifie la composition réalisée par l'intelligence (cf. *loc. cit.*).

ce qui est mû, est mû par un autre », puis on montre l'impossibilité de remonter à l'infini (ce qui supprimerait ce-qui-est-mû) ; et l'on conclut qu'il faut donc « poser un Premier Moteur immobile », qui est « ce que nous concevons être Dieu »⁹⁶.

La seconde voie par la causalité efficiente (pour laquelle Henri de Gand se réfère au livre I du *De Caelo*) procède de manière semblable, mais on met en lumière « la condition de l'*esse* acquis par le mouvement, qui est tel qu'il peut ne pas être ». Le point de départ est la constatation de certaines réalités existantes qui peuvent être et ne pas être. De telles réalités n'ont pas l'*esse* par soi, parce qu'elles ont leur *esse* dans un acte qui provient de la puissance. Or — voilà le principe — « rien ne passe de la puissance à l'acte si ce n'est par quelque chose d'existant en acte ». Il faut donc poser quelque chose d'autre, et, pour qu'il n'y ait pas *processus in infinitum*, quelque chose qui ait l'*esse* nécessairement. Mais cette nécessité, celui-là l'a par soi ou par un autre. Là encore, parce qu'on ne peut pas remonter à l'infini, il faut affirmer qu'il existe un Être qui est nécessaire par lui-même. « C'est là ce que nous appelons Dieu ».

Le troisième raisonnement par la causalité efficiente procède « à partir des conditions de la cause et du causé », celle-là étant moteur et nécessaire par elle-même, celui-ci étant mû et par un autre. Henri de Gand se réfère, cette fois, au livre α de la *Métaphysique*, où Aristote montre l'impossibilité de remonter à l'infini dans les causes efficientes. La constatation, ici, porte sur le fait que dans les réalités sensibles, engendrables et corruptibles, « quelque chose est causé dans l'*esse* ». Or tout ce qui est tel est nécessairement causé et a son *esse* par un autre. Car rien ne s'amène soi-même à l'être, rien ne pouvant être cause de soi. Et puisqu'il est impossible de remonter à l'infini dans les causes efficientes, il est nécessaire de poser une Cause première efficiente, cause de toutes les réalités, qui est « ce que nous appelons Dieu ».

On voit combien ces trois arguments sont proches. Il s'agit toujours du principe de causalité efficiente, au niveau de l'*esse* dans les deux premiers, au niveau des conditions de la cause efficiente (le nécessaire) dans le troisième. Mais le Premier Moteur, la Cause efficiente première que l'on pose ainsi, est-elle unique ? Pour Henri de Gand la question de l'unicité ou de la pluralité de la Cause première

96. Voir *loc. cit.*

ne relève pas de la question de l'existence (*entitas*) de Dieu — ce qui veut dire, semble-t-il, que les raisonnements exposés ne suffisent pas à prouver l'existence d'un Dieu *unique* ⁹⁷.

Quant aux arguments relevant de la causalité formelle, qui sont au nombre de deux puisque la forme est principe d'être et de connaissance, ils sont empruntés à Saint Augustin (Henri de Gand y ajoutant explicitement la non-régression à l'infini) ; le premier, à partir de la diversité des degrés de beauté, conduit à poser un Beau maximum ; le second, à partir de la diversité ordonnée de nos connaissances, pose une Sagesse immuable. Enfin, pour la voie par la finalité, Henri de Gand se réfère de nouveau au livre α de la *Métaphysique* d'Aristote. Comme précédemment, on constate un fait (telle chose est ordonnée à telle autre comme à sa fin...), on énonce un principe, on rejette l'hypothèse d'une régression à l'infini et l'on conclut : « il est nécessaire de s'arrêter à un Bien ultime, qui est fin de tous. Or c'est cela que nous disons Dieu (...) ; donc Dieu est ».

Avec les deux arguments de la voie d'éminence (l'un raisonnant comme le premier argument par la causalité formelle, et concluant à l'existence d'une Bonté parfaite, l'autre emprunté au *Monologion* de Saint Anselme, mis en parallèle avec un raisonnement d'Aristote développé par Averroès), s'achèvent les huit argumentations *ex creaturis* ⁹⁸. Mais, loin de s'en satisfaire, Henri de Gand se demande aussitôt « si l'homme peut connaître que Dieu existe par une autre voie que par les créatures ». Se référant à Saint Augustin, il pose le problème ainsi : la Vérité même, qui est Dieu, et qui informe l'esprit sans intermédiaire, ne peut-elle pas être saisie directement, sans intermédiaire ? Et il répond en se servant d'Avicenne, qui reconnaît, en pur philosophe, « qu'en plus de la connaissance que nous avons de Dieu à partir des réalités sensibles *a posteriori*, une autre est possible *a priori* ». C'est la voie des « propositions universelles intelligibles ».

97. N'y a-t-il pas ici une distinction formelle entre la découverte d'un Être nécessaire (l'Absolu) et l'unicité de Dieu (le Dieu de la foi) ? Une telle distinction ne provient-elle pas du fait que l'on ne saisit plus vraiment l'*esse* comme acte d'être, mais que l'on s'arrête à ses modalités, et que, par le fait même, on ne saisit plus le principe de causalité finale au niveau métaphysique ? On considère la causalité efficiente au niveau de l'*esse* ; mais, en réalité, ne demeure-t-on pas au niveau du devenir ? Du reste, cette causalité n'est-elle pas utilisée au niveau des modalités de l'être — ce qui montre bien que si on ne conçoit plus la causalité efficiente dans la lumière de la causalité finale, nécessairement on la formalise ? En réalité, la causalité efficiente n'atteint immédiatement l'*esse* (l'acte d'être) que lorsqu'il s'agit de la causalité créatrice, que nous ne pouvons pas saisir au niveau de l'analyse métaphysique.

98. Henri de Gand ajoute à ces arguments quelques raisonnements « probables » qui se ramènent aux précédents.

Henri de Gand précise en effet qu'il y a trois manières de savoir si une réalité existe en acte : par sa présence réelle, physique ; par la connaissance de son essence ; par la dépendance de l'existence des autres à l'égard de l'existence de ce qui est à connaître. Le premier mode de connaissance, en ce qui concerne Dieu, est celui des bienheureux ; le troisième est celui des preuves *a posteriori*. Le second seul permet d'atteindre vraiment l'existence de Dieu, par sa quiddité. Car en Dieu seul l'esse et l'essence sont identiques, et donc de Dieu seul on peut savoir qu'Il existe en connaissant sa quiddité. C'est ce qu'a voulu dire Avicenne, affirme Henri de Gand, lorsqu'il dit que l'homme peut savoir que Dieu existe « par la voie des propositions universelles intelligibles, et non par la voie du témoignage des réalités sensibles »⁹⁹. Ces propositions universelles sont celles qui regardent l'ens, l'un, le bien, le vrai, c'est-à-dire ce que l'homme saisit en premier lieu dans les réalités. En saisissant dans les réalités l'ens, le vrai, le bien, l'intelligence peut, à travers ces « intentions premières », saisir l'Ens simpliciter, subsistant en soi, non participé, et qui est le Bien même, la Vérité même — qui est Dieu. Se référant alors à Saint Augustin, Henri de Gand affirme qu'en saisissant par l'intelligence l'ens de tout ens et le bien de tout bien, on saisit Dieu ; et il ajoute : « C'est pourquoi, à partir de ces concepts des propositions universelles, on peut, selon Avicenne et Augustin, savoir et saisir que Dieu existe, sans avoir recours au témoignage des réalités sensibles ».

Henri de Gand reconnaît bien le lien qui existe entre les voies *a posteriori* et la voie *a priori*. Il n'y a pas totale altérité, car cette dernière voie (par les propositions universelles) se fonde sur la connaissance que nous avons des créatures. Il ne s'agit pas d'invoquer des concepts innés : car c'est « à partir de la vérité et de la bonté de la créature que nous saisissons par l'intelligence le vrai et le bien *simpliciter* ». Le bien *simpliciter* subsiste en Dieu, et donc, par lui, nous pouvons saisir Dieu ; mais ce bien, nous le saisissons à partir des créatures ; car, pour nous, c'est là qu'il est saisissable en premier lieu.

Cette dernière voie, tout en étant plus difficile que les précédentes, est beaucoup plus parfaite, car elle permet de connaître ce qu'est Dieu, son *quid est* (à travers les « intentions universelles »), en même temps que son *quia est*. Cette preuve est la seule qui soit « métaphysique »,

99. En réalité, dans le passage de la *Métaphysique* auquel Henri de Gand se réfère, Avicenne restreint considérablement son affirmation en alléguant l'impuissance de l'intelligence humaine : voir fasc. II, B, 1.

car elle considère la substance naturelle par sa quiddité. Pour Henri de Gand, les huit preuves *a posteriori* relèvent de la philosophie de la nature, ou de la philosophie première se servant de la philosophie de la nature : on demeure dans le devenir. Seule la dernière voie, qui procède *a priori*, est vraiment métaphysique. Elle ne procède plus par la causalité ou l'éminence, mais par une abstraction d'un type particulier, un dévoilement qui atteint Dieu : on saisit l'*Ens simpliciter* à travers et dans les « intentions universelles » d'*ens*, de vrai, de bien, d'un, réalisées, de fait, dans tel *ens* particulier, participé.

Il faut donc distinguer, dans la perspective d'Henri de Gand, une connaissance tout à fait générale de Dieu, la plus indéterminée, au niveau de laquelle « ce qu'est Dieu est ce qui est compréhensible en premier lieu par l'intelligence », car « en concevant l'*ens*, on conçoit nécessairement l'*Ens primum simpliciter* » (Henri de Gand se réfère ici à Saint Augustin) ; puis, au delà de cette connaissance fondamentale, les voies *a posteriori* (qui nous font connaître que Dieu existe, mais non pas ce qu'Il est) ; et enfin la voie *a priori*, qui permet de connaître ce qu'est Dieu « en son attribut premier tout à fait simple », c'est-à-dire l'identité de son essence et de son *esse*.

Henri de Gand ne se sert-il pas d'Avicenne pour assumer Augustin et l'intellectualiser, faisant ainsi de la position surnaturelle et mystique d'Augustin une position métaphysique dans laquelle il précise divers degrés ? La philosophie d'Aristote ne lui sert que de point de départ : c'est pour lui la philosophie du devenir. La véritable métaphysique, il faut la puiser chez Avicenne et Saint Augustin. On retrouve par là un néoplatonisme métaphysique intellectualisé. Mais Avicenne eût-il accepté d'être utilisé pour relativiser la philosophie première d'Aristote ?

Très significatif est le fait qu'Henri de Gand soit le premier à avoir distingué si nettement les voies *a posteriori*, qui ne peuvent aboutir vraiment à l'existence du Dieu-*Un*, et la voie *a priori*, qui seule permet de saisir ce qu'est Dieu. Henri de Gand a, sans la rejeter, réduit la finalité à une causalité du devenir. La métaphysique de l'acte n'est plus saisie ; c'est la causalité formelle, celle des « intentions intelligibles », qui l'emporte définitivement.

Par là, l'accès à ce qu'on appellera « l'argument ontologique » est indiqué comme la seule voie parfaite conduisant à la connaissance de Dieu : c'est l'intelligibilité de Dieu qui nous permet de saisir son *esse* (Descartes, Spinoza). Saisir l'exister de Dieu par l'*esse* des créatures, c'est toujours le saisir d'une manière extérieure (Spinoza). C'est

l'intelligibilité de l'être, du vrai, du bien, qui nous permet de le saisir directement en Lui-même, tel qu'Il est. De ce point de vue Henri de Gand joue un rôle décisif dans la pensée occidentale, jusque dans la perspective phénoménologique¹⁰⁰.

On pourrait se demander pourquoi Henri de Gand ne reprend pas l'argument de Saint Anselme. Anselme intellectualise Augustin en demeurant dans la foi ; tandis qu'Henri de Gand, grâce à Avicenne, intellectualise Augustin d'une manière radicale. Ce n'est plus la *fides quaerens intellectum*, mais l'*intellectus* recherché pour lui-même. En élaborant une métaphysique de l'*ens*, de l'un, du vrai, du bien, c'est l'intuition d'Avicenne qu'Henri de Gand reprend. Ses successeurs iront plus loin dans l'exaltation de l'*intellectus*, à tel point que l'*intellectus* passera devant la foi (Spinoza ne dira-t-il pas que le Christ est venu sauver les ignorants, et que la philosophie doit sauver les sages ?).

21. *Réduction de la causalité finale à une causalité métaphorique et limitation des démonstrations de l'existence de Dieu à une démonstration par le possible et l'infini*

Duns Scot rejette l'argumentation « physique » du Premier Moteur comme trop imparfaite et lui préfère une argumentation par les « propriétés métaphysiques » ou « propriétés opposées de l'être » (comme le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire)¹⁰¹. Seule la métaphysique (Duns Scot s'oppose ici explicitement à Averroès) peut prouver l'existence d'un Être premier, d'une Cause première des êtres ; et elle le fait en mettant en œuvre le principe suivant : « par toute condition de l'effet qui ne peut exister dans l'effet sans qu'existe la cause, on peut démontrer que la cause existe »¹⁰². Or il y a de nombreuses « propriétés métaphysiques » des êtres (comme leur multiplicité, leur dépendance, leur composition) qui ne peuvent affecter ceux-ci que s'il existe une Cause première de ces êtres, qui soit elle-même tout à fait simple, indépendante et nécessaire. La métaphysique peut donc démontrer l'existence de cette Cause première, et la faire connaître comme Être premier (et non plus seulement comme Premier Moteur, ainsi que le fait la physique).

100. Il faudrait comparer la doctrine d'Henri de Gand et ce que M. François dit de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu par les « approches phénoménologiques » (voir M. FRANÇOIS. *Pour connaître Dieu*, mentionné ci-dessous, p. 230, note 5).

101. Voir fasc. II, B, 21.

102. Voir fasc. II, *loc. cit.*,

On comprend alors que, abordant le problème de l'existence de Dieu, Duns Scot le pose de cette manière : « Y a-t-il, dans les êtres, quelque chose d'existant en acte qui soit infini ? » — question qui conduit à la suivante : « est-il évident qu'il existe un infini ? »

Après avoir montré que la proposition « un être infini existe » n'est évidente en aucune manière, Duns Scot précise que l'existence d'un être infini ne peut être démontrée par nous que grâce à une démonstration *quia* à partir des créatures (bien qu'en elle-même la proposition « un être infini existe » soit susceptible d'une démonstration *propter quid*). Or ce qui se rapproche le plus du *medium* d'une démonstration *quia*, ce sont « les propriétés de l'être infini qui sont relatives aux créatures » (et non pas ses propriétés absolues), car l'*esse* d'un relatif entraîne immédiatement l'*esse* de son corrélatif. On démontrera donc d'abord l'existence de ces propriétés relatives (de l'être infini), qui sont des propriétés de causalité (efficiente et finale) et d'éminence. Autrement dit, on va démontrer qu'un certain *ens* existant est premier d'une manière absolue, selon une triple primauté : d'efficacité, de fin, d'éminence. Ensuite, on prouvera que le Premier dont on vient de démontrer la triple primauté et l'existence est *infini*.

On va donc commencer par démontrer qu'il existe un Premier dans l'ordre de l'efficacité ; plus exactement, on va démontrer qu'un certain *effectivum* (c'est-à-dire : quelque chose qui est capable d'être cause efficiente) est premier, qu'il est incausable, et enfin qu'il existe en acte. Pour démontrer qu'un certain *effectivum* est premier, Duns Scot part de « ce qui peut être effet » (*effectibile*). On constate qu'« un certain être peut être effet » ou, si l'on veut, peut être « effectué ». Or, s'il peut être effectué, c'est soit par lui-même, soit par rien, soit par un autre. Les deux premières possibilités étant exclues (ce qui n'est rien n'est cause de rien, et il n'est aucune réalité qui se fasse elle-même), il faut dire que ce-qui-peut-être-effet est susceptible d'être effectué par *un autre*. Si cet autre est premier, le terme de la recherche est atteint ; s'il n'est pas premier, il dépend lui-même d'un autre. Or il est impossible de remonter ainsi à l'infini, et d'autre part on ne peut pas non plus admettre de circularité dans les causes. Il faut donc poser un *Primum Effectivum* ; plus exactement, Duns Scot conclut : « Donc une primauté est nécessaire ».

Pourquoi Duns Scot raisonne-t-il sur l'*effectibile*, ce qui *peut* être effet, et non pas sur le *fait* lui-même (ce qui est *effet*) ? Parce qu'il ne peut y avoir de véritable démonstration que si l'on part de prémisses nécessaires. Il ne faut donc pas partir de la constatation ac-

tuelle de ce qui existe comme effet fini (ce qui est un fait contingent), mais du possible, de l'*esse* quidditatif (ce qui peut être effet), car là on touche une nécessité. Nous retrouvons ici les exigences de la démonstration énoncées par Aristote; mais, en fait, l'influence la plus nette est bien celle d'Avicenne : tout être autre que Dieu est certes contingent dans son *esse* actuel, mais il est nécessaire dans son *être possible* (au niveau de sa quiddité)¹⁰³. C'est donc de ce niveau qu'il faut partir si l'on veut avoir une véritable démonstration.

Il faut ensuite démontrer que le *Primum Effectivum* est incausable d'une manière absolue, non seulement selon la causalité efficiente (ce qu'a montré la première argumentation), mais encore selon les causes finale, formelle et matérielle. On prouve, en particulier, qu'il n'est pas susceptible d'être effet d'une cause finale (*finitum*, dans le langage de Duns Scot), pour la simple raison que la cause finale ne cause « qu'en mouvant métaphoriquement l'efficient lui-même à effectuer ». On voit comment Duns Scot réduit la cause finale à une cause efficiente du point de vue de l'efficacité. Toute causalité finale, en effet, au niveau de nos expériences, n'est efficace que par la cause efficiente. Par le fait même, l'attraction de la fin sur la cause efficiente est métaphorique, ce qui veut dire qu'elle n'est pas efficace par elle-même. Ce que Duns Scot dit ici est exact au niveau du devenir ; mais il n'a pas saisi ce que la causalité finale a de propre au niveau métaphysique¹⁰⁴.

Enfin, il faut démontrer que le *Primum Effectivum* existe en acte. Il s'agit donc de passer du possible à l'acte. Le principe est le suivant : « ce qui ne peut, sans contradiction, être par un autre, celui-là, s'il peut être, peut être par soi (*a se*) ». Or, d'une part il est contradictoire que le *Primum Effectivum* soit par un autre, et d'autre part il peut exister. Donc, il peut exister par soi. Mais s'il peut exister par soi, alors il existe actuellement par soi. En effet, s'il n'existait pas actuellement par soi, il n'aurait pas la possibilité d'exister par soi (ce qui contredirait ce qui vient d'être démontré), parce qu'il faudrait pour cela, ou bien que l'être puisse sortir du non-être, ou bien que le *Primum Effectivum* puisse être par un autre. Or ces deux choses sont impossibles : le *Primum Effectivum* ne peut pas être par un autre ; et s'il s'amenait lui-même du non-être à l'être, il serait cause de lui-

103. Voir fasc. II, B, 21.

104. Duns Scot veut maintenir une distinction entre la causalité finale et la causalité efficiente ; mais cette distinction n'est plus que formelle : elle n'atteint pas l'être.

même : or on a démontré qu'il était incausable de toute manière.

En réalité, si l'on conclut ainsi à l'existence du *Primum Effectivum*, c'est parce qu'« il ne convient pas que manque à l'univers le suprême degré possible dans l'esse ».

Après avoir démontré la même chose d'un Premier « capable d'être fin » (*finitivum*) et d'un Premier dans l'ordre de l'éminence¹⁰⁵, Duns Scot démontre que cette triple primauté n'appartient qu'à une seule nature, car le *Primum Efficiens* (qui est en même temps Premier dans l'ordre de la fin et dans l'ordre de l'éminence) est « Être nécessaire par soi », et celui-ci ne peut être qu'unique.

Après avoir ainsi prouvé l'existence d'un Être premier sous l'angle de ses propriétés relatives aux créatures, il reste à prouver l'infinité de ce Premier et donc, du même coup, l'existence d'un Être infini.

Pour cela, Duns Scot commence par démontrer que le *Primum Efficiens* est doué d'intelligence et de volonté, et que les opérations de celles-ci sont identiques à son essence. Après quoi il aborde la preuve proprement dite de l'infinité, qui procède par quatre voies : par l'efficience, par la connaissance qu'a le Premier de tout ce qui peut être fait, par la fin et par l'éminence.

Pour la voie d'efficience, Duns Scot se réfère à Aristote, pour qui le Premier Moteur « meut d'un mouvement infini, et donc a une puissance infinie » ; mais, selon son habitude, il transpose le raisonnement dans l'ordre du possible : « si le Premier Moteur peut mouvoir infiniment... » Quelles que soient les difficultés que présente cette voie, il faut conclure qu'on peut prouver « naturellement » une puissance infinie possédant en même temps toute causalité, « et qui aurait pouvoir simultanément sur des réalités infinies si elles pouvaient être réalisées simultanément ».

La seconde voie part du fait que le Premier connaît distinctement tout ce qui peut être fait (tous les *factibilia*) ; et elle conclut que, puisque, dans l'intelligence qui connaît toutes choses, les intelligibles sont infinis en acte, cette intelligence elle-même est infinie. Du reste, l'Intelligence première a pour seul objet la Nature première : celle-ci, étant « infinie en cognoscibilité, l'est aussi en entité ».

La troisième voie (par la *fin*) s'appuie sur le fait que « nous expérimentons en acte que nous aimons le Bien infini », au point que notre

105. Il n'y a pas ici d'argumentation propre : Duns Scot ne fait que renvoyer aux argumentations par la causalité efficiente.

volonté ne peut se reposer en aucun autre bien. Or, si l'infini répugnait au bien, notre volonté ne pourrait se reposer dans le bien *sub ratione infiniti*, et elle ne tendrait pas spontanément vers lui. Donc...

Enfin, la voie d'éminence procède ainsi : il est impossible qu'il existe quelque chose de plus parfait que ce qui est le plus éminent ; or il n'est pas impossible qu'il existe quelque chose de plus parfait que le fini ; donc, ce qui est le plus éminent doit être infini. La force de l'argument repose sur la manière dont on prouve la mineure, en démontrant que « l'infini ne répugne pas à l'être ». Cette affirmation elle-même doit être prouvée, et il semble, souligne Duns Scot, qu'elle ne puisse pas être prouvée *a priori*, puisque l'*ens* ne peut pas être expliqué par quelque chose de plus connu que lui, et que notre intelligence saisit l'infini par le fini ; cependant on peut, de plusieurs manières, se « persuader » qu'il n'y a pas d'opposition entre l'infini et l'être. Le plus significatif de ces arguments persuasifs est le suivant : l'intelligence, qui a pour objet l'*ens*, ne trouve aucune répugnance à saisir quelque chose d'infini ; bien au contraire, il semble que ce soit là l'intelligible le plus parfait. Si donc l'infini répugnait à l'être, comment l'intelligence pourrait-elle ignorer une telle contradiction, et ne pas fuir ce qui s'opposerait à ce point à son objet premier ? Et si l'infini est, pour Duns Scot, l'intelligible le plus parfait, il est normal que ce soit celui qui convienne le plus profondément à l'être, puisque « chacun se rapporte à la cognoscibilité comme il se rapporte à l'*esse* ».

Duns Scot reprend alors l'argument de Saint Anselme en le transposant de deux manières : 1° Dieu est « ce dont, à supposer qu'on le pense sans contradiction, on ne peut rien penser de plus grand sans contradiction ». Or ce « suprême pensable » peut, sans contradiction, exister dans la réalité (ce que l'on prouve d'abord au niveau de l'*esse* quidditatif, et ensuite au niveau de l'*esse existentiae*). 2° « Est un plus grand pensable celui qui existe » ; c'est-à-dire qu'il est plus parfaitement connaissable, parce qu'il peut être saisi intuitivement, et non pas seulement par une intellection abstraite.

Ainsi se trouve démontrée, pour Duns Scot, l'existence d'un Être infini. L'Infini, souligne-t-il, est le « le concept le plus parfait » (concept « absolu ») « que nous puissions avoir de Dieu naturellement ».

Cette démonstration de l'*Ordinatio*, qui était déjà esquissée dans la *Lectura* sur les *Sentences*, est reprise dans le *De Primo Principio*, avec une formalisation plus rigoureuse, car elle se situe plus nettement au niveau du possible. Cependant, tout en reconnaissant qu'il pourrait partir de multiples « propriétés de l'être », Duns Scot préfère ici

partir de la division de « l'ordre essentiel » (*prius* et *posterius*), qu'il considère comme un « moyen plus fécond »¹⁰⁶. On découvre alors encore mieux la signification, pour Duns Scot, du *finitum* et de l'*in-finitum* ; car « ce qui n'est pas *finitum* n'est pas *effectum* ». Or la première démarche conduit à poser un *effectivum* ; c'est donc par le *finitum* qu'on découvre la cause efficiente, et la qualité propre de celle-ci, lorsqu'elle est première, est d'être infinie. C'est ce qui explique pourquoi, dans le *De Primo Principio*, on n'a plus besoin d'explicitier ce qui constituait la seconde partie de la preuve de l'*Ordinatio*, c'est-à-dire la démonstration de l'infinité.

La complexité de la pensée de Duns Scot est manifeste ; il est inutile d'y insister. Ce qui nous intéresse ici, c'est de saisir comment à la fois il subit l'influence d'Henri de Gand et se distingue de lui. Il reconnaît, avec Henri de Gand, qu'on ne peut démontrer l'existence de Dieu en demeurant au niveau du devenir, au niveau de la philosophie de la nature, et qu'il faut donc se placer au niveau métaphysique. Pour l'un et l'autre ce niveau métaphysique est celui d'Avicenne, celui des essences, des possibles ; on ne fait plus appel à la métaphysique de l'acte ni au principe de finalité ; les causalités efficiente et formelle « passent devant ».

Ce qui différencie Duns Scot d'Henri de Gand, c'est que Duns Scot veut maintenir une démonstration *quia* de l'existence de Dieu au niveau métaphysique — car c'est à partir des créatures qu'il faut remonter jusqu'à l'exister de Dieu —, tandis que pour Henri de Gand, la démonstration métaphysique est *a priori*. Évidemment, la démonstration *quia* de Duns Scot est très différente de celle de Saint Thomas, car ce n'est plus le jugement d'existence qui la fonde : ce sont les propriétés opposées de l'être, saisies à partir des réalités physiques et en elles. Remarquons enfin que le problème du *finitum* et de l'*in-finitum* joue chez Duns Scot un rôle capital, ce qui n'était pas le cas chez Henri de Gand.

22. Primat absolu de la logique (oubli total de la cause finale). Limitation des démonstrations de l'existence de Dieu à la démonstration par la conservation dans l'esse

Lorsqu'il se demande si la proposition « Dieu existe » est évidente, Ockham affirme que l'être que nous attribuons ainsi à Dieu n'est pas

106. Voir fasc. II, B, 21.

son *esse* propre, ni rien qui Lui soit intrinsèque, mais seulement « quelque chose qui est commun à Dieu et aux autres »¹⁰⁷. Et cette proposition n'est pas évidente, puisqu'on peut la mettre en doute ; elle n'est même pas, pour nous, démontrable au sens propre, mais elle l'est pour les bienheureux qui voient l'essence divine.

Pour Ockham, notre connaissance intellectuelle a son noyau fondamental dans une connaissance intuitive portant en premier lieu sur « j'intellige ». Celle-ci ne peut rien nous dire de Dieu. (Si nous pouvions avoir, *de potentia absoluta*, une connaissance abstractive de la Déité, cette connaissance ne nous permet pas de porter un jugement d'existence sur Dieu.)

Pourtant, à cause de sa foi et de la Tradition, Ockham doit reconnaître que nous avons une certaine connaissance naturelle de Dieu, de son existence et de ses attributs (Dieu est sage, Il est bon...). Mais tout cela, pour lui, se ramène à un concept composé de concepts communs à Dieu et à la créature. Cette connaissance que nous avons se termine à quelque chose « qui n'est pas réellement Dieu, bien que cela lui soit attribué de façon véridique ». La seule connaissance que nous ayons de Dieu est une connaissance « connotative » (et non absolue), négative (et non affirmative), composée et commune.

Se posant, en référence à la théologie de Duns Scot, toute une série de questions (peut-on démontrer par la raison naturelle que Dieu est Cause efficiente première de toutes les réalités ? qu'Il est infiniment puissant ? qu'Il est cause finale d'un certain effet ? etc.), Ockham commence par distinguer deux sens du nom « Dieu ». En un premier sens, Dieu est « quelque chose de plus noble et de meilleur que tout autre que lui ». En un second sens, Dieu est « ce [en comparaison] de quoi il n'y a rien de meilleur ni de plus parfait ». Si l'on prend « Dieu » en son premier sens, la proposition « Dieu existe » n'est ni évidente, ni démontrable à partir de principes évidents, ni, bien sûr, connue par expérience. On ne peut donc pas, en ce sens, savoir avec évidence que Dieu existe — et par conséquent on ne peut pas « prouver démonstrativement » qu'il n'existe qu'un seul Dieu (ce qui faisait l'objet de la question). Si maintenant l'on prend « Dieu » en son second sens, on ne peut pas non plus prouver de manière évidente l'unicité de Dieu (bien qu'on ne puisse pas non plus prouver qu'elle est indémontrable), mais on peut démontrer que Dieu existe : car s'il n'existait

107. Voir fasc. II, B, 22.

pas parmi les êtres quelque chose auquel rien n'est antérieur ni supérieur en perfection, on remonterait à l'infini. Cependant, on ne peut pas démontrer qu'il n'existe qu'*un seul* être tel : seule la foi nous permet de le dire. Rejetant tous les arguments par lesquels Duns Scot entendait prouver l'unicité de Dieu, Ockham estime qu'on n'en peut donner que des « raisons probables ».

Pour lui, on ne peut pas non plus prouver par la raison naturelle que Dieu est cause efficiente immédiate de toutes choses, ni même qu'Il est cause d'un certain effet ; tout ce que l'on peut faire, c'est « se persuader raisonnablement » qu'Il est cause efficiente ou motrice d'un certain effet — sinon Il serait posé en vain. Mais la Cause première efficiente que l'on pose ainsi peut n'être qu'un corps céleste, et de plus on ne peut pas prouver de manière suffisante qu'il n'en existe qu'une seule.

Quant à vouloir prouver l'existence de Dieu par la causalité finale, cela présente pour Ockham des difficultés encore plus grandes. Remarquons, du reste, qu'il demeure dépendant de Duns Scot dans la manière de concevoir la motion de la fin : il ne s'agit pas d'une motion réelle, mais d'une motion métaphorique. La cause finale, en réalité, se ramène à la cause efficiente ; ces deux causes ne se distinguent que *ratione*, au niveau de leurs « noms ». Du reste, en se situant sur un plan purement philosophique, on ne peut admettre d'« appétit naturel » ordonné à une fin : cela ne peut se prouver ni par l'expérience, ni par des principes évidents. On ne peut donc pas « démontrer que tout ce pour quoi agissent les causes naturelles soit connu ou dirigé par quelqu'un ». Et même si l'on admettait qu'un tel agent existe, on ne pourrait pas prouver qu'il est Dieu, parce qu'on ne peut pas prouver que Dieu connaît autre chose que Lui-même, et cela, en définitive, parce qu'on ne peut pas prouver de manière suffisante que Dieu est cause efficiente. Toute cette critique porte directement sur la doctrine de Duns Scot ; et c'est encore à Duns Scot qu'Ockham s'oppose en montrant qu'on ne peut pas démontrer que la volonté peut vouloir un bien plus grand que tout bien fini, parce qu'on ne peut pas démontrer qu'elle a une inclination naturelle vers un bien infini.

La seule démonstration qu'Ockham semble avoir admise est celle qui procède par la causalité efficiente, mais qui pose un Premier *Conservans*, et non pas un Premier Efficient *producteur*. Car, pour Ockham, seule la *conservation* dans l'*esse* permet de prouver de manière suffisante l'impossibilité d'une remontée à l'infini dans les causes efficientes et la dépendance simultanée de toutes les réalités existan-

tes ¹⁰⁸. On raisonnera donc ainsi : il est manifeste que « tout ce qui est réellement produit par quelque chose, est conservé réellement par quelque chose tant qu'il demeure dans l'esse réel ». Or tel effet particulier est produit ; donc il est conservé par quelque chose. Mais ce « quelque chose » qui le conserve peut-il être lui-même produit par quelque chose, ou non ? S'il ne peut pas être lui-même produit, il est l'Efficient premier comme le « Conservant » premier. Si au contraire il est produit par un autre, ou bien il faudra remonter à l'infini, ou bien il faudra s'arrêter « à quelque chose qui conserve et qui n'est [lui-même] conservé en aucune manière ». Or on ne peut pas remonter à l'infini dans les causes conservatrices, car cela impliquerait qu'il existe une infinité d'êtres en acte — ce qui est impossible.

Ockham accepte donc une certaine causalité analogique au niveau de la conservation, mais non pas au niveau de la production (alors que celle-ci est plus fondamentale que la conservation !). Il semble donc avoir mieux saisi la *durée* dans l'esse que l'esse lui-même. Cela n'est-il pas très significatif de sa position ? L'esse n'est plus saisi au sens métaphysique de l'*acte d'être*, mais simplement comme le *fait d'exister*. Or la durée dans l'esse est plus que le simple fait d'exister. La durée dans l'esse n'est-elle pas le propre du vivant ? La vie serait alors saisie comme l'unique absolu — ce qui semble bien être le point de vue d'Ockham. De fait, pour lui, la durée dans l'esse est bien l'absolu. Il ne saisit donc plus l'*absolu* de l'esse, mais son *mode* de durée ¹⁰⁹.

23. Rejet de toute démonstration philosophique de l'existence de Dieu. Nouvelles preuves méta-mathématiques

Sous l'influence d'Ockham, certains théologiens du XIV^e siècle (et même, sans doute, la plupart des théologiens du XIV^e siècle) en arrivent à rejeter toute possibilité d'une démonstration de l'existence de Dieu. Déjà le propre disciple d'Ockham, le franciscain Woodham, critique la preuve par la conservation. Quant au dominicain Holcot, il

108. Dans l'ordre de la production, on ne peut pas prouver « qu'un efficient n'est pas produit par un autre à l'infini ». Au niveau de la conservation, c'est différent, car toutes les causes conservant un effet concourent simultanément à sa conservation ; si donc on pouvait remonter à l'infini dans les causes conservatrices, il existerait simultanément une infinité d'êtres en acte, ce qui est impossible.

109. Nous ne nous arrêtons pas ici à Maître Eckhart, dont la perspective est toute différente de celle des théologiens du XIII^e et du XIV^e siècles. A son sujet, voir fasc. II, section B, 22 (N.B.).

soutient qu'aucun philosophe n'a jamais prouvé, par la « raison naturelle », la proposition « Dieu existe » (au sens où le chrétien entend le mot « Dieu »). La possibilité de démontrer l'existence de Dieu est également rejetée par Nicolas d'Autrecourt, et, au tournant du XV^e siècle, par Jean de Mirecourt et Pierre d'Ailly, pour qui, à supposer que l'on pût démontrer qu'il existe un Être par soi et increé, on ne pourrait jamais démontrer son unicité. L'une des rares exceptions (avec Buridan) est le franciscain Jean de Ripa, qui non seulement démontre l'existence d'un Être premier (plus exactement : d'un « Premier Degré d'être »), mais encore — ce qui est tout à fait nouveau — entend la démontrer en s'appuyant sur l'infinité des degrés d'être, conçue de telle sorte que plus les êtres sont élevés dans la hiérarchie, plus ils sont dépendants ¹¹⁰.

Au XV^e siècle, le courant nominaliste se poursuit avec Gabriel Biel, tandis que Nicolas de Cues, introduisant en théologie la méthode mathématique, considère le problème de l'existence de Dieu à partir du divisible multiple qui exige nécessairement un au-delà, l'Un, trans-immanent, du reste, au divisible et au multiple.

Au début du XVI^e siècle, toute métaphysique aboutissant à la découverte de l'existence de Dieu est rejetée violemment par Luther, pour qui l'intelligence, radicalement corrompue par le péché, ne peut que blasphémer Dieu. En réaction violente contre la théologie scolastique, il déclare que, contrairement à l'opinion commune pour laquelle « on ne fait pas de théologien sans Aristote », il faut au contraire dire : « on ne fait pas de théologien, sinon sans Aristote ». Et à la grande affirmation de l'*Épître aux Romains* (I, 20), il oppose la *Première Épître aux Corinthiens*, qui condamne la sagesse du monde et prêche la folie de la Croix. On ne peut appeler à bon droit théologien celui pour qui l'intelligence saisit les réalités invisibles de Dieu à partir de ses œuvres. On est théologien pour connaître Dieu par sa passion et par sa croix ¹¹¹.

24. Eclectisme philosophique. Les voies a posteriori sont relativisées et complétées par la voie a priori, qui seule peut prouver l'existence d'un Être nécessaire unique : Dieu

A la fin du XVI^e siècle, Suarez apparaît comme le premier théolo-

110. Voir fasc. II, B. 23.

111. Voir fasc. III.

gien scolastique qui ait essayé de dégager pour eux-mêmes les problèmes métaphysiques inclus dans la théologie. Contre le nominalisme, en particulier contre Pierre d'Ailly, il affirme que l'on peut, par la raison naturelle, démontrer que Dieu, Être premier et Substance incréée, existe ; et il distingue à ce sujet, parmi ses devanciers, quatre positions possibles : ou bien la physique prouve seule l'existence de Dieu (Averroès), ou bien la métaphysique seule la prouve (Avicenne), ou encore l'une et l'autre la prouvent, mais séparément (position qui pourrait trouver un fondement chez Aristote); ou, enfin, elles la prouvent conjointement, en ce sens que la physique ébauche la preuve, et que la métaphysique l'achève.

Pour Suarez, une seule de ces quatre opinions est vraie d'une manière absolue : la seconde. Seule la métaphysique, à qui appartiennent les raisonnements « les plus abstraits et les plus universels », peut démontrer l'existence d'un Être incréé¹¹². Cependant Suarez n'admet pas que l'on puisse démontrer l'existence de Dieu par la quiddité de Dieu comme telle. Il n'y a pas de démonstration purement *a priori*. Il faut procéder *a posteriori*, en mettant en œuvre le principe suivant : « tout ce qui est fait, est fait par un autre »¹¹³. On raisonne alors ainsi : « Tout être, ou bien a été fait, ou bien n'a pas été fait, et est incréé » (majeure que Suarez considère comme évidente). Or il n'est pas possible que tous les êtres qui sont dans l'univers aient été faits ; car cela supposerait, puisque « tout ce qui est fait, est fait par un autre », que l'on remonte à l'infini (ce qui supprimerait toute causalité), ou que l'on admette une circularité dans les causes (ce qui est également impossible). On doit donc conclure que nécessairement il doit y avoir un être qui n'ait pas été fait, un être incréé.

Mais ce n'est pas suffisant ; car on n'a pas encore démontré que cet Être incréé, nécessaire par soi, est unique, qu'il est « un numériquement, selon la nature et l'essence » ; or tant que l'on n'a pas démontré qu'il est unique, on ne peut pas conclure véritablement qu'Il est la Cause première de toutes les autres réalités qui sont ou peuvent être, et donc qu'Il est Dieu.

112. La physique dispose certes de deux *media* que l'on pourrait utiliser (le mouvement du ciel et les opérations de l'âme) ; mais ni l'un ni l'autre ne peut suffire à démontrer l'existence d'un « Être premier incréé ». Suarez estime en effet que le principe « tout ce qui est mû, est mû par un autre », n'est pas suffisamment démontré « en tout genre de mouvement ou d'action ». Voir fasc. II, B, 24.

113. C'est là pour Suarez un principe *métaphysique*, beaucoup plus évident que le principe *physique* « tout ce qui est mû, est mû par un autre ».

Pour démontrer que *Dieu* (et non plus seulement un Être incréé) existe, il y a deux voies : l'une qui est « tout à fait *a posteriori* » (à partir des effets) et l'autre qui est « de manière prochaine *a priori* », mais fondamentalement *a posteriori*. La première, celle qui est la plus conforme aux affirmations de l'*Épître aux Romains* et du *Livre de la Sagesse*, est celle que les Pères ont le plus utilisée (par l'ordre et la beauté de l'univers). Devant les objections que l'on peut faire à cet argument (il ne conclut pas nécessairement à l'existence d'un Créateur, et d'un Créateur unique ; de plus, il pourrait y avoir d'autres univers ayant pour auteur d'autres Êtres premiers incréés...), Suarez avoue que l'on ne peut pas, *a posteriori*, démontrer qu'il n'existe qu'un seul Être incréé. Il faut donc recourir à une démonstration *a priori* qui, présupposant la voie *a posteriori*, va consister à démontrer *a priori* un « attribut » de Dieu à partir d'un autre : une fois que l'on a démontré *a posteriori* que Dieu est « Être nécessaire par soi », on démontre *a priori* l'unicité de cet Être nécessaire ; et donc, par là, on démontre que Dieu existe. Ou, en termes plus rigoureux, après avoir démontré *a posteriori* (à partir des effets et grâce à la non-régression à l'infini) qu'il existe un Être nécessaire par soi, on prouve, à partir de cet attribut de nécessité, que l'Être dont on a prouvé l'existence est unique dans son « mode d'être », et donc qu'Il est Dieu.

Suarez démontre donc, par toute une série de raisonnements, que l'Être nécessaire par soi ne peut être qu'unique ; aucun de ces arguments, estime-t-il, n'est capable, pris séparément, de convaincre l'intelligence au point que le *protervus*, l'objecteur irréductible, ne trouve plus d'objections à y faire ; mais, à condition d'être « pris ensemble », ils démontrent de manière suffisante que Dieu existe.

Après avoir ainsi démontré l'existence de Dieu, Suarez ajoute que si l'exister de Dieu ne nous est pas évident, c'est cependant « une vérité si conforme à la lumière naturelle et au sentiment commun de tous les hommes, que c'est à peine si quelqu'un peut l'ignorer ». Tout homme, en effet, a de Dieu une certaine connaissance générale qui provient soit de la proportion *maxima* qui existe entre cette vérité et la nature de l'homme, soit de la tradition des ancêtres. A propos de la première de ces deux origines, Suarez esquisse une sorte de voie subjective (que, notons-le bien, il ne présente pas comme une démonstration) : l'homme, s'il réfléchit en lui-même, reconnaît qu'il n'est pas par lui-même, qu'il ne suffit pas à sa propre perfection, et que les créatures dont il a l'expérience, loin de pouvoir le satisfaire pleinement, demeurent inférieures à lui. Il reconnaît donc à la fois l'excellence de sa nature (com-

parativement aux autres réalités dont il a l'expérience), et sa faiblesse, son insuffisance. Et c'est pourquoi, « très facilement, l'homme se persuade qu'il a besoin d'une nature supérieure, dont il tire son origine et par laquelle il soit régi et gouverné ».

Si Suarez n'accepte pas purement et simplement une démonstration *a priori* de l'exister de Dieu, s'il prétend le démontrer *a posteriori* — ce qui ne peut se faire qu'au niveau métaphysique —, il estime cependant que cette démonstration, insuffisante, doit être complétée par une phase *a priori*. Ce qui est très net, c'est que la connaissance métaphysique de Suarez se caractérise par une universalité et une abstraction ultimes. Sa métaphysique ne s'appuie plus sur le jugement d'existence, mais sur le concept d'être et les transcendants (comme le montre assez clairement l'ordre suivi dans les *Disputationes metaphysicae*). Sa preuve de l'existence de Dieu se fonde sur la division de l'être en « fait » et « non fait », produit et non produit : « tout être, ou bien a été fait, ou bien n'a pas été fait et est incréé ». On voit tout de suite la confusion d'une telle division. Car « tout être », c'est bien l'ensemble des êtres existants ; or nous ne pouvons pas, du point de vue philosophique, partir de l'ensemble des êtres existants, pour la bonne raison que nous ne savons pas si nous les connaissons tous. Nous cherchons, au contraire, s'il n'y en a pas un qui soit au delà de ce que nous pouvons saisir immédiatement. L'ensemble des êtres ne peut se diviser ainsi, si ce n'est d'une manière hypothétique. La base même de l'argumentation de Suarez est inacceptable. Tout le reste, alors, s'écroule... De plus, vouloir compléter cette argumentation *a posteriori* par une argumentation *a priori*, n'est-ce pas nécessairement se condamner (quoi qu'en dise Suarez) à passer d'une détermination quidditative à une modalité d'esse ? Mais alors on ne peut plus respecter pleinement la primauté de l'esse, de l'acte d'être, sur la détermination quidditative...

Suarez a sans doute le mérite d'avoir voulu maintenir une argumentation *a posteriori* au niveau métaphysique ; mais, hélas, sa métaphysique demeure beaucoup trop influencée par celle d'Avicenne, de Duns Scot, et même par Ockham.

III. Naissance d'une nouvelle philosophie se développant pour elle-même, indépendamment de toute tradition religieuse et de la foi, plus ou moins dans le sillage des sciences, ce qui engendre en elle soit le doute (influence de la physique copernicienne), soit l'optimisme (influence des mathématiques)

Après avoir vu comment les Pères de l'Église et les théologiens comprenaient les liens de la foi et de l'intelligence humaine, il nous faut examiner maintenant comment, dans le monde occidental, la philosophie a voulu reprendre son autonomie, son indépendance à l'égard de la foi, comment elle a voulu redécouvrir un rythme propre. Plus précisément, nous essaierons de comprendre comment, dans cette soif de libération, s'est posé aux philosophes le problème de Dieu. Là encore nous allons découvrir des positions extrêmes — encore plus extrêmes, car la foi ne sera plus là pour maintenir une orientation radicale vers Dieu. Ainsi, pour les uns, *l'exister* de Dieu, et *ce qu'est* Dieu, seront ce que l'intelligence humaine atteint en premier lieu ; l'intelligence humaine se définira dans sa relation propre à Dieu. Pour d'autres, l'exister de Dieu ne sera qu'une projection imaginaire, l'expression d'une nostalgie de perfection, de bonheur : Dieu n'existe pas, et la raison humaine doit avoir le courage de le reconnaître pour être dans la vérité.

Entre ces deux extrêmes, il y a la position de ceux qui, sans nier l'exister de Dieu, estiment qu'il est impossible à notre intelligence spéculative, ou même à notre intelligence spéculative *et* pratique, de l'atteindre ; et la position de ceux qui, au contraire, cherchent des « voies » permettant de l'atteindre. Ce qui est curieux, c'est que, dans la très grande diversité de ces positions, nous trouvons des parallélismes très nets avec les diverses positions des théologiens.

1. Première position apologétique face à l'athéisme : Bacon

Bacon veut donner de l'univers une explication nouvelle et totale, permettant d'étendre l'empire de l'homme sur « l'immensité des choses ». L'entreprise implique que l'on bannisse tous les fantômes qui obsèdent l'esprit humain, à commencer par l'aristotélisme et sa théorie du Premier Moteur (qui n'est qu'un préjugé introduit par les mots), et que, rejetant toute explication par les causes finales, on revienne au mécanisme de Démocrite.

Cependant, loin d'être athée — nier Dieu, c'est « détruire la noblesse de l'homme » — Bacon se sert au contraire du mécanisme de Démo-

critique pour lutter contre l'athéisme¹. Pour lui, en effet, ce mécanisme même est ce qui « démontre le mieux la religion » ; car on se convaincra assez facilement que quatre éléments et une « cinquième essence immuable » peuvent se passer de Dieu, tandis qu'il est très difficile de penser qu'une « armée » infinie de molécules éparses « aient pu, sans un ordonnateur divin, produire tant d'ordre et de beauté ».

Peu auparavant, Bacon avait affirmé que, si la considération des causes secondes dispersées peut incliner l'esprit de l'homme vers l'athéisme (car il risque de s'y arrêter, sans aller plus loin), la considération de « l'enchaînement de ces causes conjointes et liées ensemble » l'oblige « nécessairement à recourir à la Providence et à la Divinité ». Ici, il déclare qu'une multitude infinie de molécules éparses oblige davantage à poser un Ordonnateur, que ne le fait un ordre limité et déterminé. Ces deux raisons peuvent-elles vraiment coopérer ? D'un côté, c'est l'ordre des causes qui oblige à affirmer Dieu (on pose l'existence de Dieu en raison de la détermination) ; de l'autre, c'est l'infinité des « petites parcelles ». D'un côté, Bacon se sert de la non-régression à l'infini ; de l'autre, il se sert de l'existence de l'infinité des molécules comme constituant un argument plus efficace. Mais si l'on regarde plus profondément, on constate que c'est l'ordre qui, d'un côté comme de l'autre, permet de poser l'existence de Dieu. Cependant, il semble bien que Bacon ait été surtout impressionné par le fait que l'infinité des molécules est incapable, par elle-même, de justifier son ordre. Et cela se comprend, étant donné l'influence de la physique mécaniste à laquelle il adhère, et son peu de véritable sens philosophique. Bacon cherche avant tout à se servir d'arguments tirés de la science de son temps pour montrer l'erreur de l'athéisme.

2. *A l'intérieur d'une philosophie politique (matérialiste), reconnaissance pratique de l'existence de Dieu : Hobbes*

En dépit des accusations portées contre lui², Hobbes n'est pas athée. « Le fait de reconnaître un Dieu éternel infini et tout puissant peut découler », affirme-t-il, « du désir qu'on les hommes de connaître les causes des corps naturels » ; de cause en cause, on finit par aboutir

1. Pour Bacon, la « théologie naturelle » est avant tout « destinée à réfuter l'athéisme, à le convaincre de faux ». Voir fasc. III, *Naissance et développement de la philosophie moderne et contemporaine*.

2. Voir fasc. III.

à un Pouvoir producteur éternel, « un Premier Moteur unique », « Cause première et éternelle de toutes choses, qui est ce que l'on entend par le mot *Dieu* »³.

Si nous pouvons, par la causalité efficiente, affirmer l'existence d'une « Cause de toutes les causes », nous ne pouvons absolument rien connaître de sa nature. Connaître « par la raison naturelle », c'est, pour Hobbes, connaître par « les principes de la science de la nature ». Or comment ceux-ci nous enseigneraient-ils quelque chose sur la nature de Dieu, alors qu'ils ne nous permettent même pas de connaître notre propre nature, ni celle d'aucune créature vivante ? Nous ne pouvons même pas, comme le font certains, essayer de définir la nature de Dieu en disant qu'il est un « esprit incorporel », car c'est là une expression contradictoire, inintelligible. Nous devons reconnaître que Dieu est « incompréhensible », qu'Il dépasse totalement notre entendement.

Cependant, pour sauvegarder le culte et l'honneur qui sont dus à Dieu, nous devons Lui attribuer un certain nombre de qualités, Lui reconnaître un certain nombre d'« attributs », dont le premier est l'existence. Nous devons dire que Dieu est « la cause du monde » (et non le monde lui-même, ni « l'âme du monde »), qu'Il est Créateur et Providence, Roi et Maître absolu de l'univers, qu'Il est infini (donc inconcevable par nous, qui ne concevons que le fini) et unique. Mais, pour l'honneur même de Dieu, nous devons nous abstenir de discuter sur sa nature et considérer, dans les attributs que nous Lui donnons, non pas « ce qu'ils expriment de vérités philosophique, mais seulement ce qu'ils expriment en fait de pieuse intention de lui rendre le plus grand honneur dont nous soyons capables ». Le « déisme » de Hobbes (qui compte en effet parmi les premiers déistes anglais) implique donc un agnosticisme spéculatif à l'égard de *ce qu'est* Dieu. Cependant, Hobbes reconnaît une possibilité de remonter jusqu'à l'existence d'un Pouvoir producteur qu'on appelle « Dieu », et il admet une certaine connaissance pratique de Dieu, nécessaire au culte et à la religion.

3. *Renouvellement des preuves a posteriori (par les idées de perfection et d'infini), et élaboration d'une preuve a priori (par l'idée d'un Être souverainement parfait et la considération de l'essence même de Dieu) : Descartes*

Pour Descartes, les deux principales questions que doit « démontrer » la philosophie sont celles qui concernent Dieu et l'âme ; si la

3. Voir fasc. III.

philosophie les abandonne à la théologie, elle signe son propre arrêt de mort.

En ce qui concerne Dieu, Descartes se propose de chercher par quelle voie Le connaître « avec plus de facilité et de certitude que les réalités de ce monde »⁴. Si donc il n'y a pour lui « que deux voies par lesquelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, savoir l'une par ses effets et l'autre par son essence ou sa nature même », il ne faut pas perdre de vue que la preuve « par les effets » devra se faire sans avoir recours à « aucune comparaison tirée des réalités corporelles »⁵; car le doute, qui a permis de dévoiler le *cogito*, « premier principe de toute la philosophie », a du même coup mis hors circuit (exclu du domaine de la certitude) tout ce qui nous peut venir des sens.

Sans nous attarder ici à la première esquisse de ces preuves dans le *Discours de la méthode*, soulignons seulement l'importance accordée au doute, comme moyen de dévoiler d'une part le *cogito*, d'autre part Dieu Lui-même. Car la réflexion sur le doute, en définitive, m'oblige à reconnaître qu'il y a au plus intime de mon *cogito* une pré-connaissance de quelque chose de parfait, et de plus parfait que moi. Or, dès lors que je me pose la question de l'origine de cette idée de parfait que j'ai en moi, je suis conduit à affirmer l'existence de Dieu.

Descartes, dans le *Discours*, annonce d'autre part sa preuve par la considération de l'idée même d'un Être parfait, laquelle inclut l'existence comme l'idée du triangle inclut que ses trois angles soient égaux à deux droits. Si l'existence de Dieu, plus certaine « qu'aucune démonstration de géométrie », fait difficulté à certains, c'est parce qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au delà des choses sensibles, et estiment « qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans les sens », où il est bien certain que l'idée de Dieu n'a jamais été.

C'est donc de ses seules « pensées », et même de ses seules « idées » que Descartes, dans la *Troisième méditation*, va faire partir sa première démonstration de l'existence de Dieu. Nos « idées », en effet, si on les considère en elles-mêmes, comme des modes de la pensée (sans

4. Voir fasc. III.

5. Ne retrouvons-nous pas ici quelque chose d'analogue à la réaction d'Henri de Gand, pour qui on ne pouvait affirmer l'existence nécessaire de Dieu à partir de l'existence de réalités contingentes ? Pour Descartes, l'existence de Dieu étant plus évidente que celle des réalités physiques, on ne peut pas partir de celles-ci pour remonter jusqu'à l'existence de Dieu.

les rapporter à une réalité extérieure), ne peuvent être fausses ; tandis que l'erreur peut se glisser dès l'instant où l'on juge que les idées que l'on a en soi sont conformes à des réalités existant hors de soi.

Or parmi ces idées il y a (si l'on considère ce qu'elles représentent) un ordre : certaines ont plus de « réalité objective » que d'autres. Mais le plus parfait ne peut pas venir du moins parfait ; en vertu de ce principe, il faut affirmer que telle ou telle idée ne peut avoir été mise en moi que par une cause qui ait elle-même au moins autant de réalité (formelle) que mon idée a de réalité (objective). Sans doute une idée peut-elle naître d'une autre idée ; mais on ne peut pas remonter ainsi à l'infini : il faut donc nécessairement en arriver à une première idée dont la cause soit comme un « archétype » contenant en lui-même, formellement, la réalité qui n'est dans l'idée qu'objectivement. C'est pourquoi, si je puis être certain que je ne suis pas moi-même la cause de telle de mes idées, nécessairement il existe au monde une autre réalité que moi, qui est la cause de cette idée.

Or, parmi mes idées, il y en a une qui représente Dieu, c'est-à-dire une Substance infinie, éternelle, souverainement intelligente, etc., par laquelle j'ai été créé (de même que toute autre réalité existante, si toutefois il en existe). Cette idée, je ne puis l'avoir tirée de moi-même : il faut donc conclure qu'une substance infinie, ou Dieu, existe. Remarquons ici que l'idée de *substance* peut provenir de moi, qui suis une substance, mais non pas l'idée d'une substance *infinie*. C'est bien l'idée d'infini qui m'oblige à poser une réalité au delà de moi-même. Descartes est très conscient de cela, et c'est pourquoi il précise que cet infini, il le conçoit par une véritable idée, antérieure, du reste, à celle du fini.

Cette preuve est, pour Descartes, tout à fait manifeste. Cependant, parce que certaines intelligences peu éveillées peuvent considérer que le principe mis en œuvre — « toute la perfection qui est objectivement dans une idée doit être réellement dans quelqu'une de ses causes » — n'est pas évident, Descartes donne, dans la *Troisième Méditation*, une autre démonstration, « plus aisée à concevoir ». Cette preuve n'est pas essentiellement différente de la précédente, mais elle en donne le fondement. Le raisonnement ne porte plus en premier lieu sur la cause propre de l'idée d'infini que l'on veut découvrir ; la question est celle-ci : moi-même (être fini, qui ai cette idée d'un être plus parfait que moi, et souverainement parfait), pourrais-je exister, si l'être dont j'ai l'idée n'existait pas ? On s'oriente ainsi vers une démonstration hypothétique : si, par hypothèse, j'existais par moi-même, je me serais

donné toutes les perfections dont je puis avoir une idée (car qui peut le plus, peut le moins : or il est plus de se donner l'existence que de se donner ces « accidents » de la substance que sont les perfections). Or, de fait, je ne les possède pas toutes... De plus, si j'étais capable d'être cause de moi-même, j'aurais actuellement l'expérience d'être capable de me conserver dans l'être ; or je n'ai pas cette expérience. Je dois donc, sans échappatoire possible, conclure que je dépends d'un autre ; et puisque je suis une réalité qui pense et qui — surtout — a en elle cette idée d'un Être souverainement parfait, la cause de cette réalité doit être elle-même une réalité qui pense et qui possède toutes les perfections d'un Être souverainement parfait. Cette réalité qui est cause de moi-même est donc Dieu.

Sans doute pourrait-on se demander, de nouveau, si cette cause est par elle-même ou par une autre ; mais si elle est par une autre, on ne pourra pas remonter ainsi à l'infini. L'impossibilité de la régression à l'infini, souligne Descartes, est ici d'autant plus manifeste qu'il s'agit, non pas tant de la cause qui m'a *produit*, que de celle qui me *conserve* actuellement. Cette cause, par conséquent, est par elle-même ; et donc, du seul fait que j'existe, et qu'une idée d'un être très parfait est en moi⁶, il est démontré que Dieu existe.

Ayant par la suite à justifier son argumentation devant les objections qui lui sont faites, Descartes précise qu'on ne doit jamais se demander *si* une réalité est (*an sit*), avant d'avoir saisi *ce qu'elle est* (*quid sit*). Il faut d'abord avoir saisi *ce qu'est* Dieu, avant d'affirmer *qu'Il est*. Descartes se situe très nettement, et explicitement, dans la perspective que les théologiens, avant lui, ont qualifiée de démonstration *a priori*. C'est du reste pour cela qu'il pourra dire que cette preuve découvre Dieu comme « cause de soi » ; car de toute réalité on doit se demander si elle est par soi ou par un autre. Et ce qui est par soi « est comme par une cause formelle », c'est-à-dire qu'il a une essence telle qu'il n'a pas besoin d'une cause efficiente autre que son essence : son essence même est cause de son existence.

Dans la *Cinquième méditation*, Descartes aborde la preuve par l'essence même de Dieu — après avoir hésité à s'en servir, en raison de sa difficulté. Cette *Cinquième méditation*, rappelons-le, a pour but de fonder notre connaissance de l'essence des réalités matérielles (c'est-à-dire de l'idée que nous en avons), sans que soit encore posée la ques-

6. Descartes précise que cette idée est innée.

tion de leur existence hors de l'esprit. Or, parmi ces idées que nous avons, il y en a qui sont distinctes, et d'autres qui sont confuses ; et, comme Descartes l'a démontré précédemment, tout ce que l'on connaît clairement et distinctement est vrai. Ainsi, j'ai une idée du triangle, et tout ce que je puis démontrer à son sujet est vrai (qu'il existe ou non un triangle hors de mon esprit, peu importe : le triangle a en lui-même une nature, une essence déterminée, immuable et éternelle, que je n'ai pas inventée, et toutes les propriétés que je puis démontrer à son sujet appartiennent véritablement à sa nature).

Mais « si, du seul fait que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet » (ou, en d'autres termes, est inclus dans son concept), n'y aurait-il pas là un moyen de démontrer l'existence de Dieu ? L'argument pourra se résumer ainsi : j'ai en moi l'idée d'un Être souverainement parfait (comme j'ai celle du triangle ou de n'importe quelle figure ou nombre) ; et je conçois distinctement qu'il appartient à la nature de cet Être d'exister toujours — c'est sa propriété. Par conséquent, l'existence de Dieu est pour moi aussi certaine que toutes les vérités mathématiques.

Si cela ne semble pas évident, c'est parce que nous projetons inconsciemment sur Dieu la distinction que nous avons l'habitude de faire, dans les réalités, entre leur essence et leur existence ; mais si nous réfléchissons, il est manifeste que, en Dieu, l'existence ne peut pas être séparée de l'essence. En effet, dès l'instant où je pense « Dieu », je pense à un Être premier et souverain auquel, nécessairement, j'attribue toutes les perfections. Or l'existence est une perfection. Par conséquent, penser Dieu sans lui attribuer l'existence, c'est penser l'Être souverainement parfait privé d'une perfection — ce qui est aussi impensable qu'une montagne sans vallée. Certes, je puis très bien ne jamais penser « Dieu » ; mais dès lors que je le pense, je ne puis pas Le penser sans l'existence.

Les objections faites à Descartes obligent celui-ci à donner une autre formulation de l'argument, plus rigoureuse :

— ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature ou essence d'une réalité, peut être affirmé en vérité de cette réalité ;

— or, si nous examinons ce qu'est Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa nature d'exister ;

— donc, nous pouvons affirmer en vérité que Dieu existe.

Ce n'est donc plus immédiatement la perfection qui oblige à poser

l'existence, mais la nature ou l'essence de Dieu elle-même ; et l'existence qui est requise, dans le cas de Dieu, n'est pas simplement l'existence possible (comme c'est le cas pour toute autre réalité, dont le concept inclut l'existence possible ou contingente), mais l'existence nécessaire. Descartes considère cela comme une évidence (comparable à celle de la proposition : « le nombre deux est pair »), tout en reconnaissant que certains esprits sont incapables de la saisir sans un raisonnement.

Dans les *Principes de la philosophie* (comme dans son exposé « géométrique » des *Raisons*), Descartes expose en premier lieu cette preuve *a priori*, qui était dernière dans les *Méditations*. Et c'est à cause des préjugés qui encombrant les esprits, qu'il juge nécessaire d'exposer l'autre démonstration, celle qui procède à partir de la présence en nous de l'idée de Dieu ou d'un Être souverain ; mais, là encore, certains esprits auront sans doute du mal à suivre, et c'est pourquoi il faut encore chercher par qui nous sommes, nous qui avons cette idée. Et, en dernier lieu, tout se trouve confirmé par la considération de la durée de notre vie, qui nous oblige à poser l'existence d'une cause conservatrice. Ailleurs, Descartes, insistant sur la difficulté que présentent les preuves, ajoute que « le consentement universel de tous les peuples est assez puissant pour maintenir la Divinité contre les injures des Athées », et qu'« un particulier ne doit jamais entrer en dispute contr'eux, s'il n'est très assuré de les convaincre ».

Y a-t-il, pour Descartes lui-même, un ordre d'excellence dans les preuves qu'il expose ? Nous savons qu'il distingue la *via inveniendi* et la *via docendi* ; que, dans les *Méditations*, il suit une « voie d'invention » et un ordre d'analyse ; et que, dans les *Principes* (et les *Raisons*), il expose ses arguments selon un ordre « synthétique », destiné à arracher le consentement des esprits obstinés, mais moins satisfaisant pour les esprits qui désirent apprendre. Il est clair que la preuve la plus parfaite — celle dont Descartes déclare qu'elle le « satisfait entièrement » — est la preuve *a priori*, qui est indépendante de toutes les autres ; mais elle n'est pas première dans la *via inveniendi*, elle vient au contraire en dernier lieu, car dans cette voie il faut commencer par les effets.

Il est intéressant de voir comment Descartes utilise les distinctions des théologiens scolastiques, en leur donnant un sens tout à fait nouveau. Car sa voie « par les effets » n'est plus la voie *a posteriori* des scolastiques, bien qu'elle se serve du principe de causalité efficiente, le seul principe — Descartes est très net là-dessus — qui permette de

remonter à l'existence de Dieu ⁷. Toutefois l'application de ce principe est nouvelle : il s'applique aux idées dans leur représentation objective, en vue de découvrir leur cause. En réalité, il ne s'agit plus à proprement parler de la causalité efficiente, mais plutôt de la causalité formelle ; il ne s'agit donc plus d'« effets » proprement dits, mais d'idées considérées dans leur représentations. Cependant, le principe de causalité efficiente est bien appliqué, pour expliquer l'origine du « moi-pensant » (dans la dernière partie de la voie par les effets) ; mais là, Descartes est comme obligé de se rabattre sur la causalité conservatrice. Donc, la seule preuve où la causalité efficiente soit considérée comme causalité efficiente, ramène celle-ci, en fait, à la causalité conservatrice, qui s'exerce au niveau de la durée. On voit clairement ici l'influence d'Ockham. Du reste, Descartes n'admet en réalité la non-régression à l'infini que dans l'ordre des idées et de la conservation (ceci à la suite d'Ockham).

Quant à la voie *a priori*, elle est à son tour très différente de celle d'Henri de Gand, puisqu'on réfléchit sur l'idée même d'un Être souverainement parfait et, en dernier lieu, sur la nature, l'essence même de Dieu. C'est cette essence qui, par elle-même, exige d'exister. L'existence est considérée comme sa *propriété* ; on est donc en présence d'une nécessité relevant de la cause formelle. Ainsi, en définitive, Descartes ne retient, des diverses causalités, que la causalité formelle et la causalité efficiente au niveau de la durée.

Quel rôle l'infini joue-t-il dans l'argumentation de Descartes ? Il est clair que l'infini joue un rôle essentiel dans la manière dont Descartes expose, au début, la preuve par les effets : c'est l'idée d'une substance *infinie* qui oblige à poser la substance divine. Puis Descartes insiste sur la perfection, puis sur la nature même de Dieu. Celle-ci, évidemment, est souverainement parfaite, et donc infinie ; mais c'est la nature même, l'essence même, qui est regardée en premier lieu. L'existence est propriété, non de l'infini, mais de la nature de Dieu, de son essence.

Donc, en définitive, l'infini est mis entre parenthèses ; il n'est plus immédiatement utilisé. Il semble que Descartes commence par l'utiliser parce qu'il est sous l'influence de Suarez et de Duns Scot ; mais que, à mesure qu'il devient de plus en plus « lui-même », il ne regarde plus que l'essence de Dieu.

7. Voir fasc. III. Il est juste, estime Descartes, de connaître « l'Artisan » à partir de « la considération de ses œuvres », mais toute recherche d'une cause finale est exclue (cf. *l'être II*, 2^e partie, p. 803).

En quoi Descartes se distingue-t-il de Saint Anselme ? En ceci, qu'il ne fait jamais appel à la foi, et qu'il prétend que dans l'esprit est inscrite, « nativement », l'*idée* de Dieu. Cette idée, en elle-même, implique l'existence. Inutile de passer par le raisonnement du *quo majus* : on en fait l'économie. Mais Descartes ne dévoile-t-il pas ici (à un niveau qu'il croit purement philosophique) ce qui était l'intuition profonde de Saint Anselme et de Saint Augustin ? Au plus intime de l'esprit, il y a la marque indélébile du Verbe, le reflet de l'intelligibilité de Dieu ! Descartes veut mettre la foi entre parenthèses pour prouver rationnellement l'existence de Dieu ; en réalité, sa preuve ne part-elle pas de la conclusion d'un jugement de sagesse ? D'où, en effet, lui vient l'idée de Dieu ? Sans doute dira-t-il qu'elle est innée ; mais l'est-elle véritablement ? Ne faut-il pas reconnaître que Descartes dépend de toute une tradition chrétienne dont il a gardé les conclusions en oubliant les principes, si bien qu'il transforme ces conclusions en leur donnant une signification toute nouvelle ? On passe ainsi de la *cognitio naturaliter inserta* de Saint Jean Damascène, reprise par les théologiens, à l'idée innée de Dieu.

4. *Opposition du Dieu des philosophes et du Dieu des croyants. Seule la foi nous donne la connaissance du véritable Dieu : Pascal*

Pour Pascal, l'intelligence humaine ne peut, par elle-même, atteindre à aucune connaissance de Dieu. Dieu ne peut être atteint que par le « cœur » et par la foi⁸. Le Dieu que les philosophes dévoilent n'est pas le vrai Dieu, le Dieu des chrétiens, car il est impossible de connaître Dieu sans Jésus-Christ. Prétendre chercher Dieu hors de Jésus-Christ, c'est finalement tomber « ou dans l'athéisme, ou dans le déisme ».

La raison humaine, si elle ne peut atteindre le vrai Dieu, doit cependant montrer que la religion n'est pas contraire à la raison. Elle doit même chercher à justifier l'adhésion religieuse au Dieu-Créateur ; mais il s'agit d'une justification très spéciale, qui consiste à chercher les raisons « pour » et les raisons « contre », sans que la raison elle-même puisse rien déterminer.

Si, par elle-même, elle ne peut déterminer de quel côté il faut s'orienter, la raison devrait, logiquement, suspendre son jugement. Mais l'homme est obligé de choisir : il est « embarqué ». Or il a, dans ce

8. Cf. fasc. III.

« pari », deux choses à perdre : le vrai et le bien ; deux choses à engager : sa raison et sa volonté, sa connaissance et sa béatitude ; et deux choses à fuir : l'erreur et la misère. Sans entrer ici dans le détail de cette argumentation pratique, retenons seulement l'essentiel du pari. D'un côté ce que l'on joue est *fini* ; de l'autre, ce qui est à gagner est *infini*, « une infinité de vie infiniment bienheureuse ». Or il y a *autant* de « hasards de gain que de perte ». Il n'y a donc pas à hésiter : il faut tout risquer. C'est l'infini qui l'emporte sur le fini.

Mais l'infini ne demeure-t-il pas de l'ordre du « possible », tandis que le fini est ce qui existe, ce que nous expérimentons ? Dans la logique de Pascal, nous optons donc pour le possible parce qu'il est infini, le préférant au réel, du fait même que celui-ci est fini. Donc, profondément, on ne considère plus que la relation fini-infini. N'y a-t-il pas là une mise entre parenthèses du réel et du possible ? Et cette logique n'est-elle pas précisément celle du joueur ? Pascal dit explicitement : « Tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison ». *A fortiori* le ferait-il si ce qui est à gagner est infini. Mais toute la question est de savoir si l'homme peut s'identifier à un joueur lorsqu'il s'agit pour lui de se situer face à Celui qui est son Bien. Autrement dit, le Dieu des joueurs peut-il, mieux que le Dieu des philosophes, s'identifier au Dieu des chrétiens ? Le joueur ne se situe-t-il pas dans l'ordre du possible, comme l'artiste au niveau de son inspiration, et comme le mathématicien (chacun d'eux, du reste, ayant affaire à une modalité différente de possible) ? Or aucun possible, même infini, ne peut s'identifier à Dieu.

Notons bien, du reste, que Pascal ne prétend pas, par le pari, prouver l'existence de Dieu (l'intelligence humaine en est incapable). Si l'argument du pari est « démonstratif », c'est uniquement en ce sens qu'il dispose subjectivement à croire ; il montre que l'homme *a tout avantage* à croire que Dieu existe. On comprend alors que seules les passions diminuent l'efficacité du pari.

Il est intéressant de retrouver chez Pascal, d'une manière qui lui est propre — au niveau du jeu —, l'impératif de l'infini. La séduction de l'infini, présente partout dans les *Pensées*, est ici explicite. Si l'acceptation du risque de l'infini n'est pas imprudente, il faut reconnaître qu'elle ne permet pas à notre raison de faire un seul pas hors de l'état de « néant » qui est le sien : « le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu ».

Notons enfin — car c'est sans doute ce qu'il y a de plus vrai du point de vue philosophique — ce que Pascal souligne à propos de l'attrait ou de la nostalgie de l'infini : « Tous les hommes recherchent d'être heureux ». Cette avidité nous « crie (...) qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur », et que le « gouffre infini » de son désir « ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire par Dieu seul »⁹.

5. *Dans une vision panthéiste, démonstrations a priori de la Substance infinie, se ramenant à une argumentation par l'absurde (méthode géométrique) : Spinoza*

Pour Spinoza, toute preuve de l'existence de Dieu *a posteriori* est imparfaite. La démonstration *a posteriori*, en effet, s'applique aux réalités qui, ne pouvant se faire connaître par elles-mêmes, doivent être connues par « des causes extérieures ». Mais Dieu, qui est « Cause première de toutes choses et aussi cause de soi-même, se fait connaître lui-même par lui-même ». Plutôt, donc, que de connaître son existence *a posteriori*, à partir de « l'idée que nous avons de lui » (la preuve « par les effets » de Descartes¹⁰), nous devons la connaître « par la seule considération de sa nature », autrement dit « *a priori* (...), par son essence comme cause de son existence ».

Dans le *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza rejoint le projet du déisme : rallier toutes les religions autour d'une seule « affirmation primordiale » : « Il existe un Être suprême aimant la justice et la charité, auquel tous, pour être sauvés, sont dans l'obligation d'obéir et auquel ils doivent rendre un culte — qui consiste en la pratique de la justice et de l'amour du prochain ». Le contenu de la Révélation est ramené à ce « dogme » fondamental, et la foi réduite à une attitude pratique d'obéissance — la « connaissance intellectuelle » de Dieu, celle qui Le

9. Cf. ci-dessous, p. 333, note 8.

10. Du moins la première formulation de la preuve par les effets, car la seconde, celle qui part du fait que nous-mêmes, qui avons l'idée de Dieu, *existons*, est critiquée par Spinoza et corrigée de la manière suivante : si j'avais la force de me conserver, ma nature serait telle qu'elle impliquerait l'existence nécessaire, et donc contiendrait toutes les perfections ; or je trouve en moi, en tant que réalité pensante, beaucoup d'imperfections ; donc je n'ai pas la puissance de me conserver. Mais, pour que *je puisse exister actuellement*, il faut que je sois conservé ; or j'existe actuellement, et sans avoir — on vient de le démontrer — le pouvoir de me conserver moi-même. Donc il faut que je sois conservé par un autre, qui soit lui-même capable de se conserver, c'est-à-dire dont la nature implique l'existence nécessaire ; et donc cet Être, c'est-à-dire Dieu, existe (voir fasc. III).

saisit dans son essence absolue, étant réservée à l'entendement du philosophe.

Ce Dieu, dont l'existence se déduit de l'ordre fixe et immuable de la nature, et pour qui faire des miracles serait se contredire Lui-même, car « les lois universelles de la nature » découlent de la nécessité même de la nature divine, est bien celui que l'*Ethique* identifie à la nature : « Cet être infini et éternel que nous appelons Dieu, autrement dit la nature, agit en vertu de la même nécessité qui fait qu'il existe ». Toutes choses étant « déterminées par la nécessité de la nature de Dieu à exister et à agir de façon donnée », aucune place n'est plus laissée à la contingence ni à la finalité¹¹. On est dans un monde rationnel, lumineux et nécessaire, qui se veut au delà du problème de la création et de la Providence.

L'*Ethique* développe la recherche de cette nécessité : il ne peut y avoir dans la nature qu'une seule substance ; l'essence de la substance implique nécessairement l'existence (elle est *causa sui*) ; et elle est nécessairement infinie, et constituée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle infinie. Il faut donc affirmer qu'une telle substance, qui est Dieu, existe nécessairement¹². De cette proposition, Spinoza donne trois démonstrations par l'absurde, selon la méthode « géométrique) :

1° par la négation même de l'existence de Dieu : celui qui nie l'existence de Dieu doit pouvoir concevoir Dieu comme non-existant, autrement dit penser son essence privée de l'existence : or cela est absurde, puisqu'il appartient à la nature même de la substance d'exister.

2° Par « la cause ou raison » : toute chose doit avoir une cause ou raison de son existence ou de sa non-existence – cause ou raison qui est soit contenue dans la nature même de la réalité (c'est le cas de la substance), soit extérieure à elle. Or il ne peut y avoir de raison ou cause de la *non-existence* de Dieu qui soit extérieure à Dieu lui-même (car il faudrait alors que cette raison ou cause se trouve dans une substance d'une autre *nature* que Dieu, qui, comme telle, ne pourrait pas plus supprimer son existence que la poser). Il faudrait donc, pour que

11. La Nature, en laquelle tout « procède selon une nécessité éternelle et une souveraine perfection », « n'a aucune fin qui lui soit d'avance fixée ». Vouloir y trouver des causes finales, c'est détruire la perfection même de Dieu (cf. *L'être* II, p. 804).

12. Dieu avait été précédemment « défini » comme « un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ».

Dieu n'existe pas, admettre qu'Il ait dans sa nature même la cause de sa non-existence — ce qui serait contradictoire.

3° Par la puissance : pouvoir exister est une puissance (au sens actif), et ne pas pouvoir exister, une impuissance. Supposons qu'il n'existe actuellement que des êtres finis : ils seront donc plus puissants que l'Être infini — ce qui est absurde. Il faut donc, ou bien que rien n'existe (mais cela est absurde aussi), ou bien que l'Être infini existe aussi.

Cette troisième démonstration procède *a posteriori*, à l'intention de ceux qui « ont l'habitude de considérer seulement les choses qui découlent de causes extérieures » ; mais il est tout à fait possible, et bien plus parfait, de procéder *a priori*. La démonstration est alors la suivante : pouvoir exister est une puissance ; donc, « plus il y a de réalité dans la nature d'une chose », plus elle a de puissance d'exister. Par conséquent, l'Être absolument infini (Dieu) a par soi-même une puissance d'exister absolument infinie : il existe donc absolument. C'est par soi-même que l'Être infini doit posséder cette puissance d'exister, car aucune perfection d'une substance ne peut être due à une cause extérieure ; et la perfection d'une chose, loin de s'opposer à son existence, la pose au contraire. L'existence de la substance doit donc découler immédiatement de son essence, à laquelle elle est même identique. Et, par conséquent, nous sommes plus certains de l'existence de Dieu (Substance infinie, Être absolument parfait) que de l'existence de n'importe quelle autre réalité.

N'oublions pas, du reste, que l'*Ethique* s'ouvre sur la définition de la *causa sui* : « ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante ». C'est donc à juste titre que Spinoza a pu dire que « si le commun des philosophes commence par les créatures », et Descartes « par l'esprit », lui-même « commence par Dieu »¹³. Poursuivant l'effort de Descartes, il laisse tomber de la pensée de ce dernier tout ce qui est encore trop lié à la causalité efficiente et aux « idées », en optant immédiatement pour la preuve *a priori*. C'est là que la raison est tout à fait à l'aise, car elle peut découvrir l'Absolu en se découvrant elle-même, sans avoir besoin de considérer « l'autre ». Elle est faite pour le nécessaire, et ne saisit parfaitement le nécessaire, au delà de toutes les contingences, que lorsqu'elle est en présence de l'essence « enveloppant » l'existence.

13. Cf. fasc. III.

N'est-ce pas là l'intuition première de Spinoza ? Dieu, comme « Cause première de toutes choses », « se fait connaître lui-même par lui-même ». Par son essence, Il est cause de son existence. Le propre de la Nature absolue est d'envelopper l'existence nécessaire. On aura alors la tentation d'aller jusqu'au bout : « cet être éternel et infini que nous appelons Dieu, autrement dit la nature, agit en vertu de la même nécessité qui fait qu'il existe ». Le lien de nécessité découvert entre l'essence et l'existence — qui caractérise l'Être premier — nous révèle ce qu'il *est*. N'est-ce pas là le vœu profond de la raison, de la nature ? La raison n'est parfaitement elle-même que là ; et l'on demeure dans l'immanence la plus parfaite. C'est par la Substance infinie, enveloppant nécessairement l'existence (*causa sui*) que s'exprime en dernier lieu cet absolu. La substance pensante de Descartes est reprise et saisie dans son absolu. L'existence de Dieu apparaît alors comme s'imposant à la raison d'une manière telle qu'il serait tout à fait absurde de la nier. Au niveau des démonstrations, la causalité est absorbée par la « raison » d'exister et le « pouvoir » d'exister, eux-mêmes modulations d'une preuve *a priori* qui est plus une évidence qu'une preuve — puisqu'on pose toujours, avant tout, l'identité, en Dieu (en la Substance), de l'essence et de l'existence —, et qui peut seulement être corroborée, mise en lumière, par diverses formes de *reductio ad absurdum*.

On comprend que, dans une telle perspective, il ne puisse plus y avoir de foi surnaturelle, si ce n'est au niveau pratique de l'obéissance et de la piété. Car la Substance infinie n'est pas extérieure à notre entendement. Elle ne s'identifie pas à lui, puisqu'il est limité et qu'il n'a pas toutes les perfections de la Substance ; mais elle lui est si intimement présente que notre entendement n'est plus qu'un mode de la Substance infinie.

6. Dévoilement immédiat de l'Infini substantiellement présent en nous : Malebranche

L'intuition de Malebranche est simple à saisir : au delà des « preuves ordinaires de l'existence et des perfections de Dieu, tirées de l'existence et des perfections de ses créatures », il cherche ce qui pourrait « convaincre pleinement qu'il y a un Dieu » ; au delà des raisonnements, il cherche une preuve « par simple vue »¹⁴.

14. Voir fasc. III.

Cette preuve se tire « de l'idée que nous avons de l'infini ». Nous avons en effet une idée de l'être infini (une notion tout à fait générale de l'être, qui précède toutes nos autres notions) ; or « on ne peut voir l'infini qu'en lui-même », de sorte que « si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit ». Cette idée « d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu », ne peut pas être quelque chose de créé ; nous ne pouvons l'avoir que par notre union avec Dieu. La preuve que nous en tirons est donc « la plus relevée, la plus solide, et la première », celle qui « suppose le moins de choses ».

Développant cette preuve, Malebranche commence par se référer à l'« axiome métaphysique » énoncé par Descartes et qui constitue le principe absolument premier, « fondement de toutes les connaissances claires et évidentes » : « on doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente ». Or nous concevons clairement que, dans l'idée que nous avons de Dieu (c'est-à-dire de « l'être infiniment parfait »), est contenue l'existence nécessaire — de même que nous concevons clairement qu'il y a plus de grandeur dans l'idée que nous avons du tout, que dans celle que nous avons de la partie. « Donc, Dieu ou l'être infiniment parfait existe nécessairement ». Cela est aussi évident « qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie ».

Malebranche estime cependant que ce raisonnement tiré des *Méditations* de Descartes peut « laisser dans l'esprit quelque juste sujet de défiance » ; aussi juge-t-il bon de lui ajouter un « éclaircissement », qui le rende plus convaincant. Cet éclaircissement, ou ce « complément », consiste en ceci : pour Malebranche, nous ne pouvons pas connaître les réalités créées *en elles-mêmes* (elles ne sont pas intelligibles *en elles-mêmes*), mais seulement par leurs idées qui sont en Dieu ; nous pouvons donc voir en Dieu ce qui représente telle réalité, sans que celle-ci existe : c'est pour cela que l'existence nécessaire n'est renfermée dans l'idée d'aucune réalité créée. Au contraire, « on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'existence », parce qu'on ne peut voir l'être infiniment parfait *qu'en lui-même*. Rien de fini, en effet, ne pourrait représenter l'infini ; on ne peut donc le voir simplement comme un être possible. Par conséquent, *si l'on y pense, il faut qu'il soit*.

Voilà l'« éclaircissement » de Malebranche : nous ne pouvons pas avoir en nous l'idée de l'infini, car rien de fini ne peut le représenter,

et il est à lui-même sa propre « idée »¹⁵ ; nous ne pouvons donc « voir l'infini qu'en lui-même, et que par l'efficace de sa substance ». En d'autres termes, Dieu (puisque par « Dieu », « nous entendons tous : l'Infini, l'Être sans restriction, l'Être infiniment parfait ») ne peut pas être pensé dans une idée distincte de Lui-même, mais seulement « dans sa substance même ». On comprend alors que la proposition « il y a un Dieu » soit « par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose » et que, dans cette « simple vue » de Dieu (de l'Infini), nous voyions *ce qu'est* Dieu, puisque nous le pensons « dans sa substance même ». Malebranche n'hésite pas à dire : « c'est (...) la substance même de Dieu que nous voyons », tout en reconnaissant qu'en cette vie nous la voyons d'une manière confuse, en saisissant « plutôt qu'elle est, que ce qu'elle est », en la voyant plutôt comme « source et exemplaire de tous les êtres », qu'en sa propre nature ou ses propres perfections.

Si simple et si évidente qu'elle soit, une telle démonstration — « la plus claire et la plus solide de toutes celles que la Métaphysique peut fournir » — est difficile, et ne peut convaincre ni le commun des hommes, qui en est incapable, ni les plus savants, qui, la plupart du temps, la tiennent pour illusoire et la méprisent. C'est pourquoi il faut avoir recours à des preuves « palpables », sensibles ; ces preuves seront multiples, car il n'est aucune réalité créée qui ne puisse servir à démontrer l'existence de Dieu.

Mais que l'on ne s'y trompe pas : ces preuves, qui partent du « sensible », ne partent pas des réalités physiques de notre univers, mais des effets que ces réalités produisent en nous, ou même, plus exactement, des effets qu'elles *semblent* produire en nous ; car, en réalité, ces effets sont produits par les « idées » des réalités, idées qui ne sont autres que l'essence même de Dieu « en tant qu'elle est participable », ou « imparfaitement imitable ». Voilà ce que deviennent les preuves *a posteriori* ; elles partent bien des « créatures », mais pour Malebranche, « lorsqu'on voit une créature, on ne la voit pas en elle-même ni par elle-même ; (...) on ne la voit que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent ».

La seule preuve parfaite, et la seule qui soit véritablement digne de Dieu, est la vision de l'infini en lui-même ; et il s'agit moins d'une

15. Seuls sont « visibles par des idées qui les représentent » les êtres qui sont « faisables ». L'infini « n'a point d'archétype. Il peut être connu, mais il ne peut être fait ».

preuve que d'une « vue immédiate et directe », Dieu étant « l'objet immédiat et direct de nos connaissances claires et évidentes », du fait que Lui seul peut « éclairer l'esprit par sa propre substance ».

On ne pourrait guère aller plus loin dans la relation essentielle de notre intelligence à Dieu, puisque Dieu est l'objet immédiat et direct de notre connaissance (claire et distincte). Il est ce que nous percevons en premier lieu et en dernier lieu, ce qui est au plus intime de notre intelligence. Malebranche confond l'ordre de ce-qui-est et l'ordre de l'intelligible. Si Dieu, comme Créateur, est plus intime à notre être que nous ne sommes intime à nous-même, cela ne veut pas dire qu'Il soit l'intelligible que nous découvrons en premier lieu et celui par quoi nous découvrons toutes les autres réalités. La causalité efficiente est totalement confondue avec la causalité intelligible de l'objet, et ramenée à celle-ci. On confond alors l'ordre de ce-qui-est et l'ordre intentionnel.

Il serait intéressant de comparer la position de Malebranche et celle de Saint Anselme. Le « *si l'on y pense, il faut qu'il soit* » de Malebranche évoque le « *si seulement on peut le penser, il est* » de Saint Anselme. On voit bien la différence et la similitude de ces deux positions. Saint Anselme garde un raisonnement par le possible ; Malebranche, sans la médiation du possible, affirme, dans une « vue immédiate » de Dieu, l'existence de Celui-ci. Nous avons vu que de Saint Anselme, progressivement, naît l'argument *a priori*, entièrement fondé sur le possible. Ne sommes-nous pas, ici, en présence de l'*a priori* dans ce qu'il a de plus absolu ? Descartes est bien dans cette lignée ; et Malebranche vient purifier, d'une manière radicale, la position de Descartes. N'y a-t-il pas, chez Malebranche, un *a priori* substantiel, diamétralement opposé à celui de Spinoza (qui définissait la « cause de soi » comme « ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante ») ? Ces deux théologies *a priori* ont quelque chose de commun : ni l'une ni l'autre ne distingue plus l'ordre de l'intelligible de l'ordre du réel.

7. Évidence de l'affirmation de l'existence de Dieu et confirmation par une preuve *a posteriori* s'appuyant sur la connaissance de notre propre existence : Locke

La « connaissance d'un Dieu » est, pour Locke, « la découverte la plus naturelle de la raison humaine » ; et la proposition « il y a un Dieu » est aussi évidente que les vérités mathématiques ; elle est « la vérité la plus évidente que la raison découvre », à tel point que jamais

aucune créature rationnelle n'a pu examiner sincèrement la vérité de cette proposition sans y donner son assentiment. Pourtant, de fait, bien des hommes ont ignoré cette vérité, de même que les vérités mathématiques. Il faut donc la démontrer, en la « déduisant de quelque partie de notre connaissance intuitive »¹⁶.

Pour cela, Locke part « de la connaissance indubitable que nous avons de notre propre existence ». L'homme sait qu'il existe actuellement ; il sait également, d'une certitude intuitive, que « le pur néant ne peut pas plus produire un être réel qu'il ne peut être égal à deux angles droits ». Par conséquent, il est « évident » que « de toute éternité il y a eu quelque chose », car tout ce qui a eu un commencement « doit avoir été produit par quelque chose d'autre ». Cet Être éternel, source de tous les autres êtres, doit être aussi source de tout pouvoir (car tout ce qui tient d'un autre son être et son commencement doit aussi tenir de cet autre tout ce qui appartient à son être, et donc tous ses pouvoirs), et donc être « le plus puissant ». Et puisque l'homme se sait doué de connaissance, il doit conclure que de toute éternité il y a eu un Être doué de connaissance, d'intelligence. Cette dernière conclusion est également posée à partir de la division des êtres en « pensants » et « non-pensants ». S'il doit y avoir quelque chose d'éternel, ce « quelque chose », cet être, doit nécessairement être un « être pensant », immatériel, et contenant en lui-même toutes les perfections qui peuvent exister. Cet Être éternel, cet Esprit éternel et tout-puissant, on peut l'appeler « Dieu » ; il est en tout cas évident qu'Il existe ; et de l'idée d'un tel Être on peut sans peine déduire tous les autres attributs qu'on doit Lui reconnaître.

Locke admet qu'il puisse y avoir d'autres preuves ; mais celle qui part de notre propre être est pour lui la plus évidente. Il est peu probable qu'en élaborant cet argument, Locke ait conscience qu'il a déjà été exposé par plusieurs théologiens (Hugues de Saint-Victor, Robert Pulleyn, Pierre de Poitiers). Ceux-ci, il faut le reconnaître, n'avaient pas l'optimisme avec lequel Locke affirme que l'existence de Dieu est aussi évidente pour nous que les vérités mathématiques. L'influence des mathématiques et de Descartes est manifeste.

16. Rappelons que pour Locke, à la différence de Descartes, nous n'avons pas plus d'idée « innée » de Dieu que nous n'avons, innée en nous, l'idée que deux angles opposés sont égaux. Et les idées que les hommes se font de Dieu sont si diverses, ou si éloignées de la vérité, qu'on ne peut prétendre par ce moyen démontrer l'existence de Dieu (cf. fasc. III).

8. *Nouvelles preuves apologétiques par les effets (les idées produites par Dieu dans nos esprits) : Berkeley*

Contre les « libres-penseurs », dont il veut détruire le scepticisme et l'athéisme, et aussi en réaction contre les croyants qui s'appuient sur la tradition, l'autorité et la loi, sans chercher la raison de leur croyance, Berkeley veut prouver l'existence de Dieu « avec l'évidence la plus claire et la plus immédiate »¹⁷. Il est nécessaire, en effet, de la prouver, car nous n'en avons pas l'intuition, nous ne pouvons la connaître qu'à partir de ses effets, donc par inférence. Cependant, la preuve « évidente, sensible, simple » que veut donner Berkeley devra n'avoir recours « ni à la philosophie, ni à la métaphysique », car « un fait ne se prouve pas par des notions, mais par des faits ». Berkeley rejette donc la preuve par « l'idée d'un être tout parfait », et il rejette aussi bien tous les arguments traditionnels, avec ce qu'ils présupposent : l'existence de substances matérielles, la distinction de ce qui tombe sous nos sens et de la « nature réelle » des choses, l'impossibilité de remonter à l'infini dans l'ordre des causes, etc.

Berkeley entend bien, pour prouver l'existence de Dieu, partir de ce qu'on appelle les « œuvres de la nature », les « effets de la nature » ; mais tous sont pour lui des « idées ». La preuve pourra donc partir soit de nos propres idées ou sensations, soit de *ce que* nous percevons (et qui est encore une idée).

En effet, la succession et le changement continuel de nos propres idées nous obligent à poser l'existence d'une cause, qui doit être « une substance active incorporelle, ou esprit ». Or cet esprit doit aussi être autre que nous-mêmes (car si nos pensées sont en notre pouvoir, nos sensations ne le sont pas). Et « la méthode constante et uniforme de nos sensations » nous manifeste que cet Esprit est « infiniment sage, bon et puissant ». De même, les choses qu'on appelle « œuvres de la nature », c'est-à-dire les « idées » ou « sensations » que nous percevons — qui, pour la plus grande part, ne sont pas produites par notre volonté et n'en dépendent pas, et qui ne peuvent pas non plus subsister par elles-mêmes —, exigent de poser « un autre Esprit qui les cause ». Or si nous considérons la beauté et la perfection de ce qu'on appelle les réalités de la nature, l'ordre et l'harmonie qui règnent dans le tout, les instincts et inclinations naturelles des animaux, etc., et si d'autre part nous considérons la signification des attributs « un, éternel, infi-

17. Voir fasc. III.

niment sage, bon et parfait », nous percevons clairement que ces attributs appartiennent à l'Esprit susdit. Cet Esprit est posé comme « l'Auteur de la nature » et Celui « qui opère tout en tous et par qui toutes choses subsistent ».

On voit bien ce genre de raisonnement : on constate les œuvres de la nature — idées, sensations, appétits, inclinations —, ainsi que leur ordre et leur régularité. Ces œuvres ne peuvent s'expliquer par notre volonté, par notre pouvoir ; d'autre part, elles ne subsistent pas en elles-mêmes. Elles réclament donc une cause, qui ne peut être qu'un Esprit. La considération des attributs — un, éternel, infiniment sage, bon et parfait — est là pour obliger à découvrir la Substance spirituelle qui est Dieu. C'est par les attributs de cette Substance incorporelle qu'on pose l'existence de l'Esprit qui est Dieu. Une telle argumentation reste très proche de celle de Duns Scot.

Pour Berkeley, cette perception de l'existence de Dieu est pour nous plus évidente que la perception d'un esprit humain distinct du nôtre — laquelle, du reste, dépend entièrement de la volonté du Créateur. Il ne peut y avoir rien de plus évident, « à quiconque est capable de la moindre réflexion, que l'existence de Dieu, ou d'un Esprit qui est intimement présent à nos esprits, produisant en eux toute cette variété d'idées ou sensations qui continuellement nous affectent, dont nous dépendons absolument et entièrement, bref *en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous avons notre être* ». Si cette vérité si évidente n'est découverte que par un si petit nombre d'hommes, c'est en raison de la stupidité et de l'inattention des hommes, qui en restent aux manifestations de Dieu sans voir, précisément, que ce sont des manifestations de Dieu.

La preuve par les réalités sensibles peut encore être présentée de la manière suivante : si les « choses sensibles », c'est-à-dire ce que perçoivent nos sens, existent réellement, elles sont nécessairement perçues par un esprit infini. En effet, rien n'est perçu par les sens, que des idées, et une idée ne peut exister que dans un esprit. Or nous faisons quotidiennement l'expérience que ce que nous appelons « les choses réelles » (autrement dit ce que perçoivent nos sens) existent, et existent non seulement indépendamment de notre propre esprit, mais même indépendamment de tout esprit fini, créé. Donc, ces choses qui existent réellement sont nécessairement perçues par un Esprit infini ; ou, en d'autres termes, il existe nécessairement « une Intelligence omniprésente, éternelle, qui connaît et comprend toutes choses, et qui les manifeste à notre vue ». Cette Intelligence omniprésente, ou cet « Esprit infini », est Dieu.

La preuve la plus originale de Berkeley – dans la mesure où l'on peut parler ici d'une « preuve » – est exposée dans l'*Alciphron*. Au libre penseur pour qui la preuve la plus convaincante de l'existence d'une autre personne (une âme pensante et raisonnable) est le fait qu'elle lui *parle*, Berkeley montre que « le grand Moteur et Auteur de la nature s'explique constamment Lui-même aux yeux des hommes » au moyen d'un langage (fait, comme tout langage, de signes arbitraires, sensibles, qui instruisent sans avoir aucune connexion nécessaire avec les réalités qu'ils représentent), qu'aucun d'eux n'a appris. Par conséquent (argument *ad hominem*), le libre penseur a « autant de raison de penser que c'est l'Agent universel ou Dieu qui parle à [ses] yeux », qu'il peut en avoir « de penser que n'importe quelle personne parle à [ses] oreilles ». Pour Berkeley, ce « langage optique », « production et reproduction instantanées de tant de signes combinés (...), diversifiés et adaptés à une variété aussi infinie de desseins », est inexplicable par les lois du mouvement ou par le hasard. Il témoigne donc de « l'opération immédiate d'un esprit », et d'un Esprit unique, sage, bon, tout-puissant, qui gouverne le monde par sa Providence.

Cet argument est une transposition de l'argument par le gouvernement de l'univers (concluant à une Providence). Cette transposition au niveau du bon sens n'a plus rien de métaphysique – ce qui, du reste, correspond bien à l'intention de Berkeley. On demeure au niveau d'un fait existentiel perçu. On voit que ce fait ne peut être expliqué ni par la volonté de l'homme, ni par la nature ; il faut donc poser un Esprit. Une telle argumentation, par mode de signe, résiste-t-elle à la critique ? Il semble bien que non, car elle demeure au niveau des apparences ; or, à ce niveau, on ne peut découvrir l'existence de l'Esprit. Ajoutons que Berkeley semble beaucoup moins préoccupé d'établir l'existence même de Dieu que, pour reprendre ses propres termes, « la Providence immédiate d'un Dieu qui voit tout », la présence de Dieu dans l'univers et dans les esprits.

9. « Purification » ultime de l'argument a priori jusque dans son fondement, en vue de lui donner une rigueur mathématique. Nouveaux arguments a posteriori par la raison suffisante (remplaçant la causalité) et par l'harmonie préétablie : Leibniz

Pour Leibniz, qui considère que la métaphysique, ou « théologie naturelle », est la plus importante de toutes les connaissances démonstratives, les démonstrations de l'existence de Dieu doivent atteindre

à « la rigueur d'une évidence mathématique » — faute de quoi elles demeurent suspectes et ne peuvent éclairer les esprits¹⁸. Aussi Leibniz n'accepte-t-il pas immédiatement l'argument de Saint Anselme, ni celui de Descartes par l'idée d'un Être tout parfait, car l'un et l'autre affirment, sans le prouver, que nous avons l'idée d'un Être tout grand ou tout parfait. Mais avons-nous vraiment une telle idée ? Autrement dit, un tel Être est-Il possible (car s'il n'était pas possible, nous n'en aurions pas d'idée) ? Voilà ce qui reste à prouver si l'on veut que la démonstration soit complète. Tant que la possibilité de Dieu n'est pas démontrée, la démonstration de son existence reste conditionnée par une hypothèse : « *supposé que Dieu soit possible, il existe* ».

Il faut donc prouver — et prouver *a priori* — que Dieu, c'est-à-dire un Être absolument parfait, est possible ; ou, si l'on préfère, que l'idée d'un tel Être n'implique pas de contradiction, ce qui revient à prouver que « toutes les perfections sont compatibles ». Car si elles sont compatibles, on peut concevoir un « sujet » de toutes les perfections, c'est-à-dire un *Ens perfectissimum*. Or la compatibilité de toutes les « formes simples » est démontrable (Leibniz se réfère ici à sa « caractéristique universelle »). L'argument de Descartes par l'idée de l'Être tout parfait, conduit jusqu'à la rigueur d'une démonstration géométrique, prend alors la forme suivante : si l'Être tout parfait est possible, il existe ; or il est possible : donc il existe.

Une démonstration encore plus stricte et plus simple sera obtenue en reprenant, de la même manière, la seconde formulation de la preuve de Descartes, celle qui ne fait plus intervenir immédiatement la notion de perfection¹⁹. Il suffira alors de prouver la possibilité de Dieu considéré uniquement comme « *Ens a se*, c'est-à-dire qui existe par son essence ». Il est clair qu'un tel Être, s'il est possible, existe — la conclusion de l'existence de cet Être n'étant qu'un corollaire de sa définition, et un corollaire qui n'en diffère presque pas. Car l'essence d'une réalité n'est autre que ce qui fait sa possibilité ; et donc, exister par son essence, c'est exister par sa possibilité. Mais allons plus loin : si nous définissons l'*Ens a se* non plus comme l'Être qui existe par son essence, mais (en termes encore plus approchants) comme « l'Être qui doit exister parce qu'il est possible », on ne pourra plus

18. Voir fasc. III.

19. Cf. ci-dessus, pp. 148-149.

alors nier son existence qu'en niant sa possibilité. Mais si l'Être qui est par soi (*a se*) est impossible, tous les êtres qui sont par un autre le sont aussi, et par conséquent rien n'existe — ce qui est absurde.

Enfin, la démonstration atteindra à son ultime perfection si, au lieu de raisonner sur « l'Être par son essence », on raisonne sur « l'Être nécessaire » (qui est identique au précédent). On formera alors la proposition modale suivante : « *si l'Être nécessaire est possible, il existe* ». Si à cela on objecte qu'on ne peut pas, du possible, inférer l'existence actuelle, il faut répondre, comme précédemment, que nier l'existence de l'Être nécessaire, c'est nier sa possibilité et, du même coup, dire qu'aucun être n'est possible (car « *si l'Être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible* »).

Cette démonstration, dont Leibniz est convaincu que jamais elle n'avait été poussée jusque-là, et dont il fait admirer la beauté logique, « fournit un passage de la puissance à l'acte ». C'est du reste, reconnaît-il, le seul cas où ce passage soit légitime : « Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe s'il est possible » — puisque, précisément, il lui « suffit d'être possible pour être actuel » (son essence renfermant l'existence)²⁰. Ainsi, le seul fait que l'idée de Dieu n'implique aucune contradiction suffit pour que l'on connaisse *a priori* son existence.

Tout en reconnaissant la valeur unique de cette preuve *a priori*, Leibniz ne rejette par la preuve « par les vérités éternelles », ni les preuves *a posteriori*. Pour lui, ces preuves se fondent sur les principes de non-contradiction et de raison suffisante : car la « raison suffisante ou dernière » des réalités contingentes doit être hors de la série « de ce détail de contingences, quelque infini qu'il pourrait être » ; elle doit être « dans une substance nécessaire », que nous appelons Dieu.

Enfin, Leibniz propose une preuve nouvelle, « inconnue jusqu'ici », qui est aussi une élaboration plus parfaite de l'argument classique à

20. Ici, la possibilité de l'Être nécessaire est établie de la manière suivante : « rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction ». — Il serait intéressant de mettre en parallèle cette manière dont Leibniz se sert de la non contradiction pour passer de *tel* possible (celui de l'Être nécessaire) à l'affirmation de son existence, et la manière dont Duns Scot se sert de la non-contradiction pour passer de la signification du nom de Dieu à l'affirmation de son existence (c'est-à-dire de *tel* possible à son existence). Duns Scot utilise encore le moyen terme de Saint Anselme (cf. ci-dessus, p. 133). Chez Leibniz, ce moyen terme est résorbé. Mais ce que les deux démarches ont de fondamentalement identique, c'est qu'elles prétendent passer de *tel* possible à son existence — précisément parce que ce possible implique sa propre existence. Voilà la pétition de principe, immédiate chez Leibniz, médiatisée chez Duns Scot.

partir de l'ordre, de l'harmonie et de la beauté de la nature. Cet argument classique, dont la certitude n'est que « morale », atteint à une nécessité métaphysique, estime Leibniz, grâce à « la *nouvelle espèce d'harmonie* » qu'il introduit, « l'harmonie préétablie » entre le règne des causes efficientes et celui des causes finales. Chacun de ces deux règnes, pris à part, suffit « dans le détail » à rendre raison de tout ; mais, « dans le général de leur origine », l'un ne suffit pas sans l'autre, « car ils émanent d'une source, où la puissance, qui fait les causes efficientes, et la sagesse, qui règle les finales, se trouvent réunies ». Leibniz considère cette preuve comme l'une des plus belles et des plus fortes. Elle a en outre l'avantage d'assumer « ce grand principe de la physique, que jamais un corps ne reçoit un changement dans son mouvement, que par un autre corps en mouvement, qui le pousse ». Transformé en « règle mécanique », en « loi du mouvement », le principe tiré de la *Physique* d'Aristote n'en doit pas moins, pour Leibniz, conduire à un « Premier Moteur » qui est « l'auteur de la nature »²¹.

On voit la richesse de la pensée de Leibniz, et aussi son originalité. Il pousse à l'extrême la preuve *a priori*, en explicitant son fondement : le possible. Il veut redonner aux preuves *a posteriori* une nouvelle valeur grâce au principe de raison suffisante, qui permet d'assumer le principe de causalité efficiente au niveau purement formel de l'intelligibilité : « rien ne se fait sans raison suffisante »²². Enfin, la grande voie par « l'harmonie préétablie » réintroduit d'une certaine manière les causes finales, parallèlement aux causes efficientes.

Y a-t-il, dans ces diverses perspectives, quelque chose de commun ? Une chose est certaine : c'est que Leibniz reconnaît lui-même que, sans le principe de raison suffisante, « nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu », du moins lorsqu'il s'agit des preuves *a posteriori*, ce qui montre bien que ce n'est pas le principe de raison suffisante qui permet de comprendre ce qu'il y a de plus original dans la pensée de Leibniz. Lui-même, du reste, reconnaît que ce principe, qui est le grand principe de sa métaphysique, n'est autre, « dans le fond »,

21. Intégré en quelque sorte par le principe de raison suffisante, l'argument du mouvement n'a plus besoin de faire appel à la non-régression à l'infini.

22. Comme on a réduit la causalité finale à la causalité efficiente (Duns Scot), on réduit ici la causalité efficiente à la causalité formelle (effort déjà commencé chez Descartes). Et celle-ci, considérée pour elle-même (indépendamment de l'efficacité et de la finalité), se ramène à la pure intelligibilité du possible. A ce moment-là, on ne peut plus parler de causalité.

que « l'aveu de la sagesse divine ». Voilà qui est très révélateur : Leibniz cherche à saisir toutes les réalités existantes dans la lumière de la sagesse de Dieu. La raison suffisante n'est-elle pas ce qui a déterminé la volonté créatrice de Dieu ? Mais comment pouvons-nous la saisir ? D'autre part, l'harmonie préétablie est l'ordre voulu par la sagesse de Dieu. Mais comment pouvons-nous l'atteindre immédiatement, en dehors de la sagesse même de Dieu ? Enfin, le possible qui est fondement de la preuve *a priori* (la seule parfaite), est bien ce qui fonde toute la philosophie de Leibniz. Or s'il s'agit du possible qui réclame l'acte, il constitue bien le cas éminent du possible : celui de l'Être nécessaire. Ceci ne présuppose-t-il pas la conclusion de sagesse selon laquelle, dans l'Être premier, l'essence (autrement dit, pour Leibniz, la possibilité) et l'existence s'identifient ? Autrement, on ne pourrait pas affirmer que *tel* possible réclame le nécessaire. Donc, ce que Leibniz affirme de *tel* possible présuppose bien la conclusion de sagesse au sujet de l'Être nécessaire.

Notons que, dans cette vision, le possible est pour Leibniz ce qui est commun (à l'exclusion de tout autre point commun) à Dieu et à la créature (mais ce qui est propre au possible-Dieu, c'est que ce possible ne peut pas ne pas exister). Donc, *seul* le possible permet d'affirmer l'existence de Dieu²³. Mais le possible est ce qui n'implique en soi aucune contradiction. Donc, la seule chose qui soit commune à Dieu et à la créature, et qui permet d'affirmer l'existence de Dieu, c'est l'absence de contradiction. Mais, objectivement, la constatation de l'absence de contradiction ne permet d'affirmer aucune existence, même pas celle d'une araignée ! Or Leibniz affirme que Dieu existe. Donc, il faut que la présence de Dieu s'impose à son esprit en premier lieu, avant tout le reste.

Si nous disons que ce possible (celui de l'Être nécessaire) est le cas *éminent* du possible, n'est-ce pas le seul qui nous permette de saisir le contenu intelligible du possible ? Par le fait même, c'est dans la lumière de ce possible que nous comprenons tous les autres. C'est donc dans la lumière de Dieu que nous comprenons tous les possibles.

La philosophie de Leibniz se présente donc bien comme une vision

23. Dans la perspective de Platon et de tous ceux qui demeurent dépendants de Platon comme des Stoïciens, la marque du Dieu-Démiurge sur ses œuvres est le *logos* et le *nomos* (Grégoire de Nazianze : cf. ci-dessus, p. 64). Dans la perspective d'Aristote et de Saint Thomas, c'est l'*esse*. Dans la perspective d'Ockham, c'est la *conservation* ; et dans celle de Leibniz, c'est le *possible*.

de sagesse théologique « laïcisée », pourrait-on dire, en laquelle la nécessité logico-mathématique l'emporte sur une métaphysique qui n'a plus de contenu propre.

10. *Réduction systématique des preuves de Leibniz à deux démonstrations indépendantes (a posteriori et a priori) : Wolff*

Wolff, dans sa *Théologie naturelle*, se propose de porter la connaissance naturelle de Dieu « au suprême degré de clarté, d'évidence et de certitude », qui lui a jusque-là fait défaut. Cette théologie naturelle, qui est une partie de la philosophie, est définie comme « la science des choses qui, par Dieu, sont possibles »²⁴. Elle doit démontrer l'existence de Dieu et, pour cela, préciser d'abord ce que l'on indique par le mot « Dieu », autrement dit donner de Dieu une définition nominale, définition qui est relative à la démonstration que l'on donnera de l'existence de Dieu. Cette démonstration doit elle-même être unique, si elle veut être vraiment démonstrative.

Cependant, Wolff divise sa théologie naturelle en deux parties, dont la première démontre l'existence et les « attributs » de Dieu *a posteriori*, et dont la seconde les démontre *a priori*. Dans la première partie, qui constitue par elle-même un système complet, l'existence de Dieu est démontrée « à partir de la contemplation de ce monde visible ». On commence par démontrer l'existence d'un Être nécessaire qui est *Ens a se* ; puis, à partir des « attributs » de cet *Ens a se*, on démontre que cet *Ens a se* est unique ; enfin, par l'intermédiaire de la définition nominale de Dieu, on reconnaît que cet *Ens a se* est Dieu.

La découverte de l'existence de l'Être nécessaire se fait à partir de la constatation du fait que notre âme existe. En utilisant le principe de raison suffisante (ce qui permet de ne plus se servir du principe de causalité), Wolff montre que notre âme doit avoir la raison de son existence dans un être qui ait en lui-même la raison suffisante de sa propre existence. La conclusion de ce premier moment de la preuve ne précise pas si cet Être nécessaire est notre âme elle-même, ou s'il en est différent.

N'ayant besoin de l'efficacité d'aucun autre être pour exister, cet Être nécessaire existe par son propre pouvoir, il se suffit à lui-même pour exister : il est *Ens a se*.

24. On définit la théologie, dit encore Wolff, comme la science « de Dieu et des réalités divines » ; or, pour lui, « les réalités divines sont celles qui sont conçues comme possibles du fait qu'il y a un Dieu ». Voir fasc. III.

Il y a donc un *Ens a se*, qui a dans son essence même la raison de son existence. Par conséquent, on saisit par son essence même *pourquoi* il existe : il existe « parce qu'il est possible » (c'est en effet par l'essence que l'*ens* est possible). Et il est possible parce que les déterminations essentielles qui lui sont attribuées ne se contredisent pas mutuellement. La conclusion de ce raisonnement, manifestement inspiré de Leibniz, est que « c'est le privilège de l'*Ens a se*, d'exister parce qu'il est possible ».

Cet *Ens a se*, dont on montre qu'il est éternel et simple, ne peut s'identifier ni avec notre univers, ni avec les éléments qui le composent, ni avec notre âme, car les uns et les autres sont *ab alio* ; et les êtres *ab alio* ne peuvent avoir leur raison suffisante que dans l'*Ens a se*. Celui-ci, à lui seul, suffit pour que l'univers et nos âmes existent. Il n'y a donc qu'un seul *Ens a se*, qui est Dieu, puisque par « Dieu » (selon sa définition nominale), nous entendons précisément « l'*Ens a se*, en lequel est contenue la raison suffisante de l'existence de ce monde visible et de nos âmes ». Wolff conclut : « nous avons ainsi prouvé l'existence de Dieu en un sens du terme qui est conforme à l'Écriture sainte ».

Dans la seconde partie de sa *Théologie naturelle*, Wolff démontre l'existence de Dieu « à partir de la notion de l'Être très parfait ». Dans cette démonstration, dont Wolff souligne qu'elle est plus difficile que la première, « l'existence de Dieu est inférée de sa définition même », qui est *Ens perfectissimum*. L'*Ens perfectissimum*, en effet, se définit comme « celui en qui sont, au degré suprême, toutes les réalités compossibles » (le nom de « réalité » désignant « tout ce qui est conçu comme étant véritablement dans un certain être »). Un tel être, étant absolument illimité, est donc immuable et infini. Ce « degré absolument suprême de réalité exclut tout manque » et, par conséquent, ne peut impliquer aucune contradiction. Or ce qui n'implique aucune contradiction est possible ; par conséquent, la réalité au suprême degré est possible.

Pour Wolff, on ne pourrait pas se contenter d'admettre qu'un certain être est très parfait pour, de là, conclure qu'il existe : il faut d'abord montrer qu'il est *possible* (Wolff reconnaît en cela la pénétration du regard de Leibniz). Se référant alors à une définition nominale de Dieu différente de celle de la première preuve — « Dieu est l'*Ens perfectissimum*, c'est-à-dire absolument tel » —, Wolff conclut que, puisque ce qui est possible peut exister, et qu'au degré suprême de réalité ne peut convenir que l'existence nécessaire, Dieu existe néces-

sairement. Il se suffit à Lui-même pour exister, Il est *Ens a se*, Il a en Lui-même la raison de son existence. Et *pourquoi* existe-t-Il ? Parce qu'Il est possible. Il est très curieux de noter qu'après avoir affirmé que Dieu existe nécessairement, on interroge de nouveau, en se demandant *pourquoi* Il existe. Wolff répond en reprenant la raison de Leibniz : parce qu'Il est possible. Remarquons qu'à la différence de Leibniz, il a le souci de faire intervenir la signification du nom de Dieu comme *Ens perfectissimum* (y a-t-il là un désir de renouer avec la tradition de Descartes, Duns Scot et même Anselme ?). Il n'en reste pas moins que le possible demeure le ressort de toute son argumentation.

Soulignons enfin que si Wolff annonce que la démonstration de l'existence de Dieu doit être unique, lui-même indique deux voies : l'une *a posteriori*, l'autre *a priori* ; mais en réalité, la voie *a posteriori* n'aboutit pas vraiment à l'existence de Dieu²⁵.

11. Scepticisme philosophique. L'intelligence humaine est incapable de remonter jusqu'à Dieu : Hume

Pour Hume, qui désapprouve tous les systèmes métaphysiques et théologiques, c'est en vain que l'on tente de découvrir « les causes les plus générales ». Les origines et les principes ultimes « échappent totalement à la curiosité et aux recherches de l'homme »²⁶.

Notre intelligence ne pouvant qu'associer des idées en vertu de l'habitude, et le principe de causalité se ramenant à une association d'impressions, nous demeurons rivés à nos expériences. Par le fait même, il nous est absolument impossible de démontrer l'existence de Dieu, puisque nos idées ne peuvent dépasser l'expérience et que nous restons enfermés dans les limites de notre imagination. Du reste, l'idée d'existence « s'identifie exactement à l'idée de ce que nous concevons comme existant ». Unir l'idée d'existence à un objet quelconque n'y ajoute rien ; car « tout ce que nous concevons, nous le concevons comme existant ».

Hume ne conteste pas que Dieu existe ; c'est même pour lui une

25. Seule la première partie de la preuve est vraiment *a posteriori* (c'est ce que Kant, du reste, a bien fait remarquer. On ne démontre *a posteriori* que l'existence d'un être nécessaire qui est *ens a se*, mais dont on ignore encore s'il n'est pas l'univers matériel ou notre âme. Après avoir prouvé *a posteriori* l'existence de cet être, on retrouve une démonstration *a priori* (à partir des attributs de l'*ens a se*). En définitive, ce n'est donc pas par une démonstration *a posteriori* que l'on découvre l'existence de Dieu mais grâce à l'apport de la démonstration *a priori*.

26. Voir fasc. III.

vérité immédiatement évidente. Mais pour lui, la raison humaine ne peut rien dire de certain au sujet de l'existence de Dieu, ni de sa nature. Hume se félicite, du reste, que l'on puisse ainsi reconnaître « la nature adorablement mystérieuse et incompréhensible de l'Être suprême ». Le vrai chrétien doit accepter une attitude de scepticisme philosophique. Il doit, pour ce qui est de l'existence de Dieu, s'en remettre au sens commun, qui interdit de douter d'une vérité aussi évidente ; et en ce qui concerne la nature, les « attributs » et les opérations de l'Être divin, il ne peut s'en remettre qu'à la foi, car seule une révélation peut dissiper, ou du moins alléger, les ténèbres de son ignorance.

12. *Critique de la preuve « ontologique » considérée comme le fondement des preuves a posteriori (réduites aux preuves « cosmologique » et « physico-théologique »). La raison spéculative ne peut en aucune manière atteindre l'existence de Dieu ; la raison pratique peut la postuler (certitude subjective) : Kant*

Pour bien comprendre la position critique de Kant à l'égard des preuves de l'existence de Dieu, il faut saisir sa rupture avec l'école de Wolff. Dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (publié en 1763, date à laquelle la rupture est déjà voulue, mais n'est pas encore consommée), Kant propose l'ébauche d'une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu, qu'il considère comme la seule valable, et qu'il appelle « preuve ontologique »²⁷.

On peut en effet, précise Kant, concevoir quatre preuves de l'existence de Dieu. Deux d'entre elles partent *de l'existant* ; ce sont d'une part celle de Wolff, qui conclut à l'existence d'une Cause première et, par l'analyse de ce concept, à ses attributs ; et, d'autre part, la preuve « cosmologique », qui conclut à la fois à l'existence et aux « attributs » de Dieu. Les deux autres partent *du possible* : soit du possible comme principe, pour conclure à l'existence de Dieu comme conséquence (Descartes), soit enfin du possible comme conséquence, pour conclure à l'existence de Dieu comme principe. Cette dernière preuve est celle que Kant lui-même propose, et dont il estime qu'elle est la seule qui soit possible²⁸.

27. Voir fasc. III.

28. Celles de Descartes et de Wolff, en effet, sont impossibles ; quant à la preuve cosmologique, elle peut sans doute être utile au niveau du sens commun, mais, étant incapable de parvenir à une certitude et une exactitude mathématiques, elle ne pourra jamais être une véritable démonstration.

Pour l'exposer, Kant commence par exposer les conditions de possibilité de ce qui est. Pour lui, toute possibilité implique la *forme* (ou le *logique*) de la possibilité, et le *donné* (ce qui est *matière* à pensée) ou le *réel* de la possibilité. La possibilité peut être supprimée de deux manières : soit par une contradiction interne (impossibilité logique), soit quand il n'y a plus matière à pensée (auquel cas toute possibilité est supprimée). Toute possibilité postule donc quelque chose de réel, d'existant, qui est « le premier fondement réel » de la possibilité « absolue » (distinct du premier fondement logique, qui est le principe de non-contradiction). De plus, l'être-là (*Dasein*) est simplement pour Kant la position absolue d'une chose indépendamment de ses prédicats. Il s'agit donc maintenant de montrer que le fondement réel de toute possibilité est un *être nécessaire*.

Puisque toute possibilité suppose quelque chose de réel (en quoi et par quoi tout pensable est donné), il doit y avoir une certaine réalité fondamentale qui est absolument nécessaire, car si elle était supprimée, toute possibilité serait absolument supprimée. Il est donc évident, conclut Kant, qu'il y a, au principe même de toute possibilité, l'existence, nécessaire en elle-même, d'une ou de plusieurs choses. L'être nécessaire que l'on pose ici est l'être dont la non-existence enlèverait à la pensée toute matière, tout donné. C'est un *nécessaire réel*, fondement dernier réel de toute pensée, contenant en lui toute réalité, et dont l'existence est la source de sa propre possibilité. Cet Être nécessaire ne peut être qu'unique et simple. C'est une substance simple possédant « la plus haute réalité déterminée qui puisse appartenir à un être ». On peut donc prouver que l'intelligence et la volonté lui appartiennent, qu'il est un esprit ; et l'on peut dès lors affirmer qu'il est Dieu.

Cette ébauche de preuve est bien une preuve *a priori*, car elle s'appuie uniquement sur ceci : « quelque chose est possible ». Ne supposant aucune existence (même pas celle de l'esprit qui la formule !), elle est tirée uniquement « de l'examen interne de la nécessité absolue ». C'est à partir de ce qui constitue la nécessité de l'existence d'un être suprême, qu'elle conclut à l'existence de cet Être. En ce sens, elle est « génétique »²⁹.

Dans la *Critique de la raison pure* (dix-huit ans plus tard), Kant ira plus loin dans sa critique et rejettera, sous le nom de « preuve ontologique », toute tentative de démonstration de l'existence de Dieu

29. Cf. fasc. III.

par la raison spéculative. Certes la raison a besoin de supposer « quelque chose » dont l'entendement puisse se servir comme d'un « principe », d'un *fondement*, « pour opérer la détermination entière de ses concepts », autrement dit d'un « idéal », de l'idée d'un être « originaire » et « suprême », dont on puisse considérer que toutes choses tirent leur possibilité. Un tel Être doit être conçu comme un et simple, suffisant à tout, etc., mais nous ne pouvons absolument pas savoir s'il *existe*. Si nous l'hypostasions, nous nous donnons un concept de Dieu « conçu dans un sens transcendantal » ; mais cela est illégitime, car la raison n'a posé cette idée, ce concept, que comme une fiction, et non comme devant constituer une réalité³⁰.

Il faut cependant reconnaître que notre raison cherche toujours son repos « dans la régression du conditionné donné vers l'inconditionné », et que, partant naturellement de l'expérience commune, elle « prend pour fondement quelque chose d'existant ». C'est ainsi que, naturellement, elle cherche à conclure l'existence nécessaire d'un Être suprême, principe fondamental de toutes choses. Kant reconnaît cette pente naturelle de la raison humaine ; pouvons-nous dire qu'il s'y est lui-même, d'une certaine manière, laissé prendre dans sa jeunesse ? Ici, il va montrer l'inanité d'une telle prétention de la raison.

Cette démarche naturelle de la raison peut prendre trois formes : soit que l'on parte d'une expérience déterminée et de « la constitution particulière de notre monde sensible » pour s'élever, par les lois de la causalité, jusqu'à la Cause suprême (preuve physico-théologique) ; soit qu'on parte d'une expérience indéterminée, d'une existence quelconque (preuve cosmologique) ; soit encore que, faisant abstraction de toute expérience, et procédant de manière purement *a priori*, on conclue de simples concepts à l'existence d'une Cause suprême (preuve ontologique). Il suffira de montrer l'impossibilité de chacune de ces trois preuves pour démontrer que la raison est incapable, « par la simple puissance de la spéculation », de s'élever au-dessus du monde sensible.

C'est la preuve ontologique que Kant critique en premier lieu ; car, pour lui, c'est elle qui (à supposer qu'elle fût possible) serait la seule véritable preuve, les autres n'étant démonstratives que grâce à elle.

La première objection faite à la preuve « ontologique » est la suivante : *comment* peut-on, et *peut-on* seulement, concevoir un être absolument nécessaire ? Voilà une question que ne se sont même pas posée

30. Pour un exposé plus détaillé, voir fasc. III.

les prédécesseurs de Kant, qui en sont restés à une définition nominale (« ce dont la non-existence est impossible ») et à des exemples (la nécessité d'une proposition géométrique). Or la définition nominale ne nous fait pas comprendre si, « par ce concept d'un être absolument nécessaire, nous pensons encore quelque chose » (elle ne nous dit rien des *conditions* qui rendent impossible de tenir pour inconcevable la non-existence d'une chose). Quant aux exemples, ils sont tirés de nos jugements, et non des réalités ni de leur existence. Si donc on a cru pouvoir conclure que, puisque l'existence appartient nécessairement à l'objet d'un concept, cette existence est posée nécessairement, c'est uniquement grâce à la puissance d'illusion de la nécessité logique ; car en réalité, on a commencé par concevoir l'existence dans un concept arbitraire, pour, à partir de là, poser l'objet de ce concept comme existant. Otons l'existence au concept d'un Être absolument nécessaire, et c'est la « chose » elle-même qui se trouve supprimée en même temps que son prédicat, si bien qu'il n'y a là aucune contradiction. Il n'y a donc aucune contradiction à dire que « Dieu n'est pas ».

On ne peut pas — pour Kant, la grande critique est celle-là — passer de la possibilité *logique* des concepts à la possibilité *réelle* des choses ; et en incluant l'existence dans le concept d'une chose que l'on voulait regarder dans sa seule possibilité, on est immédiatement tombé dans une contradiction. En réalité, toute « proposition d'existence » est synthétique. Certes, « être » n'est pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui viendrait s'ajouter au concept de la chose qui est dite « être ». « Être » est la position de la chose (*Da-sein*) ; mais dans le réel, « l'objet du concept » s'ajoute synthétiquement au concept. Celui-ci n'en est pas augmenté, mais ma pensée « en reçoit en plus une perception possible ». C'est pourquoi, puisque « notre conscience de toute existence (...) appartient entièrement et uniquement à l'unité de l'expérience », il nous est impossible de connaître l'existence des objets qui ne relèvent pas de notre expérience sensible. L'existence de tels objets (objets de la pensée pure) devrait être connue entièrement *a priori* — ce qui est impossible. Le concept d'un Être suprême n'est donc pour nous qu'une idée, très utile sans doute, mais incapable d'accroître notre connaissance « par rapport à ce qui existe ». La preuve ontologique, cette « innovation de l'esprit scolastique », est contre nature, et n'est qu'une manière de déguiser la marche naturelle de la raison.

Aussi trompeuse que la preuve ontologique — à laquelle elle emprunte son *nervus probandi* —, la preuve « cosmologique » (*a contin-*

gentia mundi) n'est qu'un tissu de propositions sophistiques et de prétentions dialectiques. Dans cette preuve, en effet, la raison ne se sert de l'expérience (une expérience indéterminée, celle d'une existence quelconque, abstraction faite de toute propriété particulière) que pour « s'élever à l'existence d'un être nécessaire en général » ; après quoi il lui faut chercher *a priori* (car de cela l'expérience ne peut rien lui dire) quels doivent être les attributs d'un tel être, autrement dit chercher *a priori* un concept (ici, celui d'un être souverainement réel) qui puisse « renfermer les conditions de la possibilité d'un être nécessaire ». Mais alors, à quoi bon l'expérience du point de départ, puisqu'on a réintroduit l'argument ontologique, et qu'il suffit de voir la possibilité d'un tel être pour que son existence soit aussi démontrée ?

En outre, cette preuve prétend transcender le monde sensible grâce au principe de causalité, alors que ce principe n'a de sens qu'à l'intérieur du monde sensible ; quant à l'impossibilité d'admettre une série infinie de causes, on ne peut même pas s'en servir à l'intérieur de l'expérience ; et la fausse satisfaction qu'éprouve la raison devant l'achèvement de la série, prouve tout simplement qu'elle ne peut plus rien comprendre, ce qui est tout à fait autre chose que « l'achèvement de son concept ».

Pour Kant, il est *permis*, en vue de « faciliter à la raison l'unité des principes d'explication qu'elle cherche », d'admettre, à titre d'hypothèse, l'existence « d'un être souverainement suffisant, comme cause de tous les effets possibles » ; mais « oser se permettre de dire qu'*un tel être existe nécessairement* », n'est-ce pas une prétention orgueilleuse et vaine, puisque échappent à notre entendement aussi bien la nécessité de la connaissance que celle de la réalité connue ?

Enfin, la preuve « physico-théologique », qui part de l'expérience de l'ordre et de la finalité observés dans le monde, et qui conclut à l'existence d'une Cause intelligente et libre, est également rejetée par Kant. Car ce qu'elle aurait dû prouver, c'est l'existence d'un Être suprême possédant toute perfection et suffisant à tout ; or il est impossible, par la voie empirique, de s'élever jusqu'à la totalité absolue. Pour parvenir au concept d'une réalité qui embrasse tout, la preuve physico-théologique est obligée d'assumer la preuve cosmologique, qui elle-même a pour fondement la preuve ontologique. Or cette dernière, Kant l'a montré, est impossible.

Ainsi, l'existence de Dieu ne peut en aucune manière être prouvée par la raison spéculative. Car « tous ceux de nos raisonnements qui veulent nous conduire au delà de l'expérience possible sont trompeurs

et sans fondements ». Kant reconnaît qu'il doit y avoir un « bon usage » de l'idée transcendantale de Dieu (puisqu'elle est tout aussi naturelle à la raison que les catégories le sont à l'entendement) ; mais ce « principe régulateur », qui assure l'unité systématique de la connaissance naturelle, n'est qu'un « principe imaginaire », purement formel, dont la nécessité n'est qu'une *condition formelle de notre pensée*, et qui ne doit pas être considéré comme un objet réel. Si l'hypothèse d'un Créateur unique, sage, et tout-puissant, est « profitable », elle ne nous permet aucunement d'étendre notre connaissance « au delà du champ de l'expérience possible ».

S'il est impossible de « démontrer Dieu » à un niveau purement théorique, il y a une « voie pratique » qui, par le concept de liberté, conduit à « postuler l'existence de Dieu ». Pour Kant, en effet, le concept de liberté est le seul qui nous permette de « trouver pour le conditionné et le sensible, l'inconditionné et l'intelligible » ; et la loi morale, qui est une loi de causalité issue de la liberté, donc « une loi de la possibilité d'une nature supra-sensible », postule la *possibilité* d'un souverain bien (dérivé) dans le monde, et, en même temps, la *réalité* d'un Souverain Bien primitif (indépendant) — autrement dit « l'existence de Dieu ». En effet, la loi morale oblige la volonté à réaliser dans le monde le souverain bien, qui implique à la fois la moralité et le bonheur ; mais la loi morale, en elle-même, n'a aucun lien avec le bonheur. Et pourtant, l'union du bonheur et de la moralité, qui constitue le souverain bien, doit être possible, puisque nous *devons* réaliser ce souverain bien. Il faut par conséquent poser une cause qui rende possible ce souverain bien, et qui soit donc cause de toute la nature. Cette cause suprême ne peut être que Dieu, car elle doit être cause de la nature par l'entendement et la volonté.

Ainsi la raison pratique « a besoin, pour la possibilité de sa fin », d'une « idée » de Dieu comme auteur moral du monde ; par là, cette idée « reçoit (...) une réalité pratique ». Mais cette nécessité morale, pratique, « d'admettre l'existence de Dieu » demeure purement subjective. C'est un « besoin », une « nécessité subjective », une « supposition nécessaire par rapport au sujet ». Tout ce que l'on peut dire, c'est : « *Je suis* [et non pas « *il est* »] moralement certain qu'il y a un Dieu »³¹.

31. On aimerait parfois assister à un « face-à-face » Pascal-Kant en ce qui concerne le problème de Dieu. Il y a en effet entre eux quelque chose de radicalement commun (Lachelier le soulignait : voir fasc. III). L'un et l'autre n'affirment-ils pas que l'intelligence humaine est *incapax Dei*, incapable de découvrir l'existence de Dieu ? Selon Pascal, l'existence de Dieu,

Il est facile de comprendre la manière dont Kant critique la preuve *a priori* de Descartes (devenue ici preuve « ontologique »). Mais cette critique va-t-elle assez loin ? Si, en effet, Descartes passe du *cogito* (médiatisé par l'idée de perfection) à l'affirmation de l'existence de Dieu, Kant admet le passage du « je suis libre » à la certitude subjective de l'existence de Dieu. N'y a-t-il pas un lien qui demeure entre ces deux affirmations ? Ne passe-t-on pas, d'un côté comme de l'autre, de l'intentionnalité à l'existence ? Si Kant, certes, refuse catégoriquement le passage de l'intentionnalité spéculative à l'existence, il semble ne pas refuser le passage de l'intentionnalité pratique à l'existence. Car, même s'il dit qu'il ne s'agit que d'une certitude subjective, l'existence de Dieu est tout de même affirmée. A ce niveau pratique, Kant demeure dans la position de l'argument ontologique — ce qui, du reste, est assez normal, puisque la seule preuve possible, pour lui, serait la preuve ontologique. Cela nous permet de saisir les limites de sa critique. Kant n'est pas assez dégagé de l'argumentation ontologique pour aller jusqu'au bout de la critique qu'il en fait. Sa critique, en effet, présuppose une *interprétation* philosophique des preuves, interprétation qui lui est propre, et qui considère toutes les preuves de l'existence de Dieu en fonction de la preuve ontologique. De plus, du fait que Kant ne saisit plus le principe de causalité au niveau d'une métaphysique de *ce-qui-est* (puisque, pour lui, il ne peut plus y avoir de métaphysique réaliste), toutes les preuves *a posteriori* disparaissent. Ce manque total de métaphysique réaliste empêche Kant d'aller jusqu'au bout de sa critique de la preuve *a priori*, et explique pourquoi il la maintient, d'une certaine manière, dans l'ordre pratique. En effet, pour Kant, l'intelligible n'est plus propriété de ce-qui-est. Il est un *a priori*, il est lié transcendentalement à la raison ; il n'est plus lié à ce-qui-est. L'intelligible est antérieur, formellement, au *Dasein*, à l'être-là ; il ne me permet plus de le rejoindre, il demeure séparé, purement *a priori*.

La critique de Kant ne peut donc pas atteindre la métaphysique de *ce-qui-est* considéré en tant qu'être, car elle ne la connaît pas. Elle

n'ayant ni étendue ni bornes, ne peut être saisie par notre intelligence, puisque celle-ci ne peut atteindre qu'une existence finie (elle demeure conditionnée par l'espace et le temps). Pour Kant, nous ne pouvons atteindre spéculativement l'existence de Dieu, parce que l'existence ne peut être atteinte par nous que dans un jugement synthétique exigeant l'expérience. Devant cette impossibilité de découvrir l'existence de Dieu, Pascal se replie sur une disposition subjective pratique, réalisée grâce au pari. Kant postule l'existence de Dieu au nom de la loi morale, à titre de certitude purement subjective.

s'oppose à une métaphysique du possible et à l'argument « ontologique » élaboré par Descartes et Leibniz ; mais elle garde le même *a priori*, en le purifiant et en dépouillant la raison de ce qui constituait, selon l'expression de Kant lui-même, sa « pente naturelle ».

Pour mieux comprendre la position de Kant, ne devons-nous pas nous rappeler qu'il est influencé par le schème de la connaissance de la physique moderne ? Ce schème est celui de la division de l'hypothèse et de la vérification, l'hypothèse étant première par rapport à la vérification, et celle-ci n'informant en rien l'hypothèse, mais montrant seulement si cette dernière contredit ou non le réel. Transposons cela au niveau métaphysique : nous retrouvons bien la division kantienne des formes *a priori* et du jugement d'existence. Nous touchons ici le vœu profond de Kant : engager la métaphysique sur la voie sûre d'une science. Mais en voulant fonder la métaphysique sur la physique moderne et en la considérant uniquement dans le prolongement de celle-ci, Kant vide la métaphysique de son contenu réel, et ne peut plus sauver qu'une logique. Du même coup, Dieu n'est plus pour lui qu'une fonction idéale, suprême, à l'intérieur de l'ordre spéculatif, point focal de tout l'ordre intelligible ; et, dans l'ordre pratique, Il est ce qui rend possible l'harmonie de la loi morale et du bonheur.

IV. Après le suicide de l'intellect spéculatif radicalement séparé de sa source (Dieu), l'esprit veut se sauver lui-même, se ressusciter, en se donnant à lui-même une nouvelle méthode idéologique : la dialectique, qui ne peut se développer qu'en se créant des oppositions aboutissant fatalement à une sorte d'éclatement en diverses idéologies.

1. Fichte, Hegel. Identification de la philosophie et de la preuve ontologique : l'idéalisme dialectique. La transcendance résorbée dans l'immanence du Moi et de l'Esprit. Dieu comme Personne se dissout dans le divin. Laïcisation de la kénose.

Schelling. L'être (l'idée d'être) ne permet pas d'affirmer le Nécessairement Existant (philosophie négative). Le Nécessairement Existant s'impose à nous comme Vouloir créateur (philosophie positive).

Fichte

Dans un écrit accompagnant l'article où son disciple Forberg développe sa conception d'une religion sans affirmation de l'existence de Dieu — celle-ci relevant du domaine de la pure curiosité spéculati-

ve¹ —, Fichte prend position, en refusant toute prétention à une démonstration de l'existence de Dieu. La seule certitude que l'homme puisse avoir de l'existence de Dieu lui vient de la foi (c'est-à-dire, en réalité, d'une « conviction originaire de la liberté », de la « détermination morale »). Dieu lui-même, ou plutôt le « divin », n'est autre que « l'ordre moral du monde ». Cet ordre moral est ce qu'il y a de plus certain, il est même le fondement de toute certitude ; c'est pourquoi on ne peut pas dire qu'il soit douteux que Dieu existe : c'est au contraire « ce qu'il y a de plus certain ». Cependant, il est contradictoire de dire que Dieu est une substance particulière. Tout en n'admettant jamais d'être taxé d'athéisme, Fichte n'acceptera jamais l'existence d'un Dieu personnel.

Dans la *Doctrine de la Science* de 1804, Fichte se rapproche d'une démonstration de l'existence de Dieu, en ce sens qu'il expose les moments d'une montée vers l'Absolu-Dieu, au delà du Moi et de la raison ; cette montée se présente comme une sorte de purification en vue de découvrir le véritable Absolu que Fichte appelle *Esse subsistens*, Vie et Être, Un, Lumière vivante. On a pu considérer cet exposé de la *Doctrine de la science* de 1804 comme « une immense preuve ontologique », puisqu'on commence par établir la possibilité réelle du concept de Dieu (concept auquel l'existence est nécessairement liée), pour ensuite en affirmer la nécessité². C'est l'Être lui-même qui contraint le Moi ou le Savoir à poser dans l'Être le fondement de la Pensée absolue, autrement dit à poser l'identité de la Pensée et de l'Être. Cette découverte du véritable Absolu ne présuppose-t-elle pas, au point de départ, la présence même de cet Absolu, puisque c'est l'Absolu lui-même qui rend possible la preuve de son existence nécessaire ? Aussi cette preuve ontologique n'implique-t-elle pas le passage de la définition d'une essence possible à son existence nécessaire (à la manière de Leibniz), mais d'une existence donnée (celle de la Pensée) à la nécessité même de cette existence, cette nécessité étant comme inscrite dans la Pensée elle-même. Sommes-nous ici en présence d'un argument ontologique au niveau de l'*acte* de penser ? Si cet acte de penser implique un nécessaire au niveau intentionnel, on passe de ce nécessaire au nécessaire existentiel, à l'Acte subsistant.

1. Voir fasc. III.

2. Voir fasc. III.

Hegel

Si Kant évacuait toute possibilité métaphysique de connaître Dieu et subordonnait toute la religion à la raison pratique, Hegel veut, dans sa *Philosophie de la religion*, redécouvrir une véritable théologie, une véritable connaissance de Dieu par l'homme (connaissance qui n'est autre, en définitive, que la conscience que Dieu prend de lui-même dans l'esprit de l'homme)³.

Hegel estime en effet que la philosophie critique de Kant, en refusant à la raison « la possibilité de connaître Dieu », « se trouve en opposition monstrueuse avec la religion », puisque celle-ci « met l'honneur et le salut de l'homme en la connaissance de Dieu ». En poussant la foi à s'affranchir de la pensée, Kant a été à l'origine de la division la plus douloureuse au sein même de l'esprit ; il a préparé la voie à tous les excès du sentiment subjectif en matière de religion, et il a condamné la pensée à ne plus pouvoir que prouver sa propre nullité, lui donnant ainsi pour destination suprême le suicide.

Prenant une position diamétralement opposée, Hegel va briser ces limites de l'entendement pour redécouvrir l'*infinité* du concept. Aussi la philosophie de la religion est-elle avant tout, pour Hegel, le développement du concept de Dieu (car « Dieu n'est pas jaloux et ne dissimule pas aux hommes la connaissance de Lui-même »), développement découvrant progressivement que *le concept est Dieu*.

Il ne s'agit évidemment pas de revenir à la « théologie naturelle » de Wolff. Celle-ci considérait Dieu d'une façon abstraite ; Hegel veut le considérer « en tant qu'esprit ». La « science de Dieu » n'est autre que celle de « l'esprit divin qui se connaît lui-même ». Telle est la religion, telle aussi la philosophie, qui a le même but qu'elle, et qui est théologie. On redécouvre donc l'unité brisée... Cependant, cette unité doit se conquérir.

La philosophie de la religion va donc développer dialectiquement le concept de Dieu : position du concept de Dieu conforme à l'Idée absolue, objectivation de ce concept dans les déterminations finies, retour à soi du concept.

La position du concept de Dieu implique elle-même trois moments, donc seul le second, celui du rapport du *sujet* (l'esprit qui sait) à l'*objet* (l'esprit objet de savoir), nous intéresse ici. C'est en effet le moment où l'homme et Dieu sont à la fois divers et en rapport : c'est donc

3. Voir fasc. III.

le moment de l'élévation de l'homme vers Dieu. Des trois déterminations particulières de ce rapport de l'homme à Dieu (sentiment, représentation et pensée rationnelle), la dernière, et elle seule, correspond à ce qu'on a appelé les « preuves de l'existence de Dieu » — du moins à un niveau qui reste ici universel, abstrait ; car il ne s'agit pas encore d'un Dieu déterminé et concret.

Le passage du concept à la détermination concrète a lieu au niveau du second moment du développement dialectique du concept de Dieu, celui de l'objectivation, de la manifestation de Dieu comme Esprit. On retrouve alors les preuves de l'existence de Dieu, mais cette fois au niveau de la manifestation de l'Esprit dans telle religion déterminée. C'est alors qu'on voit comment est défectueuse la démarche des preuves de l'existence de Dieu propres à l'« ancienne métaphysique », car cette marche est celle de l'entendement, « alors qu'il faut recourir à la seule raison spéculative »⁴.

Parmi les critiques qu'il adresse aux preuves de l'ancienne métaphysique, Hegel reproche à celle-ci de poser l'être-là (*Dasein*) de Dieu comme un être médiatisé par un autre — ce qui est absurde. « Si l'être-là de Dieu doit être prouvé de cette manière, cela signifie que l'être de Dieu doit dépendre d'autres déterminations », qui, ainsi, « constituent le fondement de son être ». Or cela est impossible, puisque Dieu, devant être d'une manière absolue le fondement de tout, ne peut donc dépendre d'un autre. Hegel observe également que ce qui gêne le plus l'ancienne métaphysique (qui est une science de l'entendement, et non une science rationnelle de Dieu), c'est d'opérer le passage du fini à l'infini. N'ayant pas découvert la possibilité de nier le fini, elle ne peut le dépasser.

Avec l'ancienne métaphysique, Hegel condamne celui-là même qui l'avait condamnée à disparaître : le criticisme kantien. S'élever au-dessus du sensible pour connaître Dieu n'est pas seulement *possible* à la raison ; c'est pour la pensée rationnelle un *devoir*, et les preuves de l'existence de Dieu ne sont autres que « les descriptions et analyses du cheminement en lui-même de l'esprit, qui est un esprit pensant et pense le sensible » (l'élévation de la pensée au-dessus du sensible n'est autre que la pensée elle-même). Mais ce qu'il faut (et ce que ne font pas les preuves métaphysiques), c'est faire ressortir le moment de la *négation*

4. Enfin, dans le troisième grand moment (retour à soi du concept de Dieu), où l'Esprit, ayant triomphé de ses déterminations concrètes, « est pour soi ce qu'il est en soi », Dieu « n'a plus rien de mystérieux ».

qui est contenu dans cette élévation. Ainsi, si l'on part du contingent, il ne faut pas partir de lui en tant qu'il *est*, mais en tant qu'il est *non-être* : car « c'est parce que son être n'est pas réalité véritable, que l'absolue nécessité est » (c'est elle-même qui est son être et sa vérité).

Cependant, pour Hegel, ce ne sont pas « les choses *simplement contingentes* du monde » qu'il faut prendre pour point de départ (car elles constituent une détermination très abstraite). « *Le point de départ* le plus digne et le plus vrai pour la pensée de l'absolu, pour autant que la pensée se donne un point de départ », c'est « la nature *spirituelle* ». En définitive, pour Hegel, « la seule preuve véritable » est la preuve ontologique, qui exprime pour lui l'essence même du christianisme. Cette preuve, en effet, reproduit le mouvement même par lequel le Concept — qui est Dieu lui-même — se détermine, s'objective, se concrétise ; elle exprime l'activité même, l'activité éternelle, du Concept. Car « si nous comprenons plus intimement la nature du Concept, nous voyons que l'identité avec l'être n'est plus présupposition, mais résultat. (...) le Concept s'objective, se transforme en réalité, et ainsi il est la vérité, unité du sujet et de l'objet ».

Ajoutons que toute la philosophie de l'Histoire, qui n'est autre que la progression du Concept, n'est qu'une grande révélation de Dieu. En définitive, c'est elle qui est « la véritable théodicée, c'est-à-dire la justification de Dieu dans l'Histoire ».

La critique hégélienne des preuves de l'existence de Dieu (critique de l'ancienne métaphysique et de Kant) veut donc dégager un sens nouveau de la preuve (élévation de l'esprit de l'homme jusqu'à Dieu) et exprimer cette élévation sur le plan de la pensée. Cette élévation, qui se fonde sur la nature même de notre esprit, « est pour lui une nécessité », elle s'explique par elle-même. Dans cette élévation de l'esprit vers Dieu, la subjectivité de l'esprit « se transcende », et le mouvement de la pensée coïncide avec le « développement essentiel » de l'Esprit divin se posant comme « universel en-et-pour-soi ». Prouver, c'est « prendre conscience du contenu particulier à l'intérieur de l'universel en-et-pour-soi », ou, si l'on veut, prendre conscience de la nécessité « de la vérité absolue comme résultat dans lequel toutes choses retournent dans l'Esprit ». Car Dieu, parce qu'il est Esprit, se révèle à l'homme qui est esprit : il appartient « à l'indépendance parfaite de son acte en-et-pour-soi, d'être pour l'esprit de l'homme, de se communiquer à lui » — et cela en raison même de la *nature* de Dieu : car l'esprit n'est esprit que dans la mesure où il se manifeste, où il est pour l'esprit. Ce n'est donc pas « la soi-disant raison humaine et ses limites qui connaît Dieu,

mais l'Esprit de Dieu dans l'homme. C'est (...) la conscience de soi de Dieu qui se sait dans le savoir de l'homme ».

Cette intuition de Hegel, qui est présente à toute sa dialectique, est une intuition de l'intériorité absolue de l'esprit. On pourrait peut-être dire, dans un regard assez extérieur, que la dialectique hégélienne rejoint la vision mystique de l'Un chez Plotin ; mais ce ne serait pas pénétrer véritablement dans l'intériorité propre à chacune de ces deux philosophies. Car chez Plotin, l'Un transcende le *νοῦς*, alors que pour Hegel, au contraire, le *νοῦς*, dans son développement, est tout, et que l'on demeure en lui. L'immanence vitale du *νοῦς* n'absorbe-t-elle pas la transcendance ? La différence de ces deux philosophies apparaît encore plus nettement si l'on compare la méthode de Hegel à celle de Plotin. La méthode de Plotin est une méthode de purification à partir de l'attraction de l'Un-Bien. La méthode de Hegel est rationnelle ; c'est la négation qui réalise le dépassement de la limite, et non plus la finalité. C'est pourquoi, si Hegel considère que toute sa dialectique mène à Dieu, est une élévation de l'esprit humain vers Dieu, cette même dialectique pourra aussi bien ne plus regarder que l'esprit humain, sans jamais découvrir Dieu. Hegel est avant tout le philosophe de la négation des limites de la raison ; il est le philosophe de la totalité au delà des oppositions, mais un au-delà qui demeure dans l'immanence la plus radicale de la raison ⁵.

5. Dans la ligne de l'idéalisme hégélien, relevons les deux positions, très différentes, de Bradley et de Gentile. Pour Bradley, l'Absolu ne peut être en relation avec rien. Il ne peut donc être le Créateur ; il ne peut être qu'une Réalité unique excluant toute autre réalité, toute relation avec d'autres. Aussi la religion implique-t-elle en elle-même une sorte de contradiction (voir fasc. III). Car le Dieu-Créateur n'est Lui-même que si, moi aussi, je suis. Donc Dieu n'existe pas sans la conscience religieuse. Or cette conscience religieuse tend à mettre fin à cette relation de l'homme à l'égard de Dieu, car l'unité implique une suppression complète de la relation comme telle. Mais si cette relation disparaît, ne fera-t-elle pas disparaître du même coup Dieu et la religion ? C'est pourquoi Dieu, en réalité, n'est qu'une apparence de l'Absolu, et il demande à se dépasser sans cesse vers l'unique Réalité qui est l'Absolu (Réalité impersonnelle, immanente aux « centres finis » que nous sommes). Cependant, si Dieu atteignait ce but, il serait immédiatement perdu, et la religion avec lui. L'essentiel de la religion, en effet, c'est une immanence réciproque : « la présence de la volonté de Dieu dans la mienne ». La conscience religieuse sera cette totalité consciente d'elle-même unissant les deux termes corrélatifs : Dieu et l'homme. Ainsi, la philosophie de l'Absolu, chez Bradley, relativise le Dieu de la religion. Cet Absolu, qui n'est en rien source des existants, n'est pas l'Un de Plotin. Si l'Absolu de Bradley est un, c'est-à-dire indivisible, s'il est l'unique Réalité, il n'est cependant pas une réalité autre que nous (puisque nous sommes ses apparences). Il est d'une certaine manière grâce à nous (ses apparences), demeurant immanent à nous. Un tel Absolu ne peut être que le Tout, plus immanent à moi-même que le Dieu auquel je suis relatif (et qui m'est lui-même relatif) dans la conscience religieuse.

Pour Gentile, disciple de Hegel, la religion n'est qu'un moment abstrait du devenir dialectique de l'esprit. Elle en est le moment « objectif », moment « mystique » qui est l'unité immé-

Schelling

Schelling admet, au moins partiellement, la critique de Kant : l'existence n'est pas un prédicat et ne peut être déduite du concept de l'Être parfait ; par le fait même, la preuve ontologique, sous sa forme traditionnelle, ne peut être acceptée.

Cependant, d'une certaine manière, toute la philosophie de Schelling est ordonnée à la recherche de la connaissance de Dieu et de son existence. Mais, à la différence de la preuve ontologique classique, la recherche de Schelling implique comme deux moments : une pure dialectique de l'idée, qui demeure dans l'idée et n'atteint pas l'existence ; et une reprise à partir de l'existence même, celle-ci étant considérée comme un fait au delà de ce que l'intelligence peut en saisir.

En effet, au terme de la philosophie négative, on peut affirmer, par mode d'hypothèse : l'Être suprême, s'il existe, ne peut être que le nécessairement existant⁶ (la nécessité est impliquée dans l'idée de l'Être). On ne retient plus l'argument ontologique que sous un mode hypothétique montrant le lien de nécessité, au niveau de l'idée, entre l'Être et le nécessaire.

Cette philosophie négative n'est qu'une attente, puisque jamais on ne pourra affirmer, par le concept de Dieu, que Dieu existe. L'essence, le possible, ne pourra jamais rejoindre l'existence (n'est-elle pas, à l'égard de celle-ci, comme une asymptote ?) En ce sens, Schelling ne maintient-il pas ici la critique de Kant concernant la preuve ontologique ? Cependant, à la différence de Kant, il n'en reste pas à cette conclusion de la philosophie négative. Si celle-ci s'achève sur le concept de Dieu comme Existant nécessaire, c'est pour céder la place à un nouveau point de départ : le nécessairement existant — non pas un concept, mais l'exister pur, sans concept.

diète de l'homme et de Dieu (de l'homme qui est le *sujet* de la vie spirituelle et de Dieu qui, en tant que réalité absolue et infinie, en est l'*objet*). Ce moment de la religion (qui implique la dissolution du sujet dans l'objet) doit être dépassé (mais non annulé) dans le moment absolu du devenir de l'Esprit, qui est la philosophie. Dans la réalité concrète de l'acte spirituel, l'existence de Dieu ne fait plus qu'un avec celle de la pensée (d'où la vanité des preuves classiques de l'existence de Dieu, car on ne peut pas prouver l'existence d'un Dieu qui soit hors de l'homme). Gentile estime que son « idéalisme actuel », en affirmant l'unité de l'être et de la pensée (la pensée produit l'être en le pensant, et elle le pense en le produisant), fonde la seule preuve possible de l'existence de Dieu : à la racine de la pensée, qui produit l'être, est le Principe vivant de tout, Principe immanent à la pensée elle-même. Gentile considère sa philosophie comme l'achèvement du christianisme ; mais il faut bien reconnaître que sa position, quoi qu'il en dise, conduit à un panthéisme spiritualiste (voir fasc. III).

6. Voir fasc. III.

Dans la philosophie positive, en effet, ce n'est plus le *Das* (le *quid*) qui est premier, mais le *Was* (le *quod*). La philosophie négative a conduit « à la destruction de l'idée (...), ou au résultat que l'être véritable est seulement ce qui est en dehors de l'idée, ce qui n'est pas l'idée, mais qui est plus que l'idée ». Il faut donc abandonner tout concept et ne plus regarder que l'existence. Du même coup, le nécessairement existant s'impose nécessairement comme un fait. Ce nécessairement existant, c'est Dieu, l'existence pure. Nous sommes donc en présence d'une affirmation de la transcendance de l'existence de Dieu, affirmation d'un type tout à fait nouveau, qui reconnaît l'erreur fondamentale de la preuve ontologique classique, et qui veut tout reprendre par le fait d'exister ; et ce fait d'exister est tout de suite vu comme le nécessairement existant. La preuve ontologique classique n'est-elle pas nécessaire, comme un premier moment de purification, pour montrer la limite du concept (de l'être) et obliger à découvrir le *Prius* de l'existant, le nécessairement existant ?

La grandeur de Schelling, dans la philosophie positive, est d'avoir découvert le primat du fait d'exister sur l'idée, et cela grâce, sans doute, à une redécouverte du Dieu transcendant de sa foi, et grâce aussi à sa critique de Hegel.

Pour Hegel, « l'Absolu (...) est essentiellement *Résultat*, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité ». Schelling, au contraire, affirme Dieu-existant, au delà de l'idée et de l'être (au delà du terme de la philosophie négative), comme Existant nécessaire, dont on ne peut parler que comme d'un Vouloir. Le contenu de ce Vouloir, c'est le Vouloir de l'*autre* comme création. Le motif de ce Vouloir, c'est la réalisation de l'être comme vouloir d'amour. Cette réalisation est susceptible d'une analyse dialectique et, par là, confirme l'hypothèse du point de départ, et aboutit à montrer Dieu comme indépendant de son être, dans sa liberté ou dans son « cœur »⁷.

2. En réaction contre Hegel, Kierkegaard, rejetant toute intelligence spéculative, veut sauver l'homme par la foi pure

Kierkegaard est un penseur essentiellement religieux, et le rapport de l'homme à Dieu est au cœur de sa réflexion philosophique. Cependant, il affirme avec beaucoup de force, et avec toute la passion de son irascible, qu'il est impossible de connaître Dieu d'une connais-

7. Cf. fasc. III.

sance spéculative. Là se situe son opposition violente, agressive, à l'égard de Hegel⁸, et son refus de toute théologie traditionnelle. Car Dieu, « étant sujet, n'existe qu'intérieurement pour la subjectivité » ; Il ne peut être atteint par une réflexion objective⁹. Kierkegaard, sans doute, reconnaît qu'on peut se servir de la « nature » (l'univers dans son objectivité) pour trouver Dieu ; car, dans la nature, il y a de la toute-puissance et de la sagesse » ; mais il y a aussi beaucoup d'autres choses, angoissantes et troublantes. Dieu n'est pas directement dans la nature.

L'homme ne peut rejoindre Dieu que par la voie de la pure intériorité, l'intériorité de la solitude. Cette intériorité est celle du croyant, la foi n'étant autre que « la contradiction entre la passion infinie de l'intériorité et l'incertitude objective ». Ayant pour objet l'absurde, la foi doit congédier l'intelligence. Aussi toute spéculation sur Dieu est-elle considérée comme une tentation, car elle risque de transformer la foi en « une espèce de certitude ».

Pour Kierkegaard, vouloir prouver l'existence de Dieu est le comble du ridicule, car on ne prouve pas l'existence de quelqu'un : on ne prouve aucune existence. De plus, vouloir prouver l'existence de Dieu, c'est se moquer de Lui, c'est Le rendre risible. C'est donc ce qui s'oppose le plus à l'attitude religieuse. Car l'homme religieux ne peut prouver la présence de Dieu qu'en exprimant sa soumission à son égard ; l'adoration seule prouve que Dieu existe.

Toutefois Kierkegaard reconnaît qu'on ne peut pas davantage prouver que Dieu n'existe pas. N'est-Il pas pour notre intelligence humaine l'Inconnu, le « Différent absolu », l'Inatteignable ?

Cet agnosticisme, en définitive, repose sur une vision théologique des rapports entre Dieu et la créature. Kierkegaard n'affirme-t-il pas qu'il n'y a pas d'« actes immédiats » de Dieu d'où l'on pourrait « prouver son existence » ? Kierkegaard reconnaît, certes, que l'acte créateur est un acte de Dieu — dans sa foi, il est obligé de le reconnaître —, mais cet acte créateur qui est Dieu, nous ne pouvons l'atteindre par ses effets. Dire qu'il n'y a pas d'« actes immédiats » de Dieu d'où l'on pourrait « prouver son existence », ne revient-il pas à dire qu'il n'y a pas d'effets immédiats de Dieu-Créateur ? Cela implique que l'esse, effet propre de l'acte créateur, ne soit plus reconnu comme un effet

8. Kierkegaard ne considère-t-il pas la philosophie de Hegel comme un athéisme masqué ?

9. Voir fasc. III.

immédiat. Et il en est ainsi parce que Kierkegaard ne distingue pas la *détermination* de l'*esse* (ce qui est normal, puisqu'il reste au niveau religieux). Or il est évident qu'il ne peut pas y avoir, au niveau des déterminations, de similitude entre Dieu et la créature. C'est pour cela que la créature ne permet absolument pas de rejoindre le Créateur. Le Créateur est d'une telle transcendance qu'Il est étranger à sa créature. Par le fait même, seule la foi, don gratuit, pourra permettre à la créature de rejoindre son Dieu, d'affirmer sa présence.

Cette vision théologique prolonge celle de Luther, avec cette différence que Kierkegaard a un sens philosophique de l'homme que Luther n'a pas ; de ce fait, son analyse est beaucoup plus poussée. Cependant, ce sens philosophique demeure dépendant de l'*a priori* de sa foi luthérienne. Cela est très clair au niveau de la conception que Kierkegaard se fait de l'intelligence (à qui le péché a enlevé sa capacité d'atteindre Dieu). Cela est moins net au niveau de sa conception de l'existence de la créature. Entre Luther et lui, n'y a-t-il pas eu Hegel ? Cela fait comprendre comment, pour Kierkegaard, la différence qui existe entre Dieu et la créature puisse être dite péché — si bien que l'on pourrait dire que, pour lui, l'*esse* participé, impliquant cette différence, ne peut être que péché.

Cependant, n'oublions pas que si Hegel et Kierkegaard dépendent l'un et l'autre de Luther, ils n'en représentent pas moins deux extrêmes, dont l'un (Kierkegaard) lutte à mort contre l'autre pour sauver la foi dans sa pureté religieuse, et respecter ainsi l'intuition profonde de Luther : la foi seule justifie. L'intention fondamentale de Hegel, en effet, n'était-elle pas que l'intelligence, en se servant de la religion, réalise l'ultime libération de l'esprit ? Mais Hegel et Kierkegaard, l'un et l'autre, confondent l'*esse* et la détermination. Hegel ramène tout *esse* à la détermination et exalte celle-ci dans l'Idée, à tel point que celle-ci s'identifie à Dieu. Kierkegaard, confondant toute détermination et l'*esse*, considère qu'entre l'*esse* de Dieu et celui de la créature il y a un abîme infranchissable. L'*esse* de la créature implique le péché ; et celui-ci, étant donné la tendance mystique de Kierkegaard, est non-être.

3. Autre réaction contre Hegel : Feuerbach veut sauver l'homme en lui redonnant le sens de sa propre essence (sa divinité)

En considérant que l'Idée, dans son développement dialectique, s'identifie à Dieu, et que le christianisme n'est qu'un moment à dépasser, Hegel ouvre la voie à l'humanisme athée. Dans le portrait

d'Abraham face au « Dieu juif », on reconnaît l'homme dans son rapport à Dieu : l'homme est ce néant qui n'est quelque chose que dans la mesure où « l'objet infini » le fait être. L'« Être idéal » qui domine Abraham, c'est le Dieu transcendant, dont il faut secouer le joug. D'autre part, la mort du Christ est la mort de Dieu Lui-même, et cette mort est pour la déification de l'homme. Aussi peut-on dire que la théologie hégélienne, qui tend à une divinisation de l'homme, implique en germe un athéisme¹⁰ qui se développera chez les hégéliens de gauche¹¹.

Chef de file de l'aile matérialiste de la gauche hégélienne, Feuerbach considère que Dieu n'est qu'une aliénation de l'homme et que, en réalité, c'est l'homme qui est pour l'homme l'être suprême. Dans *L'essence du christianisme*, où il présente les éléments critiques d'une philosophie de la religion, en même temps que les principes d'une nouvelle philosophie humaine engendrée à partir de la religion, Feuerbach traite la théologie comme une « pathologie psychique », en vue de dévoiler « le vrai contenu de la religion chrétienne », de découvrir sa véritable signification (n'y a-t-il pas là une véritable herméneutique ?). Feuerbach veut être seulement l'« interprète » de la religion : « Ce n'est pas moi, dit-il, mais la religion elle-même qui adore l'homme » ; c'est « la religion elle-même qui dit : Dieu est homme, l'homme est Dieu » ; c'est elle qui rejette le Dieu « qui est seulement un être de pensée » et qui « oblige Dieu à se transformer en homme ». En le proclamant,

10. L'histoire de l'athéisme a certes commencé avant Hegel, en particulier avec ce que l'on a appelé les « querelles » du panthéisme et de l'athéisme. Dès la parution du *Tractatus theologico-politicus* (1670), Spinoza est dénoncé comme athée par toute une série d'auteurs (voir fasc. III). Mais c'est à la fin du XVIII^e siècle que la querelle prend toute son ampleur. Jacobi, en 1785, accuse Lessing d'être spinoziste, et donc d'être athée, et veut montrer qu'il faut choisir entre le Dieu du rationalisme spinozien, qui n'est que néant, et le vrai Dieu, qui ne peut être atteint que par la foi, une foi irrationnelle. A son tour Mendelssohn, défenseur de l'*Aufklärung*, répond à Jacobi par ses *Leçons sur l'existence de Dieu*, elles-mêmes réfutées ensuite par Wizenmann, qui veut montrer qu'on ne peut pas plus prouver l'existence de Dieu que sa non-existence. D'autre part, en 1798, Karl Friedrich Forberg, disciple de Fichte, publie un essai sur *Le développement du concept de religion* où il n'est plus question de « Dieu », mais de la « divinité » qui gouverne le monde selon des lois morales. C'est la conscience morale qui fonde la religion, la question de l'existence de Dieu ne relevant plus que d'une curiosité spéculative. Mêlé à la querelle suscitée par cet écrit et par la manière dont lui-même prenait position face au problème de l'existence de Dieu (cf. ci-dessus, p. 179), Fichte sera à son tour accusé d'athéisme. Voir fasc. III.

11. Pour Bruno Bauer, représentant de l'aile idéaliste de la gauche hégélienne, le noyau mortel du système hégélien est dans son panthéisme, le rapport religieux étant conçu comme la dialectique dans laquelle l'esprit individuel se sacrifie à l'esprit universel qui, en tant qu'Idée absolue, a pouvoir sur lui, lui enlève sa singularité et ne devient qu'un avec lui (voir fasc. III).

Feuerbach ne fait que révéler « le secret de la théologie », qui est l'anthropologie, et « le secret de la religion chrétienne », qui n'est autre que l'athéisme (entendu comme restitution à l'homme des prédicats divins).

En vue de révéler la véritable essence de la religion, Feuerbach commence donc par montrer qu'il n'y a pas de différence entre les prédicats de l'être divin et ceux de l'être humain et que, par le fait même, il n'y a pas non plus de différence entre leurs sujets : l'être de Dieu et celui de l'homme.

La religion repose sur la conscience au sens strict, qui est conscience de l'infini, l'être conscient ayant pour objet l'infinité de sa propre essence. Or ce qui constitue l'essence de l'homme, l'humanité proprement dite, ce sont la raison, la volonté et le cœur : voilà les éléments qui fondent son être et qui sont, à ce titre, des puissances absolues, « divines ».

Feuerbach ramène l'être de l'homme à sa conscience, à la conscience de sa pensée et de son vouloir, c'est-à-dire à la conscience de ce qu'il est, de sa propre essence. Et la conscience de soi de l'homme est la conscience religieuse, la conscience de Dieu. La connaissance de Dieu et celle de l'homme s'identifient. « Ce que Dieu est pour l'homme, c'est son *esprit*, son *âme*, son *cœur*, c'est cela son Dieu : Dieu est l'intériorité *manifeste*, le soi *exprimé* de l'homme ; la religion est le solennel dévoilement des trésors cachés de l'homme, l'aveu de ses pensées les plus intimes, la *confession publique de ses secrets d'amour* ».

Mais, de cela, l'homme n'a pas immédiatement conscience. Il se comporte le plus souvent comme l'enfant, qui voit hors de lui sa propre essence (« en tant qu'enfant, l'homme est à lui-même objet sous la forme d'un autre être »). Le progrès historique des religions consiste à reconnaître que ce qui était considéré comme *objet* doit être découvert comme *subjectif*. Voilà la véritable conversion : que ce qui était contemplé objectivement comme Dieu soit désormais reconnu comme humain. L'opposition du divin et de l'humain n'est qu'une illusion, une imagination infantile ; en réalité, « le concept de divinité ne fait qu'un avec le concept d'humanité ». La véritable opposition est entre l'essence humaine, qui est infinie, et l'individu humain, qui est limité.

On comprend alors que, pour Feuerbach, ce que les chrétiens appellent Dieu soit « le concept du genre en tant qu'individu ». Dire que « l'essence et l'existence sont identiques en Dieu », c'est dire que « le concept du genre, l'essence du genre, en tant qu'ils sont immédiate-

ment et simultanément existence, individu, ne sont rien d'autre que Dieu ». Le propre du christianisme est d'ériger en être absolu l'individu humain.

Feuerbach dénonce la position de la tradition chrétienne comme celle d'un athéisme masqué, puisque, selon cette tradition, on prétend connaître que Dieu existe tout en ignorant ce qu'Il est — autrement dit, on prétend que Dieu est inconnaissable, indéterminé, tout en le laissant subsister comme sujet. Mais un être sans détermination n'est-il pas un néant d'être ? Feuerbach, lui, ne nie pas les attributs divins ; mais il estime que leur sujet propre ne peut être que l'essence de l'entendement — puisque ces attributs proviennent de l'entendement. Ce que les théologiens ont appelé Dieu n'est autre que « l'essence objectivée de l'entendement », « la conscience que l'entendement a de sa propre perfection ». Feuerbach peut donc dire qu'il n'est pas athée, qu'il ne fait que révéler « l'essence vraie de la religion »¹². Cette vé-

12. Remarquons que Feuerbach emploie lui-même l'expression d'« athéisme religieux », qui peut lui être appliquée (cf. fasc. III). — Dans la ligne d'un athéisme « religieux » et humaniste, mentionnons ici la position de Roger Garaudy. Reconnaisant la grandeur de la religion, R. Garaudy affirmait, en 1965, que la protestation de l'athéisme avait une valeur « cathartique » et s'inscrivait dans la lutte pour l'homme « La logique de cette lutte, disait-il alors, nous mène à l'athéisme lorsque les réponses que donnent les religions aux demandes posées par l'homme sont indignes de ces demandes » (voir fasc. III). Ainsi compris, l'athéisme est une protestation contre ce qui vient diminuer l'homme, l'aliéner. Une telle protestation peut être grande et légitime ; mais elle implique un refus de la transcendance, ou si l'on veut, la transcendance y prend une signification toute nouvelle. Garaudy le disait alors explicitement : « la transcendance est l'expérience par laquelle l'homme prend conscience de ce qu'il est un dieu naissant ».

Plus récemment, le « dernier » Garaudy insiste sur la nécessité de la foi — foi en Dieu ou foi en l'homme —, car c'est la foi qui donne à la vie humaine sa signification. C'est pourquoi il faut condamner un athéisme de fait, positiviste, tout à fait négatif. En ce sens, le marxisme a besoin du christianisme ; sinon il perd son sens et risque de se refermer en dogmatisme. Il faut en arriver à un athéisme *méthodologique*, qui élimine le Dieu-explication ; un tel athéisme est inclus dialectiquement dans la foi. Foi et athéisme, en effet, pour Garaudy, s'impliquent dialectiquement ; et le problème de l'athéisme est celui de l'intégration, à la « symphonie » de l'homme, « de ses différentes manières d'aborder le problème du sens, des fins ». Quant à la foi, elle reconnaît Dieu comme « acte » (et non comme « être »), comme « principe de liberté », comme moteur de l'histoire, et non comme transcendant.

Il semble que, progressivement, lentement, Roger Garaudy redécouvre un Dieu non rival de l'homme, un Dieu source de liberté, un Dieu source de vie. Mais évidemment, c'est à travers sa dialectique qu'il reconnaît la nécessité de poser Dieu : non plus le Dieu-explication (pour satisfaire la raison), mais le Dieu-libérateur, sauveur de la vie de l'homme.

Mais jusqu'où la dialectique « foi en Dieu » — « foi en l'homme » permet-elle de découvrir le vrai Dieu Créateur ? Ne sommes-nous pas ici en présence d'une « sotériologie laïcisée » voulant compléter une vision purifiée de l'homme-travailleur marxiste ? On ne garde du marxisme que sa vision positive de l'homme-travailleur ; et l'on ne garde du christianisme que sa vision libératrice de l'homme — ceci aux frais du Dieu Créateur transcendant, mis entre parenthèses.

On pourrait se poser la question suivante : dans cette synthèse, quel est l'élément qui absorbe

rité de la religion, c'est que « le dieu de l'homme », c'est l'homme lui-même dans « l'infinité et la vérité de sa propre essence »¹³.

Il serait intéressant de comparer la position de Feuerbach à celle de Saint Anselme et à celle de Descartes: Pour Saint Anselme, l'insensé est celui qui rejette Dieu de son cœur et pour qui, par conséquent, son intelligence et son cœur seuls existent, sans Dieu. Pour Feuerbach, est insensé (c'est-à-dire dans l'illusion) celui qui, ne reconnaissant pas que Dieu est sa propre essence, ne s'identifie pas avec Dieu, celui qui voit Dieu en dehors de son propre cœur et de sa propre intelligence.

l'autre ? Mais une telle question n'est-elle pas en dehors d'une perspective dialectique ? Dans une perspective dialectique, en effet, la synthèse implique la relativité mutuelle des deux extrêmes. Il n'y a plus de finalité, mais il y a comme un équilibre qui doit se refaire constamment, suivant les conditions historiques, économiques et religieuses.

Mentionnons encore ici la position d'Ernst Bloch, pour qui la religion est une utopie, l'utopie humaine la plus élevée. Bloch reconnaît la grandeur de cet effort des religions qui dépassent toutes les petites espérances humaines. Mais aujourd'hui, la foi doit faire place à « un savoir méta-religieux ». Les espérances religieuses doivent s'effacer devant l'espérance de l'homme en lui-même, afin de découvrir ce qu'il y a de plus caché et de plus profond en l'homme. Dans un ouvrage de jeunesse sur Thomas Münzer, Bloch annonçait « un nouveau messianisme », « aspiration à la lumière de l'instant même que nous vivons, de l'adéquation de notre émerveillement, de notre pressentiment, de notre rêve continu et profond de bonheur, de vérité, de désensorcellement de nous-même, de déification et de gloire intérieure ». « Ainsi, soulignait-il, s'unissent finalement le marxisme et le rêve de l'inconditionné (...), s'ouvrent à nous le monde et l'éternité »...

13. Face à Feuerbach se dresse Max Stirner, qui reproche à Feuerbach de ne donner « qu'une libération théologique de la théologie et de la religion », en supprimant seulement « Dieu, le sujet », et en laissant « subsister, sans y toucher, le divin, les prédicats de Dieu » (voir fasc. III). Stirner estime qu'en divinisant l'Homme, Feuerbach ne fait qu'opposer au Moi un nouvel Être suprême, plus transcendant encore que l'Esprit de Hegel. Il ne suffit pas d'avoir supprimé Dieu : il faut maintenant supprimer cet Homme idéal dont on a fait un dieu, afin que l'individu, l'Unique, prenne pleinement conscience de lui-même et se consacre totalement à sa « jouissance personnelle ». L'athéisme véritable consiste à centrer l'individu sur lui-même : « Je suis propriétaire de ma puissance, déclare Stirner au terme de *L'Unique et sa propriété*, et je le suis quand je me connais comme unique. (...) Tout être au-dessus de moi, que ce soit Dieu, que ce soit l'Homme, affaiblit le sentiment de mon individualité ». — On a pu dire que Stirner, dans sa revendication si individualiste de « l'unique », est à l'origine de l'existentialisme athée. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que son athéisme veut être plus radical que celui de Feuerbach, qu'il qualifie de « pieux » ; il veut aller plus loin dans le rejet de toute trace de divin.

Représentant un anarchisme tout différent de celui de Max Stirner, Bakounine considère l'existence d'un Dieu personnel et l'immortalité de l'âme comme les deux pôles d'une même absurdité absolue. Dieu est pour lui « la contradiction suprême », « le dernier refuge et l'expression suprême de toutes les absurdités et contradictions de l'idéalisme » (voir fasc. III). En réalité, l'homme forme avec la nature un seul être, il est « le produit matériel d'une quantité indéfinie de causes exclusivement matérielles », tandis que Dieu est « l'abstractum absolu », « le propre produit de la pensée humaine », de sa puissance abstraite qui, dépassant tout contenu

D'autre part, ce que Descartes considère comme le moyen d'affirmer Dieu est considéré par Feuerbach comme le moyen de montrer que l'essence de l'entendement est l'Absolu. La réflexion de Feuerbach est bien antithétique par rapport à l'argument appelé par Kant « ontologique »¹⁴. Il serait intéressant de préciser le fondement commun de ces deux positions diamétralement opposées à l'égard de l'affirmation de Dieu.

4. *Le matérialisme dialectique. Marx veut libérer l'homme de toute aliénation, jusqu'à le purifier de toute appartenance au divin*

Dès les premières œuvres de Marx se manifeste une tendance très nette à exclure, au nom de l'autonomie de la raison, toute référence à une transcendance. La déclaration de Marx, dans la *Préface* de sa thèse sur la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure*, est bien connue : « La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : En un mot, je hais tous les dieux ! Et cette devise, elle l'oppose à tous les dieux du ciel et de la terre, qui ne reconnaissent pas la conscience humaine comme la divinité suprême. Cette divinité ne souffre pas de rivale ». De soi, la raison est autonome, libre, donc athée. Vouloir prouver que Dieu existe, n'est-ce pas considérer le monde comme déraisonnable, et être soi-même déraisonnable¹⁵ ? Car si Dieu existe, le monde lui est relatif, et n'a donc plus d'autonomie rationnelle.

A la doctrine (issue de la critique de la religion) selon laquelle « l'homme est l'essence la plus haute pour l'homme » doit se joindre « l'impératif catégorique de renverser tous les rapports dans lesquels l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable ». Ce renversement doit être radical. Car si « un être ne se présente comme indépendant que pour autant qu'il est son propre maître », « il n'est

réel, se pose devant elle-même dans sa nudité, sans pourtant s'y reconnaître. A cet *abstractum absolu*, vide de toute détermination, l'homme attribue toutes les qualités qu'il découvre en lui ou hors de lui. Dieu est ainsi « le spoliateur absolu ». La « fiction de Dieu » est « la consécration et la cause intellectuelle et morale de tout esclavage sur la terre, et la liberté des hommes ne sera complète que lorsqu'elle aura complètement anéanti la fiction néfaste d'un maître céleste ». « L'idée de Dieu absorbe, détruit tout ce qui n'est pas Dieu, remplaçant toutes les réalités humaines et terrestres par des fictions divines ».

14. La critique que Feuerbach lui-même fait de l'argument ontologique est à cet égard très significative : voir fasc. III .

15. C'est ce que veut démontrer Marx dans sa critique des preuves de l'existence de Dieu, sur laquelle s'achève sa thèse.

son propre maître que pour autant qu'il se donne à soi-même son *existence* ». Tant qu'il vit par la grâce d'un autre, l'homme demeure un être dépendant ; or il vit au maximum par la grâce d'un autre tant qu'il considère que sa vie a été créée par un autre, qu'il ne la crée pas lui-même. Ainsi, Marx s'oppose violemment à la tradition religieuse de la création, tout en reconnaissant que la *création* est « une représentation qu'il est très difficile d'arracher de la conscience du peuple » ; ce dernier, en effet, « ne sait *concevoir* que la nature et l'homme puissent subsister par eux-mêmes, parce que cela contredit toutes les *données immédiates* de la vie pratique ».

Redonner à l'homme sa noblesse pour qu'il redécouvre qu'il est lui-même source de sa vie et de son être, voilà ce à quoi Marx aspire. C'est en fonction de ce désir d'autonomie radicale qu'il faut expliquer sa théorie de l'aliénation, sa conception de la *praxis* et de l'histoire de l'homme comme auto-création.

Pour Marx, en effet, il ne s'agit pas seulement de réfuter la religion sur un plan théorique à la manière de Feuerbach, mais de la supprimer radicalement, jusque dans ses causes. Or, pour Marx, l'aliénation religieuse est liée à l'aliénation économique. On devrait donc dire que la libération économique libérera nécessairement l'homme de tout besoin religieux l'obligeant à reconnaître sa dépendance à l'égard de Dieu. Mais, entre l'aliénation économique et l'aliénation religieuse, la dépendance n'est-elle pas dialectique ? Aussi n'est-il pas étonnant que, pour Marx, « la critique de la religion [soit] la condition première de toute critique », et qu'il faille d'abord libérer l'homme de la religion, pour permettre ensuite la libération économique.

La *praxis*, activité (essentiellement sociale) par laquelle l'homme se produit lui-même en transformant la nature, fait de l'homme l'artisan de son propre être. Lorsque cette auto-création aura été concrètement réalisée, « la question d'un être étranger, d'un être placé au-dessus de la nature et de l'homme », sera devenue « pratiquement impossible ». Cela se comprend sans peine : car si notre connaissance, non seulement est dépendante de la transformation de la matière, mais encore se réalise dans cette transformation même, il est évident que jamais une telle connaissance ne pourra découvrir l'existence d'une Réalité-Acte pur, puisque ce qui est transformable par nous ne peut être qu'en puissance. Une fois réalisée la « libération » de l'homme, l'athéisme, qui n'en constitue qu'un moment (il n'est qu'un aspect de l'action ré-

volutionnaire) sera alors dépassé : il n'aura plus de sens ¹⁶.

Le raisonnement de Marx conduisant à l'athéisme n'est-il pas, lui aussi, diamétralement opposé à l'argument ontologique ? Celui-ci n'implique-t-il pas toujours une vision du monde et de l'homme dans la lumière de la sagesse de Dieu (même s'il ne le reconnaît pas) ? Marx, au contraire, considère la matière et l'homme dans une relation dialectique, grâce à laquelle ils sont intelligibles en eux-mêmes et excluent toute autre dépendance. Si, dans une vision de sagesse divine, l'homme n'est pleinement intelligible que relatif au Créateur, et n'existe que par Lui, dans la vision de Marx, l'homme n'est pleinement intelligible que dans sa relation dialectique à la matière, et n'existe que par elle. Comme, dans la perspective de la sagesse divine, l'homme n'est vraiment lui-même qu'en reconnaissant sa dépendance à l'égard de son Créateur dans un acte d'adoration qui le libère de tout conditionnement, ainsi, dans la *praxis*, l'homme se libère lui-même ; il n'est pleinement lui-même que grâce à la *praxis*.

L'argument ontologique, qui confond vision philosophique et vision de sagesse, confond aussi l'aspect spéculatif et l'aspect pratique ; de ce point de vue, on comprend l'antagonisme violent qu'il peut y avoir entre l'argument ontologique et la position de Marx ¹⁷.

16. On sait que parmi les héritiers de la pensée de Marx, les positions diffèrent sensiblement en ce qui concerne la manière de concevoir l'athéisme. A l'opposé de R. Garaudy, que nous mentionnions plus haut, L. Althusser estime qu'il faut dépasser un athéisme encore trop lié à un humanisme, car l'humanisme demeure toujours une idéologie ; un athéisme comme celui de Feuerbach demeure religieux. Le marxisme véritable, le marxisme scientifique, loin de revenir à Feuerbach, implique un athéisme anti-humaniste.

Cet athéisme est, selon J.-P. Osier, lié à l'interprétation spinoziste de la religion. Il faut, « aux mirages prestigieux de l'herméneutique », préférer « la rigueur austère du procès théorique, qui permet de remonter de l'abstrait au concret, c'est-à-dire de traiter le donné immédiat, non comme symbolique, mais comme effet d'un procès, dont il faut produire conceptuellement les prémisses pour s'approprier ce 'donné' qui devient ainsi un montage, c'est-à-dire un fait 'scientifique' ». Autrement dit, il faut découvrir, *au-delà* du religieux, la rationalité du religieux, qui se situe « au niveau de l'entendement, dans l'explication du délire circulaire de la finalité qui s'empare de tous les hommes, lorsqu'ils ne vivent pas sous la conduite de la raison ». La conduite rationnelle, en effet, n'est pas universelle. « Il faut donc, et c'est la cause de la religion, un discours impératif alliant châtement et récompense, qui s'adresse à l'imagination des hommes, de manière à ce qu'ils vivent malgré eux dans cet 'ersatz' de rationalité qu'est la religion, gardienne de la sécurité politique ». A partir de ces prémisses, estime J.-P. Osier, « tout s'éclaire » ; on peut donner une « interprétation scientifique » de la religion.

Une telle forme d'athéisme se veut dans la pure ligne de Marx, se libérant de tout lien à l'égard d'une attitude religieuse. Voir fasc. III.

17. Dans son argumentation dialectique, Marx ne peut distinguer le « premier » dans l'ordre génétique du « premier » dans l'ordre de perfection — ce que l'argument ontologique est lui-même incapable de faire. Nous pouvons donc déceler là une confusion commune et, par le fait même, une parenté de pensée. N'y aurait-il pas chez Marx un argument ontologique inversé ? Sa pro-

Engels va compléter la pensée de Marx en lui apportant sa conception dialectique et matérialiste de la nature, conception qui se veut scientifique. La nature se meut « dans un flux et un mouvement circulaire éternels »¹⁸. Dans tous ses changements, la matière reste « éternellement la même », sans qu'aucun de ses attributs puisse se perdre. En dehors de cette « éternité » de la matière (éternité qui, notons-le, demeure conditionnée par le temps et l'espace), il n'y a rien : l'être hors du temps et de l'espace est « une absurdité totale ». L'esprit surgit de la matière à un moment donné de son développement (éternellement, avec la même « nécessité d'airain », elle doit le produire, puis l'exterminer pour le produire de nouveau ailleurs), mais il ne peut exister de « conscience surhumaine », d'« Esprit absolu ».

Engels, d'autre part, cherche à expliquer comment l'esprit de l'homme en est venu à poser l'existence des dieux. La cause en est moins, pour lui, le besoin de consolation, que l'ignorance et la stupidité des hommes.

Lénine, à son tour, attribue diverses causes aux « préjugés religieux » : l'impuissance des hommes, leur misère, leur ignorance, leur angoisse devant la puissance aveugle du capital...¹⁹, et il s'en prend avec violence aux « créateurs de Dieu ». Essentiellement pratique (comme pour Marx), l'athéisme doit pour lui se réaliser dans l'action révolutionnaire.

5. L'athéisme tragique de Nietzsche. L'homme, meurtrier de Dieu, doit se sauver lui-même en se dépassant

L'athéisme de Nietzsche est un athéisme tragique, un athéisme qui se veut lucide, conscient du tragique de l'affirmation « Dieu est mort », (mort dans la conscience de l'homme). Car Nietzsche ne peut rester neutre en présence de Dieu. Il semble que, dans sa jeunesse, il ait vécu d'une expérience profonde de la présence de Dieu — « Toi qui me saisis dans les profondeurs de mon âme... » —, mais que Dieu lui ait été aussi comme insupportable. Emporté par l'*hybris* de Prométhée, il ne peut accepter d'être dépendant de lui : « Mon âme fière

pre critique de l'argument ontologique n'est-elle pas, à ce sujet, assez significative, puisque, au cœur de cette critique, il y a cet *a priori*, que la raison est, de soi, athée ? Voir fasc. III, p. 000.

18. Voir fasc. III.

19. Voir fasc. III.

ne peut supporter que les dieux tiennent le sceptre » — déclaration à laquelle fera écho *Zarathoustra* : « Que je vous ouvre mon cœur, vous mes amis : s'il existait des dieux, comment pourrais-je supporter de ne pas être dieu ? Il n'y a donc pas de dieux ».

Si Nietzsche se reconnaît comme l'héritier de « deux mille ans d'éducation à la vérité, qui finalement, s'interdit le mensonge de la croyance en Dieu », et s'il a conscience que cette victoire, chèrement acquise, est la victoire la plus difficile et la plus courageuse que l'Europe ait remportée sur elle-même, il aperçoit en même temps le début « d'un obscurcissement et d'un assombrissement des cieux comme probablement il ne s'en est jamais produit sur terre ».²⁰

Dans son intelligence lucide, Nietzsche (qui ne veut plus regarder sa foi) ne peut plus que proclamer la mort de Dieu : il ne voit plus d'autre issue ; mais son cœur (qui ne peut oublier sa foi) en est effrayé et angoissé : « Autour de moi, subitement, tout est devenu pierres et précipices. (...) Mon regard plonge dans une nuit rougeoyante ; elle me regarde et me fait signe »...

Nietzsche assumera désormais une double mission : il sera le prophète de la mort de Dieu et il proclamera la décomposition du christianisme.

Si le Dieu dont il proclame la mort est bien cette « idée » de Dieu (projection du désir de l'homme) déjà dénoncée par Feuerbach, plus profondément, pour lui, la « mort » de Dieu est la conséquence du rejet radical de l'être ; car le discours sur l'être est pour lui le mensonge le plus terrible qui ait jamais existé. La réflexion philosophique de Nietzsche n'est-elle pas en premier lieu une critique impitoyable de la métaphysique ? La révélation de l'Être que Parménide a reçue, et qui commande toute la philosophie occidentale, est pour Nietzsche insupportable : il est grand temps de la dénoncer. L'être, en effet, est ce que l'homme ne peut que *recevoir*, et ce qui, par conséquent, le

20. Cf. fasc. III. — Selon Nietzsche, Schopenhauer est « le *premier* athée indépendant et inflexible » qu'ait produit l'Allemagne. Pour lui, « le caractère non divin de l'existence était quelque chose d'immédiatement donné, de tangible, d'indiscutable » ; voilà la « droiture » de ce penseur dont Nietzsche salue « l'athéisme honnête et absolu » (cf. fasc. III).

Dans une lettre à Frauenstädt (qui définissait la chose en soi comme « l'être primitif et éternel »), Schopenhauer raille cet absolu, cette « preuve ontologique déguisée, sur laquelle chevauche le Dieu des Juifs... » Lui-même entend bien ne pas parler du « suprasensible », du « divin », de l'infini, de l'impensable, mais seulement de ce monde ; sa philosophie « n'est pas transcendante, mais immanente. Elle déchiffre le monde qu'elle a devant elle ». Le seul problème philosophique est celui du monde ; aussi la philosophie laisse-t-elle les dieux en paix. Pour Schopenhauer, en effet, l'intelligence n'est qu'un simple instrument permettant d'accomplir « les fins misérables de nos manifestations volontaires ».

maintient en dépendance de « la déesse ». Cette attitude de réceptivité est pour Nietzsche inadmissible. N'engendre-t-elle pas la plus grave des confusions : l'identification de l'être et de l'Absolu, qui entraîne le mépris du devenir ? Par là l'homme méprise l'homme, il invente un « autre monde » pour mépriser cet univers-ci. Dieu apparaît alors comme ce qui s'oppose à la vie. C'est ce Dieu-là qu'il faut détruire. En le détruisant, en détruisant jusqu'à son ombre, l'homme se découvre dans son autonomie propre, dans sa vraie vie, dans sa volonté de puissance, qui est « acte de se surmonter soi-même ».

La mort de Dieu est nécessaire pour que surgisse la vie dionysiaque; la mort du Créateur est nécessaire pour que l'activité créatrice de l'homme puisse être enfin prise au sérieux. L'avènement du Surhomme ne peut se réaliser que grâce à la mort de Dieu, et seul est digne du meurtre de Dieu l'homme qui devient lui-même un dieu. « Rien que des hommes-dieux » : voilà l'orgueil « luciférien » que Nietzsche veut enseigner aux hommes. Par là se réconcilient, dans l'Éternel Retour de la volonté de puissance, le devenir et l'être.

Cet athéisme tragique et malheureux oppose l'absolu de l'activité créatrice de l'homme à l'affirmation d'un Dieu-Créateur qui ne peut être que le rival de l'homme dans sa volonté de puissance. Ne faut-il pas tuer Dieu comme on tue un tyran ?

Sommes-nous encore, avec cet athéisme tragique, en face d'une opposition radicale à l'égard de l'argument ontologique ? Ne sommes-nous pas plutôt en présence d'un véritable anti-ontologisme, puisque Nietzsche dénonce le mensonge de l'identification de l'intelligibilité de l'être et de celle de Dieu, de l'exister et de l'exister de Dieu ? Face à ce mensonge, Nietzsche veut libérer l'homme en dévoilant la vérité ; et son intuition la plus profonde, c'est que la vie est l'unique absolu, dans son autonomie même de vie. L'activité créatrice de l'homme, exprimant ce qu'il y a de plus vital dans cette vie, exige d'être source absolue.

6. *Transformation de la dialectique hégélienne en une dialectique de la vie dans sa créativité : Croce*

Croce reconnaît qu'à la suite d'une crise de jeunesse, il a cherché « un transcendant » au-dessus du monde terrestre, et qu'ensuite il a cherché une autre transcendance sous le vêtement de la dialectique marxiste et son image d'un monde nouveau : le règne de la liberté. Mais ces deux transcendances, selon sa propre critique, relèvent en réalité d'une révélation, et non d'une pensée ; et elles ne peuvent opé-

rer la « catharsis du mal », car elles nous séparent du mal, alors que, dans la réalité, le bien et le mal sont immanents. Voilà le cercle de la vie et la montée de la vie. Il faut accepter la réalité du mal pour créer le bien, la vérité et la beauté, ce qui revient à accepter la force de la vie animale avec tous ses besoins, toutes ses passions. Autrement dit, il faut dépasser le monde en restant dans le monde, ce qui est possible grâce à cette force de la vie. Dans cette perspective, l'humanité n'est plus cette triste humanité aveugle « tâtonnant dans les ténèbres », mais une humanité héroïque montant de clarté en clarté²¹. L'homme, qui doit être à lui-même sa propre Providence, n'a pas le droit de s'immobiliser dans la joie qu'il peut connaître au-dedans de lui-même ; le seul repos légitime est pour lui dans la prise de conscience du fait qu'il est capable d'améliorer le monde autour de lui.

La philosophie de l'esprit de Croce est en réalité une philosophie de la vie concrète ; elle est bien comme un renversement de la philosophie hégélienne.

Ce que Croce veut délibérément, c'est exclure toute recherche du transcendant. Une telle recherche est une perte de temps et de forces. L'homme doit avoir une confiance absolue en l'immanence de sa vie spirituelle. Dans cette immanence, Croce n'exclut pas la rencontre avec « un Dieu qui nous dirige et nous commande » — comme le *daimôn* de Socrate —, un Dieu qui est pour l'homme, à son service.

V. Réduction de la métaphysique à la méthode scientifique. La science seule peut sauver l'homme.

1. Auguste Comte, père du positivisme. Dieu n'est qu'un mythe. Métamorphose de la religion en religion de l'Humanité

Pour Auguste Comte, l'athéisme ne constitue qu'une émancipation insuffisante, qui doit être dépassée : il correspond encore, comme le théisme, à l'état « métaphysique », où l'esprit humain s'épuise en des recherches radicalement vaines. Au delà de l'athéisme comme du théisme, l'esprit positiviste substitue partout, à l'absolu, le relatif ; à la recherche du *pourquoi*, celle du *comment* ; à la vaine recherche de causes fictives (premières ou finales), l'étude des lois, c'est-à-dire de relations constantes entre phénomènes observés. Un tel esprit n'a même plus à nier l'existence de Dieu, puisqu'elle n'est qu'une de ces

21. Voir fasc. III.

explications vagues et arbitraires dont il a constaté l'inanité radicale, l'insignifiance totale.

Nous sommes ici en présence d'un athéisme sûr de lui, qui se veut « adulte », et qui veut également être dépassé par une religion nouvelle ayant ses rites et son grand-prêtre : la religion de l'Humanité. L'élimination totale de Dieu constitue le point de départ nécessaire à l'instauration de cette religion de l'Humanité ¹.

Si l'intention d'Auguste Comte est de dépasser l'opposition théisme-athéisme — ce dont on ne peut douter —, peut-on dire que l'esprit positiviste qu'il veut instaurer soit vraiment un au-delà de cette opposition ? Cet esprit positiviste n'est-il pas, en réalité, une critique constante de la découverte d'un Absolu qui s'imposerait immédiatement à notre intelligence ? N'y a-t-il, pas dans la pensée d'Auguste Comte, une confusion entre métaphysique et ontologisme, puisque ce qu'il refuse avant tout, c'est une métaphysique qui nous mettrait directement en contact avec un Absolu — notre intelligence, pour lui, n'étant pas

1. Voir fasc. III. — Disciple d'Auguste Comte, Emile Durkheim veut fonder scientifiquement, par la sociologie, la distinction du « religieux » et du « divin » ; car il peut y avoir des religions sans dieu. Durkheim accorde que les croyances religieuses ne peuvent être purement illusoire, mais leur cause objective est pour lui la société. « L'idée de la société est l'âme de la religion ». La notion de « conscience collective », cette « raison impersonnelle » qui est à l'origine, aussi bien de la pensée logique et de la science que de la religion et de la morale, permet à Durkheim d'échapper au matérialisme. Il s'agit encore ici d'un athéisme qui s'oppose à toute connaissance métaphysique du *pourquoi* et qui se veut scientifique.

Quant à Stuart Mill, qui a subi, sur certains points, l'influence d'Auguste Comte, il n'est cependant pas athée. Dans son essai sur *Le théisme*, où il examine les preuves de l'existence de Dieu du point de vue de la science, il retient, comme ayant un caractère « vraiment scientifique », un argument, mais un seul, le seul qui soit « totalement fondé sur l'expérience » : l'argument dit « téléologique ». C'est pour lui un raisonnement inférieur à l'induction, mais supérieur à l'analogie. Stuart Mill estime que « dans l'état actuel de nos connaissances, les adaptations dans la Nature offrent une grande probabilité en faveur de la création par une intelligence » : mais pour lui cette intelligence ne peut pas être toute-puissante. Pour sauvegarder la bonté du Créateur, il faut admettre que sa puissance est limitée (voir fasc. III).

Pour Spencer, marqué (comme Stuart Mill) par Mansel et Hamilton, la connaissance humaine demeure strictement limitée au fini et au conditionné, et une théologie métaphysique est donc impossible. Même s'il est inévitable que nous posions l'hypothèse d'une Cause première, nous ne pouvons rien dire d'intelligible à son sujet. L'idée même d'une existence autonome (que ce soit celle d'un Créateur extérieur au monde ou celle de l'univers en sa totalité) est inconcevable. La science, pas plus que la religion, ne peut donner de solution au mystère de l'univers, car elle ne peut rien nous dire de l'inconditionné. Toute connaissance, en effet, demeure relationnelle : nous ne pouvons donc connaître que le relatif. Cependant, Spencer estime qu'en disant que toute connaissance demeure relative, on postule, au moins implicitement, un Non-Relatif ou un Absolu (sans lequel le relatif lui-même deviendrait absolu). Et il s'efforce de montrer qu'il existe nécessairement un Absolu inconnaissable, une « Force » absolue (voir fasc. III).

faite pour l'Absolu, mais uniquement pour la recherche des lois ?² Auguste Comte opte pour la *ratio* contre l'*intellectus* qui, pour lui, demeure toujours lié à l'imaginaire. Mais cette exaltation de la connaissance scientifique, qui ne doit même plus s'intéresser à la négation de Dieu (pas plus qu'à son affirmation), n'implique-t-elle pas un ontologisme renversé, en ce sens que la réalité sensible, expérimentée, n'est plus relative qu'à la loi, et que celle-ci est l'absolu de la raison ? La loi tient ici la place que tient la sagesse divine dans l'ontologisme traditionnel : notre univers, pour Auguste Comte, n'est parfaitement intelligible que formalisé dans la lumière de la loi. Comme dans tout ontologisme, le point de départ de la pensée n'est plus le jugement d'existence, la réalité existante qui s'impose à nous comme principe, mais le possible : non plus le possible au niveau de l'intelligence (l'idée, l'essence), mais le possible au niveau de la raison scientifique (l'hypothèse). L'hypothèse n'est-elle pas l'*a priori* du savant, comme l'essence est l'*a priori* de l'argument ontologique ? De cette hypothèse et de cet *a priori* de l'essence devront jaillir le nécessaire de la loi et le nécessaire de l'Absolu.

2. *Darwin : l'évolution seule suffit à expliquer le monde des vivants (mise entre parenthèses de Dieu). Haeckel : rejet de Dieu au nom de l'évolutionnisme panthéiste*

L'intention de Darwin, dans *L'origine des espèces*, n'est pas de nier l'existence de Dieu, mais de montrer que « le monde constitue un ordre naturel dans lequel il ne convient pas que Dieu intervienne à chaque instant par une action directe et immédiate ». Inutile de chercher une explication du monde en dehors de lui : il possède en lui-même sa propre intelligibilité ; même l'origine de l'intelligence humaine doit s'expliquer par l'évolution. Quant à « l'immense quantité de peine et de souffrance » qui existe dans le monde, Darwin estime qu'il vaut mieux la considérer comme la conséquence inévitable de « la suite naturelle des événements », des « lois générales », que de faire appel à une intervention directe de Dieu — encore que ce ne soit guère logique, ajoute-t-il, « quand il s'agit d'une Divinité qui sait tout »³. C'est

2. On peut dire que Comte est « anti-ontologiste » en ce sens que, pour lui, toute connaissance est connaissance du *comment*, alors que le propre de l'ontologisme est de « télescoper » complètement (si l'on nous permet cette expression) le *comment* de notre connaissance humaine, pour ne plus voir que sa fin ultime, considérée comme fin immédiate.

3. Voir fasc. III.

la connaissance du monde des vivants dans son évolution, qui intéresse Darwin avant tout ; aussi en fait-il son Absolu.

Nous retrouvons bien chez Darwin l'esprit du positivisme dans son évolution propre : inutile de considérer l'existence de Dieu, puisque tout peut s'expliquer sans Dieu. Ce qui caractérise la position de Darwin, c'est l'application de l'esprit positiviste au monde des vivants. Ne pourrait-on pas dire que l'évolution est ici comme une vision « laïcisée » de la sagesse divine ordonnant les vivants ? Dans cette vision « laïcisée », la finalité est comme absorbée par un dynamisme immanent aux vivants eux-mêmes, impliquant un dépassement constant ordonné à l'espèce supérieure devant apparaître.

Disciple de Darwin, Haeckel a une position différente. Il y a en effet chez lui la volonté expresse d'élaborer une nouvelle philosophie, évolutionniste, proposant une vision du monde dans laquelle il ne peut plus y avoir de place pour un Dieu créateur et conservateur du monde. Car le monde ne se suffit plus seulement au niveau de son intelligibilité, de son explication, mais au niveau même de sa vie et de son existence. Pour Haeckel, seul le panthéisme est conciliable avec la loi cosmologique fondamentale qu'il appelle « loi de substance ». « Dieu et le monde sont un seul et même être », l'idée de Dieu s'identifiant « avec celle de la nature ou de la substance ». S'opposant à toutes les formes de théismes qui affirment l'existence d'un Dieu transcendant, séparé de notre univers, « extra-mondain » (et, comme tel, « opposé » au monde), Haeckel n'admet qu'un Dieu « intramondain », qui « est partout la nature elle-même ». Ce panthéisme est, pour lui, exigé par les « sciences naturelles modernes ». La seule chose qui le différencie de l'athéisme (avec lequel il coïncide quant à l'essentiel), c'est que l'athéisme met en relief l'aspect négatif du panthéisme : la négation de l'existence d'un Dieu transcendant ⁴.

3. Le Dantec : rejet de l'hypothèse « Dieu » au nom de la science (agnosticisme)

L'athéisme de Le Dantec est un athéisme scientifique qui, en réalité, est plutôt un agnosticisme. Le Dantec le dit expressément : « Lorsque je me déclare athée, j'entends seulement dire que je ne suis nullement satisfait par l'hypothèse dans laquelle [les] lois de la nature tireraient leur origine d'un Dieu dont on pourrait parler comme

4. Voir fasc. III.

on parle d'un homme » ; et comme, d'autre part, cette hypothèse heurte sa logique, il la rejette et « demeure agnostique »⁵. Le Dantec reconnaît du reste qu'il n'y a pas « d'athée parfait », et il s'en félicite, car l'athéisme pur, logique, enlève tout intérêt à la vie, et une société d'athées purs « finirait naturellement par une épidémie de suicide anesthésique ».

La « profession de foi d'athéisme » de Le Dantec commence par une réfutation des preuves de l'existence de Dieu. Les preuves « métaphysiques », pour lui, reposent toutes sur l'idée que l'on pense avoir de Dieu ; or les sciences sont suffisamment avancées pour montrer que l'idée de Dieu, si indéracinable soit-elle de l'esprit des hommes (à tel point que l'athée est « un cas tératologique analogue à celui des daltoniens »), ne s'impose pas nécessairement, et ne prouve pas que Dieu existe — pas plus que l'idée indéracinable de la verticale absolue, mathématiquement absurde, ne prouve que la verticale absolue existe.

Quant aux preuves « physiques », qui proviennent du « besoin d'explication » de l'homme et qui prétendent s'appuyer sur les lois de la nature, elles ne peuvent convaincre l'homme de science ; car le déterminisme « conduit à la négation de tous les attributs au moyen desquels l'homme a construit Dieu ». Le déterminisme conduit à l'agnosticisme. *Pourquoi*, en effet, ces lois existent-elles ? Nous ne le savons pas ; et le fait que le *pourquoi* se pose à nous n'implique pas l'existence d'un *parce que* qui nous soit accessible.

La position de Le Dantec est celle d'un agnosticisme très lucide reposant, de fait, sur un positivisme au niveau biologique et conscient de ce qu'une position d'athéisme pur ruine le sens même de la vie humaine. Rationnellement, Le Dantec serait incliné vers un athéisme pur en raison de son positivisme ; mais, pratiquement, il ne veut pas le regarder. Le cas de Le Dantec montre bien comment le positivisme pur implique *essentiellement* l'agnosticisme, et *normalement* l'athéisme. Car, d'une part, la connaissance scientifique ne s'identifie pas à *l'homme* (elle ne s'identifie même pas à *la vie*), et, d'autre part, l'athéisme modifie le sens de la vie de l'homme. Il faut donc, pour passer de l'agnosticisme à l'athéisme, faire appel à autre chose qu'à la pure connaissance scientifique. Il y a donc dans ce passage quelque chose d'a-logique⁶.

5. Voir fasc. III.

6. Précisons encore davantage. La position de Le Dantec est particulièrement intéressante en ce sens qu'elle nous fait comprendre comment le positivisme implique essentiellement, dans sa nature même, l'agnosticisme : si je ramène tout à la connaissance scientifique, je ne puis évi-

4. *Jean Rostand : rejet de la Providence au nom de la méthode scientifique et du problème du mal (agnosticisme)*

Jean Rostand déclare nettement qu'il ne peut croire qu'à une seule vérité, celle que l'esprit de l'homme découvre lentement et progressivement à partir « de matériaux fraîchement fournis par la science ou par la libre réflexion »⁷. Cependant il affirme aussi, à propos de la survie : « je ne prétends pas en savoir plus qu'un autre ; et j'accorde volontiers que ce qui me paraît inconcevable à la lueur du peu que je crois savoir pourrait cesser de me le paraître à la lumière de tout ce que j'ignore ». Il y a donc chez lui une conviction liée à toute une tradition positiviste ; cependant, il n'y a pas de refus catégorique d'autre chose, car Jean Rostand reconnaît les limites de sa propre science : « nous ignorons tout », dit-il, du mécanisme de l'évolution ; nous ignorons le *pourquoi* de l'évolution, nous ne savons rien des « origines de la vie ». Mais Jean Rostand ne voit pas ce qu'il pourrait y avoir au delà de cette connaissance si limitée ; car il considère la « conjoncture métaphysique » comme un « faux aliment », et l'idée de Dieu comme une hypothèse n'ayant aucune présomption en sa faveur.

Jean Rostand avoue que s'il a dit « non » à Dieu, « à chaque instant la question revient », obsédante. Son a-théisme est celui d'un savant qui, par honnêteté scientifique et par amour de la science, ne voit pas la possibilité d'affirmer l'existence de Dieu, étant donné l'idée de Dieu qu'il s'est faite d'après les présupposés de la tradition positiviste. N'affirme-t-il pas, en effet, que la science ne peut accepter, sans disparaître, de faire « intervenir Dieu dans le déroulement de la chaîne causale » ? Ainsi, Jean Rostand continue de regarder Dieu comme le rival du « déroulement de la chaîne causale »... Mais Dieu, s'Il existe, ne peut être à ce niveau. Il ne peut être le premier de la série des causes ; Il ne peut être que sa source transcendante.

demment pas admettre une connaissance philosophique de réalités spirituelles que je ne puis expérimenter. Le positivisme oriente normalement vers l'athéisme, mais il ne l'implique pas essentiellement. Car si Dieu existe, par définition il ne peut être atteint par la connaissance scientifique. Si un scientifique peut poser l'hypothèse de l'existence ou de la non-existence de Dieu, dire que Dieu n'existe pas implique nécessairement un jugement au delà de la connaissance scientifique. Le Dantec en est un bon exemple, parce que son attitude pratique relativise son positivisme en lui faisant écarter l'athéisme vers lequel, intellectuellement, il est orienté, mais ne lui fait pas perdre son agnosticisme. Nous pourrions donc distinguer un positivisme scientifique qui suspend son jugement à l'égard de l'existence de Dieu, et un positivisme absolu qui n'est plus scientifique, mais est, en fait, une idéologie.

7. Voir fasc. III.

L'idée d'un Créateur infiniment puissant et infiniment bon répugne à Jean Rostand, car, pour lui, rien dans la nature n'annonce la bonté de Dieu. Si, en effet, nous demeurons uniquement au niveau biologique, et que nous concevions Dieu dans le prolongement même de la vie biologique, l'idée de Dieu devient absolument inconcevable ; car la vie ne peut exister sans la lutte. Il faudrait donc poser un Dieu tyran, ou un Dieu engagé Lui-même dans la lutte — qui ne serait plus un Dieu. On retournerait alors à la perspective mythologique de l'Olympe qui valut à Homère et Hésiode les reproches cinglants d'un Héraclite, d'un Xénophane, d'un Pindare...

Si, au contraire, on considère qu'entre le Dieu-Créateur et la créature, il y a un abîme infini, on comprend que si ce Dieu infiniment bon crée des êtres vivants, la vie biologique de ces êtres vivants impliquera nécessairement la lutte ; et que si ce Dieu infiniment bon veut créer des esprits, Il ne peut les créer sans leur laisser la liberté, par conséquent la possibilité de s'exalter dans leur propre autonomie intellectuelle, et donc, par là même, la possibilité d'être source du mal. N'est-ce pas, en définitive, le problème du mal qui arrête Jean Rostand ?⁸

8. Cela n'est pas étonnant, puisque Jean Rostand, étant imprégné d'une tradition positiviste qui est elle-même un anti-ontologisme, demeure, de ce fait, dans l'ontologisme. Or l'ontologisme ne permet pas de résoudre le problème du mal. — Comparativement à la position de Jean Rostand, qui est celle d'un positivisme *scientifique*, nous qualifierons volontiers celle de Jacques Monod de « positivisme *absolu* » (cf. ci-dessus, note 6). Sans doute le mérite de J. Monod est-il de comprendre que l'on ne peut pas demeurer uniquement au niveau de la science biologique, que l'on est obligé de faire appel à ce qu'il nomme des « généralisations idéologiques » (*Le hasard et la nécessité*, p. 13) — nous dirions plutôt : à une philosophie. La science biologique se pose des problèmes qu'elle ne peut pas résoudre par elle-même, et qui exigent une réflexion philosophique. Mais parmi les « généralisations idéologiques » que J. Monod « déduit » de la biologie en vue de découvrir l'origine des vivants et de leur évolution, il y a, principalement, celle-ci : « Le hasard pur, le *seul* hasard, liberté absolue mais aveugle, à la racine même du prodigieux édifice de l'évolution : cette notion centrale de la biologie moderne n'est plus aujourd'hui une hypothèse, parmi d'autres possibles ou au moins concevables. Elle est la seule concevable, comme seule compatible avec les faits d'observation et d'expérience. Et rien ne permet de supposer (ou d'espérer) que nos conceptions sur ce point devront ou même pourront être révisées » (*op. cit.*, p. 127). Nous ne ferons à ce sujet qu'une seule remarque. Si le savant ne peut pas parler scientifiquement de l'origine de la vie, s'il ne peut émettre que des hypothèses, le philosophe, lui, peut réfléchir sur la signification de ces hypothèses. Or, pour le philosophe, le hasard ne peut être au principe des vivants, puisque le hasard n'implique ni détermination, ni finalité, ni loi, ni nécessité. Comment peut-on, à partir de ce qu'il y a de plus indéterminé, expliquer vraiment ce qui apparaît comme impliquant une complexité de plus en plus ordonnée ? (nous renvoyons ici à l'ouvrage de G. Salet : *Hasard et certitude*). Poser le hasard comme origine de la vie, c'est vraiment avouer que l'on ignore cette origine ; et si c'est simplement cela, il vaudrait mieux dire qu'on l'ignore. Car personne ne sait ce qu'est le hasard. C'est l'Abîme primitif d'Hésiode. L'affirmer à l'origine de tout, c'est retourner à une pensée

5. Julian Huxley ; l'hypothèse « Dieu » est inutile et contradictoire.
Recherche d'une religion de la vie

Pour Julian Huxley, l'idée de Dieu est une création de l'homme, « quelle que soit la réalité qui existe derrière cette idée »⁹. Car il y a bien dans la nature quelque chose qui existe indépendamment de l'homme, et à partir de quoi il se forge l'idée d'un Dieu, mais la genèse de cette idée est « un processus purement humain ». Cette idée de Dieu a pu être dans le passé une « hypothèse utile », une « fiction nécessaire » ; mais le progrès des sciences naturelles, de la logique et de la psychologie « nous a amenés à un stade où Dieu n'est plus une hypothèse utile », et devient au contraire un obstacle à une meilleure compréhension de la nature, ainsi que de la vie spirituelle de l'homme. Concevoir Dieu comme une personne est devenu, au regard de la science, injustifié et illogique ; de même toute conception d'un Absolu transcendant (extérieur au monde), que le fonctionnement automatique des lois naturelles réduit désormais à la fonction d'un pur spectateur. La théorie de l'évolution (qui, pour Huxley, est désormais établie comme un fait incontestable) rend particulièrement impossible l'affirmation d'un Dieu personnel transcendant ; car il devrait être immuable, ce qui répugne au fait de l'évolution. Du reste, la science montre qu'un Dieu conçu comme un « Absolu logique » n'a pas de sens pour l'homme, et qu'un Dieu unique, qui est une synthèse de propriétés logiques, de concepts abstraits et de propriétés dérivées de la personne humaine, est en lui-même contradictoire. Enfin, un Dieu bon qui permet la souffrance est également, en lui-même, une contradiction. Un tel Dieu ne peut être pour l'esprit humain qu'un « fardeau », un « pesant nuage d'effroi ». L'avoir rejeté constitue pour Huxley « un immense soulagement ».

Le rejet de Dieu, cependant, n'entraîne pas pour Huxley le rejet mythique.

C'est sur cette base mythique que repose la déclaration finale de J. Monod : « L'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'univers d'où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. A lui de choisir entre le Royaume et les ténèbres » (*op. cit.*, p. 195).

Notons enfin que l'on retrouve chez J. Monod une opposition dialectique du contingent et du nécessaire assez comparable à celle que l'on trouve, au niveau philosophique, chez un Merleau-Ponty : « Nous nous voulons nécessaires, inévitables, ordonnés de tout temps. Toutes les religions, presque toutes les philosophies, une partie même de la science, témoignent de l'inlassable, héroïque effort de l'humanité niant désespérément sa propre contingence » (*op. cit.*, p. 55). Voir à ce propos les remarques que nous avons faites au sujet de Merleau-Ponty (ci-dessous, pp. 239-240).

9. Voir fasc. III.

de la religion. Il faut au contraire découvrir une nouvelle religion, une « religion de vie », qui permette de développer toutes les virtualités de l'homme. Cette religion sans Dieu devra suivre le progrès de la science, qui en sera la norme, et elle débouchera sur un « trans-humanisme » (l'homme se transcendant lui-même en réalisant les nouvelles possibilités de sa nature).

Ne sommes-nous pas ici en face d'un anti-ontologisme impliquant un positivisme au niveau des sciences biologiques ? En opposant le « fait » de l'évolution à l'existence de Dieu, Huxley n'adopte-t-il pas une perspective diamétralement opposée à celle de Bergson ?¹⁰

Soulignons également, chez Huxley, le positivisme qui envisage l'existence de Dieu à la manière d'une hypothèse scientifique, hypothèse que le progrès des sciences a rendu inutile.

Posons enfin une question : Huxley fait-il une distinction entre l'*idée* de Dieu et l'*existence* de Dieu ? Peut-il seulement la faire, étant donné son positivisme ? Pour lui, le possible-nécessaire (la loi) n'est-il pas ce qu'il y a de premier ? Il est évident que, dans une telle perspective, toute métaphysique réaliste est exclue, et que, par conséquent, toute distinction entre l'idée de Dieu et l'existence de Dieu devient impossible.

6. Jung : agnosticisme au nom d'une méthode psychologique

La position de Jung à l'égard de la religion et de l'existence de Dieu demeure très difficile à déterminer — ce qui explique qu'on ait pu le considérer à la fois comme « gnostique » et « agnostique », théiste et athée, mystique et matérialiste¹¹. Se situant au niveau des symboles psychologiques, il est peut-être tout cela à la fois pour ceux qui le jugent en fonction de la réalité.

Jung reconnaît que la psychologie, par sa seule méthode, ne peut pas affirmer l'existence de Dieu ; mais il affirme aussi qu'ontologiquement, on ne peut rien dire de Dieu : « jamais la raison humaine ne sera en état de résoudre la question de l'existence de Dieu ». Affirmer « l'existence métaphysique » de Dieu relève de l'infantilisme.

Pour lui, l'idée de Dieu — en réalité l'image de Dieu — « est une fonction psychologique absolument nécessaire, de nature irrationnelle ».

10. Nous ne prétendons évidemment pas que Bergson prouve l'existence de Dieu directement à partir du fait de l'évolution ; mais, pour lui, l'énergie créatrice, sous sa forme la plus parfaite, la plus intense, n'est autre que l'Amour, qui est Lui-même Dieu. Cf. fasc. III.

11. Voir fasc. III.

L'idée d'un être divin est partout présente, « sinon dans la conscience, du moins dans l'inconscient », comme un archétype, qui coïncide, du reste, avec l'archétype du Soi, symbole psychologique de la totalité humaine. Cette image du Soi est quelque chose de « transcendantal », c'est-à-dire d'« indescriptible et incompréhensible ». L'image du Soi, cependant, ne peut jamais remplacer Dieu. Aussi Jung se défend-il d'avoir jamais nié Dieu. Il n'est pas athée ; mais, par fidélité à sa science, il demeure dans l'ignorance à l'égard de Dieu. Une telle attitude implique bien un certain agnosticisme ¹².

VI. Prolongement de la critique kantienne.

1. *L'harmonie des consciences exige de poser une Conscience créatrice : Renouvier*

Renouvier ne peut accepter le matérialisme et la « religion du néant » qui constituent la forme habituelle de l'athéisme ¹ ; il ne peut pas non plus accepter l'Absolu transcendant de la théologie et de la métaphysique. Ce qu'il proclame, c'est un athéisme scientifique, critique, méthodologique, fondé en raison, qui est du reste, pour lui, le seul véritable athéisme. Cet athéisme méthodologique est celui qui propose pour objet à la science « la série des lois que la démocratie visible des êtres réalise dans la nature et dans les cieux », ce qui implique que « l'Absolu, roi du ciel, dernier appui des rois de la terre », soit détrôné, et que la fiction d'un substrat, Esprit, Matière ou Substance, soit rejetée.

Cet athéisme scientifique s'oppose à la « théologie métaphysique » qui prétend indûment à une « synthèse unique et totale », mais il ne s'oppose pas au « véritable théisme » ; car, dans l'ordre moral, la pensée peut affirmer sans contradiction un certain absolu, qui est « l'idéal de la perfection morale », le Bien.

Telle est la position de Renouvier dans les *Essais de critique générale*. Plus tard, dans son *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Renouvier revient sur le problème de l'unité des lois qui régissent les phénomènes, problème qu'il avait pré-

12. Remarquons que Jung devrait demeurer uniquement au niveau de l'interprétation des symboles qu'il analyse, sans extrapoler au niveau d'un jugement d'existence. Peut-il, dans la lumière de sa propre science, juger que l'affirmation métaphysique de Dieu relève de l'infantilisme ? De même, il devrait distinguer *idée*, *image* et *symbole* de Dieu.

1. Voir fasc. III.

cédemment laissé sans réponse. L'existence de lois générales et harmoniques établissant les rapports uniformes des phénomènes et la communication des consciences multiples données dans le monde (consciencés dont on constate en effet qu'elles ont les mêmes lois fondamentales et entrent toutes spontanément dans un système de relations mutuelles), implique l'unité d'une conscience qui conçoit et réalise cette harmonie. Cette conscience première, qui « embrasse par l'entendement » le système des lois, est posée comme Conscience créatrice du monde, Liberté absolue, Dieu *causa sui*.

Il est intéressant de voir chez Renouvier ces deux attitudes à l'égard du problème de Dieu — comme si sa propre méthode criticiste idéaliste l'obligeait à ce dépassement, non pas par la causalité au sens propre, mais par l'harmonie des consciences. N'est-ce pas encore une nouvelle forme de l'argument ontologique ?

2. La conscience peut découvrir la possibilité d'une Pensée pure ; mais seule la foi peut en affirmer l'existence : Lachelier

Héritier de Kant, Lachelier refuse de poser l'existence de Dieu à partir de la considération de l'univers. Si tout effet suppose une cause, il suppose une cause du même ordre que lui. D'après « les lois de notre entendement », nous ne pouvons affirmer autre chose. Le principe de causalité permet bien de remonter la série des phénomènes, mais il ne permet pas d'en sortir pour poser une cause supra-sensible².

L'argument ontologique, pour Lachelier, est également inacceptable. La philosophie, pour lui, conduit à une sorte de panthéisme, qui « suppose d'abord l'unité de l'être, et ensuite que cet être est au fond spirituel, raison, liberté même ». Cependant, Lachelier reconnaît que « la question la plus haute de la philosophie » est « le passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu ». Le philosophe conçoit comme possible réellement et non logiquement une « vie de la pensée pure » ; car sa propre pensée, si elle se pose elle-même avant la nature (dont elle est distincte), n'est cependant pas un être complet, mais seulement une forme à laquelle la nature fournit un contenu, et qui ne peut constituer un être complet, réel et vivant, que dans cette union avec la nature. Cette incomplétude, cette limitation de notre pensée nous fait concevoir comme possible une pensée qui, étant pour elle-même un contenu, serait à elle seule un être com-

2. Voir fasc. III.

plet et vivant. D'une autre manière, la disproportion qui existe entre notre raison (ou notre liberté) et notre conscience sensible, nous fait également concevoir comme possible une vie éternelle qui serait Dieu même devenu présent à notre conscience. Cependant, cette vie éternelle, ou cet absolu, ne peut être rejoint par l'idée que nous en avons : le passage de l'idée à l'absolu ne peut se faire que par un « pari ».

Ainsi, pour Lachelier, la philosophie ne peut en aucune manière prouver l'existence de Dieu, d'un au-delà de notre univers. Seule la foi peut l'atteindre ; seule elle peut en courir le risque.

3. *Preuve par la valeur absolue de la pensée : Lagneau*

La position de Lagneau est particulièrement intéressante, car il n'admet pas l'existence d'un athéisme spéculatif, et ne reconnaît qu'un athéisme pratique. Certes il est des hommes qui *expriment* la négation de l'existence de Dieu, mais cela ne veut pas dire qu'ils la *pensent*. Ce qu'ils nient en réalité, ce n'est pas Dieu, ce sont les idées que l'on s'en fait généralement, et qui leur paraissent contraires, soit aux exigences de la science, soit à celles de la conscience. Ceux-là nient « Dieu » tout simplement parce qu'ils se font de Lui une idée plus haute que leurs contemporains. Les seuls athées sont des athées « pratiques », et leur athéisme consiste, non pas à nier la vérité de l'existence de Dieu, mais « à ne point réaliser Dieu dans leurs actes », c'est-à-dire à se rebeller contre la loi morale³. Dès l'instant où l'on discute les raisons de croire à l'existence de Dieu, on admet en réalité l'affirmation d'une vérité absolue à laquelle doivent être rapportées toutes les croyances particulières ; par conséquent, l'athée qui nie Dieu accepte, sans le savoir, un certain absolu. Lagneau estime même que de telles positions sont nécessaires au progrès de « l'idée de Dieu » dans la pensée humaine. Car, pour lui, la raison que nous avons d'affirmer Dieu est toujours « l'impossibilité de trouver dans la réalité l'objet entier de notre pensée ». L'athéisme au sens où on l'entend couramment est donc nécessaire, non seulement au progrès de la connaissance de Dieu, mais à l'affirmation même de son existence, en établissant « l'impossibilité que Dieu existe soit comme chose, soit comme objet de pensée nécessaire absolument ». Quant à l'athéisme au sens tout à fait propre, qui consisterait à nier, non pas l'*existence*, mais la *réalité* de l'absolu, il est impossible, car « l'absolu est toujours affirmé comme le but où tend la nature et comme l'objet de l'intelligence et de la volonté ».

3. Voir fasc. III.

N'oublions pas que, pour Lagneau, on ne peut pas attribuer à Dieu l'*existence* (qui est essentiellement contingente), ni l'*être* (c'est-à-dire, pour lui, l'essence, qui est pure nécessité). La seule voie qui reste possible pour remonter à Dieu est celle de la *valeur* absolue de la pensée : « Savoir si Dieu est, c'est savoir si la pensée est ce qu'elle doit être, si la pensée a une valeur absolue... »⁴. Pour Lagneau, cela seul qui *est réellement* dans l'être, et qui nous permet de prouver Dieu, c'est la valeur. Mais la valeur elle-même est liée à la liberté. Aussi, tout acte de notre pensée enveloppe-t-il implicitement un acte de liberté par lequel, sans que rien ne nous détermine de l'extérieur, « nous posons qu'il doit y avoir de l'être ». Ainsi, « le prototype de l'idée de l'être, même de l'être nécessaire, forme universelle de toute pensée, est dans l'idée de nécessité morale ; car la nécessité qui dépend de la liberté, c'est la nécessité morale ».

On ne peut donc connaître Dieu que par l'acte moral ; mais il faut corriger Kant pour trouver Dieu « dans l'acte même de la pensée », en ce sens que, du seul fait « que nous pensons quelque chose, que nous croyons qu'il y a quelque chose, nous affirmons Dieu ». Mieux encore, c'est en participant à l'acte même par lequel Dieu se constitue, c'est en « réalisant » Dieu, que nous nous Le prouvons à nous-même. Car nous ne pouvons Le découvrir « que par la réalisation en nous de l'acte divin, que par le retour en nous de la nature à l'esprit ».

Lagneau ne veut-il pas découvrir une preuve par la pensée (et, par le fait même, une certaine preuve « ontologique ») à partir de la preuve morale ? En réalité, on demeure dans le domaine de la *valeur* de la pensée, à mi-distance du réel et de la morale. On n'affirme pas que Dieu existe, mais qu'Il est la Valeur suprême.

VII. Nouvelles méta-sciences (psychologie, biologie, physique) aboutissant à diverses formes de panthéisme

1. Méta-psychologie conduisant à un panthéisme religieux : William James

William James rejette les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu comme étant incapables de fonder valablement la religion, puis-

4. Voir fasc. III . — Disciple de Lagneau, Alain se déclare athée en se réclamant de son maître dont le dernier mot, dit-il, « fut que Dieu ne peut être dit exister » (voir fasc. III). Car Dieu n'est qu'une idée, une valeur, la plus haute valeur. Selon Alain, il faudrait renverser la preuve ontologique en disant que « si Dieu est esprit, il n'existe pas » ; car l'esprit est valeur, et non existence, celle-ci étant le contraire même de la valeur.

que de fait, depuis Kant, tous les idéalistes les ont abandonnées ¹.

Il faut donc découvrir une autre voie d'accès. Nos expériences personnelles intérieures peuvent donner un témoignage, et même une évidence, de l'existence de Dieu. En effet, l'expérience religieuse a un contenu intellectuel : « *la personne consciente est en continuité avec un soi plus vaste d'où lui viennent des expériences salvatrices* ». Ce soi plus vaste est « la partie la plus élevée de l'univers » que nous appelons « Dieu ». Mais de Dieu nous ne savons rien, sauf qu'Il est plus grand que nous et capable d'être pour nous source de paix. Ajoutons qu'en raison de l'existence du mal, il faut dire que Dieu est limité en puissance et en connaissance.

En réalité, il n'y a pas ici de véritable découverte de Dieu, mais seulement la découverte de quelque chose de plus grand que nous, qui peut nous pacifier. C'est une sorte de panthéisme religieux, dans une perspective pragmatiste.

2. *Méta-biologie conduisant à un panthéisme évolutionniste : Alexander*

Alexander estime que plus personne, de nos jours, n'est convaincu par les arguments traditionnels en faveur de l'existence de Dieu, et cela parce que ces arguments introduisent toujours, sur un point ou sur un autre, des conceptions *a priori* (ainsi Alexander, à la suite de Kant, ne considère les preuves de l'existence de Dieu que dans la lumière de l'argument ontologique). L'existence d'un être appelé Dieu ne peut être prouvée qu'à partir de l'expérience ². Mais n'oublions pas

1. Voir fasc. III. — On trouve le même rejet des preuves de l'existence de Dieu chez Unamuno, au nom de la critique kantienne. Unamuno ne nie pas l'existence de Dieu ; mais il rejette le Dieu « logique », « aristotélicien », qui est un Dieu « contradictoire », au profit d'un Dieu « vital », « concret », souffrant avec l'homme et en l'homme (cf. fasc. III). — Quant à Ortega y Gasset (qui a subi, entre autres, l'influence de James et celle d'Unamuno), après avoir identifié Dieu et ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, il semble s'être orienté vers une certaine reconnaissance de Dieu comme Volonté absolue (cf. fasc. III). — Santayana, au contraire, se déclare franchement athée. Tous les dieux sont pour lui fictifs et absurdes — qu'il s'agisse des dieux des traditions religieuses ou du Dieu de la métaphysique. Cependant, chez lui, la matière est comme divinisée. Le « vrai Dieu » est une fin idéale, l'idéal de l'univers, un idéal de beauté, d'excellence et de connaissance. A cet idéal il ne faut pas attribuer d'existence réelle, car une « chose » spirituelle ne peut avoir d'existence, ni réelle, ni possible (voir fasc. III). On peut dire qu'il y a ici à la fois un athéisme matérialiste et un déisme idéalisé.

2. Voir fasc. III.

que, pour lui, la « déité » elle-même est une donnée d'expérience ; et Dieu, en tant qu'il est « actuel » (*actual*), est toujours en train de *devenir* la « Déité », sans jamais l'atteindre : « il est le Dieu idéal embryonnaire », qui cesserait d'être Dieu dès lors que l'idéal serait atteint. C'est le monde même qui, « dans son infinité, tend vers la déité infinie, ou est gros d'elle » ; mais « la déité infinie » elle-même ne peut exister. Si elle existait, Dieu, c'est-à-dire « le monde actuel possédant la déité infinie », « cesserait d'être un Dieu infini ».

Dieu, en réalité, n'est pour Alexander que la totalité du monde « en tant qu'il possède la qualité de déité », celle-ci étant « l'esprit » dont le monde est le « corps ». Cependant cette possession de la déité n'est qu'idéale. « En tant qu'existant actuel, Dieu est le monde infini avec son *nisus* vers la déité ». Celle-ci doit donc son existence « au travail d'un monde qui a atteint le niveau de l'esprit ». C'est pourquoi l'homme lui-même, à sa mesure, « crée la déité ».

Ne sommes-nous pas ici en face d'un panthéisme évolutionniste se servant de la distinction des mystiques — « Déité » et Dieu — pour exprimer deux éléments du Tout vivant : l'esprit et le corps, et soulignant, du reste, que la Déité demeure toujours un idéal permettant à l'évolution de durer ? L'homme, avec le Tout, crée cette Déité perpétuellement recherchée, mais jamais parfaitement atteinte.

N'y a-t-il pas dans cette vision comme une projection des rapports de l'âme spirituelle et du corps ? L'âme spirituelle informe le corps, mais elle n'est jamais entièrement absorbée par lui, et donc elle demeure toujours pour le corps comme un idéal jamais parfaitement atteint. Dieu n'est-Il pas vu par Alexander comme le prolongement de l'homme à l'infini, esprit et corps ?

3. *Méta-physique conduisant à un panthéisme de l'énergie créatrice : Whitehead*

Whitehead affirme qu'il n'aurait jamais inclus Dieu dans sa « description de l'expérience » si cela ne lui était pas apparu comme strictement nécessaire³. Cette nécessité se présente comme l'exigence d'un « principe de limitation » qui soit « fondement de l'actualité concrète » (principe que Whitehead appelle également « principe de détermination » ou de « concrétion »). Avec ce principe on atteint la limite de la rationalité, car, de la limitation, on ne peut pas donner de raison

3. Voir fasc. III.

métaphysique ; et, de ce principe de limitation, la raison abstraite ne peut rien nous dire.

Pour Whitehead, la démarche qui aboutit à poser ce principe est analogue à celle d'Aristote posant le Premier Moteur. Dieu est découvert comme un « facteur requis par la situation métaphysique totale ». La « situation métaphysique du monde actuel », qui implique un ordre esthétique, exige de poser une « entité ordonnatrice » : Dieu est alors découvert comme « l'ordre harmonieux » qui est la « raison » du monde ; une raison *immanente*, car nous ne pouvons rien découvrir qui expliquerait le fait actuel sans être soi-même inclus dans la totalité de ce fait actuel. Aussi l'existence de Dieu n'est-elle pas d'un autre *genre* que celle des entités actuelles qui constituent le monde, si ce n'est que Dieu est (dans un aspect de lui-même) « primordial », c'est-à-dire qu'il est la réalisation idéale inconditionnée de la totalité des possibles qu'il ordonne, permettant par là leur réalisation dans le monde.

Dieu, dans sa « nature primordiale », est donc exigé comme « lieu » de tous les possibles, et constitue une médiation entre les possibles et les réalités actuelles. C'est par là qu'il est « principe de concrétion », offrant à toute entité actuelle la visée qui va guider sa propre auto-création.

Mais Dieu lui-même, pour être pleinement actuel, doit appréhender le monde temporel, qui entre dès lors dans la constitution même de sa nature. Il ne s'agit plus alors de l'aspect « primordial », purement abstrait, mais de la nature « conséquente » de Dieu, qui se réalise par et dans le monde, selon une immanence mutuelle de Dieu et du monde qui est « la clef de la métaphysique ». Sous cet aspect Dieu est conscient, il est Sagesse, il sauve le monde en participant à sa souffrance. Cependant, ce ne sont là que des « images » ; pour Whitehead, seules les intuitions morales et religieuses peuvent nous faire connaître quelque chose de Dieu.

Il faut reconnaître que cette théologie demeure très ambiguë. Car si Dieu est exigé pour l'intelligibilité du monde, il n'est cependant que la « créature primordiale » de la créativité, cette énergie éternelle qui est « le principe métaphysique ultime ». En réalité, pour Whitehead, il n'y a pas d'être en dehors du devenir. Dieu ne peut donc être en dehors du devenir. Il est conçu en fonction du devenir de l'univers et en lui. S'il est la limite de la rationalité, il demeure dépendant de la créativité du monde actuel. S'il est posé comme principe de limitation, de concrétion, il demeure une entité ordonnatrice immanente. Il

n'est donc pas une personne ; mais il n'est pas non plus seulement un principe formel, fruit d'une abstraction. Il est bien une entité réelle (impliquant un aspect abstrait, lieu de tous les possibles), élément essentiel du tout, de l'univers dans sa perpétuelle évolution. Nous sommes donc bien en face d'une sorte de panthéisme, puisque Dieu est posé comme *un* élément explicatif essentiel de l'univers et de la personne humaine, comme celui qui propose à l'univers et à l'homme leur finalité. Le principe ultime demeure la créativité, ce par quoi toute entité actuelle, à commencer par Dieu, se crée elle-même. Sous cet aspect on comprend qu'en un sens on puisse dire que la vision de Whitehead n'est pas un panthéisme, mais un athéisme : car Dieu est posé comme le premier vivant, mais *relatif* à la créativité et *relatif* à toutes les autres entités actuelles ; et au-delà de Dieu, il y a la créativité (la catégorie de l'Ultime), qui n'est elle-même qu'un principe abstrait (l'équivalent, dit Whitehead, de la *materia prima* d'Aristote, comme la matrice indispensable à toute entité actuelle). Cependant, il s'agit plus d'une sorte de panthéisme poético-métaphysique, que d'un athéisme, étant donné le sens religieux qui est sous-jacent à toute la philosophie de Whitehead.

VIII. Alliance de la science (ou du positivisme) et de la dialectique

1. *Au nom de la méthode scientifique, refus de l'affirmation de l'existence de Dieu. La dialectique synthétique pose la Pensée immanente à l'univers. L'existence d'un Être séparé est acceptée comme un moindre mal (Hamelin)*

Si Hamelin considère toute sa philosophie comme une sorte de preuve ontologique (de la relation à la finalité, et de la finalité à la personnalité, à la conscience), il faut bien comprendre en quel sens ; car Hamelin reconnaît que sa dialectique synthétique aboutit à poser la conscience, l'existence de la pensée de l'univers, mais non pas un Dieu transcendant. Si donc cette philosophie devait aboutir au théisme, il faudrait encore prouver l'existence de Dieu. Or celle-ci ne peut s'établir « que par conjecture, en invoquant des considérations de proportion entre des idées »¹.

De plus, Hamelin est gêné pour opter en faveur du théisme, du fait que, pour lui (comme pour Renouvier), il y a une opposition entre

1. Voir fasc. III.

la méthode scientifique et l'affirmation de l'existence de Dieu. Car la méthode scientifique exige que « les principes premiers de l'être et de la connaissance » soient fondés de manière purement rationnelle. Or, pour lui, le théisme fait intervenir Dieu comme moyen d'explication — ce qui s'oppose à cette exigence de pure rationalité. Cependant, malgré ses inconvénients, le théisme est accepté comme un moindre mal, car il est encore « ce qui satisfait le mieux aux exigences de la philosophie idéaliste ». Dieu est alors posé comme un être séparé servant d'appui à tous les autres et permettant de les faire communiquer entre eux.

2. *Dialectique de l'intériorité pure se réalisant par les mathématiques et aboutissant à identifier le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ mathématique et Dieu (Brunschvicg)*

Brunschvicg veut, par sa philosophie, substituer, « au Dieu du réalisme physique et biologique, le Dieu de l'intelligence et de la vérité »², le Dieu de l'*homo sapiens* ; au Dieu de « l'enfance et de la tradition, qui n'ont de regard que pour la puissance », le Dieu « de la réflexion virile qui, elle, n'a d'intérêt que pour la vérité ». Pour Brunschvicg, « l'hypothèse d'une transcendance spirituelle est manifestement contradictoire dans les termes. Le Dieu des êtres raisonnables ne saurait être, quelque part au delà de l'espace terrestre ou visible, quelque chose qui se représente par analogie avec l'artisan humain ou le père de famille ». Tout cela reste lié à une « physique métaphysique » qui est désormais dépassée. Le Dieu des êtres raisonnables se découvre « dans la conscience seulement », comme « la racine des valeurs que toutes les consciences connaissent également ». Voilà pour Brunschvicg le Dieu « véritable » et « pur » qui n'existe qu'« en esprit et en vérité », c'est-à-dire qui, n'existant pas à part des autres êtres, ne fait pas nombre avec eux, et qui n'est pas un objet, une chose que l'homme pourrait mettre à son service. Mais Dieu est « ce par quoi il y a vérité », « ce par quoi l'amour existe en nous ».

Cela — Brunschvicg en est pleinement conscient — implique une transformation radicale des valeurs traditionnelles de la transcendance en valeurs purement personnelles de l'immanence. Il s'agit, en réalité, du progrès indéfini par lequel l'esprit humain lui-même conquiert, « naturellement et nécessairement, la conscience de son éternelle actualité ».

2. Voir fasc. III.

Ce progrès indéfini vers l'intériorité pure se réalise par les mathématiques. C'est ce Dieu que Descartes avait déjà découvert : « le Dieu intérieur que manifeste la fécondité infinie de l'esprit dans le développement de l'analyse mathématique ». Cependant, Descartes s'est désavoué lui-même ; et c'est Leibniz qui, en annexant à l'intelligence le domaine de la géométrie infinitésimale, a « magistralement élucidé la connexion entre le progrès infini de la raison et la conscience de l'intériorité pure ».

La position de Brunschvicg, face au problème de Dieu, est avant tout une exigence de « conversion » : il faut purifier et spiritualiser l'intelligence, pour dégager Dieu de toutes les images. Il faut passer du Dieu humain au Dieu divin, de l'être à l'un. Cette position pourrait être mise en parallèle avec celle de Plotin — à condition de ne pas oublier les très grandes divergences de ces deux positions : la transcendance de l'Un plotinien n'est plus présente chez Brunschvicg, pour qui c'est le *νοῦς* qui absorbe l'un — comme pour Hegel. On pourrait dire que Brunschvicg formalise la pensée de Hegel en la mathématisant. C'est le *νοῦς* qui est l'Absolu, un *νοῦς* immanent, un *νοῦς* mathématique, un *νοῦς* purement formel.

Cette philosophie, qui se veut une philosophie de l'esprit en ce qu'il a de plus pur, et qui prétend atteindre seule le véritable Dieu unique, n'est-elle pas en réalité une philosophie de la conscience spirituelle de soi ? L'immanence de l'acte de connaissance rationnelle en sa plus grande lucidité (qui se trouve au niveau mathématique) est proclamée au-dessus de tout : car si l'on exalte Dieu, en réalité c'est la raison humaine qu'on exalte encore davantage. C'est cette raison qui est le seul Absolu ; et par là le salut de l'homme est en lui-même : « Nous n'attendrons notre salut que de la réflexion rationnelle portée à ce degré d'immanence et de spiritualité où Dieu et l'âme se rencontrent ».

N'est-ce pas la forme la plus subtile d'exaltation de la raison humaine, la manière la plus subtile de la diviniser, en faisant de Dieu « ce par quoi » la pensée existe, « ce par quoi » l'amour existe ? Dieu, par le fait même, n'a plus qu'une priorité formelle, réalisée par l'esprit. L'esprit, la pensée, est donc bien source de la pureté de Dieu, et donc de Dieu Lui-même. Et cependant, Dieu demeure ce vers quoi l'esprit tend au niveau formel. Dieu n'est pas la finalité de l'esprit et de l'homme, mais la formalisation de l'esprit et de l'amour. Il est évident que ce Dieu du philosophe Brunschvicg n'est plus « le Dieu des chrétiens ».

3. *Rejet de Dieu réduit à une « image parentale ». L'homme s'équilibre au prix de la négation de l'âme spirituelle (Freud)*

Tout en affirmant une sorte de neutralité face à l'affirmation ou à la négation de l'existence de Dieu, face à l'attitude religieuse, Freud estime que la psychanalyse décèle « le lien intime unissant le complexe parental à la croyance en Dieu »³. Autrement dit, pour lui, qui considère tout au niveau psychologique, le Dieu personnel n'est autre « qu'un père transfiguré » ; et ce qu'il souhaite (et ce qu'il cherche à réaliser), c'est que l'homme, une fois parvenu à un niveau « scientifique », puisse un jour « faire face à la vie sans le secours de la religion ». Voilà ce qui intéresse avant tout Freud : libérer l'homme de l'infantilisme religieux. Cette libération ne peut se réaliser que grâce à la méthode scientifique de la psychanalyse. Et dans la mesure même où la religion et la croyance en Dieu s'opposent activement à cette libération, Freud part en guerre contre l'attitude religieuse et la croyance en Dieu. Car Dieu, dans la conscience religieuse, est l'autorité suprême qui justifie tous les Sur-Moi et, par là, empêche le Moi individuel de parvenir à sa maturité. Il faut donc libérer l'homme de toute contrainte religieuse, pour qu'il puisse concentrer sur la « vie terrestre » toutes ses énergies.

L'athéisme de Freud est donc un athéisme de négation et d'opposition. Il rejette Dieu en le réduisant à une image parentale. Mais il faut reconnaître que cette forme d'athéisme va aussi porter un coup terrible à la noblesse de l'âme humaine. N'y a-t-il pas ici comme un « meurtre » de l'âme spirituelle ? Car c'est proprement sa capacité de s'orienter vers Dieu et vers l'homme dans sa personne (l'adoration contemplative et l'amitié spirituelle), que Freud considère comme une illusion. L'homme n'est pas un être spirituel, mais un être sensible, charnel, un être sexuel avant tout et en premier lieu, puisque le psychisme humain se ramène en définitive à un complexe, le complexe d'Oedipe.

Peut-on dire que cette forme d'athéisme de Freud est diamétralement opposée à l'argument ontologique ? Ce qui est sûr, c'est que cette forme d'athéisme est une sorte de positivisme, puisque Freud veut établir une science de l'inconscient et qu'il considère qu'en dehors de la science il n'y a aucune connaissance valable. En réalité, comme le dit Freud lui-même, « ce qui caractérise la psychanalyse,

3. Voir fasc. III.

en tant que science, c'est moins la matière sur laquelle elle travaille, que la technique dont elle se sert ». Quelle est cette technique ? N'est-ce pas l'opposition entre le Sur-Moi et le Ça, en vue de structurer le Moi ? Ne sommes-nous pas en face d'une certaine dialectique en fonction de laquelle est interprétée toute expérience clinique, et qui donne sa signification au fait observé ? Cette dialectique est donc ici analogue à ce que nous observons dans l'argumentation ontologique, où la vision de sagesse présumée permet de conclure à l'existence de Dieu. Ici, cette dialectique ramène tout à l'inconscient et, en dernier lieu, au concept d'Oedipe.

N.B.

Le structuralisme.

Le structuralisme n'est-il pas encore une forme nouvelle d'alliance de la science (nous pouvons même dire : du positivisme) et de la dialectique ? En rupture avec toute forme d'« idéologie », le structuralisme (marxiste chez Lévi-Strauss ou Althusser, freudien chez Lacan), élimine l'homme de ce qu'on appelait jusqu'à présent les « sciences de l'homme ». Le langage est regardé d'une manière nouvelle : on ne le considère plus comme un instrument de communication, mais on cherche à remonter, à travers lui, jusqu'à une pensée inconsciente ; n'étant plus l'auteur du langage, de la parole, l'homme n'a plus qu'à disparaître. Quoi qu'on en dise, c'est bien la « mort de l'homme » qu'annonce M. Foucault, comme Nietzsche avait proclamé la « mort de Dieu ». De Dieu Lui-même il n'est plus aucunement question, son nom même n'ayant plus aucun sens. Lévi-Strauss dit clairement que l'athéisme n'est pas pour lui « une attitude positive, mais simplement l'absence de certains problèmes, de certaines questions »⁴.

IX. Réduction de la philosophie à la logique formelle, allant jusqu'à l'annexion du langage.

1. *Wittgenstein, père du néo-positivisme : pas de discours sur Dieu, mais reconnaissance d'un au-delà « mystique »*

Wittgenstein, qui occupe une place si importante dans le néo-positivisme et le courant de « l'analyse du langage », n'est pas athée — il

4. Voir fasc. III.

est important de le souligner. Cependant il faut bien reconnaître que, pour lui, le problème de Dieu est, comme tous les problèmes métaphysiques, un « pseudo-problème », en ce sens que Dieu est de l'ordre de « l'inexprimable », appelé encore « élément mystique »¹. Dieu ne peut être dit, mais il « se montre ». Dieu ne peut « faire l'objet d'un discours sensé » ; il faut donc dire que tout discours sur Dieu est un non-sens. Cependant, il est certain que nous sommes « dépendants », et que « ce dont nous dépendons, nous pouvons l'appeler Dieu ». Il y a donc un au-delà du langage. Il faut dépasser ce qui est dit, ce qui a un sens, pour atteindre l'au-delà de la totalité limitée du monde.

2. *Le néo-positivisme et l'analyse du langage : l'affirmation de Dieu n'a plus de sens*

Par la suite, les néo-positivistes refuseront d'admettre cet « au-delà » que reconnaissait Wittgenstein, ainsi que ses propositions relatives à l'exprimable. Pour Carnap, si le terme « Dieu » peut avoir un sens, c'est uniquement dans son usage mythologique, mais non dans son acception métaphysique ; de plus la proposition « Dieu est », comme, du reste, toute proposition portant sur l'existence, n'est qu'une « pseudo-proposition ».

De même, Ayer nie qu'il puisse y avoir « aucune vérité religieuse transcendante », parce que « les phrases que les théistes emploient pour exprimer de telles 'vérités' ne sont pas littéralement signifiantes », elles ne sont pas des propositions authentiques. Le nom de Dieu lui-même n'est pas un nom authentique, car il ne correspond pas à une notion intelligible (puisqu'une notion dont les attributs essentiels sont non-empiriques n'est pas une notion intelligible). Quant à l'existence de Dieu, le seul moyen de la prouver serait de la déduire de propositions *a priori* qui sont les seules propositions certaines ; or nous savons que si les propositions *a priori* sont certaines, c'est parce qu'elles sont des tautologies. Et, d'une série de tautologies, on ne peut tirer qu'une autre tautologie...

Ayer estime que sa position ne se laisse réduire ni à celle de l'athéisme, ni à celle de l'agnosticisme ; car « l'agnostique, bien qu'il s'abstienne de dire, soit qu'il y a un dieu, soit qu'il n'y en a pas, ne nie pas que la question de savoir s'il existe un dieu transcendant soit une question authentique » ; tandis que pour lui-même, les phrases « il y a un

1. Voir fasc. III.

« dieu transcendant », ou « il n'y a pas de dieu transcendant », n'expriment *aucune* proposition authentique : elles n'ont strictement pas de sens — ce qui écarte jusqu'à la possibilité même de l'existence de Dieu. On comprend comment, à partir de là, on a pu dire que l'athéisme sémantique va plus loin que la négation de Dieu — puisqu'il en rejette même la possibilité. N'y a-t-il pas, en réalité, passage du « non-sens » à la non-existence ? En dehors de la signification de nos propositions, il ne peut rien exister... et donc la signification de nos propositions devient la mesure du réel.

Ne sommes-nous pas encore ici, d'une manière extrêmement radicale, en face d'une position diamétralement opposée à celle de l'argument ontologique ? Du possible réduit à la non-contradiction, l'argument ontologique (celui de Leibniz en particulier) passe à l'existence nécessaire. De la signification, il passe à l'existence. Ici, on passe de la non-signification à la non-existence ; de l'impossibilité de rejoindre une signification empirique, on passe à la non-existence. Mais que signifie exactement le passage du possible à l'existence, le passage de la signification à la proposition d'existence ?

Si l'argument ontologique prétend passer du possible à l'existence, c'est que l'existence est contenue dans le possible ; et donc on n'atteint jamais l'existence, on demeure dans un possible nécessaire et l'on confond l'existence et le nécessaire.

De même, si, du non-signifiant, on prétend passer à l'affirmation de la non-existence, c'est que l'on considère que la signification mesure l'existence, que celle-ci est donc contenue dans la signification. Nous retrouvons donc de part et d'autre la même position radicale : la signification et le possible, qui sont premiers génétiquement dans la vie de l'intelligence, sont considérés comme premiers dans l'ordre de nature. On réduit en définitive le jugement (et toute proposition « authentique ») à une addition de significations. L'existence n'est-elle pas alors ramenée à une signification particulière qui s'ajoute aux autres significations ? Le souci de ramener « ceci est » (exprimant le jugement d'existence) à « il y a ceci » (*es gibt*, le *datur* d'Ockham) n'en est-il pas une indication ?

En effet, dans l'affirmation « ceci est », je puis insister sur le « ceci » ou sur le « est » ; et dans le véritable jugement d'existence, le « ceci » doit comme s'effacer, disparaître devant le *est*² ; tandis que dans la lecture qui transforme le « ceci est » en « il y a ceci », on ne regarde

2. Voir à ce sujet notre article sur l'Analyse de l'être chez Saint Thomas.

plus que le *fait* d'exister. C'est vraiment le « ceci » qui relativise le *est* (on pourrait presque dire qu'il en prend la place) ; et, par le fait même, puisque Dieu n'est pas un fait empirique que je puis indiquer du doigt, Dieu n'a pas de signification, et n'a pas non plus d'existence³.

3. *Au nom de la logique, Bertrand Russell refuse catégoriquement l'affirmation d'un Être nécessaire.*

Russell se déclare lui-même agnostique plutôt qu'athée, car s'il ne voit à l'existence de Dieu aucun fondement scientifique, et considère comme fallacieuses toutes les preuves qui ont été données de son existence, il ne prétend pas pouvoir *prouver* qu'il n'y a pas de Dieu⁴. Loyalement, il reconnaît que, pour lui, aucun argument, même pas l'existence du mal, n'est en mesure de conclure « *contre* l'existence de Dieu ». Dieu « peut » exister ; mais comme c'est une hypothèse qui ne relève même pas de la connaissance seulement *probable*, il n'y a aucune raison de la considérer.

Pour Russell, tous les arguments « inventés par les Scolastiques » sont à rejeter, parce qu'ils font appel à la logique d'Aristote, qui n'est plus admise par aucun logicien, sauf les catholiques...

Du reste, l'argument de la Cause première ne prouve rien, car si tout doit avoir une cause, Dieu aussi doit en avoir une ; et si une réalité peut ne pas avoir de cause, le monde aussi bien que Dieu peut être cette réalité.

Quant à l'argument qui s'appuie sur les lois de la nature et conclut qu'il existe nécessairement un auteur de ces lois, il ne prouve rien non

3. Du point de vue théologique, on aimerait comparer cette position à l'incrédulité de l'apôtre Thomas : « si je ne mets pas mon doigt dans la marque des clous, et si je ne mets pas ma main dans son côté, je ne croirai pas » (*Jn* 20, 25). Pour les néo-positivistes, si l'on ne peut pas indiquer du doigt que Dieu existe, comme « il y a une pierre », comme « il y a des choses », alors « il n'y a pas Dieu ». Nous savons comment le Christ répond à Thomas. On aimerait savoir comment Dieu répondra à ces Thomas modernes qui, eux aussi, arrivent les derniers. Dieu pourrait leur répondre en faisant que leur esprit et leur cœur, dont ils nient le caractère spirituel au-delà de l'empirique, deviennent comme des pierres qu'ils puissent toucher !... Sans en arriver à cette extrémité, nous pouvons peut-être essayer de leur faire comprendre que leur propre langage, qui affirme « il y a une pierre », n'est pas lui-même une pierre... « Il y a langage », diront-ils sans doute. Mais d'où provient ce langage ? Ne sommes-nous pas cause de ce langage ? Cette cause, ne pouvons-nous pas la saisir à partir même du langage (qui provient de nous) ? Si « il y a » est adéquat au statut de l'effet pris en lui-même, il ne suffit plus pour l'existence de l'effet en dépendance de sa cause.

On peut évidemment refuser cette recherche de la cause, en ne regardant que le constatable, l'empirique ; mais alors on est obligé de reconnaître que c'est une position *a priori*.

4. Voir fasc. III.

plus. Les lois de la nature, en effet, n'ont pas la nécessité qu'on leur a prêtée. De plus, si Dieu est leur auteur, ou bien Il les donne sans raison (et la série des lois est interrompue par quelque chose qui ne leur est pas soumis), ou bien Il a une raison de les donner, et Il est alors lui-même soumis à la loi — deux hypothèses qui sont également impossibles.

Enfin, l'argument dit « téléologique », le seul qui ne soit pas purement logique, a été entièrement démoli par Darwin. Il faut dire que Russell l'expose sous sa forme la plus utilitaire, la plus banale : le phénomène d'adaptation qui, pour lui, n'a plus aucune signification (puisque Darwin a montré que ce sont les vivants qui s'adaptent à leur milieu, et non celui-ci qui a été fait pour leur convenir). Du reste, on ne peut admettre qu'un Dieu tout-puissant et omniscient n'ait rien pu produire de mieux que les tyrans ou les forces de destruction que connaît le monde moderne...

Quant aux arguments moraux, ils ne sont pour Russell que les produits d'une déchéance intellectuelle. La distinction du bien et du mal ne peut reposer sur un décret de Dieu, car dans ce cas, il n'y a pas, pour Dieu Lui-même, de différence entre le bien et le mal, et affirmer la bonté de Dieu ne signifie plus rien. Enfin, comment peut-on prétendre qu'il faut que Dieu existe pour qu'il y ait une justice dans le monde, quand on constate l'injustice qui y règne ?

Au delà de ce rejet des preuves de l'existence de Dieu (telles qu'il les comprend !), Russell refuse d'admettre l'affirmation d'un être nécessaire, le terme « nécessaire » ne pouvant pas, pour lui, s'appliquer à des réalités, mais seulement à des propositions (des propositions analytiques). De plus, ne peut être dit *exister* qu'un sujet « décrit », et non pas simplement un sujet « nommé » ; c'est pourquoi l'énoncé « Dieu existe » n'a pas de signification.

On voit le rôle capital que jouent, pour Russell, la logique et la méthode néo-positiviste. Prétendre que le nécessaire ne peut s'appliquer qu'à des propositions analytiques, c'est évidemment refuser toute philosophie réaliste, telle qu'Aristote l'avait découverte. C'est refuser la découverte des principes propres au niveau philosophique et, plus profondément, c'est refuser le jugement d'existence. On le voit très nettement quand Russell parle de l'attribution de l'exister et de la distinction entre sujet « décrit » et sujet « nommé ». Si l'on confond l'acte d'exister (l'acte d'être) et sa manière de se réaliser dans notre univers, on ramène le jugement d'existence au mode particulier de nos expériences. L'exister implique toujours (et, par lui, son sujet) une limite,

un mode contingent. Mais si l'acte d'être est saisi distinct de sa manière d'exister — si l'on distingue le *τί ἐστι* du *πῶς* —, on comprend alors qu'il puisse y avoir découverte d'un Être au delà d'un « sujet décrit » ; car on saisit qu'il est en acte sans connaître sa manière d'être. En ce sens, il est vrai de dire que « Dieu existe » est une proposition toute différente des autres, car le *sujet* est saisi par son *acte d'exister*. Russell a raison de montrer que l'affirmation « Dieu existe » pose un problème logique, épistémologique ; mais il *ne peut pas* dire que cette proposition n'a pas de signification. Dans son système, sans doute, elle n'en a pas ; mais elle en a une si l'on découvre une métaphysique réaliste, respectant le jugement d'existence, qui seule peut résoudre le problème logique posé par cette proposition.

La position de Russell est celle d'un positivisme mesuré en définitive par la logique formelle. D'où son intransigeance et son étroitesse (affirmer l'existence de Dieu n'a pas de sens) ; d'où aussi l'objectivité logique de cette position : Russell reconnaît qu'il est impossible de prouver que Dieu n'existe pas.

Celui qui affirme que Dieu existe reconnaît que la logique formelle ne peut rien dire de son existence, puisque seule une métaphysique réaliste permet d'affirmer cette existence. Toute la question, en face de Russell, est de savoir s'il y a une philosophie distincte de la logique formelle, ou si toute notre connaissance philosophique est réductible à la logique formelle. Nous touchons là à un problème de critique. Ajoutons que vouloir réduire tout à la logique formelle, c'est encore affirmer le primat du possible. Ne retrouverions-nous pas là une forme très cachée d'ontologisme formel ?

X. Renouveau philosophique par la méthode phénoménologique.

1. *Mise entre parenthèses du jugement d'existence. Redécouverte d'un Absolu (Husserl)*

Quand Husserl, dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, fait intervenir l'idée de Dieu comme un « concept-limite » nécessaire à la discussion épistémologique, il est clair qu'il ne s'agit pas là d'une position théologique, mais uniquement d'une exigence épistémologique¹. On demeure bien dans la perspective de l'idée de Dieu telle que Kant, dans sa *Critique*, l'admettait en en reconnaissant la néces-

1. Voir fasc. III

sité. Car la « phénoménologie pure ou transcendantale » vise uniquement à établir des « connaissances d'essence », et nullement des « faits », elle ne s'occupe « absolument pas de l'existence ». Elle suspend tout jugement d'existence pour demeurer dans la pure pensée.

Si l'on s'élève, par la réduction transcendantale, jusqu'à « la conscience pure », on est nécessairement conduit à se demander quel fondement requièrent l'ordre et la finalité. Il s'agit ici, précise Husserl, du problème du *fondement*, et non de la *cause*. Voilà comment, dans cette perspective phénoménologique, se pose le problème de l'existence « d'un être 'divin' extérieur au monde ». Cet « absolu », ce « transcendant », « rentre naturellement dans la réduction phénoménologique », comme fondement ; il est exclu de l'étude du « champ de la conscience pure ».

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl précise que la phénoménologie transcendantale, qui « n'exclut pas la métaphysique en général », n'élude pas « les dernières questions les plus hautes ». Mais pour elle, « l'être, premier en soi », qui sert de fondement à tout ce qu'il y a d'objectif dans le monde, c'est l'intersubjectivité transcendantale, la totalité des monades qui s'unissent dans des formes différentes de communauté et de communion ». Par là, on retrouve tout ce qui au point de départ avait été mis entre parenthèses ; on le retrouve donc à l'intérieur d'une prise de conscience universelle de soi-même. Cette « possibilité idéale », c'est l'absolu de l'intériorité, l'absolu de cette conscience d'intériorité qui a le primat et qui constitue la véritable philosophie combattant « pour le sens d'un humanisme authentique ». Cet humanisme authentique est orienté vers « l'Entéléchie devenue consciente d'elle-même, devenue claire à elle-même et dirigeant maintenant consciemment et selon la nécessité de son être l'évolution de l'humain ». Et le « dernier » Husserl, dans des manuscrits inédits, ne dit-il pas que « Dieu est l'Entéléchie » ? On comprend alors que, dans un autre manuscrit inédit, il soit affirmé que la philosophie aboutit nécessairement à une théologie philosophique, parce qu'elle est téléologie. La téléologie, est-il dit dans un inédit de 1935, « nous conduit à reconnaître que Dieu parle en nous, que Dieu parle dans l'évidence des décisions qui, à travers tous les aspects du monde fini, indiquent l'infini ». « Toutes les bonnes routes me conduisent à Dieu (...). Dieu n'est rien d'autre que le pôle (...) situé au delà du monde et au delà de l'homme ».

Dieu est le fondement, et Il est le pôle. Ces deux affirmations sont caractéristiques du double mouvement de la pensée de Husserl, le

« premier » et le « dernier ». Le premier, par sa méthode réductive, aboutit à un fondement. Le dernier, plus sensible au *télos*, aboutit à ce pôle ultime. Dieu n'est pas saisi comme une Réalité transcendante, une Cause première, mais Il est saisi comme une exigence à travers l'immanence de l'intelligibilité de l'idée du monde et de l'intelligibilité de l'homme, du moi, conduisant vers un Absolu ultime.

N'y a-t-il pas ici une nouvelle forme de l'argument ontologique ? Dieu n'est-Il pas posé comme le fondement radical de notre conscience, Entéléchie devenue consciente d'elle-même, pôle dernier vers lequel nous tendons ? Evidemment, l'affirmation de l'*existence* d'une Réalité transcendante n'est pas posée d'une manière aussi nette que dans l'argument ontologique classique ; c'est davantage l'absolu de la conscience et de la valeur, qui est affirmé. En ce sens, on pourrait dire qu'il y a ici une certaine purification de l'argument ontologique : le passage de l'intelligibilité à l'existence n'est plus explicite ; mais le fondement et le pôle que l'on pose est bien appelé Dieu, et, par là, il implique l'existence. L'existence, mise entre parenthèses au départ, ne réapparaît-elle pas au terme dans le Fondement ultime, Dieu ?

2. *Phénoménologie religieuse considérant l'homme dans son ordre vers Dieu, et Dieu comme relatif à l'homme (Max Scheler)*

Max Scheler ne rejette pas toute recherche métaphysique — sur ce point, il n'hésite pas à critiquer Kant —, mais il reproche au thomisme de considérer les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu comme le fondement de la religion. La métaphysique, pour lui, ne peut que confirmer sur certains points la connaissance religieuse. Reconnaissons qu'il est tout à fait juste de refuser de concevoir la métaphysique comme une sagesse à partir de laquelle on voudrait déduire les principes propres de la religion. Mais, pour Max Scheler, la métaphysique, par elle-même, est incapable de découvrir l'existence d'un Dieu personnel ; car celle-ci ne peut être découverte en premier lieu que sur la base de l'intuition religieuse. Cette découverte est une sorte de saisie immédiate de l'existence du divin dans l'acte religieux, et non pas une « preuve », car on ne peut pas prouver l'existence d'une réalité. Du reste, si on pouvait la prouver, on ne pourrait le faire en passant d'un « genre-d'essence » à un autre ; et prétendre atteindre Dieu à partir d'un monde non religieux, par le moyen de « raisonnements d'ordre causal purement objectifo-logiques », c'est faire un contresens, c'est commencer par pulvériser la nature, en faire un cadavre, pour ensuite prétendre « tomber par hasard sur sa vie la plus secrète ». Ce

qu'il faut faire, c'est reprendre l'intuition religieuse et, à l'intérieur de cette intuition, se servir de la métaphysique. Les « preuves » peuvent alors servir de confirmation, de vérification².

En posant, à la base de toute connaissance de Dieu, un sentiment de sa présence comme Souverain Bien, Max Scheler prétend renouer avec la tradition augustinienne ; et en affirmant l'existence d'une « *idée-axiologique a priori* du divin », il déclare accepter « le noyau de vérité qui, depuis saint Augustin, anime le courant-de-pensée religieuse qu'on a appelé l' 'ontologisme' ». Cependant, l'ontologisme de Scheler se distingue de l'ontologisme traditionnel en ce sens que celui-ci prétend affirmer « la présence de Dieu à titre de substance effectivement existante », alors que, pour Scheler, cela n'est possible que s'il y a « une expérience religieuse positive et spécifique par le moyen d'une révélation ». Le passage de l'idée d'être à l'être ne pourrait se faire que sur le fondement d'« une révélation positive de Dieu dans une personne concrète ».

L'idée *a priori* du divin rapproche Scheler de l'ontologisme ; mais en même temps elle l'en distingue, puisque, loin d'être une idée dont on a soustrait les prédicats axiologiques (comme l'idée d'infini), cette idée *a priori* « possède le caractère d'une qualité-axiologique suprême » : la « valeur de l'infiniment saint », noyau ultime autour duquel se cristallisent toutes les notions conceptuelles de Dieu en tant qu'effectivement-existant. « En définitive, tout Dieu est pensé et représenté d'une façon qui correspond au mode selon lequel a été d'abord donnée son essence-axiologique ».

Dans *Le formalisme en éthique*, Scheler ne passe pas de cette « essence-axiologique » à l'affirmation de l'*existence* de Dieu. Il en va autrement dans *Vom Ewigen im Menschen*, où il affirme que la Valeur absolue, en soi et par soi, doit posséder l'existence. Cela ne peut faire de doute pour la conscience religieuse, qui « vise » l'*Ens a se*,

2. Voir fasc. III. — Mentionnons ici la position du P. Luijpen, pour qui on ne peut prétendre que la phénoménologie existentielle soit athée en ce sens que l'affirmation de Dieu n'y serait plus possible. Ce qu'il faut reconnaître, c'est que « Dieu est un Dieu *pour l'homme* » (« être » signifiant « être pour l'homme ») et que l'Absolu de Dieu, l'autonomie transcendante de l'Être (ainsi que la dépendance d'être de l'homme) sont reconnus à l'intérieur de la connaissance humaine, non en dehors d'elle (cf. fasc. III). L'homme ne peut reconnaître la validité d'une preuve de l'existence de Dieu que s'il a d'abord reconnu cette existence dans sa dimension religieuse, c'est-à-dire comme orientation vers Dieu. Il ne peut y avoir de preuve qu'à partir de la constatation de la dimension religieuse, dont la preuve n'est tout simplement qu'une expression savante. Une telle position n'est-elle pas assez comparable à celle de Max Scheler ?

dans lequel valeur et existence trouvent leur unité ultime. L'existence de la conscience religieuse constitue elle-même la preuve la plus sûre de l'existence de son objet : « Seul un Étant réel possédant le caractère-essentiel du divin peut être la cause de la disposition religieuse de l'homme (...). *L'objet des actes religieux est en même temps la cause de leur existence* ».

Notons enfin que la dernière métaphysique de Scheler est surtout préoccupée de déterminer, à partir d'une anthropologie philosophique, la nature de l'Absolu. Dans cette dernière période, la pensée de Scheler s'oriente dans le sens d'un « panenthéisme évolutionniste », l'homme contribuant « à la détermination du développement de *la divinité elle-même* ». Scheler parle alors du « devenir de la divinité ».

Il semble bien que la grande intuition de Max Scheler soit de découvrir le divin présent dans l'humain, dans l'acte religieux. L'homme est radicalement, en son être, ordonné à Dieu ; et Dieu, Lui aussi, est ordonné à l'homme : c'est une relation réciproque qui les unit. Si Scheler se sert de la méthode phénoménologique pour décrire cette intuition fondamentale, il n'en demeure pas totalement esclave. Aussi sa réflexion tend-elle à s'achever en une ontologie. C'est l'analyse de la conscience religieuse, poussée jusque dans ses ultimes exigences, qui l'oblige à poser, comme fondement, Dieu, source même de l'existence des actes religieux.

Comprenons l'originalité de Max Scheler. S'il critique l'argument ontologique traditionnel, voyant bien sa déficience, il reprend cependant l'argument ontologique d'une nouvelle manière, à partir de la lecture en profondeur de l'acte-religieux-vécu. On pourrait dire qu'il est comme un anti-Feuerbach, redécouvrant, au delà de Feuerbach, un ontologisme fondamental de l'homme religieux : « En tant qu'il est *le 'plus précieux'* des êtres terrestres et si on le considère comme être moral, *'l'homme'* ne peut être lui-même objet-de-saisie et d'intuition phénoménologiques que sous la présupposition et *'à la lumière'* de l'idée de Dieu ! »³

On peut se demander s'il y a un lien entre la dernière position de Scheler (coopération de l'homme à « la réalisation de Dieu ») et son ontologisme. L'ontologisme ne porte-t-il pas en lui-même, en germe, à l'état virtuel, sa propre contradiction ? Semblant exalter Dieu, il Le conçoit toujours comme relatif à l'homme, et donc n'atteint jamais

3. Cf. fasc. III.

sa véritable transcendance — et cela, en définitive, parce qu'il n'a pas saisi le premier moment de la transcendance à travers le jugement d'existence.

3. *Recherche d'une hénologie. Preuve de l'existence de Dieu par la réduction phénoménologique (H. Duméry)*

Henry Duméry présente lui-même sa démarche comme la « quête d'une fondation radicale », démarche qui précède et conditionne l'instauration du sens « Dieu » tel que les religions l'inventent ; car le problème de *Dieu* ne relève pas de la métaphysique, mais de la phénoménologie religieuse⁴. Cette remontée vers l'originaire, vers le simple, l'irréductible, « pratique l'involution de l'expérience dans ses conditions de possibilité » ; elle équivaut à « une dialectique de la simplification de soi ». Cette démarche, en laquelle Henry Duméry pense reconnaître celle de Plotin, part de la réduction du monde en conscience du monde et aboutit à un « collège d'actes » (l'un-multiple), qui réclame lui-même la réduction suprême à l'Un. Cette conversion à l'unité n'est pas elle-même la religion, mais la *possibilité* de la religion.

Aussi la véritable distinction à faire est-elle celle, non pas du Dieu des philosophes et du Dieu de la religion, mais de la spiritualité vivante et de la réflexion critique : « il y a Dieu, qu'affirme la conscience spontanée (dans son élan religieux) et que critique le philosophe à travers l'affirmation qui en est faite ». « Le philosophe n'a pas à déraciner l'idée de Dieu du contexte naturel où elle germe ; il n'a pas à l'accaparer, à feindre qu'il l'invente, à la manier comme un concept formel, vide de tout contenu spontané. Il a, de son point de vue, à la réfléchir, à la critiquer ».

Dans cette perspective, Duméry critique la revendication du croyant à l'égard des preuves rationnelles de l'existence de Dieu, comme il critique toute forme de théisme explicatif (par la causalité), car celui-ci ne peut aboutir qu'à un Dieu abstrait, un Dieu-axiome ou un Dieu-loi, un Dieu-chose et un Dieu relatif, qui ne peut être adoré, n'étant, en définitive, qu'une simple vue de l'esprit. Le philosophe doit renoncer à élaborer une synthèse explicative.

Cependant, Henry Duméry reconnaît que la raison garde le pouvoir de prouver Dieu, et il pense même aller, dans cette ligne, plus loin qu'on ne le fait d'ordinaire, en ce sens que pour lui, s'il peut y avoir

4. Voir fasc. III.

preuve philosophique, c'est parce que la preuve « est d'abord immanente à la raison du sujet concret » : la critique ne fait qu'expliciter ce qui demeure implicite en toute conscience.

Le point de départ d'une telle démarche ne peut donc être que l'expérience spirituelle de l'attitude religieuse, qui est un processus de conversion. Le philosophe doit chercher à comprendre ce que veut l'acte spirituel, pour « le conduire où il tend », et il doit avoir recours à une méthode réductive en vue de découvrir le fondement des divers niveaux de conscience, un « indubitable » qui ne peut être que nécessaire et absolu.

La réduction s'opère à trois niveaux successifs : réduction éidétique, réduction transcendantale et réduction constituante (ces trois niveaux correspondant aux trois niveaux d'intentionnalité suggérés par Husserl). Mais au niveau de la réduction constituante (production des essences), il reste encore une multiplicité, une passivité. Le transcendantal doit donc être réduit à son tour : c'est la dernière réduction, réduction « hénologique », qui dégage l'Un dans une simplicité absolue, une spontanéité radicale « qui dépasse tout ensemble l'être et l'essence ». Si, en effet, l'homme est capable de saisir la division du sujet et de l'objet comme relative à une exigence d'unité jamais satisfaite, cette exigence est le signe d'une présence : il y a, au centre de l'esprit, « une énergie simple et infinie, un Absolu de liaison et de spontanéité », qui est « le seul *irréductible* », « l'Acte pur ». L'homme « emploie l'Absolu sans être l'Absolu » ; c'est par là qu'il surmonte le déterminé sans pourtant y échapper. Dieu est donc « réellement présent dans l'homme ». Et parce que Dieu n'est pas l'ordre, mais qu'il est *trans-ordinal*, il faut L'appeler « l'Un ».

Cette réduction a une force probante irrécusable, et peut seule avoir toute la rigueur qu'exige l'affirmation théiste, car elle « brise le cercle de l'anthropomorphisme », puisque c'est Dieu Lui-même « qui fonde sa preuve en nous ». Il faut saisir au point de départ la présence de la transcendance pour pouvoir l'expliciter. Tout se ramène à ceci : expliciter « la présence auto-affirmative de l'Absolu », déchiffrer l'expérience spirituelle qui « accuse le contre-coup en nous de la présence divine ». Henry Duméry estime que cette manière réductive de découvrir Dieu permettrait de mieux saisir les démarches de Saint Thomas.

Cette réflexion ne manque pas d'intérêt ; car elle souligne avec beaucoup de précision l'impossibilité de découvrir l'existence de Dieu seulement par les notions, les déterminations. On ne peut atteindre Dieu par une connaissance « quidditative », catégoriale. Cela est très

exact. Il faut donc, selon Henry Duméry, Le découvrir « au plan où le sujet pose les valeurs » ; par le fait même, « la preuve par la liberté, ou par l'exigence d'unité qui constitue le dynamisme de l'acte libre », est « l'application pure et simple du procédé réducteur ». Et dans cette découverte réductive, Henry Duméry souligne qu'on ne parvient au plan supérieur qu'en saisissant sa transcendance : c'est lui qui se fonde lui-même, et non l'inférieur qui le fonde. Il faut donc accepter dès le point de départ une saisie implicite de l'Un, de l'Absolu. Une telle démarche n'est-elle pas très proche de celle de l'argument ontologique — non plus au niveau du « possible » de l'essence, de l'idée, mais au niveau du « possible » de l'acte, du « possible » de son exercice ?⁵

4. *Preuve de l'existence de Dieu par la recherche phénoménologique de l'unité de l'acte philosophique dans son intentionnalité fondamentale (Stanislas Breton)*

Stanislas Breton, tout en présentant ses recherches phénoménologiques comme étant destinées à rejoindre les positions métaphysiques de Saint Thomas, auquel il se dit attaché, ne se considère pas lui-même comme un thomiste classique. Dans son étude sur *L'acte philosophique et sa recherche d'unité*, qui propose une voie d'accès à la découverte de l'existence de Dieu, il se réfère à la quatrième et à la troisième voies de Saint Thomas, mais en leur donnant (tout à fait consciemment) une signification bien différente de celle qu'elles ont chez Saint Thomas. Aussi semble-t-il difficile de considérer Stanislas Breton comme un « thomiste » ; car, pour lui, Saint Thomas semble bien être un « moment » dans l'évolution de la pensée ; et ce que lui-même suggère, c'est bien une nouvelle voie, partant d'une réflexion

5. A la suite d'Henry Duméry, signalons la recherche de Marcel François qui, après avoir exposé la position de Duméry et la critique du P. Malevez (dans *Transcendance de Dieu et création des valeurs*), présente à son tour une « utilisation rénovée de la phénoménologie husserlienne comme voie d'accès à Dieu » (voir *Pour connaître Dieu. Approches phénoménologiques*, pp. 387 ss.). Marcel François montre d'abord comment la constitution de notre Moi nous renvoie, en arrière-plan, à Dieu. Pour cela, il examine (en reprenant les expressions de Jean Berthélémy) « les traces de Dieu en creux », puis « les traces de Dieu en relief ». Car nous ne pouvons faire l'expérience de notre dépendance ontologique qu'au cœur de notre activité. « Au moment où je fais certaines choses, je constate (...) que d'autres infiniment plus riches se font sans moi (...) ; que, moi ne les faisant pas, elles ne sont pas davantage l'œuvre des objets (...). Donc (...) elles sont l'œuvre d'une Intelligence que rien d'autre qu'elle-même ne limite » (*op. cit.*, p. 391). Ainsi, pour Marcel François est acquise « la preuve de l'existence de Dieu (...), d'un Dieu qui assume la totalité de notre expérience : coenesthétique, sensorielle, perceptuelle, intellectuelle, affective, volontaire, surnaturelle, d'un Dieu dont la Bonté est attestée (...) par la Révélation chrétienne » (*op. cit.*, p. 392).

réductive sur l'acte philosophique, cherchant d'abord son unité d'une manière que l'on pourrait dire extérieure (à travers l'histoire de la philosophie), pour ensuite chercher cette unité dans l'intentionnalité profonde de l'acte philosophique lui-même ⁶.

On comprend que, dans la première de ces deux perspectives, on ne puisse pas conclure ; car tout dépend de la manière dont on regarde l'histoire de la philosophie, et de la manière dont on l'interprète. On peut cependant indiquer certaines solutions possibles. Ainsi, dans une perspective d'évolution créatrice, on peut soupçonner, à travers la limite même de l'acte, l'Acte pur dont il procède et auquel il revient. Dans une perspective réaliste, on peut considérer que l'acte philosophique devrait être l'exigence permanente de retour au fondement : l'Être. Enfin, dans une perspective qui refuse les deux précédentes, l'unité de la philosophie est dans une attitude interrogative qui se répète toujours — ce qui conduit à considérer l'intentionnalité fondamentale de l'acte philosophique, sa visée fondamentale, qui est, de fait, une recherche du fondement, une tentative de remonter à l'Un.

Mais comment interpréter cette visée constante ? Stanislas Breton fait appel à la convertibilité de l'un et de l'intelligible, qui est « une condition de possibilité de l'être lui-même ». Cette réduction à l'un peut comporter divers paliers (de la substance à la relation, et de la relation à l'acte qui les fonde), mais c'est l'exigence de l'universel, principe unificateur, qui requiert le passage de l'un à l'autre : on passe ainsi de l'universel générique à l'universel concret. Cependant, il faut encore découvrir un *fondement* à ce système de rapports, fondement qui sera la matière, ou l'esprit, ou l'*Ego* transcendantal, ou l'élan vital... Mais ne peut-on pas mener la réduction plus loin encore, jusqu'à « une ultime résolution en une plus haute instance » ? En effet, le fondement, acte transcendantal (qu'il soit matière, esprit, *ego*, élan vital), demeure dépendant du multiple. Il faut donc aller jusqu'au bout de la *catharsis* et dégager, en dernière analyse, l'Acte pur qui fonde au sens strict.

On voit le caractère tout à fait particulier de cette nouvelle preuve : de l'acte philosophique à l'Acte pur, par une *catharsis* progressive. On pourrait rapprocher cette recherche des voies qu'expose Saint Thomas dans le *Prologue* de son *Commentaire de l'Évangile de Saint Jean*, où il montre comment, de diverses manières, tous les philoso-

6. Voir fasc. III.

phes ont cherché à découvrir l'existence d'un Premier Principe de toutes les réalités, Cause de tout *esse*, Vérité première...⁷

Cette voie de Stanislas Breton ne manque pas d'intérêt ; mais est-elle exacte ? On peut dire évidemment, dans une vision de sagesse, que tout acte philosophique est une quête de l'Acte pur, en ce sens que Celui qui est la lumière de toutes les intelligences est toujours présent en tout acte philosophique. Même si cet acte philosophique avorte et se détourne de l'Absolu, sa Source radicale, elle, ne se détourne pas de lui. « Le Verbe éclaire toute intelligence »... Il éclaire même celle du démon ! Mais c'est là une vision théologique de sagesse, et non une découverte philosophique de l'Acte pur !

La grande question qui se pose, en face de cette nouvelle « preuve », concerne sa méthode. Cette méthode réflexive, réductive, peut évidemment découvrir que la condition de tout intelligible est l'un. Elle peut montrer que tout acte philosophique recherche l'un. Elle peut préciser son intentionnalité profonde, sa « visée propre ». Mais peut-elle vraiment aller plus loin et rejoindre l'Acte pur ? N'y a-t-il pas, dans cette ultime réduction, une résurgence de l'argument ontologique ?

5. *Volonté de demeurer dans une pure méthode phénoménologique (E. Levinas)*

Pour Emmanuel Levinas, la philosophie occidentale, philosophie de l'être, est essentiellement athée. Le Dieu des philosophes, d'Aristote à Leibniz, à travers le Dieu des scolastiques, « est un dieu adéquat à la raison, un dieu compris qui ne saurait troubler l'autonomie de la conscience »⁸. « La philosophie est athéisme, ou plutôt irréligion, négation d'un Dieu se révélant, mettant des vérités en nous ». Reprenant un terme husserlien, Emmanuel Levinas déclare que toute philosophie est une « egologie », « suffisance essentielle du Même », « transmutation de l'Autre en Même ». L'Autre, c'est l'Infini, et « la relation avec l'Infini n'est pas une connaissance » : c'est une « approche ». Le « site éclairé de l'être », en effet, ne peut être que la « passée » de Dieu ; même pas son tombeau, car l'Autre, l'au-delà de l'être, ne peut être contenu par le Même. Il est antérieur à toute présence, de cette « antériorité originelle de Dieu par rapport à un monde qui ne peut le loger ».

7. Voir fasc. II, B, 16.

8. Voir fasc. III.

Cet au-delà de l'être, c'est l'Un. La relation avec l'Autre consiste à « aller vers lui à travers le Désir », un désir « absolument non-égoïste », dont le nom est « justice », et qui « ne rattache pas des êtres au préalable apparentés ». La grande force de l'idée de création, estime Emmanuel Levinas, consiste précisément en ce qu'elle est *ex nihilo* c'est-à-dire qu'elle pose l'être créé comme séparé, absolument autre.

Emmanuel Levinas veut maintenir la philosophie dans l'a-théisme, — en donnant du reste à ce mot une signification très précise ; celle d'une « position antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin, la rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi ». Aussi Levinas peut-il dire que « c'est certainement une grande gloire pour le Créateur que d'avoir mis sur pieds un être capable d'athéisme, un être qui, sans avoir été *causa sui*, a le regard et la parole indépendants et est chez soi ». Mais cet « a-théisme » n'exclut pas la Révélation. D'une certaine manière il l'attend ; car il y a un désir de « l'Autre ».

Nous ne voulons pas critiquer ici le jugement d'Emmanuel Levinas sur le Dieu des philosophes et des scolastiques (celui, donc, de Saint Bonaventure, de Saint Thomas...). Nous nous étonnons cependant qu'Emmanuel Levinas n'ait pas distingué le *νοῦς* d'Aristote, l'*intellectus* de Saint Thomas, la *mens* d'Augustin et de Bonaventure, l'entendement et la raison de Descartes. Nous nous étonnons également de l'« oubli » de la distinction entre la découverte possible de l'exister de Dieu par notre intelligence et notre « ignorance » philosophique à l'égard du *quid* de Dieu.

La position d'Emmanuel Levinas est un refus de toute « théologie naturelle ». Ne sommes-nous pas ici en présence d'un agnosticisme qui se veut pur ? La philosophie ne peut s'élever au-dessus de l'homme et de l'univers. Elle demeure dans une immanence absolue, l'immanence absolue du Même.

Si, en tant que croyant, Emmanuel Levinas peut dire que c'est « une grande gloire pour le Créateur d'avoir mis sur pieds un être capable d'athéisme », nous serions tenté de dire, dans un jugement de sagesse philosophique : n'est-ce pas une plus grande gloire, pour le Créateur, d'avoir « mis sur pieds » un être capable de Le connaître ? Est-ce une gloire pour un Père, dont la vie est sa propre contemplation de Lui-même, d'avoir mis au monde un fils aveugle, incapable de Le découvrir, de Le contempler, et qui même se glorifie d'être aveugle ? Une telle position ne conduit-elle pas nécessairement à une sorte d'auto-destruction de l'intelligence, à une sorte de suicide de l'esprit ? Le

voñs est premièrement ordonné à la découverte de l'Autre. S'il se replie sur le Même, ne se détruit-il pas nécessairement lui-même ? Emmanuel Levinas ne pousse-t-il pas jusqu'à son ultime conséquence logique le primat réflexif de la raison ? Si ce primat réflexif de la raison engendre l'argument ontologique et l'ontologisme — ce qui n'est évidemment pas logique ! —, ce primat réflexif, poussé jusqu'à son ultime conséquence logique, engendre ici le refus radical de tout argument ontologique. Il ne s'agit pas, comme nous l'avons souligné à propos des athéismes, d'une opposition radicale à l'égard de l'argument ontologique : il s'agit du repliement sur lui-même du fondement même de l'argument ontologique : le primat réflexif de la raison s'interdisant tout dépassement.

XI. Recherche d'une ontologie au delà de la méthode phénoménologique

1. Rejet de l'idée de Dieu au nom d'une ontologie réaliste, et rejet de son existence au nom de la liberté : Nicolai Hartmann

Nicolai Hartmann estime que son « ontologie critique », « réaliste », ne peut pas plus prouver l'existence de Dieu que sa non-existence. Elle admet qu'il y ait un « concept d'un 'rationnel d'ordre supérieur' », qui n'a pas été sans utilité et auquel ni l'expérience, ni la réflexion *a priori* ne s'opposent positivement (Hartmann refuse de considérer l'idée de Dieu comme contradictoire) ; cependant, cette ontologie « réaliste » n'a pas besoin d'un tel concept pour se constituer : elle n'a pas besoin d'un *intellectus infinitus* (l'idée de Dieu sous sa forme la plus traditionnelle), qui n'est qu'une fiction reposant sur un préjugé « rationalistico-idéaliste » (on veut réduire l'être à l'intellect, les lois ontologiques aux lois d'un entendement)¹. C'est au nom d'une ontologie qui se veut réaliste — le primat absolu de l'être sur l'entendement — que Nicolai Hartmann n'accepte pas Dieu ; car Dieu n'a de sens (pour lui, évidemment) que dans une perspective idéaliste.

Cependant cet agnosticisme post-kantien ne se contente pas de considérer que l'hypothèse d'un absolu doit être exclue de l'ontologie : au niveau éthique, il postule la non-existence de Dieu pour sauvegarder la dignité de l'homme et sa liberté. Hartmann oppose la liberté éthique à la liberté religieuse, cette dernière, tournée vers l'au-delà,

1. Voir fasc. III.

impliquant la soumission annihilante à un Dieu, Source première de toutes les valeurs et Providence. La liberté éthique est en contradiction avec une telle liberté ; car, pour Hartmann, l'homme ne peut connaître sa liberté éthique qu'en rejetant la finalité.

On peut donc dire qu'il y a chez Hartmann un athéisme d'un nouveau genre. C'est, selon l'expression de Max Scheler, *l'athéisme entendu comme postulat du sérieux et de la responsabilité*. « Il n'est sans doute pas impossible qu'il y ait théoriquement quelque chose comme principe du monde, un *Ens a se* » ; mais nous n'en pouvons rien savoir ; et ce qui est décisif, c'est que Dieu ne *peut* pas et ne *doit* pas exister, si la responsabilité et la liberté ne sont pas pour l'homme de vains mots.

Nous sommes ici en présence d'une philosophie qui veut être affranchie de toute influence religieuse. C'est le Tout, l'univers, le contingent, qui est l'Absolu. Aussi l'homme doit-il avoir le courage de porter toutes les conséquences de ses actes libres, même de ses fautes, sans chercher ailleurs un salut.

Pour Nicolai Hartmann, la véritable responsabilité morale exclut toute dépendance ; elle exige d'être première, autonome. Nous sommes bien ici dans une perspective diamétralement opposée à celle d'un ontologisme pratique moral, à la manière d'un Blondel, d'un Le Roy... D'un côté, une lecture en profondeur de l'acte moral exige de poser Dieu ; de l'autre, une lecture rigoureuse de l'acte moral exige de rejeter Dieu.

2. Penser l'Être indépendamment de toute affirmation de Dieu : Heidegger

Heidegger est très net lorsqu'il s'agit de critiquer la métaphysique classique (telle du moins qu'il la conçoit, c'est-à-dire comme une « onto-théo-logique ») : elle est un mal nécessaire, auquel il ne faut pas s'arrêter ; il n'est donc pas question d'accepter une démonstration de l'existence de Dieu. En revanche, lorsqu'il s'agit de parler du « Dieu divin », du seul véritable Dieu, lorsqu'il s'agit de savoir s'Il existe, Heidegger suspend son jugement. Ce qui l'intéresse, c'est de découvrir l'Être, et non pas Dieu.

Notons que les critiques que Heidegger adresse à l'onto-théo-logique regardent avant tout la manière dont Descartes démontre l'existence de Dieu *Causa sui*. Au fond, ce que Heidegger refuse, c'est l'ontologisme ; mais il le refuse d'une tout autre manière que Kant. L'anti-ontologisme de Kant est une pure négation, conduisant à l'agnosti-

cisme théorique ; tandis que Heidegger se sert de cette métaphysique onto-théo-logique pour la dépasser, en cherchant à découvrir un au-delà originel : penser l'Être. Ce dépassement de Heidegger situe l'homme relativement à l'Être. L'Être demeure au delà de l'homme, mais il n'est pas Dieu. Et pour Heidegger, « la pensée sans dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *Causa sui*, est peut-être plus près du Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-théo-logique ne voudrait le croire »².

Pour Heidegger, on ne peut parler véritablement de Dieu si l'on « pense l'Être ». Mais « l'Être » suffit à l'homme, il lui donne le salut. Alors, l'homme peut-il encore parler de Dieu ? Peut-il Le penser ?

Si le Dieu véritable est, Il est autre que l'Être, puisque l'Être n'est pas. Or Il n'est pas au delà de l'Être. Par le fait même, Il ne peut être que présent dans l'Être, immanent à lui. L'Être est ouvert au divin, au Dieu divin. Le Dieu véritable ne peut être un étant, mais *Il est*. On ne peut pas dire que, comme les étants cachent l'Être, l'Être cache le Dieu véritable ; car c'est l'Être qui nous le rend présent, et qui nous permet de recevoir sa révélation. Ce n'est pas l'Être qui nous révèle Dieu, mais Dieu se révèle Lui-même à nous.

Si le philosophe interroge pour dévoiler l'Être, cependant il ne peut pas interroger Dieu, tant que « *Il est* » ne s'est pas Lui-même nommé. Mais au moment où « *Il est* » se nommerait, le philosophe sortirait de sa philosophie ; il ne serait plus philosophe. Le philosophe, comme tel, est sans-Dieu ; mais il ne le rejette pas, puisqu'il est avec-Dieu sans le savoir.

Ce que Heidegger refuse, ce n'est donc pas seulement que Dieu soit « objet » ; c'est aussi qu'il puisse y avoir un dévoilement immédiat de Dieu par l'homme ; mais Heidegger ne refuse pas une présence cachée de Celui que le croyant appelle Dieu — présence qui est comme doublement cachée pour le philosophe, car celui-ci ne peut pas, par lui-même, la dévoiler. Dieu seul peut se dévoiler.

Il ne s'agit donc pas ici d'un athéisme³, mais d'une conception particulière de la pensée de l'homme, conception selon laquelle la pensée de l'homme est tout ordonnée à l'Être, et non pas ordonnée à Dieu.

2. Voir fasc. III.

3. A l'encontre de Heidegger, Eugen Fink, qui fut fortement marqué par lui (après avoir été le disciple de Husserl), a une position franchement athée. Pour lui, Dieu n'est qu'une « chosification massive de l'*omnitudo realitatis* ». Or celle-ci — la critique de Kant l'a montré — ne peut

Il s'agit donc, non pas d'un agnosticisme rationaliste, positiviste, mais d'un agnosticisme fondamentalement ontologique, demeurant immédiatement ouvert (en attente) à une intervention possible de Dieu par l'Être. Heidegger lui-même ne dit-il pas que sa philosophie « est une attente de Dieu » ?

Si l'on ne peut pas dire que, comme les étants cachent l'Être, l'Être cache Dieu, cependant, de même qu'il faut « néantiser » les étants pour faire, dans le Rien, « l'épreuve » de l'Être, ne faut-il pas accepter le silence de l'Être pour que Dieu se révèle présent en se nommant ?

3. Être, pour l'homme, c'est être libre, *causa sui* — ce qui implique le rejet de Dieu : Sartre

Sartre ne veut pas être l'athée qui s'épuise à démontrer que Dieu n'existe pas⁴ ; parce que, « même si Dieu existait, ça ne changerait rien » (à Sartre). Il veut être celui qui demande à l'homme de se retrouver lui-même et de comprendre que « rien ne peut le sauver de lui-même ». Pour lui, c'est la pensée théologique qui dépossède l'homme de sa liberté, en transformant son existence en destin ; c'est pourquoi on a pu dire que sa position était plus celle d'un anti-théologisme que celle d'un anti-théisme.

L'athéisme de Sartre s'oppose avant tout à la Providence divine, qui, pour lui, enlève à l'homme sa liberté, et donc sa responsabilité. Aussi cet athéisme est-il avant tout pratique, éthique, il est une « vérité concrète » qui se conquiert lentement. Cet athéisme est avant tout, comme le dit Francis Jeanson, « l'obsession des Autres portée à l'absolu ». Dieu me voit ; que suis-je pour Lui ? La réponse, lentement conquise, c'est : *rien*. Dieu ne me connaît pas, je ne suis rien à ses yeux, Il est le vide au-dessus de ma tête, l'absence, le silence ; il n'y a que moi. Si en effet Dieu existe, l'homme est néant. Dieu et l'homme sont comme deux extrêmes qui s'excluent. Car être, pour l'homme,

pas être une chose, et les prétendues preuves de l'existence d'un Être souverainement réel ne sont que des conclusions erronées. Tout existant est dans l'univers, et est fondamentalement intra-cosmique. Le Tout est présent à chaque réalité ; il n'est pas lui-même une réalité, mais l'ensemble de la réalité, l'unité globale du monde, qui ne relève ni du réel, ni du nécessaire, ni du possible. La seule réponse à la question : « pourquoi l'existant est, et non le néant ? », c'est que « le monde [ce monde-espace-temps total] règne » (cf. fasc. III). Voilà bien une forme d'athéisme positiviste : c'est le monde en sa totalité qui est notre unique absolu.

4. L'idée même de Dieu, qui est pour Sartre celle d'*Ens causa sui*, est contradictoire ; Dieu n'est que l'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi. Voir fasc. III.

c'est être libre ; si donc il dépend d'un Maître, d'un Créateur, il n'est rien. Pour être lui-même, il doit rejeter Dieu, étant lui-même « fondamentalement désir d'être Dieu »⁵.

C'est pourquoi il faut « tuer Dieu », pour que l'homme soit totalement responsable de lui-même, de son existence. La « liberté originelle et constituante » que Descartes attribuait à Dieu, Sartre la restitue à l'homme.

Cet athéisme de Sartre — un athéisme qui veut se conquérir librement — est diamétralement opposé à l'argument ontologique de Descartes. Entre Descartes et Sartre, il y a un lien profond (que Sartre, du reste, aime à reconnaître) : le primat absolu de la liberté. Pour Descartes, la liberté est comme le sceau de Dieu au plus intime de moi-même ; pour Sartre, cette liberté, prenant pleinement conscience de ce qu'elle est, exige de rejeter tout ce qui n'est pas elle-même. La liberté implique le rejet de l'Autre.

C'est en considérant le lien essentiel qui existe entre liberté et infini que l'un et l'autre en arrivent à ces positions extrêmes. Chez Descartes, l'infini dans la liberté de l'homme exigerait que l'on soit vraiment cause unique de son propre acte, que l'on soit *causa sui* ; mais comme je suis limité dans ma liberté, je dois poser un Autre qui est, Lui, *Causa sui*. Pour Sartre, l'infini dans la liberté exige l'autonomie absolue, l'exclusion de tout Autre.

4. *Seul l'être contingent, l'être-au-monde, est. Le nécessaire, s'il existait, détruirait le contingent : Merleau-Ponty*

La philosophie de Merleau-Ponty ne peut être définie comme un athéisme, à moins d'appeler « athée » celui qui « pousse jusqu'au bout la contestation des faux dieux que le christianisme a installée dans notre histoire »⁶. La philosophie de Merleau-Ponty n'est pas contre l'existence de Dieu, mais elle est une « critique des idoles ». Cependant, sa *méthode* philosophique ne peut considérer que l'homme, l'homme « religieux » au sens où la « religion » est le lien de l'homme avec l'homme, l'homme comme « être-au-monde ». Elle ne peut recon-

5. Cf. fasc. III. Dans une autre perspective, Raymond Polin revendique pour l'homme la création de soi par soi : « l'homme est d'abord son propre auteur responsable et son unique garant, car il peut se libérer de tout, sauf de lui-même, sous peine de s'anéantir ». L'homme est, « par rapport à la certitude qu'il acquiert et à l'œuvre qu'il crée, un dieu responsable et suffisant ». L'action humaine se suffit (voir fasc. III).

6. Voir fasc. III.

naître ni admettre l'existence d'un Être transcendant et nécessaire. Car, précisément, sa méthode même interdit à Merleau-Ponty de dépasser la conscience et l'intersubjectivité ; elle le maintient donc dans la contingence et la temporalité. Poser un Être absolu, nécessaire, au delà de la contingence, n'est-ce pas nécessairement supprimer celle-ci ? Entre l'être contingent et l'Être nécessaire, n'y a-t-il pas une opposition telle que l'un exclut l'autre ? C'est pourquoi Merleau-Ponty ne peut accepter la position théologique qui, partant de la contingence de l'être humain, affirme un Être nécessaire, se défaisant par là de cette contingence pour ne plus regarder que le Nécessaire. Peut-on encore prendre au sérieux l'être contingent, quand on s'en sert pour poser l'Être nécessaire ? Ne perd-il pas alors toute sa consistance ontologique ?

Si donc la philosophie de Merleau-Ponty ne peut se définir comme un athéisme, il faut cependant reconnaître que sa méthode phénoménologique (qui, du reste, ne fait qu'un avec sa philosophie) exclut délibérément l'Être nécessaire et transcendant, pour être fidèle à l'être contingent, au monde, à l'homme.

Du reste, pour Merleau-Ponty, « la position de Dieu ne contribue en rien à l'élucidation de notre vie » ; car notre expérience ne peut atteindre ni un « vrai éternel », ni une « participation à l'Un » ; elle demeure toujours liée à la temporalité et à l'être-au-monde. Ce qu'il souhaiterait, c'est poser une Transcendance qui « ne surplombe plus l'homme » en détruisant sa contingence, mais qui soit une « force anonyme » soutenant chacune de nos pensées et de nos expériences. Ainsi comprise, « la religion cesse d'être une construction conceptuelle, une idéologie, et rejoint l'expérience de la vie interhumaine ». Ce que cherche Merleau-Ponty, c'est vraiment une religion qui se veut tout intérieure, une religion qui demeure totalement dans l'immanence de l'humain, affermissant la condition de l'homme sans la détruire ; une religion « en esprit et en vérité », qui se veut toute semblable à celle de Socrate, fidèle à son *daimôn* intérieur – une religion de l'immanence la plus pure.

Nous retrouvons ici un agnosticisme philosophique, méthodologique : nommer Dieu est en dehors du discours philosophique.

Il est curieux de constater que Merleau-Ponty adopte, sans le savoir, une position diamétralement opposée à celle d'Henri de Gand. Le refus de passer du contingent-existant à l'Être-nécessaire, parce que le conditionné ne peut nous permettre de saisir l'inconditionné (ce que dit Kant et que, évidemment, Merleau-Ponty connaît), rejette

Henri de Gand vers l'argument *a priori*. Le même refus conduit Merleau-Ponty à une fidélité absolue à l'être contingent, puisque, pour lui, poser l'Être nécessaire à partir de l'être contingent implique la destruction même de cet être contingent — ce que Kant, évidemment, n'aurait pas dit. Kant demeure dans un agnosticisme pur et postule, du point de vue pratique, l'existence de l'Être nécessaire ; par conséquent, l'Être nécessaire, pour lui, ne supprime pas l'être contingent. Si Merleau-Ponty en arrive à la position que nous avons dite, qui considère l'Être nécessaire comme étant rival de l'être contingent et relatif à lui, est-ce à cause de la dialectique hégélienne ?⁷ Ce qui est certain, en tout cas, c'est que nous sommes ici en présence d'une sorte d'ontologisme renversé. Pour l'ontologisme, le contingent n'a de sens que relatif au nécessaire ; ici, le contingent s'anéantit dans la mesure même où il est relatif au nécessaire.

XII. Recherche d'une nouvelle philosophie ou métaphysique (ou ontologie) au niveau de l'exercice de la vie (divers rapports de la transcendance et de l'immanence)

1. *Métaphysique de l'élan vital. Le témoignage des mystiques oblige la philosophie à poser l'existence de Dieu (Bergson)*

Pour Bergson, il ne peut y avoir de démonstration métaphysique qu'*a priori*, au niveau des concepts, puisque pour lui « une existence ne peut être donnée que dans une expérience ». Synthèse de concepts, le Dieu d'Aristote demeure donc un Dieu lointain, qui ne peut être le Dieu de la religion, puisqu'il est incapable d'entrer en relation avec nous.

Bergson veut revenir à l'expérience, et, lorsqu'il s'agit du problème de Dieu, à l'expérience par excellence : l'expérience mystique. Celle-ci est définie comme « coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie », et qui est « de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-

7. Hegel ne disait-il pas que tout dépassement du contingent exige la négation même du contingent (cf. fasc. III) ? C'est cette négation du contingent que Merleau-Ponty ne peut pas accepter. N'y a-t-il pas là, de sa part, un certain retour à un réalisme ? Cependant ce retour ne va pas assez loin. Dans une vision qui reste dialectique, Merleau-Ponty prend la défense du plus faible, du plus petit (le contingent), qu'il faut à tout prix sauvegarder, même s'il faut pour cela nier le nécessaire — sans voir que cette négation du nécessaire rend, en définitive, le contingent absurde. Pour sauver le contingent, il faut découvrir ce qu'il y a en lui d'*acte d'être* ; car le contingent, comme contingent, ne peut se « sauver » par lui-même.

même »¹ ; et dans le cas de l'expérience mystique chrétienne, il y a « coïncidence avec l'amour de Dieu ». Il y a là, pour Bergson, un moyen « d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence de Dieu » ; c'est même, pour le philosophe, l'unique moyen, l'accord des mystiques entre eux venant donner à cette expérience si personnelle et si individuelle une valeur objective.

Cependant, Bergson reconnaît que « l'expérience mystique, laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive ». Il faudrait que, par une autre voie — comme l'expérience sensible et le raisonnement fondé sur elle —, le philosophe soit arrivé « à envisager comme vraisemblable l'existence d'une expérience privilégiée, par laquelle l'homme entrerait en communication avec un principe transcendant ». C'est ce que Bergson a cherché par une « méthode de recoupement », en accumulant des probabilités en faveur de l'existence de cette expérience mystique.

Dans quelle mesure sa recherche de l'élan vital et de l'évolution créatrice ont-elles permis à Bergson de montrer la possibilité de l'expérience mystique ? Si le mystique affirme que Dieu est amour, le philosophe, pour exprimer cette intuition « en termes d'intelligence », cherche à comprendre ce qu'est l'émotion artistique, et la puissance de création ; et c'est comme « énergie créatrice » qu'il se représentera l'amour qui, pour le mystique, est l'essence même de Dieu. Par là le philosophe conclura à un Dieu-Créateur, car l'amour agissant a nécessairement un effet.

Il y a là une très belle intuition concernant la découverte de Dieu. Il est évident que c'est l'expérience mystique qui demeure le lieu privilégié de la rencontre de l'homme avec son Dieu. Cette rencontre, pour Bergson, permet de dévoiler l'existence de Dieu et sa nature propre. Mais une telle rencontre n'est-elle pas ineffable, incommunicable ? Bergson a bien saisi cela. Remarquons bien, d'ailleurs, que cette voie par l'expérience mystique n'est pas une preuve. C'est une lecture en profondeur d'un fait d'expérience que l'on ne peut rejeter. Mais il est bien évident que d'autres — nous pensons en particulier à Freud — donnent, de ce même fait, une tout autre lecture. Bergson voit bien, du reste, la limite de sa démarche. N'est-ce pas à cause de cela qu'il vou-

1. Voir fasc. III. — On pourrait considérer Maine de Biran comme le précurseur d'une philosophie réflexive de l'expérience intérieure, conduisant à reconnaître une « faculté de l'absolu », qui ne lui permet pas de découvrir immédiatement Dieu, mais qui est comme une sorte d'attente, de disposition à la foi surnaturelle.

drait que la possibilité de l'expérience mystique soit démontrée philosophiquement ?

Le fait de démontrer philosophiquement la possibilité de l'expérience mystique lui donnerait sa signification. Il est curieux de retrouver chez Bergson, qui a un tel désir de revenir à l'expérience, la nostalgie fondamentale du possible. Assistons-nous ici encore à une résurgence de l'argument ontologique — repris, évidemment, selon une modalité toute nouvelle : le caractère « vraisemblable » de l'expérience mystique ?

2. Recherche d'une philosophie première idéaliste selon le principe d'immanence. L'affirmation de Dieu est immanente à l'effort vital (Le Roy)

Pour Edouard Le Roy, un point est incontestable : les « vieilles preuves » traditionnelles n'ont pas survécu à la critique de Kant ; elles sont désormais inacceptables. Ces preuves, Le Roy les classe en trois groupes : celles qui sont tirées du monde physique (ce sont celles de Saint Thomas), celles qui sont tirées du monde moral (le postulat kantien de la raison pratique) et celles qui sont tirées de la raison pure (la preuve cartésienne par l'idée d'infini et l'argument ontologique). L'insuffisance de ces preuves est due à une déficience des notions d'analogie, de causalité et de nécessité. Cependant, Le Roy reconnaît qu'il y a dans la preuve morale « le germe d'une vraie preuve décisive » ; et il estime que « la preuve ontologique a, entre toutes, l'avantage de correspondre étroitement aux conclusions de la critique idéaliste, laquelle constitue (...) l'âme de la philosophie moderne »². Cependant, quelque forme qu'elle ait prise, elle est restée jusqu'à présent inadmissible, car elle utilise des concepts réifiés et statiques. L'intellectualisme sous toutes ses formes a échoué. Si Dieu peut être connu, ce ne sera que « par *expérience* », « une expérience immanente, impliquée dans l'exercice même de la vie ».

Le Roy va donc chercher à découvrir, grâce au principe d'immanence, une voie nouvelle qui, en même temps, réintègre les vieux arguments en les transposant et en les revivifiant. Sa démarche est double : il y a d'une part celle de l'exigence morale, et d'autre part celle, moins concrète, plus purement spéculative, de l'exigence idéaliste. La première démarche, qui s'inspire à la fois de Pascal, de Blondel et de

2. Voir fasc. III.

Bergson, montre qu'affirmer le primat de l'exigence morale, c'est affirmer Dieu. La reconnaissance de l'absolu qui est au fond de l'exigence morale implique en elle-même l'affirmation de Dieu. Il ne s'agit pas ici de prouver au sens propre, mais de découvrir l'implication de Dieu à partir de l'expérience de l'exigence morale. Un second raisonnement, parallèle (il s'agit, souligne Le Roy, d'« une seule et même dialectique sur deux tons différents »), affirme Dieu à partir de « l'exigence idéaliste » et pose, non plus seulement un principe de notre vie individuelle, mais un principe premier et universel d'existence, qui est la Pensée même, « acte souverain de vivante autogénèse ». Il y a là une sorte d'argument ontologique ; mais au lieu de prouver, « par une sorte de déduction, qu'il est nécessaire d'affirmer Dieu en vertu de quelque autre nécessité antécédente, il nous montre qu'en réalité, immédiate et donc inéluctable, nous l'affirmons partout et toujours ». Au fond, pour Le Roy, la seule affirmation « je veux » implique déjà l'affirmation de la Réalité première qui est Dieu, Réalité que l'on découvre par l'approfondissement de l'acte même du vouloir. De même, le « je pense » inclut l'affirmation de la Pensée, réalité spirituelle infinie ; et, en définitive, ce qui est vrai du vouloir et de la pensée l'est de tout acte vital. L'affirmation de Dieu « est immanente à l'effort vital, impliquée dans la moindre démarche, dans la moindre pulsation de vie ». Aussi Le Roy n'hésite-t-il pas à dire que l'affirmation *Dieu existe* « se présente comme l'enveloppe de toutes nos réflexions ». Ce Dieu est affirmé comme « une Liberté concrète, un Absolu qui transcende formes et catégories ».

La philosophie de Le Roy n'est-elle pas comme un grand argument ontologique au niveau des diverses opérations vitales ? Il s'agit bien, en effet, selon les propres termes de Le Roy, de « montrer à l'âme qui s'ignore le germe de foi qui obscurément vit déjà en elle, lui faire prendre conscience de son état profond, l'orienter (...) dans le sens de la foi croissante... ». C'est par une action interne, immanente, notamment par « les démarches efficaces de l'amour », que l'on s'élève jusqu'à « cette mystérieuse existence ». Le Roy appelle ce passage (de l'affirmation implicite de Dieu à son affirmation explicite) une « dialectique d'accès à l'affirmation de Dieu ». Cette dialectique n'est autre, grâce au principe d'immanence, qu'un dévoilement de la présence de Dieu dans l'agir et la pensée de l'homme : « Dieu [est] connu au point où sa motion créatrice agit sur nous ». N'y a-t-il pas là une laïcisation de ce que les théologiens ont appelé la « prémotion physique » ? — ce qui nous fait comprendre comment Le Roy peut affirmer : « Je

ne vous ai pas prouvé qu'il faut croire en Dieu : je vous ai montré que vous y croyez ».

3. *Recherche d'une ontologie concrète. « L'esprit pose Dieu comme le posant » (Gabriel Marcel)*

En 1927, dans son *Journal métaphysique*, Gabriel Marcel déclarait que « théodicée » est synonyme d'« athéisme » et que l'idée même de la démonstration de l'existence de Dieu est contradictoire³. Car l'existence ne peut être démontrée ; elle est un point de départ, un fait. Et vouloir démontrer l'existence de Dieu, c'est aller contre sa Transcendance, car n'existent au sens propre que les êtres empiriques. En outre, se servir de la causalité pour démontrer l'existence de Dieu, c'est faire de Dieu une cause parmi d'autres. Gabriel Marcel, à cette époque, s'oppose donc à toute démonstration de l'existence de Dieu : car « il n'y a pas de passage logique qui permette de s'élever à Dieu en partant de ce qui n'est pas lui. Si la preuve ontologique résiste, c'est qu'elle s'installe en Dieu d'emblée ; et dans cette mesure elle se supprime en quelque sorte comme preuve ».

Ce rejet, si catégorique dans le *Journal métaphysique*, se fera moins violent dans les écrits qui suivront. Dans *Du refus à l'invocation* (1940), Gabriel Marcel, méditant sur « l'idée de preuve de l'existence de Dieu », admet que si l'argumentation classique échoue, cela n'est pas dû à un simple sophisme ; mais que cela provient plutôt de ce qu'il y a quelque chose d'essentiel qui ne peut être exprimé complètement dans les formules employées. Aussi Gabriel Marcel cherchera-t-il à substituer à la causalité (qui, pour lui, demeure à un niveau « matérialisant ») une analyse existentielle de la communication et surtout de la générosité, laquelle se situe « au plan où *l'esprit parle à l'esprit* ».

Enfin, dans l'« ontologie concrète » qu'il découvre progressivement, Gabriel Marcel cherche dans la fidélité, l'espérance et l'amour, des

3. Voir fasc. III. — Sans prétendre « classer » ici Martin Buber, puisque lui-même se reconnaît « inclassable », nous pouvons relever un certain parallélisme entre la pensée de G. Marcel et la sienne, puisque pour lui l'existence de Dieu ne peut être démontrée, et pas davantage « l'existence d'une mutualité entre Dieu et l'homme. (...) Mais quiconque prend le courage d'en parler porte son témoignage et invoque le témoignage de celui auquel il s'adresse ». On ne cherche pas le *Tu* « comme on cherche une chose ; il n'y a pas, à proprement parler, de quête de Dieu, parce qu'il n'y a rien où on ne le puisse trouver ». Dieu, certes, est le « tout autre » ; cependant, Il est aussi « le mystère d'évidence qui m'est plus proche que mon moi » (voir fasc. III).

« approches concrètes du mystère ontologique. L'analyse de la fidélité, en effet, révèle que celle-ci n'est possible que grâce à une Fidélité absolue qui la « garantit ». La réflexion sur l'espérance, surtout, conduit au Transcendant en ce sens que l'espérance est un « élan », un « bond » : n'est-elle pas, en cela même, la « réponse de la créature à l'être infini auquel elle a conscience de devoir tout ce qu'elle est » ? Ces deux approches concrètes s'achèvent dans celle de l'amour : « il peut exister un amour sans conditions de la créature pour la créature — un don qui ne lui sera pas retiré ». Pour Gabriel Marcel, cette réflexion sur l'amour semble bien être la première réflexion sur l'absolu, au delà du contingent apparent de la créature relative à la créature, puisque l'amour lui permet de découvrir l'être individuel dans son irréductibilité individuelle, directement en relation avec un autre Absolu : Dieu.

L'existence de Dieu, pour Gabriel Marcel, ne peut donc être affirmée que grâce à une purification de l'expérience interne décelant ce qu'il y a d'absolu en cette expérience (fidélité, espérance, amour) et exigeant de poser *ce vers quoi* cet absolu est ordonné tout en demeurant absolu. Toute l'attention de Gabriel Marcel ne porte-t-elle pas sur le cri de la créature vers Dieu, s'efforçant de déceler ce cri qui, du désert où est plongée la créature, s'élève vers Dieu ? Ne sommes-nous pas ici très proches d'un argument ontologique à la manière bonnaventurienne ? Gabriel Marcel déclare lui-même que « le problème de l'existence de Dieu ne peut se poser qu'en termes mystiques ». On serait tenté de parler d'un *Itinerarium* marcélien, un *Itinerarium* à un niveau plus psychologique, au niveau d'une description et d'une analyse de la fidélité, de l'espérance et de l'amour.

En réalité, toute la recherche de Gabriel Marcel présuppose une vision de sagesse, car elle regarde l'homme en tant qu'ordonné à Dieu. Lui-même dit très explicitement que la fidélité n'est « possible » que grâce à une Fidélité absolue, et que « *l'esprit pose Dieu comme le posant* »⁴. L'homme est bien considéré comme tout relatif à Dieu, puisqu'il est regardé comme une créature aimante enveloppée de l'amour de Dieu. N'y a-t-il pas là comme une laïcisation des vertus théologiques (foi, espérance et charité) qui, de fait, mettent l'homme en relation immédiate avec Dieu, la foi impliquant la lumière de Dieu, l'espérance sa miséricorde, et la charité son amour ? Cette transposition des vertus théologiques au niveau philosophique constitue *l'a priori*

4. Voir fasc. III.

de cette philosophie, *a priori* qui apparaît de façon particulièrement nette quand Gabriel Marcel parle du « possible » de la fidélité.

4. *Recherche d'une ontologie de la participation. Revalorisation de l'argument ontologique (Lavelle)*

Lavelle se soucie moins de prouver l'existence de Dieu que de justifier par la raison l'exigence de la foi que nous portons en nous — la foi ne faisant qu'un, pour lui, avec la conscience que nous avons de notre participation à l'Être, à l'Acte, au moment où nous la réalisons⁵.

Cette justification se réalise de diverses manières. L'expérience de notre activité « volontaire participée » nous fait saisir à la fois son initiative, son efficacité et sa finitude ; nous devons donc reconnaître dans cette activité une Activité créatrice qui est la réalisation vivante, en nous, d'une « causalité de soi ». Il ne s'agit pas ici de découvrir seulement cette causalité, cette efficacité absolue, comme la condition logique de notre « activité participée », mais de la découvrir surtout comme condition « éprouvée ». Il y a une immanence parfaite, une coïncidence entre « l'acte qui se crée lui-même éternellement » et « l'acte constitutif de la conscience » par lequel nous nous créons nous-mêmes.

Parallèlement, notre autonomie finie et relative nous oblige à poser l'autonomie radicale de l'Être Absolu : « je ne puis me poser moi-même que par un acte inséparable de l'acte pur, de l'acte 'par soi' ».

L'expérience même de ma liberté, qui est « intériorité parfaite », « fondement de toute intériorité », est évidemment considérée comme un lieu privilégié pour la découverte de l'Acte pur. La liberté, en effet, suppose d'abord sa possibilité réelle, présente en elle. Si nous pouvons exercer comme nous le voulons notre liberté, il en va autrement de cette possibilité : « il ne dépend pas de nous qu'elle soit disponible ». En ce sens nous pouvons saisir que l'activité que nous exerçons est toujours empruntée par nous à une activité infinie, à laquelle elle est toujours unie ; ce qui permet à Lavelle d'affirmer que « l'infinité de la puissance » à laquelle nous participons est aussi inséparable de la moindre opération que nous accomplissons, que l'infinité de l'espace est inséparable de la place étroite qu'occupe notre corps. Et il n'hésite pas à dire que la liberté est « la participation elle-même en tant qu'elle

5. Voir fasc. III.

est participation à un acte qui est cause de soi et qui ne peut être présent dans mon être, si humble qu'on l'imagine, sans le rendre aussi cause de soi ».

On voit donc que, pour Lavelle, il s'agit de découvrir une présence de l'Acte grâce à l'efficacité de notre acte participé. Cette voie de réflexion sur la participation se fonde, chez lui, sur l'univocité de l'être, sur la présence totale de l'Être en chacun de ses membres. C'est pourquoi, si l'on pose l'idée de l'être, on ne peut pas ne pas apercevoir que l'être de cette idée est identique à l'être dont elle est l'idée. Et, pour Lavelle, cette « univocité de l'être et de l'idée » — disons : cette identité — constitue « le secret de l'argument ontologique », argument qui est le modèle absolu et le ressort même du « je pense, donc je suis ». « L'idée de Dieu commence par apparaître comme un produit de notre pensée pour devenir bientôt cette efficacité pure d'où notre pensée elle-même procède ». Ainsi, « l'argument ontologique exprime la découverte, au delà de l'intériorité du moi, de l'intériorité même de l'être à laquelle le moi nous permet seulement de participer ».

Lavelle va jusqu'à dire que l'argument ontologique s'appuie lui-même « sur l'impossibilité où nous sommes de refuser l'existence à l'infini dès que nous l'avons posé même comme une simple condition du fini ». La condition *sine qua non* du fini implique donc l'existence. Ce qui revient à dire que le possible, par lui-même, appelle l'existence de ce qui le rend possible ⁶.

D'autre part, pour Lavelle, l'argument ontologique a aussi une signification « axiologique », en ce sens que, « si l'être est acte, il porte tout entier en lui sa propre raison d'être ou sa propre suffisance », autrement dit sa valeur. Or la valeur nous met « en présence d'un absolu, d'un terme premier au delà duquel il est impossible de remonter, et d'un fondement de toutes choses qui n'a besoin lui-même d'aucun autre fondement ». Cependant, la valeur se situe au niveau de la participation : on ne peut donc pas dire que Dieu soit la « Valeur suprême » : Il est au delà.

Enfin, pour Lavelle, l'argument ontologique n'est même plus un raisonnement ; il se ramène à une « vue immédiate de notre esprit inséparable de chacune de ses opérations ».

Nous nous trouvons donc ici devant une nouvelle manière de repenser l'argument ontologique ⁷. Cet effort se veut fondamental et ultime :

6. Ne sommes-nous pas ici très proches de l'intuition de Duns Scot ? Cf. fasc. II, B. 21.

7. Dans une perspective très différente, relevons une autre revalorisation de l'argument onto-

fondamental, car il dévoile le secret de tout argument ontologique (l'univocité de l'être et de l'idée de l'être) ; ultime, car il s'appuie sur l'acte.

Cet argument veut partir de l'expérience, en se fondant sur la participation. Il veut éviter tout *a priori* ; mais en réalité, il n'évite pas l'*a priori*. La critique que fait Kant des preuves *a posteriori* (auxquelles il reproche d'impliquer l'argument ontologique) serait tout à fait exacte en ce qui concerne Lavelle.

Cette vision de Lavelle demeure au niveau de la *conscience* : conscience de l'être, conscience de la liberté, conscience de l'acte. Par le fait même, la distinction du premier selon l'ordre génétique et du premier selon l'ordre de perfection ne peut plus se faire. Nous sommes bien ici en présence d'une nostalgie d'une vision de sagesse, nostalgie qui, en réalité, est une sorte de confusion : notre acte est vu comme une participation immédiate de l'acte créateur de Dieu ⁸.

5. Recherche d'une ontologie des valeurs. Dieu est posé comme la Valeur suprême (Le Senne)

Pour Le Senne, c'est par la solidarité des valeurs, leur « coalescence spirituelle », que nous sommes conduits à affirmer une Valeur suprême, une Valeur absolue, source de toutes les autres valeurs. On peut même préciser que « c'est par l'instance de l'Absolu dans toute valeur » que la valeur « s'impose à nous catégoriquement, sans condition ni réserve » ⁹. Toutes les valeurs manifestent qu'elles ne sont que des expressions essentiellement parentes (tout en étant qualitativement diverses) de la Valeur première, non diffractée, qui est leur Source. Cette Valeur suprême qui, comme telle, comporte la personnalité, est Dieu.

Ne voyons pas là une « preuve » au sens strict. Pour Le Senne, il ne peut pas y avoir de preuves rationnelles de l'existence de Dieu, mais il peut y avoir un « argument », ou une « preuve existentielle », car toute preuve rationnelle « force » la raison, tandis qu'un argument

logique par Claude Bruaire, dans une dialectique du désir, du langage et de la liberté qui conduit à poser l'être nécessaire d'une Liberté absolue (cf. fasc. III).

8. Lavelle ne dit-il pas explicitement que « la métaphysique, en tant qu'elle étudie le rapport entre l'acte pur et notre acte propre, devient *théologie* », qu'elle « nous permet à la fois de monter de celui-ci vers celui-là et de descendre de celui-là vers celui-ci », qu'elle est « une théorie (...) de la création » ?

9. Voir fasc. III.

ouvre une voie. Il s'agit de « se porter vers » Dieu, qui « déborde infiniment tout ce que nous pouvons penser ou sentir », et qui cependant en fait la valeur.

Ainsi, chacune des quatre valeurs que Le Senne appelle « cardinales » (valeur scientifique, artistique, morale et religieuse) conduit à l'affirmation de Dieu. Tout jugement vrai, en effet, se réfère à une Vérité absolue ; et le savant, en découvrant dans la nature un ordre intelligible, doit affirmer l'existence d'un Auteur de la nature, Esprit absolu. L'ordre des lois présuppose une telle intelligence. D'autre part, le beau conduit à Dieu comme Beauté première, source de tout ordre : « l'ordre téléologique, c'est-à-dire la finalité, apparaît évidemment à la conscience artistique, quand elle a révélé la beauté des choses ». Quant au bien, il invite le moi à reconnaître un « Devoir-être » qui ne peut être qu'un vouloir moral. Dieu est alors posé comme fondement de l'obligation morale. Enfin, l'amour (valeur religieuse) est comme un appel vers son origine absolue. Il y a là un argument « par le besoin du cœur ».

On peut donc dire que toute expérience de valeur, qui implique une unité, exige une Unité suprême, celle de l'Esprit. L'esprit ne vise pas à une synthèse (« toute synthèse n'est qu'une projection objective »), mais à l'unité suprême qui est celle de l'Esprit. La meilleur « expression intellectuelle » de l'Absolu, pour Le Senne, est celle qu'emploie Nicolas de Cues : le « maximum absolu », où réside l'infinité.

Nous sommes ici en présence d'un essai de lecture en profondeur qui, à travers nos expériences de valeurs, découvre la Valeur absolue, la Valeur première : Dieu. Mais n'oublions pas qu'il y a comme une relation mutuelle entre la Valeur et nous. C'est pour cela que « *Dieu est Dieu avec nous, ou n'est pas Dieu* ». Aussi, pour Le Senne, « l'idée de Dieu-sans-nous ne peut être qu'une fiction-limite ». La transcendance n'existe que dans l'immanence.

Il y a ici, de nouveau, une reprise de l'argument ontologique, repensé au niveau des valeurs. Par là, Le Senne veut reprendre tout ce qui a été dit par l'argument « cosmologique », par l'argument de la finalité, et également par l'argument moral de Kant¹⁰. On pourrait

10. E. Borne, lui aussi, reprend l'argument ontologique, mais en refusant les autres preuves, en particulier la preuve « cosmologique », parce que, pour lui, le problème du mal exclut que l'on puisse partir de l'ordre d'un monde qui est « cassé ». L'argument ontologique est repris, précisément, par la conscience du refus du mal, qui implique l'absolu de la Valeur. Toutefois, Étienne Borne reconnaît qu'il ne s'agit pas là de « démontrer » que Dieu existe, mais seulement de dévoiler « l'exigence foncière de la raison en posant que Dieu *doit* exister ». C'est l'impossibilité de la non-existence de Dieu qui oblige à poser son existence. Voir fasc. III.

dire que cet argument ontologique des valeurs prend toute son originalité dans l'argument par « le besoin du cœur », où l'on retrouve l'exigence de l'appétit. N'y a-t-il pas ici une laïcisation de l'expérience mystique de la béatitude des pauvres, expérience de la limite de notre amour et de son exigence infinie ?

6. *Recherche d'une métaphysique du fini et de l'Infini. Le cogito cartésien assumé dans une preuve par « la vie de l'esprit » (M.-F. Sciacca)*

En proposant sa preuve « par la vie de l'esprit », Michele-F. Sciacca désire expliciter ce qui constitue le fondement de la preuve ontologique et de la preuve « cosmologique », et donc, du même coup, donner à ces preuves plus de force.

Pour lui, le problème de l'existence de Dieu est celui « de l'intelligibilité métaphysique du réel ou du sens absolu de l'être fini » ; et donc, « chercher si Dieu existe, c'est chercher s'il y a une vérité de la vérité de moi-même (et de la vérité qui est en moi) »¹¹. Le problème de la démonstration de l'existence de Dieu se présente donc sous la forme de l'alternative suivante : ou bien il y a une vérité, et l'esprit humain y participe (et donc il y a un problème et une démonstration possible de l'existence de Dieu) ; ou bien il y a une vérité et l'esprit humain n'en participe pas ; ou encore, il n'y a pas de vérité du tout, et donc pas non plus de problème.

La preuve de Michele-F. Sciacca, qui comporte implicitement l'affirmation suivante : « je suis une conscience pensante parce qu'une Pensée absolue, qui est la Pensée, me fait être et exister, en tant que cette Pensée m'a pensé, me pense et me pensera », veut éviter les inconvénients de l'argument ontologique. Elle en demeure cependant très proche, tout en faisant intervenir l'existence de la vérité (en quoi elle se rattache à Saint Augustin). On ne procède pas de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu, mais d'un donné réel à la réalité absolue de Dieu (de la présence, en notre esprit, de la vérité, à la réalité positive de la Vérité en soi ; de l'être pensant fini et contingent à la réalité absolue de Dieu qui le fait être comme « être pensant »)¹². En réalité, c'est le dévoilement d'une présence. La présence, d'abord obscure, « devient

11. Voir fasc. III.

12. Ne retrouvons-nous pas ici quelque chose d'analogue aux deux démonstrations de la *Troisième méditation* de Descartes (ou, si l'on veut, aux deux « moments » de la preuve « par les effets » ?

toujours plus claire et se révèle comme présence de Dieu ». En bref : « il y a l'être pensant, donc Dieu est ». « Qui pense, pense Dieu ».

Parallèlement à la pensée et à la vérité, on pourrait raisonner de manière semblable au niveau de la raison pratique : à partir des valeurs morales, on dévoilera Dieu comme Valeur absolue ; et, à partir du désir naturel de la béatitude, on découvrira Dieu comme Bien absolu.

Par là Michele-F. Sciacca veut intégrer toutes les autres voies, la voie ontologique et les voies *a posteriori*, spécialement la *quarta via* de Saint Thomas. En réalité, tout se fonde pour lui sur la participation de notre esprit à la vérité. Le principe de causalité est donc réinterprété, car la causalité que l'on fait intervenir est la causalité « comme vérité vécue par l'esprit au titre de présence de Dieu ».

Michele-F. Sciacca présente lui-même sa position comme un certain ontologisme, non pas celui qui prétend que nous avons de Dieu une connaissance directe, mais celui qui admet « des vérités antérieures à l'expérience et intérieures à la pensée qui les voit ». Ne sommes-nous pas ici en présence d'une « laïcisation » de la preuve augustinienne par la vérité, avec certaines applications au niveau pratique ? Michele-F. Sciacca prolonge l'effort de réalisme de Rosmini, en se servant également de la participation ; cependant, il ne dépasse pas ce qui caractérise l'argument ontologique, c'est-à-dire le passage de l'intelligibilité à l'existence.

7. *La Transcendance est, mais elle est inconnaissable. On ne peut que croire en elle, par l'expérience de la liberté-existence (Jaspers)*

Jaspers souligne avec justesse qu'il ne faut pas vouloir attribuer aux preuves de l'existence de Dieu une rigueur mathématique, ni d'autre part conclure, à cause de Kant, que Dieu n'existe pas. Car si l'on ne peut démontrer l'existence de Dieu — Dieu prouvé ne serait pas Dieu —, on ne peut pas davantage démontrer qu'il n'existe pas. Pour Jaspers, les « preuves » de l'existence de Dieu (ou ce que l'on a appelé ainsi) sont « des voies par lesquelles, au moyen de sa pensée, l'homme s'assure de son être »¹³. Ainsi, la preuve cosmologique ne peut conclure à l'existence de Dieu ; mais elle est « une métaphore servant à réveiller en nous la conscience du mystère qu'il y a simplement dans le fait que le monde existe, et nous dans le monde ». Cette « preuve » nous montre l'inachèvement du monde.

13. Voir fasc. III.

Mais, si nous nous posons la question fondamentale : « pourquoi y a-t-il quelque chose, et non pas rien ? », nous sommes conduits à découvrir le fondement de la réalité : l'englobant. « Or l'englobant, par essence, *est* absolument et ne peut pas ne pas être ; et par lui tout le reste est ». Et Jaspers n'hésitera pas à affirmer : « Dieu est », « la Transcendance est ». Mais cela, aucune expérience ni aucun raisonnement ne peuvent l'assurer. « L'Être de la Transcendance (...) n'est ni observé, ni pensé », il est seulement « atteint dans le transcender ».

En réalité, on ne peut que *croire* en la Transcendance. Cette foi philosophique, qui n'a rien à voir avec la foi chrétienne, vient de la liberté de l'homme (qui est son existence même) : « l'homme qui prend vraiment conscience de sa liberté acquiert en même temps la certitude de Dieu ». Cette certitude fait de Dieu « une présence pour l'existence ». Dieu « n'est pas en tant qu'objet (...) de savoir. Il ne se manifeste qu'à l'existence ». Et l'homme, en tant qu'existence, est « en relation à soi-même et par là à la Transcendance ».

En face de la Transcendance, tout langage cesse. Il y a bien dans le monde les « chiffres » ou « symboles » de la Transcendance, qui sont comme « la langue de la réalité transcendante dans le monde », mais c'est un langage qui demeure ambigu. La Transcendance devient immanente dans les « chiffres », mais nous n'y saisissons que ses traces. La Transcendance demeure l'Autre, l'entièrement autre, « le sur-étant », l'Englobant des englobants.

Ne serions-nous pas ici en présence d'une nouvelle forme d'ontologie (au niveau de la conscience psychologique) qui, à travers la liberté (identique à l'existence), découvre la certitude de la présence de Dieu ? Pour Jaspers, une lecture existentielle en profondeur de la liberté met en présence de la Transcendance en ce sens qu'elle est le lieu où il est possible d'en éprouver la certitude. Car ma liberté, en laquelle j'existe vraiment moi-même, me manifeste que je suis pur don à moi-même : je n'existe pas par moi-même.

Nous l'avons déjà dit : au niveau de notre conscience psychologique, nous ne pouvons pas distinguer ce qui est premier selon l'ordre génétique et ce qui est premier selon l'ordre de nature. C'est pourquoi, à ce niveau, on *croira* pouvoir affirmer comme une expérience immédiate (lue en profondeur) ce qui ne peut être affirmé en toute vérité que dans une vision de sagesse¹⁴. Or, précisément, dans une vision

14. Il serait intéressant de discerner d'où vient cette croyance, qui permet d'affirmer, dans la lecture de l'expérience, ce qui n'est parfaitement explicité que dans un jugement de sagesse. Cette croyance ne provient-elle pas en réalité d'une tradition théologique que l'on met entre

de sagesse de la liberté de l'acte créateur (en et par lequel nous existons gratuitement), notre existence actuelle apparaît comme un pur don. Elle est bien à nous, mais nous ne la possédons pas. Et puisque, au niveau de notre conscience psychologique, c'est dans notre liberté que nous saisissons notre existence en son actualité ultime, nous comprenons alors cette « lecture » si particulière de Jaspers, qui passe de notre liberté-existence à la présence de la Transcendance.

XIII. L'ontologisme : le théologique fonde l'ontologique.

Rosmini

Toute la philosophie de Rosmini repose sur l'intuition de « l'être idéal », ou idée de l'être, puisque cette idée constitue la forme objective *a priori* de toutes nos connaissances. Cet « être idéal » n'est pas Dieu, mais quelque chose de divin. Par là, et par là seulement, l'homme peut s'élever au-dessus de lui-même et démontrer l'existence de Dieu. Cette démarche se réalise dans un raisonnement *a priori* pur, parce qu'elle part de cette idée de l'être qui est antérieure à toute expérience¹.

Dans son *Nouvel essai sur l'origine des idées*, Rosmini commence par exposer un premier raisonnement, dont le point de départ est la considération de l'être *in universale*, présent à notre esprit. Cet être *in universale*, tout en n'ayant pas de subsistance hors de notre esprit, est absolument immuable, et est « l'acte connaissable de toutes les choses, la source de toutes les connaissances ». Il est, autrement dit, la possibilité, la vérité, qui s'imposent à moi avec nécessité, « comme une nature éternelle, nécessaire », contre laquelle aucune puissance ne peut rien. Si je réfléchis sur cette vérité, qui est la lumière de mon intelligence, je dois reconnaître qu'il y a en moi un effet que ni moi-

parenthèses, ou que l'on porte en soi, mais dont on a oublié la source ? Nous touchons ici au problème de l'influence du milieu en lequel s'élabore une philosophie. Celui qui a été chrétien et qui a mis entre parenthèses sa foi chrétienne, ou l'a rejetée, ne peut pas faire qu'il n'ait pas été chrétien, et donc que certaines vérités demeurent inscrites en lui, qui réapparaîtront comme un *a priori*. Ne font-elles pas partie de ce que l'on pourrait appeler son « inconscient philosophique » ? Le cas de Jaspers semble très significatif sur ce point. N'est-il pas le seul philosophe qui garde une certaine vision ontologiste de la Transcendance tout en ayant rejeté sa foi chrétienne ?

1. Voir fasc. III.

même, ni aucune autre cause finie n'a pu produire ; et je dois reconnaître aussi que cet effet est l'intuition d'un objet qui m'est présent, un objet « intrinsèquement nécessaire, immuable, indépendant de mon esprit et de tout esprit fini ». Par là je suis conduit à affirmer l'existence de Dieu. Car si, à la constatation de la présence en moi d'un effet qu'aucune cause finie n'a pu produire, j'applique le principe de causalité, je dois conclure qu'il existe une Cause infinie ; et si je considère que cet effet présent en moi est l'intuition d'un objet nécessaire, présent à mon esprit mais indépendant de tout esprit fini (dont je ne connais encore que l'existence qu'elle a dans mon esprit), je dois conclure que « la nature de cette cause infinie est de subsister dans un esprit, d'être essentiellement intelligible ». Ce qui permet de conclure qu'il existe un esprit éternel, intelligible par soi, source de toute intelligibilité, cause de toute connaissance.

Cependant Rosmini veut aller plus loin, et trouver « un raisonnement plus pur ». Il part alors de l'être considéré, non plus par rapport à notre connaissance, mais en lui-même : l'être « initial », similitude à la fois des réalités finies et de l'être réel infini, qui s'attribue donc univoquement à Dieu et aux créatures, qui est capable de s'actuer en Dieu et dans les créatures. Cet être initial ne se présentant pas comme ayant une subsistance absolue, nous pouvons comprendre qu'il ne peut pas subsister sans ses termes. Nous pouvons donc, en nous servant du « principe de subsistance absolue » (« ce qui existe relativement suppose ce qui existe absolument »), affirmer que l'être initial doit « se terminer en une subsistance absolue », dont il est en quelque sorte une propriété mentale. De plus, nous devons reconnaître qu'il est impossible que cet être subsistant ne soit pas infini ; car l'être idéal exige une actuation infinie, substantielle. Cet Être subsistant infini ne peut être que l'essence divine. En celle-ci se trouvent identifiées nécessité logique et nécessité métaphysique.

Dans son exposé systématique des preuves que la théologie naturelle donne de l'existence de Dieu, Rosmini ramène les preuves à quatre grandes voies, en fonction de sa propre conception de l'être. La première part de l'essence même de l'être, et montre que cette essence est « chose éternelle et nécessaire » et que, étant infinie, elle est l'Être infini absolu : Dieu. La seconde part de la « forme idéale » de l'être : celle-ci, étant un objet éternel, doit se trouver dans un esprit éternel, un sujet éternel qui doit avoir une sagesse infinie. La troisième démonstration, qui se prend de l'être réel perçu par l'homme, s'élève du contingent au nécessaire, et, progressivement, à la Cause première,

« Raison de tout ». Rosmini fait ici appel au « principe d'intégration ». N'est-ce pas en réalité une autre manière d'exprimer la participation ? Enfin, la quatrième démonstration raisonne à partir de la « forme morale » connue par l'homme. L'autorité de la loi morale étant infinie, la « force obligeante » du bien moral, par le fait même, est éternelle, nécessaire, absolue. Si elle n'existait pas dans un Être absolu, elle serait inexistante ; mais elle n'est pas inexistante : donc il existe un Être absolu. Cette dernière preuve ne se ramène-t-elle pas, en définitive, à une preuve par mode d'impossibilité ?

Enfin, dans la *Théosophie*, la démonstration *a priori* de l'existence de Dieu est présentée comme un corollaire de la doctrine de l'être initial. L'être qui peut être attribué à toutes choses (et qui fonde l'« analogie » entre Dieu et les êtres finis) peut être considéré à la fois comme « virtuel » (premier déterminable, susceptible de toutes les déterminations) et comme « initial » (déterminant commun de toute entité, parce qu'il est l'acte par lequel toute entité est). Cet être virtuel et initial est nécessaire (parce que l'être ne peut pas ne pas être). Mais il n'est pas *un* être ; par conséquent, il est « d'un être ». Or il ne peut pas être un élément intrinsèque de l'être contingent, parce que le contingent s'oppose au nécessaire (l'être virtuel et l'être initial expriment seulement les conditions nécessaires sans lesquelles les êtres contingents ne seraient même pas concevables). Il faut donc « que l'être virtuel et initial soit quelque chose d'un Être nécessaire ». Il doit donc appartenir à un Être nécessaire, qui ne peut être qu'unique, et qui est Dieu.

Dans la *Théosophie*, Rosmini présente encore comme une nouvelle preuve *a priori* de l'existence de Dieu, preuve qui semble avoir sa faveur. Cette preuve part de l'« observation » de la « possibilité absolue », vérité nécessaire qui n'a pas à être démontrée. Cette possibilité est métaphysique en ce sens que l'esprit l'affirme inconditionnellement, sans faire appel à la causalité, dès que l'on conçoit que tel être réel est possible. Partant de là, on peut conclure à l'existence d'une cause efficiente en passant du *conditionné* à la *condition*. Si le conditionné est indubitable parce qu'il est évident (comme c'est le cas pour la possibilité absolue), on conclut, de manière aussi indubitable, que toutes les conditions sans lesquelles il ne serait pas, doivent être. Or, parmi ces conditions, se trouve l'existence d'une cause efficiente. Donc, cette cause existe.

On voit combien ce problème des voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu est présent dans la recherche philosophique de

Rosmini, et comment il a voulu le reprendre de diverses manières. C'est bien en fonction de sa conception de l'être qu'il faut saisir ces diverses manières d'affirmer l'existence de Dieu. Ce sont évidemment les preuves *a priori*, en dépendance de l'être « initial » (et « virtuel »), du possible, qui caractérisent sa pensée. Ne trouvons-nous pas chez lui une nouvelle forme de l'argument ontologique, où l'on passe de l'idée de l'être à l'existence de l'Être absolu, de la possibilité absolue à la Cause première, du conditionné à l'inconditionné ? Cette position de Rosmini est bien diamétralement opposée à celle de Kant. Pour ce dernier en effet, on ne peut passer du conditionné à l'inconditionné. Pour Rosmini au contraire, le conditionné « indubitable » implique la condition absolue dont il dépend. Mais la fragilité de la position de Rosmini réside dans l'existence même de l'« idée d'être », qui n'est autre que « l'être idéal ».

Remarquons encore que la première preuve de Rosmini est curieusement semblable à la première preuve de Descartes. Ce dernier part de l'idée de perfection et d'infini ; Rosmini part de l'être *in universale*. Ni l'un ni l'autre ne s'arrête à cette première preuve, que l'un (Descartes) considère comme ne donnant pas la certitude la plus parfaite, et l'autre (Rosmini) comme n'étant pas suffisamment « pure ». Descartes s'oriente vers l'idée de Dieu, l'idée d'un Être tout parfait impliquant l'existence nécessaire. Rosmini pose un être initial commun au fini et à l'infini, ce qui lui permet, en se servant du principe de « subsistance absolue », de conclure à une subsistance absolue.

L'un et l'autre passent de l'intelligibilité à l'existence ; mais pour Descartes, c'est le maximum d'intelligibilité qui permet le passage ; pour Rosmini, l'être univoque ne suffit pas à poser l'existence de l'être infini (bien que cet être univoque soit fini et infini). Donc, pour ce dernier, le maximum d'intelligibilité (l'infini) ne suffit pas à poser l'existence. Rosmini fait alors appel à un nouveau principe (le principe de subsistance absolue) qui, en réalité, est la participation. Voulant éviter l'« ontologisme » de Descartes (si du moins l'on peut employer ici le terme d'« ontologisme »), il retombe dans un autre ontologisme, celui-là même que Descartes voulait éviter. Nous pouvons préciser que l'ontologisme de Descartes est avant tout celui de *l'esprit* dans son autonomie et dans son infini, tandis que celui de Rosmini part de l'intelligible et s'achève au niveau de l'esse participé, tout entier relatif à l'esse absolu — ce qui ne peut être affirmé que dans la lumière d'un jugement de sagesse, jugement qui, ici, n'est évidemment pas explicite, mais qui implique soit une mise entre parenthèses, soit un « ou-

bli ». Ne regardant alors que la conclusion de ce jugement de sagesse, en elle-même, et l'analysant jusque dans son fondement, on retrouve, dans cette conclusion même, sa propre source. L'ontologisme de Rosmini veut se rapprocher de l'existence pour éviter le simple passage de l'intentionnel à l'*esse*. Bien qu'il se veuille pur, il est plus complexe que celui de Descartes.

Si l'on peut déceler chez Descartes et chez Rosmini un désir d'éviter une certaine forme d'ontologisme², et de rejoindre le réalisme, ce désir est bien différent chez l'un et l'autre. Mais on peut dire que ni l'un ni l'autre n'a rejoint le jugement d'existence, si bien que ni l'un ni l'autre n'a pu pénétrer dans le véritable réalisme métaphysique. L'un et l'autre demeurent enfermés dans le possible, et donc dans un *a priori* ; Rosmini, du reste, en est pleinement conscient.

Gioberti

Pour Gioberti, il y a une saisie immédiate de Dieu, de l'Être nécessaire, et même de l'Être nécessaire créant les existants. C'est donc dans l'acte créateur lui-même que nous saisissons les réalités que nous expérimentons ; et nous les saisissons comme causées. Et cet acte créateur que nous saisissons n'est autre que l'acte d'être de Dieu Lui-même³.

En réalité, c'est l'Être nécessaire qui se révèle à nous ; aussi, dans le jugement « l'Être est nécessairement », notre esprit est auditeur, simple témoin d'une sentence qui ne vient pas de lui. S'il n'en était pas ainsi, ce jugement n'aurait pas de certitude absolue, il serait subjectif et le scepticisme serait inévitable.

Pour Gioberti, une telle position, loin de s'opposer aux démonstrations de l'existence de Dieu, est seule à pouvoir leur assurer une valeur « apodictique ». Les démonstrations *a posteriori*, en effet, fondent le vrai sur le fait (le contingent) ; elles ne seront donc véritablement démonstratives que si elles sont précédées d'une intuition où le fait s'enracine dans le vrai, qui a valeur de nécessité. Cette intuition, pour Gioberti, porte bien sur Dieu Lui-même, et non pas sur un être idéal distinct de Dieu ; car si l'objet de cette intuition était distinct de Dieu,

2. En parlant ici de l'« ontologisme » que Descartes veut éviter (ce qui, en soi est un anachronisme), nous voulons dire que Descartes désire se séparer de la vision de sagesse des théologiens, qu'il ne veut pas partir de l'*esse* participé. Rosmini, de son côté, semble bien vouloir éviter l'argument « ontologique » de Descartes.

3. Voir fasc. III.

il serait contingent, et de ce fait nous serions fatalement conduits au scepticisme, et même au nihilisme⁴.

On est bien ici en présence d'un ontologisme pleinement reconnu, voulant se situer dans la lumière de l'acte créateur.

XIV. Recherche d'une apologétique

1. Newman : preuve par le témoignage de la conscience morale

En ce qui concerne l'existence de Dieu, la difficulté, pour Newman, ne porte pas sur la certitude même de cette existence (aussi certaine, pour lui, que sa propre existence), mais sur le moyen d'établir les bases logiques de cette certitude. Il estime que les arguments tirés « des faits généraux de la société humaine et de l'histoire » ne sont pas éclairants, et que les arguments *a posteriori*, s'ils sont valables au niveau spéculatif, sont en eux-mêmes dépourvus de valeur religieuse. Le grand argument, pour lui, c'est la preuve de Dieu par le témoignage de la conscience morale : « il y a un Dieu parce qu'il y a une obligation morale »¹. L'analyse de ce qu'on appelle « conscience » (morale) révèle que ce sentiment « implique l'idée d'un Père et d'un Juge — de quelqu'un qui voit mon cœur ». Dieu est une présence qui se révèle, se donne à la conscience fidèle.

On voit, d'une part, la faiblesse philosophique de cette preuve, qui, en fait, n'en est pas une ; mais, d'autre part, il est facile de saisir sa vérité pratique : Dieu qui se révèle au cœur droit. On est, en réalité, en face d'une révélation religieuse.

2. Blondel : découverte de Dieu présent à la pensée.

L'intention de Blondel est de reprendre et de renouveler les preuves de l'existence de Dieu. Dans *L'Action* de 1893, en particulier, il reprend les preuves selon le schéma kantien en montrant que les trois arguments s'enchaînent et n'ont de valeur que grâce à « leur unité synthétique »².

Pour Blondel, la preuve cosmologique, « argument tiré de l'univer-

4° Cf. fasc. III. Pour Fabre d'Énavieu, il serait contradictoire que l'âme ait une connaissance de Dieu qui ne soit pas immédiate. Si cette connaissance n'était pas immédiate, on ne pourrait absolument pas se prononcer sur l'existence de Dieu, et donc on tomberait dans l'athéisme.

1. Voir fasc. III.

2. Voir fasc. III.

selle contingence », peut se formuler de multiples façons. Car toute indigence, tout besoin dont nous avons l'expérience, peut servir de point de départ. On cherche alors à dévoiler le nécessaire dans le contingent, comme une réalité immanente déjà présente. On passe ainsi de la nécessité relative du contingent à la nécessité absolue du nécessaire ; car « ce qui est existe nécessairement pendant qu'il est, quoique, par nature, il n'ait rien de nécessaire ». — Il est curieux de retrouver ici la vision d'Avicenne ! — Nous sommes forcés, conclut Blondel, de « fonder pensée, vie, universelle existence sur un Être en soi ».

Cette preuve par la contingence conduit nécessairement à la preuve téléologique. Renouvelée elle aussi, cette preuve considère la « disproportion constante » qui existe, dans notre connaissance et notre action, entre l'objet et la pensée, entre l'œuvre et la volonté. Il y a en effet une sorte de coopération constante et une sorte de rivalité entre la pensée et la pratique. Il faut donc conclure que « notre pensée et notre action ne se fondent et ne se fécondent mutuellement que grâce à 'l'acte pur de la pensée parfaite' ». Autrement dit, pour Blondel, la disproportion qui existe en nous entre la causalité efficiente et la causalité finale exige la médiation actuelle d'une pensée et d'une action parfaites.

Pour Blondel, le renouveau de cette preuve vient du fait qu'elle n'invoque aucun principe de causalité, mais qu'elle découvre, dans l'immanence la plus intime de ma pensée et de mon action, la présence et l'action nécessaire d'une pensée et d'une puissance parfaites. « Cet 'unique nécessaire' n'a de raison d'être que parce que nous ne nous égalons pas nous-mêmes ». Dans cette perspective, l'argument ontologique, qui vient en dernier lieu et donne aux deux autres preuves leur ultime signification, reprend « un sens et une vigueur nouvelle ». On ne passe plus de l'idée à l'être, mais de l'action réelle à l'être, de la « perfection réelle » découverte en nous à la « perfection idéale ».

La valeur de ces preuves consiste en ce qu'elles « reproduisent le mouvement de la vie » : « c'est en un instant, d'un seul élan, par une immédiate nécessité, que se manifeste en nous *celui* qu'aucun raisonnement ne saurait inventer (...). Seul le développement total et concret de l'action le révèle donc en nous ».

En réalité, c'est toute la philosophie de Blondel qui constitue, comme on l'a dit, « une immense preuve de Dieu ». Après *L'Action* de 1893, la grande vision de la « trilogie » est une reprise de la preuve ontologique, une découverte de l'adéquation absolue de l'être, du connaître et de l'agir, à travers l'inadéquation de notre pensée et de notre

action, tendant l'une et l'autre vers l'infini. La « philosophie de l'insuffisance » développée par Blondel est comme un appel constant à la découverte de la Présence d'un Être en soi, d'une Raison des êtres, d'un Principe efficient, d'« une norme à la fois transcendante et immanente à toute existence contingente ».

On pourrait, d'une certaine manière, rapprocher la philosophie de Blondel de la philosophie mystique de Plotin, à condition de bien marquer leurs différences. Si grandes, en effet, que soient leurs différences, ces deux philosophies ont en commun l'intuition profonde qu'à travers l'immanence, on doit découvrir la transcendance : la constatation même de la limite dans l'immanence réclame un au-delà. Pour Blondel, c'est bien l'immanence de la vie qui est présente à toutes les démarches, immanence vécue qui, de fait, rend impossible toute véritable analyse — ce qui explique la confusion des analogies qu'il utilise. Cependant, ses démarches descriptives possèdent un grand élan, un dynamisme qui cherche à exprimer un grand appel. On serait tenté de dire que cet ontologisme est une sorte de laïcisation des « gémissiments ineffables » de l'Esprit Saint poursuivant son œuvre dans le monde ...

3. Teilhard de Chardin : réconcilier la science et la foi. L'évolution conduit à Dieu

Toute l'œuvre du P. Teilhard de Chardin peut être considérée comme une grande preuve de l'existence de Dieu, renouvelée dans une perspective scientifique. Il semble bien, en tout cas, que tel ait été le dessein essentiel de son auteur³.

Les diverses formes de preuves exposées par le P. Teilhard se veulent toutes « scientifiques » ; et elles veulent montrer que, loin de diminuer, « le problème d'un premier Moteur et d'un ultime Collecteur (...) grandit au contraire en importance et en urgence, avec les formidables accroissements imposés par la Science à nos représentations de l'Univers ».

Quelque forme qu'elles prennent, ces preuves sont toutes fondées sur l'évolution ; si bien qu'il ne faudra pas seulement parler d'une preuve « cosmologique », mais d'une preuve « anthropologique », puisque l'évolution de la Biosphère, se prolongeant dans la Noosphère où

3. Voir fasc. III. Relevons d'autre part l'effort du P. Gillard qui, dans son ouvrage *De l'atome à l'Amour*, s'inspire à la fois de Blondel et du P. Teilhard de Chardin (cf. fasc. III). p. 143, et fasc. III.

elle prend une forme convergente, oblige l'homme à reconnaître qu'il dérive vers une position terminale où il ne peut : ni, organiquement, aller plus loin ; ni, psychiquement, accepter de reculer ; ni, cosmiquement, rester sur place (puisque, dans notre univers « entropique », cesser d'avancer, c'est retomber en arrière). Il faut donc reconnaître que « la courbe du phénomène humain (...) postule l'existence, en avant et au-delà, de quelque pôle extra-cosmique ». Le « point Oméga » immanent (la conscience humaine achevée) suppose derrière lui, pour « tenir », « un noyau transcendant, divin ».

4. *Claude Tresmontant : au cœur de l'évolution, la croissance de l'information exige de poser une Pensée première (source d'information)*

Face à l'athéisme défini comme une philosophie pour qui l'Univers est un système auto-suffisant, et est le seul Être, Claude Tresmontant estime que le problème de Dieu ne peut se poser qu'en termes d'évolution. Si l'univers était le seul Être, il ne pourrait comporter aucune genèse, aucune évolution. Or l'univers est un processus évolutif irréversible...

Pour Claude Tresmontant, le problème de Dieu se pose donc de la manière suivante : « Le monde est un système évolutif, épigénétique, à information croissante ». Or, dans aucun de ses états le monde ne peut par lui-même, ni à lui seul, rendre compte de la croissance de l'information qui s'opère en lui. Parce qu'il y a croissance de l'information, jamais, dans la suite de « commencements d'être » que connaît notre univers, l'antérieur ne peut expliquer celui qui le suit. Par conséquent, notre univers n'est pas un système clos, se suffisant à lui-même ; il faut admettre qu'il doit continuellement recevoir « de l'information créatrice ». On peut convenir d'appeler « Dieu » la source de cette information, ou lui donner un autre nom — peu importe. L'essentiel, c'est de montrer que l'univers « ne peut pas sans contradiction être pensé seul »⁴.

En réalité, on ne découvre pas ici l'existence de l'Être premier, mais seulement une « source d'information » qui opère dans le monde sans être le monde lui-même.

Ce que Claude Tresmontant cherche à montrer, c'est que notre uni-

4. Voir fasc. III, pp. 000. On pourrait rapprocher la position de Claude Tresmontant de celle de Bacon, qui était déjà une apologétique cherchant à convaincre d'erreur les « athées » du XVII^e siècle : cf. ci-dessus, p. 143, et fasc. III.

vers n'est pas un Absolu dans l'ordre de l'être. Sa position est une position apologétique (souvent, du reste, très passionnée), qui ne prouve pas pour autant l'existence d'un Être transcendant, puisque le principe invoqué est le principe de raison suffisante appliqué au devenir de notre univers, devant la croissance de l'information. De plus, le point de départ de sa preuve est l'information croissante du monde, information croissante qui ne peut se comprendre qu'en fonction de l'évolution, admise, non plus comme une hypothèse, mais comme une réalité.

A cela on peut faire trois remarques. 1^o Pouvons-nous universaliser, étendre à tout l'univers, la théorie de l'évolution utilisée au niveau biologique ? Rappelons-nous ici la critique que Jean Rostand adresse au Père Teilhard de Chardin. 2^o Au niveau philosophique, pouvons-nous considérer la théorie de l'évolution comme un fait existant ? 3^o Même si elle est un fait existant, elle demeure au niveau du devenir vital. Pouvons-nous, à partir du devenir vital, prouver l'existence d'un Être premier transcendant ? A partir du devenir (physique ou vital), nous ne pouvons poser ni un « premier », ni un « ultime » — sauf d'une manière hypothétique. Et ce que nous disons ici du devenir est vrai *a fortiori* de l'évolution.

Si nous réfléchissons sur les diverses positions apologétiques que nous venons de mentionner (et sur d'autres, mineures, que nous n'avons pas relevées ici), nous constatons que : on *se sert* de la psychologie et de la morale pour prouver l'existence d'un Dieu Père et Juge ; on *se sert* de la philosophie en vue de montrer le bien-fondé de la foi et de dévoiler la présence de Dieu au plus intime de nous-même ; on *se sert* de la science, soit en montrant ses limites en vue de prouver que la foi n'a rien à craindre de la science ⁶, soit en exaltant celle-ci, en s'efforçant de prouver qu'elle ne peut que conduire à Dieu. Dieu est comme la justification ultime de la science ⁷.

Toutes ces positions apologétiques se servent, de manières diverses, d'une méthode rhétorique, visant à persuader ⁸. Elles impliquent tou-

5. Nous nous permettons ici de renvoyer à notre compte rendu de *La doctrine de l'évolution* de L.-E. Otis.

6. Cette position est celle de l'Abbé Moreux (voir fasc. III), et elle était déjà, d'une autre manière, celle de Berkeley.

7. Descartes, lui, prouvait l'existence de Dieu pour justifier sa position philosophique.

8. Toutes ces positions n'ont-elles pas Cicéron pour « grand-père » ?

tes, dans leur générosité, une extrapolation — qui, du reste, se trouve déjà fondamentalement dans l'argument ontologique. Ne sont-elles pas, en réalité, des formes rhétoriques de l'argument ontologique ?

XV. Renouveau thomiste

Ce qui caractérise la position des quelques thomistes que nous allons mentionner ici, c'est que ces thomistes, au milieu des autres philosophes, reconnaissent tous que l'intelligence humaine peut découvrir par elle-même l'existence de Dieu. C'est aussi que, en face de l'agnosticisme kantien ou des critiques adressées aux voies de Saint Thomas, et en face des diverses formes d'athéisme, ces thomistes cherchent de nouvelles voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu, ou, plus profondément, cherchent ce qu'il y a d'essentiel dans les voies de Saint Thomas, au delà de leurs modalités dépendantes de la vision de l'univers propre à la chrétienté du Moyen Age.

1. *Volonté de dépasser Kant par le dynamisme même de l'intelligence* (P. Rousselot, J. Maréchal, J. Defever)

Pour le P. Rousselot, l'intelligence humaine est, dans sa nature même, « une inclination vers l'Être infini » en tant qu'il est la « Vérité suprême », le « Bien des êtres intelligents ». Aussi, pour lui, tout acte d'intellection présuppose-t-il l'existence de Dieu ; car tout acte d'intellection renferme la synthèse de l'essence et de l'existence : l'idée d'être¹. C'est donc bien en raison de la présence de l'idée de l'être en tout acte de l'intelligence, que l'appétit naturel de l'intelligence exige de poser l'existence de Dieu. Cette analyse du mouvement de l'intelligence ne supprime rien, estime le P. Rousselot, de la valeur des preuves anciennes ; elle les consacre à nouveau et montre mieux, selon lui, que c'est l'idée d'être qui en est le « nerf ».

Dans cette perspective, l'existence de Dieu est affirmée comme une condition nécessaire de la proposition « l'être existe ». L'existence de Dieu est affirmée aussi comme la seule explication du monde, des êtres finis en qui l'on a vu la distinction de l'essence et de l'existence.

Ne retrouvons-nous pas ici une sorte d'ontologisme, au niveau de l'intentionnalité de l'acte propre du jugement intellectuel ? A partir de l'idée d'être on pose l'Être infini, l'*Ipsum esse subsistens* !

1. Voir fasc. III.

Le P. Maréchal sera plus catégorique et affirmera que sans doute, dans l'intention même des grands scolastiques, il n'y a qu'une seule preuve de l'existence de Dieu, le « processus dialectique » qui conduit toutes les voies à leur sommet n'étant autre, en définitive, que l'exigence d'intelligibilité poussée jusqu'au bout ².

Le P. Maréchal reconnaît que les voies de Saint Thomas « fixent définitivement le type métaphysique (parfaitement efficace) » de la preuve de Dieu. Cependant il affirme aussi qu'on « rencontre » Dieu inévitablement en approfondissant n'importe quel objet de pensée ; et c'est bien ce qu'il explicite dans le Cahier V de son *Point de départ de la métaphysique*, où il affirme que, parce que nous ne pouvons assigner de limites à l'aspiration naturelle de notre intelligence, nous sommes amenés à reconnaître que la fin de notre dynamisme intellectuel ne peut être que dans la possession de la « forme de l'être », c'est-à-dire de Dieu. Après avoir précisé les conditions impliquées dans ce dynamisme intellectuel, le P. Maréchal conclut que, dans tout acte intellectuel, est affirmée implicitement l'existence d'un Être absolu — affirmation implicite qui est nécessaire et *a priori*.

Pratiquement, on reconnaît que lorsqu'il s'agit de Dieu, la possibilité de la fin subjective (la possession du Bien parfait, qui est une assimilation saturante de la « forme de l'être ») exige de poser l'existence de la fin objective (l'Être absolu, Dieu) ; car affirmer que Dieu est possible, c'est affirmer qu'Il existe. Ne retrouvons-nous pas ici, au niveau de l'appétit de la fin dernière, ce que Leibniz disait au niveau de l'essence ? N'y a-t-il pas ici encore une pétition de principe, car ce raisonnement dialectique n'a de valeur que lorsqu'il s'agit de Dieu ?

Le P. Defever veut reprendre l'argument du P. Maréchal et le compléter, avec une intention nouvelle (celle de donner une réponse aux philosophies existentielles). On retrouve chez lui, en ce qui concerne les voies de Saint Thomas, le même jugement que chez le P. Maréchal : ces voies sont probantes, mais il faut, dirions-nous, les « rava-ler ». Pour le P. Defever, c'est leur point de départ qui ne doit plus être un fait sensible, mais « l'expérience de l'intelligence se saisissant dans sa connaissance de l'objet sensible » ³. Quant au principe de causalité, il ne sera utilisable que sous la forme suivante : « toute affirmation, s'exprimant par des jugements dont la forme est à la fois sub-

2. Voir fasc. III.

3. Voir fasc. III.

jective et objective, contient l'expérience vécue de la dépendance finale du sujet vis-à-vis de l'objet réel ». Cela posé, le P. Defever justifie le procédé discursif de la preuve, qu'il reconnaît comme nécessaire.

L'intuition originale du P. Defever est de chercher à expliciter toutes les implications de l'objet réel, cause finale du sujet connaissant ; et cela se comprend, car pour lui cet objet est à la fois l'objet sensible immédiat et « l'existence pure et illimitée », atteinte « sous sa participation déficiente ». Tout objet réel finalise donc bien le sujet connaissant, par l'esse pur qui est en lui.

Examinant la portée de sa preuve, le P. Defever reconnaît que si l'on parvient à Dieu en se servant du concept « le plus connu », celui d'être, (génétiquement antérieur à celui de Dieu, qui en est une « différence »), ce concept d'être est analogique (d'une analogie de proportionnalité) ; il est l'être transcendantal, réel dans ses différences... On passe, par l'analogie, du concept d'être à l'être transcendantal. Ne retrouvons-nous pas encore ici l'influence de l'argument ontologique, puisque l'on identifie l'ordre de la signification de l'objet et celui de l'affirmation de la fin ? Ce faisant, on peut considérer que ce qui est saisi en premier lieu, c'est bien l'existence divine ; car c'est elle qui exerce sur le dynamisme profond de notre intelligence son attraction. C'est donc bien l'existence divine qui nous révèle que Dieu existe nécessairement.

2. *L'unité du jugement et l'idée d'être, moyens d'affirmer l'existence de Dieu (M.-D. Roland-Gosselin, B. Lonergan)*

Cherchant à déceler le fondement propre de toute preuve de l'existence de Dieu, le P. Roland-Gosselin montre que les diverses fonctions unificatrices du sujet qui juge exigent, en chaque homme, un moi permanent, et exigent aussi, au delà de tous, « une Pensée première absolument simple »⁴. Le moi, en effet, est encore relatif, lié à la contingence ; il faut donc poser un principe en qui s'identifient sujet et objet, pensée et être. Ce principe est d'abord posé comme une hypothèse, en raison même de l'exigence qu'a l'intelligence d'unir l'existence et le nécessaire. Mais ce principe doit exister, car, sans cela, ni les relations nécessaires immanentes à l'être contingent, ni l'esprit contingent pensant ces relations nécessaires, n'auraient de fondement dans l'exister. Aussi le P. Roland-Gosselin peut-il affirmer que Dieu, qui n'est

4. Voir fasc. III.

autre que l'Unité absolue d'être et d'esprit, est la condition première qui explique *a priori* la possibilité de l'union, dans l'acte de juger, du sujet et de l'objet, du contingent et du nécessaire. On peut donc dire que le simple fait de la pensée « implique nécessairement, par la nature de son être, l'existence de l'Être absolu ».

Le P. Roland-Gosselin, bien qu'il veuille à tout prix l'éviter, a-t-il vraiment évité l'argument ontologique ? N'est-ce pas l'unité au niveau intentionnel, révélée dans l'acte du jugement, qui lui fait poser une Première Pensée en qui l'être et l'esprit sont un ?

Nous ne voulons pas aborder ici la manière dont le P. Lonergan envisage la métaphysique de l'être, en distinguant deux niveaux métaphysiques : celui de l'être « proportionné » et celui de l'être transcendant. Ce qui est net, c'est que, pour lui, la connaissance de l'être proportionné demeure imparfaite, elle nous met en face de faits sans explication possible : la connaissance de l'être transcendant s'impose donc avec nécessité. Or, pour le P. Lonergan, il est manifeste « que c'est une seule et même chose de comprendre ce qu'est l'être et de comprendre ce qu'est Dieu » ; car l'idée d'être est le contenu d'un acte de compréhension qui se comprend lui-même et saisit toute autre intelligibilité⁵.

C'est donc en premier lieu la détermination de l'idée d'être et la « formulation de la notion de Dieu » que l'on considère. On passe alors successivement de l'acte illimité de compréhension à son contenu, l'intelligible premier ; et de celui-ci à l'affirmation que, s'il existe, il est la vérité première, l'être premier, parfait, bon, amour parfait, et qu'il s'explique par lui-même, et est par conséquent « inconditionnel », et qu'il est soit nécessaire, soit impossible. Quant à savoir s'il existe ou non, c'est une question qui revient à se demander s'il est, ou non, « l'objet d'une affirmation raisonnable », car l'existence est « le rapport sous lequel l'être est connu (...) en tant qu'il est affirmé raisonnablement ». En définitive, tout se ramène à cette forme générale : « Si le réel est complètement intelligible, Dieu existe. Or le réel est complètement intelligible. Donc, Dieu existe ». Et, en dernier lieu, à ce raisonnement hypothétique : « si l'idée d'être existe, Dieu existe ».

Une telle identification de l'être et de Dieu n'est-elle pas, radicalement, l'erreur de l'argument ontologique ? Car si l'être, c'est l'idée

5. Voir fasc. III.

d'être (ce qui est intelligible, et ce qui est saisi de cet intelligible), on glisse de l'être intelligible à l'existence de Dieu.

3. Le nécessaire manifesté dans la vérité scientifique permet d'affirmer l'existence de Dieu (J.-D. Robert)

L'intention du P. Robert est de rapprocher du problème de Dieu l'intelligence contemporaine, spécialement l'intelligence scientifique — tout en reconnaissant très nettement que la science, par elle-même, ne peut pas prouver l'existence de Dieu. Seule la métaphysique le peut ; mais la science, en réfléchissant sur son acte propre, doit nécessairement en arriver à se poser la question (strictement métaphysique) du fondement ultime de la pensée en tant que recherche du vrai scientifique ⁶.

L'homme de science doit constater, comme un fait, que l'élaboration de la science témoigne en faveur de « nécessités intelligibles », d'une nécessité du vrai. Or cette nécessité est une nécessité de droit appelant, comme telle, une existence nécessaire. Celle-ci ne peut être que Pensée pure et Vérité subsistante ⁷.

Cette Pensée subsistante est la Cause exemplaire première de toute vérité ; et cette Vérité subsistante s'identifie nécessairement avec une Volonté libre, Cause efficiente de tout être contingent. Le P. Robert souligne que l'existence de Dieu apparaît d'abord comme condition d'intelligibilité du contingent, mais que, en réalité, elle est posée comme Fin Absolue de tout le contingent.

On voit l'intérêt de cette recherche critique ; mais elle aurait dû rester à ce niveau critique, sans vouloir passer immédiatement à un niveau métaphysique, et au niveau ultime de la métaphysique : celui des voies exigeant de poser l'existence d'un Être nécessaire.

4. La liberté humaine véritable appelle l'affirmation de Dieu (J. de Finance)

Selon le P. de Finance, « la liberté humaine véritable n'est intelligible et ne s'achève comme liberté que moyennant l'affirmation de Dieu » ⁸.

6. Voir fasc. III.

7. La force de cet argument provient de la double opposition *unité-multiplicité* et *nécessité-contingence* dans la pensée humaine.

8. Voir fasc. III.

Si nous considérons notre liberté humaine, nous constatons combien elle est « assujettie à des conditions naturelles, encadrées par des valeurs objectives » (voilà le point de départ de l'argumentation). Or une telle liberté ne porte pas son explication en elle-même ; elle exige de poser une liberté inconditionnée, car seule une liberté inconditionnée lui permet de s'élever au-dessus du déterminisme. De plus, notre liberté « exige un ordre de valeurs pour déterminer objectivement son indétermination totale ». Notre liberté réclame donc une Valeur suprême, qui ne peut être qu'une Liberté absolument sainte, qui soit à elle-même sa propre règle. Cette Liberté absolue « coïncide réellement avec la raison et l'être même de Dieu ».

Cette position est sans doute très belle et très séduisante ; mais elle ne répond pas vraiment (comme elle se le proposait) à l'athéisme de Sartre. Certes celui-ci, en prétendant que la liberté exige le refus de Dieu, commet une grave confusion (confusion de l'être et de la vie, de l'être et de l'esprit) ; mais le P. de Finance ne commet-il pas la même confusion ? L'argument ontologique ne réapparaît-il pas dans son raisonnement, tant du côté du conditionnement de notre liberté que du point de vue de la valeur ?

5. Renouveau des cinq voies par l'intuition de l'être. Élaboration d'une sixième voie grâce à une nouvelle intuition (J. Maritain)

L'intention de Jacques Maritain est d'explicitier l'intuition première qui anime les cinq voies de Saint Thomas et de leur donner, par là, leur véritable efficacité. Cette intuition primordiale est celle « de l'existence ou de la valeur intelligible de l'Être », dont le dynamisme interne « me fait voir que l'Existence absolue ou l'Être-sans-néant transcende la nature entière, et me met en face de l'existence de Dieu »⁹.

Il y a pour Maritain, grâce à cette intuition de l'existence, une sorte de lecture en profondeur de toute réalité existante, permettant de saisir, à travers « l'Être-avec-le-néant » de ces réalités existantes, la nécessité de l'Être-sans-néant. Le pouvoir illuminateur de cette intuition est si grand qu'il oblige notre esprit à affirmer l'existence de l'Être-sans-néant, et à affirmer aussi que cet Être est Amour subsistant, cause de toute « créature ».

9. Voir fasc. III.

Voilà l'intuition qui est, selon Maritain, à la source des cinq voies de Saint Thomas, qui ne font que l'expliciter. Cependant Maritain en ajoute une sixième qui, à la différence des voies de Saint Thomas, ne part pas de l'expérience sensible. Cette sixième voie, qui suppose l'expérience de la vie propre de l'intelligence, implique une intuition plus particulière que l'intuition primordiale de l'existence. Cette intuition nouvelle peut s'exprimer ainsi : « *Comment est-il possible que moi, qui suis (...) en train de penser, je sois né ?* » Il y a là, pour Maritain, une « contradiction vécue », car je suis pris entre deux certitudes contraires : d'une part, je sais en toute certitude que je suis né ; d'autre part, il est impossible que, à un moment donné, ce qui pense maintenant ait été « un pur rien ». Il faut donc dépasser la contradiction et poser que j'ai toujours existé, d'une existence supra-personnelle, « dans un être à la personnalité transcendante ».

Cette expérience intuitive se justifie, philosophiquement, de la manière suivante :

- Je suis un *sujet pensant* ;
- comme tel, j'existe dans le temps (*sujet*), mais en dehors du temps (*pensant*).
- Or (intervient ici un premier principe) « toute chose qui commence préexiste dans ses causes ».
- Donc, en tant que sujet, je préexiste dans les cellules de mes ancêtres ; mais en tant que pensée personnelle, je préexiste dans une pensée existant d'une existence supérieure au temps.
- Cette existence est l'Existence première (mais comment le prouve-t-on ?) en laquelle tout ce qu'il y a en moi d'être, de pensée et de personnalité existe mieux qu'en moi-même.
- Or (intervient ici un second principe) cela n'est possible que si « tout ce qui existe temporellement est une *participation* de l'existence première ».
- Donc l'existence première, qui est éminemment être, pensée et personnalité, est Acte pur d'être, de pensée et ... de soi.

Les deux principes dont se sert Maritain sont le principe de causalité efficiente (au niveau du devenir) et le principe de participation. Mais comment peut-on faire intervenir la participation pour expliquer que l'on parvienne à une Existence première ? De plus, sans vouloir critiquer ici ce que Maritain appelle son expérience intuitive¹⁰, il con-

10. Voir à ce sujet *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, fasc. V : *Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains*, pp. 22 ss.

vient de noter que ce qui m'oblige à poser une existence supra-personnelle « dans un être à la personnalité transcendante », c'est la « contradiction vécue » que j'expérimente dans ma vie intellectuelle. Il n'est pas question du principe de causalité, mais d'un passage immédiat du moi-pensant au Moi transcendant. C'est la contradiction vécue dans le moi-pensant qui oblige à poser le Moi transcendant.

Aux voies « spéculatives » (celles de Saint Thomas et la sienne propre), Maritain ajoute les voies « de l'intellect pratique ». La première part de l'expérience poétique : la connaissance que l'artiste a de la beauté dans son expérience créatrice est en elle-même une démarche vers Dieu. La seconde voie, qui se situe au niveau moral, fait directement appel à ce que Maritain appelle « la dialectique immanente du premier acte de liberté ». La troisième se fonde sur le témoignage et l'exemple des « amis de Dieu ».

Enfin, une dernière approche suggérée par Maritain fait appel à l'existence et à la possibilité mêmes de la science. Elle se fonde d'une part sur l'intelligibilité de la nature, d'autre part sur l'intelligence de l'homme, et conclut à l'existence d'une Intelligence première ¹¹.

11. Mentionnons encore ici deux positions : celle d'E. Gilson et celle du P. Corvez. Pour E. Gilson, la composition d'essence et d'existence « éclaire le sens profond » des voies de Saint Thomas. Certes, ces voies sont probantes par elles-mêmes, mais pour ceux qui admettent cette composition, elles ont « une portée beaucoup plus profonde » (voir fasc. III). Cela nous aide à comprendre l'orientation qu'Étienne Gilson donne à sa lecture de Saint Thomas, qu'il infléchit dans le sens d'un thomisme « existentiel ». Une telle orientation devient très explicite chez l'un des disciples d'Étienne Gilson, le P. La Plante, pour qui les cinq voies ont un intérêt historique, mais demandent à être reprises à la lumière d'une philosophie existentielle (cf. fasc. III). Peut-être le disciple trahit-il la pensée du maître ; mais il en indique bien l'orientation.

Quant au P. Corvez, qui reprend la cinquième voie de Saint Thomas avec le désir de la rendre plus accessible à la pensée contemporaine, il fait appel au « poème », à la « symphonie cosmique » de l'évolution biologique. Cette grande harmonie ne peut provenir du hasard, ni de la nécessité ; elle exige une « intelligence ordonnatrice », « Cause universelle de l'être » (voir fasc. III).

On voit bien l'intention du P. Corvez. La pensée contemporaine a tant de peine à s'élever au niveau métaphysique, que l'on aimerait l'aider en évitant d'utiliser le principe de causalité. En réalité, le P. Corvez cherche à poser une Intelligence ordonnatrice simplement pour expliquer l'harmonie présente dans l'évolution. Mais le point délicat, c'est de passer de l'Intelligence ordonnatrice à la Cause de l'existence, de l'être ! Tout ordre exige une intelligence ; l'ordre existant radicalement dans la réalité exige de poser une Intelligence cause d'être. Peut-on le faire en partant de l'évolution, qui se situe au niveau biologique et non au niveau de l'être, de l'existant ? — Le P. Corvez reprend également la seconde voie de Saint Thomas en se servant du principe de raison d'être, du principe de causalité efficiente et de la non-régression à l'infini (cf. fasc. III).

N.B.

Théologiens du XX^e siècle.

Nous voulons seulement situer ici quelques théologiens du XX^e siècle, sans du tout les étudier pour eux-mêmes. Car ces théologiens, qui empruntent leur méthode à la philosophie, n'intéressent pas directement le philosophe, puisqu'ils ne sont pas des « sources ». Les théologiens du moyen âge, tout en se servant d'une philosophie antérieure, la purifiaient et l'explicitaient ; en ce sens, ils intéressent le philosophe qui cherche à saisir les relations de l'intelligence humaine et de l'existence de Dieu. Quant aux théologiens du XX^e siècle, ils montrent clairement — et c'est là leur intérêt philosophique — l'importance de la philosophie assumée par la foi. En effet, quand, sous l'influence de Kant, de Nietzsche, du néo-positivisme, la philosophie assumée est purement négative à l'égard de la capacité de la raison dans sa quête de Dieu, une telle philosophie, au lieu d'être servante de la foi, devient très vite rivale et tend à diminuer, à relativiser les affirmations de la foi ; seule la foi mystique, tout intérieure, échappe à son effort corrosif.

1. *Théologiens thomistes*

Le P. Garrigou-Lagrange demeure un scolastique, dont le souci est de montrer que les cinq voies de Saint Thomas sont accessibles à tous, évidentes pour tous, et qu'elles sont des applications du principe général « le plus ne peut être produit par le moins ». Ce principe, pour le P. Garrigou-Lagrange, est capable de fonder une preuve de l'existence de Dieu contenant virtuellement toutes les autres. Puisqu'il est évident que le supérieur comme tel ne peut être produit par l'inférieur, car sa perfection serait alors sans cause, sans raison d'être, on se trouve devant le choix suivant : poser au principe de tout, soit l'absurdité radicale, soit un Premier Être¹.

Le P. Garrigou-Lagrange fait donc reposer les cinq voies de la *Somme* sur ce principe général. Mais quel est ce principe ? Est-il distinct du principe de causalité ? Pour le P. Garrigou-Lagrange, certainement pas. Cependant, ce principe ne se ramène-t-il pas au principe dit « de raison d'être » ? D'autre part, il est exprimé d'une manière négative — ce qui entraîne que l'on s'en serve dans un raisonnement par mode d'impossibilité. On comprend alors comment les arguments spéculatifs et pratiques se suivent en ayant la même structure.

Quant au P. Descoqs, il considère l'argument moral comme « la plus solide preuve métaphysique de l'existence de Dieu ». Ainsi, la preuve morale devient métaphysique ! C'est le principe de raison suffisante (ou « d'univer-

1. Voir fasc. III.

selle intelligibilité ») qui est utilisé comme principe métaphysique nous obligeant à dépasser le fait pour poser la cause efficiente première — par l'intermédiaire de « la cause finale et [de] la volonté du législateur ».

Parmi les théologiens thomistes contemporains, il faudrait mentionner l'excellente étude du P. Philippe de la Trinité sur les cinq voies de Saint Thomas, ainsi que celle du P. Charlier ; et, de même, les études si spéciales du P. Guérard des Lauriers.

D'autres, au lieu de chercher, soit à expliciter les voies de Saint Thomas, soit, comme certains philosophes thomistes, à les renouveler en essayant de découvrir leur fondement (ce que nous avons vu précédemment), ont l'intention très nette de réaliser, à l'égard de la pensée contemporaine, ce que Saint Thomas a réalisé de son temps à l'égard de la pensée métaphysique d'Aristote, en vue de découvrir une nouvelle conception de la « raison » théologique, par la théologie fondamentale (définie comme « la fonction *critique et herméneutique* de toute la théologie »). Nous pensons spécialement ici à la manière dont le P. Geffré souligne l'opposition entre la « théologie métaphysique » de Saint Thomas et de la scolastique, où (selon lui) Dieu est « le fondement de l'objectivité », et la pensée moderne pour qui (selon Heidegger) la métaphysique occidentale doit accepter de disparaître. Dans cette perspective, il s'agit d'opérer en théologie le renversement opéré par Heidegger dans la manière de poser la question de l'Être, de repenser le rapport de la pensée théologique à la Révélation, à la lumière du nouveau questionnement de l'Être dont Heidegger est l'initiateur ².

2. *Théologiens protestants*

Nous n'avons pas à nous arrêter ici à Karl Barth ni à ceux qui s'inspirent directement de sa pensée, puisque celle-ci se caractérise essentiellement (pour ce qui nous intéresse ici) par le refus de toute théologie « naturelle ». Plus nuancée est la position de Bultmann, puisqu'il reconnaît (comme Emil Brunner) une « révélation » de Dieu par la création, et affirme, à l'encontre de Karl Barth, que l'homme peut avoir, en dehors de la Révélation, un certain « savoir existentiel » de Dieu (encore que ce savoir ne soit pas une connaissance de Dieu, mais une connaissance que l'homme prend de sa *limite*). Quant à Helmut Gollwitzer, barthien fidèle, il exclut toute recherche philosophique sur Dieu : « si Dieu existe, le discours sur Dieu est coupable ; s'il n'y a pas de Dieu, il est privé de sens ».

2. Voir fasc. III.

Nous ne nous attarderons pas non plus ici aux théologies protestantes « de l'histoire » qui, voulant dépasser les théologies « de la parole » (Barth) et « de l'existence » (Bultmann), font appel à Hegel en prenant comme principe d'herméneutique l'histoire universelle (Pannenberg), ou s'inspirent d'Ernst Bloch pour réinterpréter le christianisme à partir de la notion d'avenir, fondant du même coup une théologie « politique » (Moltmann)³.

Arrêtons-nous un peu plus longuement aux théologiens protestants dits « de la mort de Dieu ». Ceux-ci montrent en effet, d'une manière particulièrement claire, comment la philosophie qui, normalement, devrait aider la foi à s'épanouir et à être pleinement elle-même, peut devenir (nous l'avons noté précédemment) un obstacle à la foi, et peut même la détruire.

Le souci de ces théologiens est de s'adapter pleinement à leur temps et de parler la langue de leur époque, celle d'une culture qui exclut Dieu. On estime en effet que, depuis deux ou trois siècles, les tendances les plus puissantes de la culture occidentale ont travaillé à faire apparaître la croyance en Dieu inutile, voire impossible. On ne peut donc plus en rester à une théologie intemporelle qui continue de considérer l'homme et l'univers dans le regard du Créateur. Il faut, pour faire une nouvelle théologie parfaitement adaptée à notre culture, mettre entre parenthèses le *logos* du Dieu transcendant.

C'est bien ce que nous voyons déjà chez Paul Tillich : il faut opérer un « dépassement du théisme » et comprendre que Dieu est « l'être-même », et non un Être ; qu'Il est le « fondement de l'être », le « pouvoir de l'être » inhérent à toutes choses. Il s'agit de découvrir la « profondeur inépuisable de tout être », qui est « l'ultime souci de l'homme ». Aussi la protestation de l'athéisme contre le Dieu personnel transcendant est-elle justifiée. C'est « le Dieu immanent au monde comme son fondement créateur permanent », qu'il faut reconnaître. Un tel Dieu est « transcendant au monde par la liberté » ; c'est cette transcendance, qui est une relation « de liberté à liberté », que réclame l'expérience religieuse.

A son tour, J. A. T. Robinson déclare qu'une affirmation est théologique « parce qu'elle pose des questions *ultimes* sur le sens de notre existence », et non parce qu'elle se rapporte à Dieu. C'est encore de la transcendance personnelle de Dieu que la théologie doit se débarrasser, pour ne plus regarder que l'existence humaine. Aussi Robinson n'hésite-t-il pas à reconnaître que sa position rejoint celle de Feuerbach : il faut, comme l'a fait le protestantisme, « humaniser » Dieu et transformer la théologie en anthropologie. Robinson, cependant, voit bien le danger : il ne s'agit pas, à la suite de Feuerbach, de déifier l'homme. C'est pourquoi il faut insister sur l'élément

3. Voir fasc. III.

« transcendant et inconditionnel » de nos relations avec les autres personnes, où nous atteignons la « profondeur de l'existence », où nous atteignons comme un au-delà de nous-mêmes : Dieu.

Ni Tillich, ni même Robinson, ne sont vraiment des théologiens « de la mort de Dieu » — bien qu'ils aient préparé cette « théologie » en ne voulant plus regarder que l'homme dans sa profondeur. Très différente est la position des « radicaux durs », en particulier Hamilton, pour qui la question n'est plus au niveau de « formes démodées » qu'il faut dépasser, ni au niveau de l'adaptation à l'homme moderne : c'est le contenu même du message qui est pour lui problématique. Le théologien d'aujourd'hui, au dire d'Hamilton, « ne croit pas réellement en Dieu, quoi que cela signifie, ni qu'il y ait *un* Dieu, ni que Dieu *existe* ». Il semble bien qu'Hamilton ait opté pour l'athéisme, tout en attirant l'attention sur l'importance de certaines expériences humaines auxquelles il reconnaît un caractère « sacré ».

Quant à Paul Van Buren, il rejette comme dépourvues de signification (cela au nom de l'analyse linguistique, en particulier au nom des principes de vérification et de falsificabilité) toutes les assertions sur Dieu, et considère que l'existence de Dieu n'est qu'une hypothèse qui n'a plus aucun sens. De ce fait, le cri de Nietzsche, « Dieu est mort », n'a plus lui-même aucun sens : désormais, c'est le *mot* « Dieu » qui est mort, et les affirmations sur Dieu doivent être traduites en affirmations sur l'homme. Pour Th. J. J. Altizer, dire que « Dieu est mort », ce n'est pas simplement dire que l'homme moderne ne peut plus croire en Dieu, ni que le vrai Dieu est au-dessus du discours métaphysique ou de la religion : il s'agit d'un événement définitif et irrévocable qui est la mort de Dieu Lui-même ; non pas son absence, mais sa mort, qui signifie « l'effondrement de toute signification ou réalité qui serait au delà de l'immanence radicale dont l'homme moderne a fait récemment la découverte », immanence qui efface « jusqu'au souvenir ou à l'ombre de la transcendance ». Voilà pour Altizer la vraie théologie de la kénose, qui est propre à la théologie chrétienne. Mais cela ne suffit pas ; car « kénose » est encore un mot du passé qui ne peut exprimer la réalité la plus actuelle. C'est pourquoi Altizer a recours, pour interpréter cette « mort de Dieu », à la philosophie hégélienne : la mort de Dieu est l'acte par lequel Dieu Lui-même se nie ou s'anéantit. Par l'Incarnation, Dieu s'est nié, Il s'est vidé de son être, sa transcendance s'est muée en immanence, et ce processus se reproduit incessamment dans le mouvement de l'histoire. N'est-ce pas en réalité l'avènement de l'homme ? Dieu s'est sacrifié pour sa créature, pour qu'il n'y ait plus qu'elle. Dieu n'est donc plus que dans l'histoire. Altizer définit lui-même sa position comme un « athéisme chrétien » ; la « mort » de Dieu est pour lui la condition *sine qua non* d'une vraie théologie chrétienne.

Enfin, au delà même des théologiens dits de « la mort de Dieu », il y a les théologiens qui rejettent tout discours sur Dieu, le considérant comme impossible (ceci sous l'influence de la philosophie analytique).

Reprenant le « critère de falsifiabilité » de Karl Popper (selon lequel un système n'est scientifique que si ses assertions peuvent être démenties à l'aide d'observations, ce qui implique qu'une proposition qui n'est pas « falsifiable » soit dépourvue de contenu empirique), Anthony Flew dénonce « la maladie endémique du discours théologique », qui provient du fait qu'on ne peut indiquer ce qui serait requis pour le rendre faux ». La possibilité qu'une proposition comme « Dieu existe » ne soit pas vraie ne peut être admise par le croyant ; une telle proposition est donc dépourvue de sens ⁴.

On voit bien les confusions impliquées ici. Que le critère de falsifiabilité soit un principe au niveau des sciences expérimentales, cela est possible ; mais universaliser ce principe en l'étendant à toutes nos connaissances, n'est-ce pas ramener toutes nos connaissances à un seul type de connaissance — l'erreur bien connue du positivisme ? ⁵ Flew ne confond-il pas l'attitude du croyant (qui évidemment, en tant que croyant, ne peut admettre que la proposition « Dieu existe » soit fausse) et l'attitude de celui qui prononce un discours théologique ? Car celui-là, même s'il est croyant, peut se poser la question : Dieu existe-t-Il ? Comment l'intelligence humaine peut-elle découvrir son existence ? Il est évident que le « critère de falsifiabilité » n'est pas le

4. Voir fasc. III.

5. Quant à prétendre qu'on ne peut pas parler de Dieu au niveau philosophique, parce que la signification d'un nom relève toujours d'une expérience immédiate, c'est aussi une position positiviste, qui reste dépendante de Kant. Il est évident que si seul ce que je puis expérimenter est objectif, s'il n'y a d'objectivité qu'au niveau scientifique, ce qui n'est pas mesurable n'est pas objectif, et n'a donc pas de signification. Or le nom de Dieu ne peut pas être « objectif », en ce sens qu'il ne peut pas être saisi par une connaissance scientifique. On dira donc que le nom de Dieu n'a pas de signification.

A ceux qui soutiennent que la question de l'existence de Dieu est dépourvue de sens, on peut commencer par donner une réponse *ad hominem*. Une telle réponse n'est pas une véritable réponse philosophique, mais elle est nécessaire quand on a affaire à une position extrême. Dans le cas présent, la réponse *ad hominem* consiste à montrer que, poussée à l'extrême, la position de celui pour qui rien de ce qui est en dehors de l'objectivité n'a de signification, devient absurde. Car dans ces conditions, l'amour n'a plus de signification, et rien de ce qui relève de la vie pratique de l'homme n'a plus de signification.

Remarquons d'autre part qu'il est tout à fait normal que la question d'un *Être premier* n'ait pas de sens pour la philosophie analytique, puisque déjà la question de l'*être* n'a pas de sens, l'être n'étant pas objet d'expérience. Reconnaissons que jamais une méthode comme celle de la philosophie analytique ne nous permettra de découvrir l'être. Mais ce que nous n'acceptons pas, c'est qu'on réduise la philosophie à cette méthode, qu'on emprisonne le *νοῦς* dans l'expérience, alors qu'il a une vie qui lui est propre, alors qu'il a en lui la possibilité de dépasser l'expérience (par l'interrogation).

même pour les propositions des sciences expérimentales et pour les propositions théologiques ; mais c'est précisément cela qui est refusé.

De son côté (mais dans une perspective différente), J.J.C. Smart affirme que puisque, pour le croyant, poser la question de l'existence de Dieu n'a pas de sens, et que, pour l'incroyant, c'est un problème qui ne peut même pas être compris, la question concernant l'existence de Dieu n'est pas une question pertinente. Sans doute n'est-elle pas pour lui un non-sens comme elle l'est pour les néo-positivistes, mais elle est bien pour lui un non-sens du fait que l'affirmation « Dieu existe » ne peut avoir de signification que dans le contexte religieux, où l'existence de Dieu, précisément, n'est pas mise en question, mais est au contraire acceptée *a priori* ⁶. Pour lui, du reste, dire que « Dieu est un existant nécessaire » revient à dire que la proposition « Dieu existe » est logiquement nécessaire ; et donc, nier l'existence de Dieu devrait être contradictoire. Or il n'est pas logiquement contradictoire de dire que Dieu n'existe pas, puisqu'une proposition existentielle est toujours contingente.

Pour McPherson, les néo-positivistes sont les ennemis de la théologie (ils montrent les absurdités que les théologiens tentent d'énoncer), mais ils sont, du même coup, les alliés de la religion, puisqu'ils montrent à quelles absurdités on est amené quand on tente de dire ce qui ne peut être dit, d'exprimer l'inexprimable. Quant à R.F. Holland, il précise que le discours religieux est une parole « adressée à Dieu », tandis que le discours théologique est un discours « tenu sur Dieu ». Ce discours n'est pas seulement insatisfaisant : il est nuisible à la religion et s'oppose à l'attitude de foi ¹⁷.

D'autres, au contraire, s'efforcent de montrer que le langage théologique a une signification propre. Ainsi, I.M. Crombie essaie, au moyen de l'analogie, de « tracer un horizon de référence approprié au discours théologique ». Cet effort fait par Crombie pour essayer de découvrir le « champ de référence des propositions religieuses » est intéressant.

La philosophie analytique n'est ni une philosophie athée, ni une philosophie théiste. C'est par rapport à la théologie que les positions des analystes se divisent. Mais l'analyse du langage est-elle capable, en raison même de sa méthode, de reconnaître la signification de la théologie ? Est-elle capable de saisir la véritable signification de l'analogie en sa diversité (et non seulement en sa similitude) ? Ne ramène-t-elle pas l'analogie à une comparaison, à un ordre, à une analogie métaphorique ? Elle semble bien ne rien saisir de la

6. Voir fasc. III.

7. Voir fasc. III. — Rappelons d'autre part l'existence de tout un courant de théologie protestante qui, aux Etats-Unis, affirme la nécessité d'une « théologie naturelle », et fonde celle-ci sur la philosophie de Whitehead, considérée comme beaucoup plus appropriée à un « usage chrétien » que ne l'était la philosophie grecque. Il s'agit, en effet, pour ces théologiens, d'élaborer une théologie naturelle chrétienne » : voir fasc. III.

véritable analogie, qui se situe au niveau de la division de l'être en acte et en puissance — analogie qui, précisément, signifie en premier lieu la diversité totale⁸.

De plus, il faudrait distinguer, mieux que ne le font les analystes : l'expérience mystique ineffable, le discours religieux, l'affirmation de la foi, et enfin les propositions théologiques. Car s'il est vrai que le discours religieux est une parole « adressée à Dieu », et que le discours théologique est un discours « tenu sur Dieu », on ne peut nier que le discours du croyant, lui aussi, s'adresse à Dieu (*credere Deo, credere Deum, credere in Deum...*⁹) ; mais le discours théologique, qui, loin de supprimer le discours du croyant, l'intègre, implique, lui aussi, que l'on s'adresse à Dieu. Certes, en tant qu'il cherche à être un discours « scientifique », il est bien un discours « au sujet de Dieu » (*sermo de Deo*¹⁰) ; mais ce discours est ordonné à montrer le caractère ineffable de Dieu Lui-même. C'est le *quomodo non sit* que le théologien cherche à montrer ; la théologie ne s'oppose donc pas à l'attitude religieuse qui s'adresse à Dieu. L'opposition que font les analystes entre l'attitude religieuse et le discours théologique concerne une scolastique décadente qui, de fait, donne souvent l'impression d'un rationalisme poussé à l'extrême, jusqu'à Dieu. Mais il faudrait distinguer la théologie des saints, qui ne s'oppose en rien à leur attitude religieuse, au respect qu'ils ont de Dieu, et la théologie décadente du nominalisme scolastique, où il semble souvent que le mystère de Dieu, dans sa transcendance ineffable, ne soit plus adoré ni contemplé. Une telle théologie met entre parenthèses l'adoration et la contemplation ; elle se ramène à un jeu des notions.

XVI. Réflexion critique

Au terme de cette enquête historique, on est impressionné de constater que l'intelligence humaine n'a cessé d'être en quête de Dieu, qu'elle n'a cessé de chercher comment elle pouvait l'atteindre, et quelles étaient les voies qui lui permettraient de le découvrir. Cela aussi bien avant la Révélation chrétienne, chez les Grecs, que, sitôt la Révélation, chez les Pères de l'Église, puis chez les grands théologiens du moyen âge. N'est-il pas beau de voir que, chez les Grecs, cet effort n'a cessé de grandir (avec certes des périodes de fléchissement), pour atteindre son sommet chez les néoplatoniciens ? On pourrait dire que, dans cette première période, toute la philosophie est théo-

8. Voir à ce sujet notre article : *Analogon and Analogia in the Philosophy of Aristotle*.

9. Voir S. THOMAS, *Somme théologique*, II-II, q. 2, a. 2 : cf. S. AUGUSTIN, *Sermo* 51, P.L. 38, col. 788 : *Tract. in Joan.*, 29, 6, P.L. 35, col. 1631.

10. Cf. *Somme théol.*, I, q. 2, a. 7.

logique, en ce sens qu'elle est tout entière ordonnée à la connaissance de l'Absolu, de Dieu. Quant aux Pères de l'Église et aux théologiens, la foi, loin d'engourdir leur intelligence et de favoriser en eux la paresse et le somnambulisme métaphysique, a exigé d'eux de pénétrer toujours plus avant dans cette intelligence de Dieu, et de répondre à ceux qui rejetaient, soit la possibilité pour l'intelligence humaine de connaître Dieu, soit l'existence même de Dieu.

Reconnaissons également que, même lorsque l'intelligence veut se libérer de la tutelle des théologiens pour redécouvrir son autonomie, les nouveaux philosophes (Descartes *et sequaces*), s'ils mettent la foi entre parenthèses, cherchent immédiatement à s'appuyer sur Dieu. S'étant coupés de « la Terre au large sein » en raison de la séduction exercée sur eux par les sciences (mathématique et physique), ils espèrent trouver, dans la réflexion sur leur propre connaissance, la certitude absolue ; mais ils sont, pour la trouver, obligés de la chercher finalement en Dieu (qui seul garantit la vérité des idées claires et distinctes). Ayant douté de la valeur de leurs sens et de la nature elle-même (la « terre »), ils ne peuvent plus « s'appuyer »... que sur le ciel, sur Dieu¹. Dieu devient alors le garant de la vérité de nos idées. Il n'est plus considéré que relativement à nos idées, dans le prolongement de celles-ci : Il est comme « amenuisé », ramené au conditionnement de notre entendement. Ce Dieu n'est plus le véritable Dieu. On comprend alors la réaction d'un Pascal, d'un pur croyant en le Dieu transcendant (le Dieu de la Révélation judéo-chrétienne) : « Descartes inutile et incertain ».

Ces nouveaux philosophes essaient, progressivement (avec, du reste, des moments d'arrêt et de refus), de découvrir une présence de Dieu de plus en plus immanente à leur propre réflexion rationnelle, à tel point qu'au terme (Hegel), ils identifieront leur esprit et Dieu. Mais alors, l'homme et Dieu disparaissent l'un et l'autre au profit de l'Idée-Esprit : et l'on assiste ensuite au drame de la philosophie post-hégélienne, où le philosophe se croit être dans une situation telle que choisir la transcendance absolue de Dieu implique que l'on relativise l'homme, et que choisir le salut de l'homme implique le rejet de Dieu.

Quelques philosophes essaieront cependant de retrouver, au delà de

1. Si, pour Aristote, la situation du métaphysicien était celle de l'oiseau de nuit ébloui par la lumière, mais comme fasciné par elle, on dirait volontiers qu'elle devient pour Descartes celle de la chauve-souris, recroquevillée sur elle-même, ayant des yeux incapables de saisir la lumière du jour ! Descartes n'a-t-il pas tellement peur de la clarté du jour (l'évidence du jugement d'existence), qu'il ne peut plus chercher que la « clarté intérieure » des idées, dans une attitude réflexive ?

cette dialectique, une « santé » philosophique, une véritable métaphysique permettant de découvrir le Dieu transcendant, Créateur de l'homme, présent à son être et à son intelligence, sans pour autant relativiser l'homme, puisque c'est à partir de lui qu'ils cherchent à « dévoiler » Dieu. Une telle métaphysique n'oppose plus l'homme et Dieu, mais les regarde l'un et l'autre dans leur originalité propre, dans leur absolu propre, en comprenant que reconnaître que l'homme est une créature de Dieu n'est ni une aliénation, ni une abdication : c'est au contraire découvrir la source même de sa dignité et de sa grandeur.

1. *Le phénomène de l'athéisme*

Reconnaissons toutefois que le phénomène de l'athéisme n'est pas uniquement un phénomène post-hégélien. S'il y a toujours eu, au cours de l'histoire de la pensée occidentale, des philosophes sceptiques, agnostiques, il y a eu aussi, de l'antiquité grecque aux matérialistes du XVIII^e siècle et à Forberg, des athées. Il est néanmoins facile de constater que, depuis un peu plus d'un siècle, ceux-ci se sont multipliés et ont acquis une vigueur nouvelle, et qu'ils se manifestent avec tant d'éclat et de force d'attaque que nombre de philosophes (et même de théologiens) ont désormais honte d'avouer qu'ils reconnaissent l'existence de Dieu comme l'affirmation la plus profonde de leur vie intellectuelle, et s'abritent derrière le slogan de la « sécularisation ». Comme si l'être humain dans sa profondeur métaphysique, comme si l'intelligence et la volonté humaines, pouvaient se couper impunément de leur source ! Sous l'influence des athéismes, certains, qui ne font pourtant pas eux-mêmes profession d'athéisme, en arrivent à prétendre qu'il s'agit là d'une évolution normale de la philosophie, et que, théologique au point de départ (liée au mythe), la pensée humaine, devenant philosophique et rationnelle, est conduite par les exigences mêmes de la raison jusqu'à l'athéisme ! Pouvons-nous accepter une telle affirmation ? Est-elle objectivement soutenable ? L'existence d'une telle prolifération d'athéismes ne doit-elle pas au contraire obliger le philosophe à être plus attentif aux difficultés réelles que présente pour lui le problème de l'existence de Dieu, difficultés provenant de ce problème même et du contexte dans lequel se réalise cette recherche ? L'intelligence humaine, en raison même de son conditionnement, s'enferme si facilement dans le *possible*, ou reste si facilement rivée aux *réalités sensibles* ! Elle a tellement de peine à découvrir ce pour quoi elle est faite, sa véritable finalité ! L'intelligence, si elle veut être réaliste jusque dans une métaphysique, doit perpétuellement se

réveiller pour ne pas rester dans son monde imaginaire. Cela est vrai de tout temps, mais l'est beaucoup plus encore du milieu en lequel le philosophe vit aujourd'hui. Ne sommes-nous pas plongés dans un monde d'images, favorisant sans doute notre créativité, mais non pas l'éclosion d'une intelligence métaphysique ?

Réfléchissons un instant sur les diverses formes d'athéisme que nous avons relevées, pour mieux saisir leurs structures propres.

Comme on l'a maintes fois souligné, Hegel ouvre la voie à un humanisme athée qui prétend restituer à l'homme son « essence divine ». Avec Feuerbach, nous sommes en présence d'un *athéisme religieux* utilisant une méthode dialectique. Chez Marx, il s'agit d'un *athéisme non religieux*, utilisant, lui aussi, une méthode dialectique (la dialectique est renversée, mais elle est toujours dialectique !). On peut donc dire que Hegel est père inconscient, involontaire, de deux formes d'athéisme : religieux et non religieux ; deux formes d'athéisme qui s'opposent à la preuve ontologique hégélienne impliquant un immanentisme parfait, puisque le terme de la pensée est présent au point de départ de la démarche dialectique.

Dans une autre ligne, toute différente au point de départ, et sous l'influence du progrès des sciences, on voit s'élaborer une autre forme d'athéisme, *athéisme religieux* positiviste (Auguste Comte), à la suite duquel se développe un athéisme positiviste *non religieux* (Haeckel).

Ces grandes formes d'athéisme, dialectique et positiviste, ont-elles la même motivation ?

Celle de Feuerbach est nette : il s'agit de rendre à l'homme sa dignité divine ; par le fait même, il s'agit immédiatement de nier l'existence de Dieu, et jusqu'à sa possibilité. Cependant, ce rejet de la possibilité de Dieu ne va pas assez loin, puisqu'il n'en supprime pas la racine affective : l'attitude religieuse de l'homme qui appelle Dieu. Pour Feuerbach, l'homme demeure un être religieux qui appelle Dieu en s'appelant à être parfaitement lui-même.

La motivation de Marx est la volonté de libérer l'homme de l'aliénation économique, aliénation inséparable de l'aliénation religieuse. Pour libérer l'homme, il faut en premier lieu, (selon l'ordre de l'exécution) le libérer de sa dépendance à l'égard de Dieu et affirmer la non-existence de Dieu — non-existence qui s'impose comme conséquence de la dialectique matérialiste. On peut donc dire que la négation de Dieu n'est pas proprement la motivation première de Marx. Ce qui est premier pour lui, c'est le matérialisme dialectique, et la libération de l'aliénation économique. L'homme n'étant plus considéré

que dans sa capacité de production, d'efficacité, il n'y a plus aucune place pour l'attitude religieuse dans l'homme.

Quant à Auguste Comte, sa motivation est d'instaurer l'ère positiviste, celle de l'homme adulte dans sa raison. L'existence de Dieu, qui était normale aux âges théologique et métaphysique de l'humanité (humanité infantile), est désormais laissée de côté. Cependant Auguste Comte, comme Feuerbach, maintient en l'homme la dimension religieuse (en lui donnant également une nouvelle interprétation). Son rejet de Dieu, demeurant au niveau des âges de l'humanité (au niveau du devenir), ne touche pas le fond de l'humain (l'être religieux de l'homme).

Pour Haeckel, l'évolution biologique (transformée en une vision du monde) entraîne par elle-même le rejet d'un Être qui serait au delà de l'évolution. Un tel athéisme supprime, par le fait même, l'esprit. L'homme ne peut plus être considéré que comme le terme ultime du règne animal ; il n'y a donc plus rien en lui de religieux.

Nous voyons donc que l'athéisme religieux et l'athéisme non religieux impliquent ici des motivations assez diverses. On veut rendre à l'homme sa dignité ; on veut libérer l'homme de toute aliénation ; on veut donner à l'homme sa conscience d'adulte ; l'homme est à la fois considéré comme le sommet de l'évolution et relativisé comme un moment du développement de l'évolution, dont le terme demeure inconnu.

Si nous considérons maintenant les athéismes de Stirner, de Nietzsche, de Freud, de Le Dantec, de Brunschvicg, de Carnap, d'Ayer, de Croce, de Russell, de Jung, de Rostand, de Huxley, de Monod, de Nicolai Hartmann, de Sartre, du structuralisme, nous pouvons facilement y discerner deux grandes lignées. Il y a en effet un prolongement extrêmement net de l'athéisme positiviste dans les positions de Le Dantec, de Russell, des néo-positivistes, de Jean Rostand — compte tenu de leur très grande diversité². Quelle que soit cette diversité, il semble bien que tous écartent Dieu au nom de leur *a priori* positiviste. Le Dantec, cependant, distingue son attitude d'agnostique de celle de l'athée pur, puisqu'il est comme forcé, malgré son positivisme, de reconnaître que l'athéisme pur est destructeur de la vie de l'homme.

2. Il faudrait mentionner aussi le Renouvier des *Essais de critique générale*, qui, sans être au sens propre un « positiviste », recommande un athéisme scientifique, méthodologique, comme étant « la vraie méthode, la seule fondée en raison, la seule positive ».

Russell, lui, est beaucoup plus catégorique, au nom de sa méthode logique : l'existence de Dieu est inacceptable. On pourrait dire que pour lui, c'est l'hégémonie de la logique qui tue Dieu. Et l'on pourrait dire la même chose de Carnap et d'Ayer, chez qui l'accent est mis plus particulièrement sur l'analyse du langage.

Si Jean Rostand suspend son jugement à l'égard de l'existence de Dieu, ce n'est pas seulement au nom de sa méthode scientifique (biologique, évolutionniste), mais aussi et surtout à cause du problème du mal. Nous ne sommes plus ici en face d'un pur positivisme.

Au contraire, Julian Huxley exclut Dieu au nom de sa seule méthode scientifique, poussée jusqu'au bout : l'hypothèse « Dieu » est devenue inutile et insoutenable. Cependant, Huxley maintient dans l'homme des séquelles de dimension religieuse en vue d'un « transhumanisme ».

De même, c'est vraiment au nom de sa méthode scientifique que Jacques Monod déclare l'inutilité de faire appel à Dieu. La science explique tout : et, à l'origine de la vie, il y a le hasard — ce qui, évidemment, n'est plus du tout scientifique ! — Nous ne sommes donc plus en face d'un pur positivisme. Une échappée, une « généralisation idéologique », nous ramène à Démocrite ou, si l'on préfère, à Épicure !

Dans le prolongement de la méthode dialectique, ou en réaction contre elle, nous pouvons situer Stirner, Nietzsche, Freud, Croce — en reconnaissant, là encore, que les modulations sont très diverses, parfois liées au positivisme.

L'athéisme anarchiste de Stirner, en réaction contre l'absolu de l'État hégélien et de l'Esprit-Dieu, le conduit à affirmer que Dieu, ce n'est pas l'Homme, mais le Moi unique, l'individu dans sa destinée singulière.

Nietzsche considère qu'il faut accepter le rejet du Dieu-Créateur pour redécouvrir dans l'homme son pouvoir absolu de créateur. Tant que Dieu et la nature sont affirmés *avant* l'homme, l'homme ne peut leur être que relatif, et donc il ne peut pas être lui-même dans sa capacité de créateur. Dieu doit donc disparaître pour l'avènement du Surhomme.

Quant à Freud, l'alliance de la dialectique et du positivisme le conduit à vouloir libérer l'homme de tout complexe. C'est cela que vise en premier lieu son intention de thérapeute. Considérant que l'attitude religieuse maintient l'homme dans l'infantilisme et entretient en

lui la névrose, il veut l'en libérer et, pour cela, il nie l'existence de Dieu³, ainsi que celle de l'âme spirituelle de l'homme⁴.

Une autre alliance du positivisme et de la dialectique apparaît chez Croce, le conduisant à ne plus reconnaître qu'un dieu immanent à sa vie d'homme, permettant à l'homme d'être sa propre providence.

Soulignons encore la divergence de ces deux lignées d'athées. Ceux qui sont sous la mouvance du positivisme ne font pas profession d'athéisme pour sauver l'homme ou l'exalter, mais veulent lui donner une plus grande lucidité, celle de l'âge adulte. Ils constatent, avec l'objectivité de la science, la relativité de l'homme, partie de l'univers, lui-même contingent en ce qu'il a de plus profond. On demeure au niveau du devenir, et l'homme est un moment de ce devenir. Par le fait même, sans en avoir conscience, l'homme sert à ce devenir, permettant à l'évolution de continuer sa route aveugle. La destinée de l'homme se réduit à peu de chose.

Quant à ceux de ces athées qui sont sous la mouvance de la dialectique, ils ont certainement un souci plus net de libération, soit individuelle, soit collective ; mais cette libération demeure toujours très limitée, puisqu'aucun d'eux n'atteint véritablement la réalité profonde de l'esprit en l'homme.

En dehors de ces influences immédiates du positivisme et de la dialectique, deux philosophes, Nicolaï Hartmann et Sartre, peuvent être dits athées en raison de leur conception de l'être et de la liberté. Il s'agit là de deux athéismes qui, l'un et l'autre, se voudraient « ontologiques ». L'ontologie critique de Nicolaï Hartmann écarte le concept d'un « entendement divin », d'un « *intellectus infinitus* » comme une fiction métaphysique qui n'est qu'un reste de mythologie, tandis que pour Sartre, l'idée de Dieu est contradictoire (Dieu, s'il existe, ne peut être que contingent). D'autre part l'un et l'autre, de manière différente, rejettent Dieu au nom de la liberté humaine, une liberté qui se veut pleinement responsable, sans finalité.

La négation de l'existence de Dieu apparaît bien comme impliquant toujours une attitude affective et une certaine vision de l'homme, un

3. En réalité, il faut bien reconnaître que cette libération de l'homme, demeurant au niveau psychique et social, n'entraîne pas, par elle-même, la négation de Dieu.

4. Dans la ligne de l'alliance du positivisme et de la dialectique, on peut encore situer les positions diverses de ceux qui, au nom d'une méthode structuraliste, effacent jusqu'à l'image même de l'homme. Bien loin que l'athéisme soit ici au service de l'homme, on en arrive à un tel formalisme qu'il n'y a plus que la méthode.

a priori anthropologique. Normalement, l'homme (qu'il soit savant, artiste ou philosophe), même s'il considère que l'intelligence humaine est incapable de dépasser les réalités que nous pouvons constater pour atteindre l'existence d'un Transcendant, devrait suspendre son jugement. N'y a-t-il pas en effet, dans la vie et l'existence de l'homme, quelque chose d'irréductible à ce que l'homme lui-même est capable d'en saisir ? Si certains prétendent que nos connaissances scientifiques arriveront un jour à épuiser toutes les richesses de l'homme et de l'univers, cela ne demeure-t-il pas un souhait ? Ce n'est pas une vérité scientifique. Or, s'il en est ainsi de l'homme et de l'univers, à combien plus forte raison sera-ce vrai de Celui qui, s'Il existe, en est la source !

Remarquons encore que les diverses formes d'athéisme que nous avons relevées s'opposent toutes à une forme de l'argument ontologique. La position de l'athéisme ne serait-elle pas, fondamentalement, un « anti-argument-ontologique » ? Or une position « anti- » ne peut jamais constituer une véritable critique ; elle demeure toujours complice de la position qu'elle rejette et garde, par le fait même, la même erreur fondamentale. Elle s'oppose aux conclusions, et non pas aux principes, épousant souvent les méthodes mêmes de la position qu'elle combat. La position des athéismes n'est donc pas une critique assez fondamentale. Face aux arguments ontologiques, les athéismes ne demeurent-ils pas, eux aussi, dans la confusion d'une inspiration poético-métaphysique, (comme nous le verrons plus loin ⁵) ? Du reste, aucun athéisme n'a jamais touché aux arguments proprement métaphysiques (par la causalité finale au niveau de l'être, impliquant la découverte de l'être en acte) — et cela pour la simple raison qu'aucun d'eux n'a atteint le niveau proprement métaphysique.

La position de l'athéisme impliquant une attitude affective, on ne s'étonnera pas de constater que certains n'aiment pas se déclarer « athées » (ceci confirme bien que l'on est en face d'une attitude affective). Nous pensons ici à un Brunschvicg, à un Jung, à un Merleau-Ponty, qui ne se déclarent pas athées et n'aiment pas qu'on les qualifie ainsi, et qui pourtant ont une conception de Dieu qui n'a rien à voir avec le Dieu véritable. Or nous constatons que c'est encore au nom de leur méthode qu'ils demeurent dans l'immanence : l'immanence de l'esprit, celle du psychisme, celle de la conscience. Dieu, par le fait même, ne peut plus être cherché qu'au cœur de cette imma-

5. Cf. ci-dessous, p. 306

nence, comme ce qu'il y a de plus pur dans nos connaissances (Brunschvicg), comme une réalité méta-symbolique (Jung), ou comme celui qui pourrait être au plus intime de notre conscience, mais dont on ne peut parler (Merleau-Ponty).

Relevons encore la position curieuse de Hamelin : Dieu est gênant pour l'idéalisme et la méthode scientifique ; mais comme il est encore plus gênant pour l'homme de Le rejeter, Dieu est accepté comme un moindre mal.

2. *Le panthéisme*

L'attitude des philosophes que nous venons de mentionner est assez proche de ce qu'on appelle ordinairement « panthéisme », étant donné qu'il n'y a plus chez eux aucune reconnaissance de la transcendance d'un Absolu — avec toutefois cette différence que, dans le panthéisme, l'homme est relatif à l'univers considéré comme un Tout-Absolu, divin ; tandis que chez un Brunschvicg, un Jung ou un Merleau-Ponty, c'est plutôt l'homme qui est premier, et le divin est comme relatif à l'homme. C'est pour cela, du reste, qu'ils acceptent chez l'homme une attitude religieuse.

Comme positions proprement panthéistes, mentionnons évidemment le monisme de Spinoza, pour qui l'homme est une « partie du Tout de la Nature », « partie de l'entendement infini de Dieu par son esprit », et partie de l'étendue divine par son corps. Mentionnons aussi Bradley, pour qui l'Absolu relativise Dieu, puisqu'il est au delà et que le Dieu de la religion, qui est en devenir, cesserait d'être Dieu dès l'instant où il atteindrait l'Absolu ; Alexander, pour qui Dieu est toujours en train de devenir la Dêité (Il est le monde infini tendant vers la Dêité) ; et Whitehead, pour qui Dieu, qui est le lieu des possibles, permet leur réalisation dans le *process* auto-créateur du monde actuel, Lui-même étant soumis à la créativité et ne pouvant être pleinement actuel que grâce au monde ⁶.

Nous sommes loin ici du panthéisme de Spinoza, puisque Dieu n'est plus Substance absolue, mais devenir et relativité, et qu'il y a, au delà du Dieu-en-devenir, une sorte de « toile de fond » (l'Absolu, la Dêité, la Créativité) qui, présente à ce devenir, lui donne soit son sens, soit son dynamisme. Dans cette vision, que devient l'homme ? Il est relié à Dieu : il est essentiellement religieux. Cependant, comme Dieu Lui-même est relativisé, l'attitude religieuse de l'homme l'est éga-

6. On peut parler aussi d'un certain panthéisme religieux chez William James, et d'un panthéisme (ou panenthéisme) évolutionniste chez le dernier Scheler.

lement. On a donc cette triade : Homme ↔ Dieu enveloppés de l'Absolu. Est-ce là l'héritage de Hegel ?

3. *Le scepticisme et l'agnosticisme*

Le scepticisme et l'agnosticisme semblent bien être à la racine — du point de vue de la raison — de l'athéisme et du panthéisme, en ce sens qu'ils affirment que l'intelligence de l'homme est incapable d'atteindre un Absolu, une Réalité transcendante, qu'elle demeure toujours rivée au relatif et ne peut le dépasser.

Le scepticisme ou l'agnosticisme peut être purement spéculatif, comme celui de Kant et de ses disciples, qui admettent la possibilité d'une affirmation de l'existence de Dieu au niveau pratique (au moins sous forme de postulat). Il s'agit là d'une méconnaissance complète de la métaphysique réaliste de l'être, spécialement du jugement d'existence et de la finalité. En raison de cette méconnaissance, un tel agnosticisme est logique.

Il y a aussi un scepticisme ou un agnosticisme sans distinction de « spéculatif » et de « pratique » (comme celui de Protagoras, de Sextus Empiricus, de Hume...). Un tel agnosticisme n'implique toutefois aucune profession d'athéisme. Cela est tout à fait net chez Hume et, d'une tout autre manière, chez Kierkegaard, Mansel, Lachelier, Levinas, qui font appel à la foi pour affirmer l'existence de Dieu. D'autres comme Hamilton, Spencer, Darwin, ou, d'une autre manière Jaspers, Heidegger, sans rejeter l'existence de Dieu, s'abstiennent néanmoins de dire comment ils la reconnaissent. On voit toutes les modulations affectives que peut comporter une même position intellectuelle.

4. *Les diverses voies*

Voyons maintenant comment se sont élaborés successivement les divers arguments, voies, preuves, par où l'intelligence humaine a affirmé par elle-même l'existence de Dieu ⁷.

A. LES SOURCES

Regardons d'abord les premières sources, ébauches qui n'aboutissent pas nécessairement à poser l'existence de Dieu, mais celle de l'Esprit, d'un Premier Moteur, d'un Démiurge, d'une Providence (qu'il s'agisse d'un Dieu unique ou de plusieurs êtres transcendants). Ces

7. Nous ferons parfois à allusion à des arguments qui n'ont pas été mentionnés plus haut ; mais ils figurent tous dans les fascicules de *Topique historique*.

premières ébauches de démonstration, notons-le bien, ont été formulées en face des Sophistes, les premiers « sceptiques » mettant en question l'existence des dieux et l'attitude religieuse de l'homme (premier scepticisme qui sera repris plus tard, en particulier par Sextus Empiricus).

Xénophon

Les premiers balbutiements d'une démonstration de l'existence d'une Réalité spirituelle, d'une Intelligence au delà de l'univers et à son origine, se trouvent chez Xénophon. Cet essai de démonstration comporte, nous l'avons vu, deux voies. La première, partant du corps de l'homme, dont on constate que tout en lui est ordonné à une fin, conclut que ce qui a été fait ainsi avec prévoyance ne peut être l'œuvre du hasard : cela ne peut être que l'œuvre d'une Pensée, de l'art d'un Démoniateur.

La seconde voie part du fait que l'homme, dont on constate qu'il est capable de penser, n'est qu'une petite partie d'un univers où règne un ordre admirable. Le fait que l'homme possède une intelligence oblige à poser, à l'origine de l'ordre de l'univers (dont l'homme fait partie), une ou des Intelligences qui en sont les démoniateurs et les maîtres (invisibles comme l'âme de l'homme elle-même)⁸.

On démontre ensuite que « la pensée de Dieu », qui est présente partout, prend soin de toutes choses, et avant tout des hommes.

Platon

La première ébauche d'une véritable voie d'intériorité se trouve chez Platon. Pour lui, la première chose à découvrir est que l'âme, distincte du corps et lui préexistant, est liée au νοῦς et divine⁹.

Platon montre également que les dieux, en raison de leur bonté, prennent soin des affaires humaines, et que l'homme qui garde la mesure ressemble, par là même, à Dieu.

D'autre part, on peut dire que toute la philosophie des Idées est

8. Ce second argument de Xénophon est repris d'une autre manière par Chrysippe (selon ce qui est rapporté par Cicéron au livre II du *De natura deorum*), dans l'argument du « Principe dominant » (ἡγεμονικός) : l'univers, étant un Tout composé de parties liées entre elles, doit comporter un Principe dominant, qui doit être doué de *logos*, puisque certains êtres, parties de l'univers, sont eux-mêmes doués de *logos*. Remarquons qu'ici c'est le monde lui-même qui, possédant cette partie supérieure douée de *logos*, est considéré comme dieu.

9. Cette voie d'intériorité sera développée par Chrysippe (l'homme possède une intelligence divine) et surtout par Plotin et les néoplatoniciens : la divinité de l'âme est le point de départ de la découverte du νοῦς, et de l'Un.

comme une grande ascension dialectique vers la contemplation du Beau-Bien-Un.

Enfin, dans le *Timée*, Platon montre (sans qu'il s'agisse proprement d'un argument prouvant l'existence d'un dieu) que notre univers visible, étant engendré, est nécessairement l'œuvre d'un Demiurge. Dans cette argumentation, Platon se sert à la fois de la division de « l'être qui est toujours » et de l'être engendré, qui « n'est jamais réellement », et du principe de causalité (tout ce qui est engendré est nécessairement engendré par une cause) au niveau du devenir (du devenir *artistique*, démiurgique). C'est la première fois que l'on se sert du principe de causalité pour dévoiler « quelque chose », « quelqu'un » au delà de l'univers visible : le Demiurge. Celui-ci n'est pas le Dieu suprême. Le principe de causalité efficiente, demeurant au niveau du devenir, ne permet pas de découvrir le Dieu suprême.

Aristote

Le *περί φιλοσοφίας* d'Aristote présente une *première ébauche d'argumentation par les degrés d'être*. Le principe est le suivant : *dans les réalités où il y a quelque chose qui est meilleur, dans ces mêmes réalités il y a aussi quelque chose qui est le meilleur*. Or il y a dans les êtres une réalité qui est meilleure qu'une autre. Donc...

C'est également chez Aristote que se trouve la *première affirmation d'un Être immobile transcendant le mouvement de l'univers*. La philosophie de la nature d'Aristote s'achève sur la découverte d'un Moteur immobile au delà de tout le mouvement physique. C'est en se servant de la causalité qu'Aristote découvre ce Premier Moteur : « *tout ce qui est mû, est mû par un autre* ». Nous retrouvons bien ici le principe utilisé par Platon dans le *Timée* ; toutefois, ce principe n'est plus saisi au niveau de la causalité artistique, mais au niveau du mouvement naturel existant. Sommes-nous ici en présence du principe de causalité efficiente ? Ne sommes-nous pas plutôt en présence du principe de causalité *finale* (impliquant évidemment l'efficience), puisque, pour Aristote, le mouvement est l'*acte* de ce qui est en puissance, et puisque d'autre part, pour Aristote, ce principe permet d'affirmer l'existence d'un Autre qui est un Moteur immobile, lequel exerce sa causalité propre au niveau de la causalité *finale* ?

Aristote précise d'autre part, au livre α de la *Métaphysique*, qu'il n'y aurait pas de recherche scientifique si l'on pouvait remonter à l'infini dans les causes. Et, dans le livre Θ , il montre la priorité de l'acte sur la puissance, ce qui lui permet de justifier la priorité abso-

lue des êtres éternels sur les êtres en mouvement, et, par le fait même, la dépendance absolue de ces derniers à l'égard des premiers.

Les Stoïciens

Parmi les divers arguments stoïciens (dont presque tous nous sont transmis par Cicéron), relevons :

— le développement des arguments par le *mouvement ordonné du ciel, des astres* (Cléanthe, et un argument attribué à Aristote¹⁰) ;

— un nouvel argument, par la *sympathie* qui, unissant entre elles toutes les parties de l'univers, ne peut subsister sans un *Pneuma* divin qui pénètre toutes choses (Chrysippe) ;

— le développement de l'argument par les *degrés de perfection des êtres*, sous des formes diverses qui font intervenir des principes différents, notamment : 1) *ce qui est doué de logos est meilleur que ce qui n'est pas doué de logos* ; 2) *rien de ce qui est dépourvu d'âme et de logos ne peut produire un être doué d'âme et de logos* ; 3) *s'il y a dans l'univers quelque chose que l'homme ne puisse produire, ce qui le produit est meilleur que l'homme* ; 4) *si l'on s'élève des êtres les plus vils jusqu'aux plus parfaits, on parviendra nécessairement à la nature des dieux ; il y a pour tous les êtres « quelque chose d'extrême et de parfait » vers quoi tend la nature* (l'argument est ensuite confirmé par l'absurde) ; 5) *toutes les réalités, excepté l'univers lui-même, sont faites pour d'autres*¹¹.

Outre ces arguments en faveur de l'existence des dieux (auxquels s'ajoute le *consentement universel*, affirmé également par Epicure), les Stoïciens développent de multiples preuves de la *Providence* : soit que, reconnaissant qu'il existe des dieux, on doive prouver qu'ils gouvernent le monde (la Providence est alors posée comme une conséquence de la bonté des dieux ; ou bien l'on raisonne par l'absurde : si le monde n'est pas gouverné par les dieux, il l'est par une force supérieure aux dieux ; or rien n'est supérieur aux dieux) ; soit que l'on éprouve le besoin de prouver, par des arguments propres, l'existence

10. A la considération de l'ordre du ciel s'ajoutent chez Cléanthe celle de l'abondance des biens que procure l'univers, ainsi que celle des phénomènes effrayants qui se produisent au ciel et sur la terre ; et, d'autre part, le fait de la divination. — Pour un résumé exhaustif des arguments stoïciens rapportés par Cicéron, nous renvoyons à l'analyse du livre II du *De natura deorum* faite par le P. Festugière dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, pp. 384 ss. Nous ne relevons ici que les arguments qui nous paraissent les plus marquants.

11. Relevons encore cet argument, attribué à Aristote : chaque région de l'univers produit des êtres vivants ; il serait donc absurde de penser que la région céleste, qui est la plus apte à en produire, n'en produise pas.

d'une Providence, à partir de l'ordre qui règne dans la nature (développement du thème de l'univers considéré comme une *œuvre d'art*, comparaisons ou analogies du navire exigeant un pilote, du corps manifestant l'âme, de la maison ornée et de la Cité révélant la présence invisible d'un ordonnateur, d'un chef), et à partir de la *permanence*, de la *perfection* et de la *beauté* du monde (ceci impliquant tous les développements sur l'ordre fondamental présent dans le cosmos, en particulier sur l'admirable constitution naturelle du corps de l'homme).

Plotin

Mentionnons enfin la reprise, par Plotin, de la *voie d'intériorité* de Platon. Cette voie, qui procède par la connaissance que l'âme a de sa propre divinité, est explicitée par Plotin, chez qui elle devient une remontée jusqu'à l'Un. Plotin la conjugue, du reste, avec une voie d'extériorité, à partir de la considération de la grandeur, de la beauté, de l'ordre du cosmos ¹².

N.B. Rapport de l'intelligence humaine avec Dieu.

Notons ici que, pour Xénophon, les dieux ont mis dans l'homme une âme capable de connaître qu'ils existent ; voilà la première affirmation d'un lien entre le *voûç* de l'homme et l'existence de Dieu (sans que l'on précise le rapport d'intelligibilité entre Dieu et le *voûç* de l'homme).

Pour Platon, notre âme spirituelle, par l'intermédiaire de sa propre connaissance et de la saisie des Formes idéales, peut découvrir et contempler le Bien, l'Un, le Dieu suprême (ne sommes-nous pas ici en face d'une position très semblable à celle que Saint Thomas, au niveau de la *Doctrina sacra*, reconnaît aux anges ? Ceux-ci se connaissent immédiatement eux-mêmes et, par la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes, affirment immédiatement l'existence de Dieu).

Pour Aristote, l'Acte pur, Dieu, n'est pas pour nous le premier intelligible (en cela, il est d'accord avec son maître). Le premier intelligible pour nous, selon Aristote, c'est, dans l'ordre génétique, *ce-qui-est-mû* (visible) : et, dans l'ordre de perfection (l'intelligible ultime pour nous), c'est l'Acte pur, Dieu. Celui-ci ne peut être atteint que par l'intermédiaire de la causalité, à partir de l'expérience des réalités physiques.

12. Si nous ne mentionnons pas davantage ici les néoplatoniciens (bien que, de fait, ce soit par leur intermédiaire que les Pères de l'Église, à partir du IV^e siècle, ont été en contact avec la philosophie grecque), c'est parce qu'ils ont repris Platon, Aristote, les Stoïciens (d'une manière originale certes, pour en faire une grande synthèse).

Pour les Stoïciens, l'intelligence humaine, parcelle de la divinité, possède naturellement en elle-même une « notion » de l'existence des dieux.

Dans la perspective du *Corpus hermeticum*, Dieu est pour nous le premier intelligible.

Pour Alexandre d'Aphrodise, l'intellect « acquis » (le νοῦς ὁ θύραθεν) est comme le moyen terme qui nous oblige à poser d'une part l'Intellect agent, le Νοῦς ποιητικός, l'Immatériel, l'Incorruptible (Dieu) et, d'autre part, le νοῦς « matériel ».

Pour Plotin, le Dieu suprême, l'Un-Bien, n'est plus contemplé, il n'est plus saisi par notre âme spirituelle : celle-ci s'unit à Lui dans le silence. Et, pour elle, le premier intelligible est le Νοῦς.

B. UTILISATION DES SOURCES PAR LES PÈRES ET LES THÉOLOGIENS. REPRISE DES ARGUMENTS PAR LES PHILOSOPHES¹³

Première voie de Philon : l'œuvre artistique ; la causalité

Philon (que nous pouvons considérer ici comme le premier qui, à

13. Il est frappant de voir que Philon, les Pères de l'Eglise et les théologiens, à l'exception d'Anselme, ont puisé tous leurs arguments philosophiques chez les Grecs. Il y a sans doute, chez les théologiens, des précisions critiques et logiques, mais il n'y a pas, à proprement parler, de nouvel argument. Saint Augustin, reprenant la voie d'intériorité de Xénophon et de Platon, mais la transformant, est sans doute le seul à exposer vraiment un argument original, qui a été repris par toute une tradition théologique. Remarquons cependant que cet argument de Saint Augustin n'a été retenu par Saint Thomas que dans le *Prologue* de son *Commentaire de l'Evangile de Saint Jean* (quatrième et dernière voie). Saint Thomas ne l'a pas repris comme une véritable voie métaphysique parce que, pour lui, cette voie d'intériorité demeure dans l'intentionnalité. Or l'intentionnalité est toujours seconde relativement à l'esse. Elle n'est pas l'effet direct de la création, et donc ne peut être pour notre intelligence un moyen efficace pour découvrir l'existence de Dieu. Cette voie d'intériorité demeure au niveau de la vie, de la vie spirituelle de l'homme ; elle constitue une approche importante, essentielle, qui dispose notre intelligence à l'acceptation de mystère de Dieu-Vérité.

Saint Thomas est le seul qui ait repensé vraiment, et d'une manière originale, la métaphysique de l'acte d'Aristote, pour l'utiliser comme voie d'accès à la découverte de l'existence de l'Être nécessaire. Mais immédiatement après Saint Thomas, cette métaphysique de l'acte n'a plus été comprise, et c'est le primat de la causalité formelle et de la causalité efficiente qui s'est imposé (Henri de Gand, Duns Scot, Ockham).

Quant aux philosophes, à partir de Descartes, il est facile de constater que leurs raisonnements se développent toujours en relation à telle ou telle opinion de tel ou tel philosophe antérieur : Descartes s'inspire de Suarez et de Saint Anselme ; Malebranche, Spinoza, Leibniz, chacun à sa manière, reprennent Descartes pour le corriger ; Kant réagit contre Wolff et critique les diverses formes d'arguments (ou, plus exactement, celles qu'il a retenues) ; Hegel réagit à la fois contre Wolff et contre Kant, etc. On demeure dans une dialectique au sens aristotélicien, c'est-à-dire qu'on lutte contre telle ou telle opinion qu'on n'accepte pas, sans reprendre le problème à partir de l'expérience. La seule source au delà de l'opinion, c'est la réflexion sur la vie de l'esprit ; le *cogito*, l'infini, le possible...

Quant aux « néo-thomistes », ils ont cherché, avec une excellente intention, à repenser Saint Thomas ; mais, au lieu de l'approfondir en redécouvrant son enracinement dans le réel grâce au jugement d'existence, ils ont essayé de le comparer (soit en conciliant, soit en adaptant) à telle ou telle philosophie moderne ou contemporaine.

partir de la foi en la Parole de Dieu, ait élaboré une théologie) reprend l'argument des Stoïciens à *partir de l'univers considéré comme une œuvre d'art*. Cet argument sera repris ensuite par presque tous les Pères de l'Église¹⁴, repris encore par Isidore de Séville, Atton de Verceil, et même par des théologiens plus tardifs comme Guillaume de Conches. Le principe dont on se sert est celui de la dépendance de *l'œuvre artistique* à l'égard d'une intelligence artistique, nécessairement antérieure. Il s'agit donc du principe de causalité saisi au niveau artistique¹⁵.

Cet argument s'exprimera encore d'une autre manière : on partira de la considération des réalités créées pour poser une Cause première, créatrice de toutes choses. On se servira du principe : « *les choses créées tirent d'une Cause le commencement de leur existence* » (Irénée). « *Toute réalité créée, du fait qu'elle est créée, a un principe de son existence* » (Alain de Lille). Ou bien l'on partira d'une division : *toutes les choses qui sont, sont soit créées, soit incréées* (Jean Damascène, reprenant Grégoire de Nysse), et l'on affirmera que les êtres créés, ou créables, « *ont été faits* » (Jean Damascène). Ou encore, on affirmera tout simplement : « *le créable présuppose l'incréable* » (Gilles de Rome).

Le même argument peut encore prendre cette autre forme : le monde a été fait par un autre, et nous-mêmes sommes engendrés par un autre. Or « *ce qui est par soi est plus digne que ce qui est par un autre* » (Abélard).

Nouvelle forme de l'argument : on ne regarde plus en premier lieu les effets, mais on raisonne directement sur la cause, et l'on veut montrer que toute cause réclame une Cause première. Ainsi, on affirme qu'*en tout ce qui est autre que la Cause première se trouve la ratio causalitatis* – ce qui oblige à poser la Cause première, car on ne peut

14. En particulier Athénagore, Théophile d'Antioche, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, Athanase, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile de Césarée, Jean Chrysostome, Cyrille de Jérusalem, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, Maxime le Confesseur, Jean Damascène ; et, chez les latins, Tertullien, plus encore Minucius Félix, Lactance, Ambroise...

15. La pétition de principe impliquée dans ce mode de raisonnement est manifeste : l'univers ne peut être considéré comme une œuvre artistique qu'à partir de la création. Avant que l'on ait découvert la création, l'univers est saisi en lui-même comme une réalité que nous pouvons expérimenter. Ces croyants intelligents que sont les Pères, découvrant un parallélisme entre les écrits des Stoïciens et ce qu'affirme l'Écriture (en particulier *Sag.* XIII, 5 et *Rom.* I, 20 : cf. fascicule II), se sont contentés de l'utiliser sans le critiquer, sans discerner que si les auteurs sacrés et les Stoïciens parlaient les uns et les autres de l'univers comme d'une œuvre artistique, ils ne le faisaient pas de la même manière.

remonter à l'infini dans l'ordre des causes et des causés (*De intelligentiis*, attribué à Adam Pulchrae Mulieris). Ou, partant de la définition de la cause comme « *ce par quoi quelque chose a l'esse, qui est dit créé* », et considérant comme une évidence que « toute réalité a l'esse par ce qui amène sa cause à l'esse, on conclut à l'existence d'une Cause suprême, en faisant intervenir l'impossibilité de remonter à l'infini dans les causes, et l'impossibilité, pour une réalité, d'être cause de soi (Nicolas d'Amiens). On procède encore par « *le rapport de la cause au causé* », en se servant du principe « *tout causé, en tant que causé, a besoin d'un autre pour être* » et en faisant intervenir l'impossibilité de remonter à l'infini (Guillaume d'Auxerre). Ou encore on procède par « *l'ordre de la cause efficiente* », mais en posant encore en principe que « *toute créature a été faite* » (Albert le Grand).

Nous retrouvons la même confusion (celle qui consiste à partir d'un jugement de sagesse sur les réalités existantes, puisqu'on considère celles-ci comme des *œuvres*, comme *créées*), mais cette fois au niveau métaphysique, dans l'argument qui part de la distinction, en toutes les réalités que nous connaissons, de l'essence et de l'esse. Se servant de la participation, et distinguant « ce dont l'*ens* est dit par essence » et « ce qui est dit *ens* par participation » (ou encore ce qui est son propre *esse* et ce dont l'*esse* est autre que lui-même), on conclut (en faisant intervenir l'impossibilité de remonter à l'infini), à la nécessité de l'existence d'une Réalité dont l'*ens* ou l'*est* soit dit par essence (Guillaume d'Auvergne, s'inspirant de la division de Boèce ; de même Albert le Grand, qui raisonne d'une manière différente, mais en s'inspirant également de la division de Boèce).

Cet argument est repris par le jeune Saint Thomas, sous un mode hypothétique, dans le *De ente et essentia*¹⁶. Dans la *Somme théologique*, au contraire, Saint Thomas revient à l'ordre des causes efficientes — en ne partant plus, notons-le bien, des réalités *créées* ou *causées*, et en se servant du principe de causalité *au niveau métaphysique* (seconde voie).

Constatons qu'après Saint Thomas, l'argument des causes efficientes, repris par Henri de Gand à titre d'argument imparfait, non métaphysique, retombe au niveau du « causé » : on procède « à partir des conditions de la cause et du causé », en partant de la « certitude » que,

16. Certains (en particulier le P. Gillet et E. Gilson) considèrent cet argument comme la preuve de l'existence de Dieu la plus « directe » et la plus « profonde ». Mais n'oublions pas comment, dans les fameuses « thèses thomistes », est formulée l'affirmation de la distinction de l'essence et de l'existence : « en toute réalité *créée*, il y a une distinction réelle d'essence et d'existence » !

dans les réalités que nous expérimentons, « quelque chose est causé dans l'esse ». Chez Duns Scot, la voie de la causalité efficiente (considérée également comme ne suffisant pas, à elle seule, à prouver l'existence de Dieu) est transposée au niveau du possible : « un certain être peut être effet ». Chez Ockham, l'argument par l'efficience est ramené à un argument par la conservation¹⁷. Chez Suarez, on part de la division de l'être en « fait » et « non fait » (ou « incréé ») et du principe « *tout ce qui est fait, est fait par un autre* », pour conclure à l'existence d'un Être « incréé » (ce qui, du reste, ne constitue pas encore une preuve suffisante de l'existence de l'unique vrai Dieu).

Spinoza identifiera « cause » et « raison ». Leibniz, pour éviter le principe de causalité, aura recours au principe qu'il considère comme le principe métaphysique par excellence : le principe de raison suffisante. Repris par Wolff qui en fait le ressort de sa preuve *a posteriori*, ce principe sera également repris par de nombreux scolastiques¹⁸.

Deuxième voie de Philon : la voie d'intériorité

La seconde voie de Philon, qui reprend, d'une certaine manière, Xénophon (seconde voie) et Platon, est une *voie d'intériorité*. Elle ne part plus du monde physique, mais de la réalité invisible de l'esprit, du *νοῦς*. Une voie semblable se retrouve, avec des modalités diverses, chez Saint Justin (par le *νοῦς* et le *logos*), chez Clément d'Alexandrie (par le *logos*, « le divin qui est en nous ») et Origène (par la participation au *Logos*, par le *νοῦς* image du Créateur), chez Athanase (par « l'âme et le *νοῦς* qui est en elle »), Basile de Césarée (par l'âme douce de *logos* et de *νοῦς*, incorporelle et invisible), Grégoire de Nysse (par le retour à elle-même de l'âme, image de Dieu)¹⁹. On la trouve aussi, de manières très différentes, chez Tertullien et Minucius Félix (le « témoignage de l'âme ») ; chez Saint Augustin (présence de la Vérité dans l'âme) ; chez Boèce (le désir du vrai bien conduit à affirmer l'existence du Bien souverain) ; chez Ulrich de Strasbourg

17. Le recours à la conservation, de préférence à la « production », est repris par Descartes, dont l'argument sera revu et corrigé par Spinoza. Descartes, d'autre part, transforme la preuve « par les effets » en une preuve par les « idées ».

18. En particulier le P. Descoqs et, d'une autre manière, le P. Garrigou-Lagrange. De même le P. de Finance (cf. fasc. III). Quant au P. Scheltens, il considère que le principe de causalité et celui de raison suffisante ne sont qu'un seul et même principe (voir fasc. III).

19. On peut dire qu'ici la distinction entre la connaissance naturelle et la connaissance de foi est particulièrement peu explicite. De même chez Grégoire le Grand ; et de même aussi, sans doute, chez al-Ghazzali.

(par la lumière de l'intellect agent) ; chez Saint Bonaventure (présence en nous d'un appétit de sagesse, de béatitude, de paix, de vérité) ; chez Richard de Middleton (appétit naturel de la volonté, qu'aucun bien créé ne peut combler, et présence en nous d'une loi naturelle immuable).

Une autre forme de voie d'intériorité met l'accent sur l'« expérience » que nous avons d'avoir commencé d'exister (Hugues de Saint-Victor, Pierre de Poitiers, Locke, Maritain).

Enfin, dans une perspective différente, qui laisse délibérément de côté le monde physique pour ne regarder que l'univers intérieur, le monde de nos idées, on veut remonter de certaines *idées* jusqu'à Dieu (Descartes).

Cette voie d'intériorité ne fait plus appel à aucune cause. On passe plutôt de la présence de l'âme, du *νοῦς*, etc, à une autre Présence invisible. N'y a-t-il pas ici, d'une manière plus ou moins explicite, l'« âme » de l'argument qu'on appellera « ontologique » : le passage d'une réalité spirituelle saisie intentionnellement (au niveau affectif ou intelligible) à l'affirmation de l'existence de Dieu ?²⁰

Troisième voie de Philon : celle des « amis de Dieu »

On peut relever chez Philon une *troisième voie*, considérée, du reste, comme plus parfaite : celle des « amis de Dieu », tel Abraham. Mais chez Philon, cette voie implique explicitement une adhésion initiale de foi.

Ne retrouve-t-on pas une voie semblable, mais beaucoup plus élaborée et n'impliquant plus immédiatement la foi, dans l'argument de Bergson par le témoignage des mystiques, argument qui sera ensuite repris par Maritain ? (Il est curieux de noter ce lien entre Philon et Bergson...).

Nouvelles pistes de recherche à partir d'Aristide

Aristide, le premier des Pères apologistes, part de la constatation de l'*ordre harmonieux* de l'univers, et de son *mouvement nécessaire*. Il ne s'agit donc plus simplement de considérer l'univers comme une œuvre d'art. Ce raisonnement, qui fait appel au principe : « *ce qui se*

20. Les Pères et théologiens nommés ici, étant sous l'influence de Platon et du néoplatonisme, ne peuvent évidemment pas distinguer l'ordre de l'*intelligible* de l'ordre de l'*exister*. Aussi, pour eux, plus une réalité est spirituelle (quelle que soit la manière dont nous la saisissons), plus elle nous permet de découvrir l'existence de Dieu.

meut est plus puissant que ce qui est mû », conclut à l'existence d'un Moteur et d'un Recteur de l'univers, dont on « comprend » qu'il est Dieu.

Par la suite, les Pères de l'Église auront (plus ou moins) le souci de distinguer les points de départ de cet argument : l'*ordre* de l'univers et son *mouvement*. A partir de là vont naître diverses voies qui seront appelées plus tard *a posteriori*.

a) *Ordre, harmonie, beauté de l'univers*

L'argument partant de la considération de l'ordre, de l'harmonie, de la beauté de l'univers, qui conclut à l'existence d'un *Logos*, d'une Sagesse, d'une Puissance, etc., est largement utilisé par les Pères de l'Église ²¹.

A l'intérieur de cet argument de l'ordre de l'univers, on se sert de l'*harmonie des contraires* pour montrer l'exigence d'un dépassement, d'une Réalité transcendante (Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Athanase, Basile de Césarée, Jean Chrysostome, Jean Damascène, puis Boèce, Guillaume de Conches, Gilles de Rome...).

Toujours à l'intérieur de cet argument de l'ordre de l'univers, on insiste sur l'*ordre naturel présent dans les êtres dépourvus de raison*. Cet argument est exprimé selon des modalités différentes (en particulier par Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée, Hugues de Saint-Victor, Robert Pulleyn).

Saint Thomas approfondit cet argument dans sa cinquième voie. Celle-ci part bien de l'appétit naturel, mais se sert du principe de finalité au niveau métaphysique.

21. La beauté, la constitution bien ordonnée, harmonieuse et très sage des réalités, nous manifestent l'intervention d'un *Logos* démiurgique et d'une Puissance divine (Eusèbe de Césarée). L'harmonieuse disposition des membres et des organes des vivants (surtout de l'homme), qui sont à la fois en vue de l'utilité et de la beauté, proclament la sagesse de Dieu (Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée). L'économie habile et sage du monde amène à reconnaître l'existence d'une Puissance productrice, d'une Sagesse directrice (Grégoire de Nysse). L'ordre, la grandeur, la beauté des réalités qui composent l'univers font reconnaître la sagesse de Celui qui a ordonné et orné cet univers (Jean Chrysostome). L'ordre, la beauté, la permanence des réalités font voir combien grandes sont la sagesse et la puissance de Celui qui amène toutes choses à l'existence (Cyrille d'Alexandrie). L'ordre et la pérennité des réalités, le mouvement invariable des astres, fait comprendre que Quelqu'un pourvoit à tous ces êtres ; et Celui-là, on reconnaît qu'Il est Dieu, le Créateur de toutes choses (Maxime le Confesseur). On raisonne aussi par mode d'impossibilité, montrant que le principe premier ne peut être le hasard, parce que « rien n'est sans cause » (Basile de Césarée). (Nous ne mentionnons pas ici les raisonnements de Théodoret concernant la Providence, car ils ne s'élèvent pas au-dessus de l'argumentation remontant de l'œuvre à l'Artisan).

Cet argument de l'ordre naturel se retrouve chez Gilles de Rome (la nature agit selon un ordre et toujours en vue du bien), chez Richard de Middleton (tous les êtres, tant sensibles qu'intellectuels, tendent vers une fin) et chez Henri de Gand, dans sa voie « par la causalité finale », mais chez aucun de ces trois théologiens la causalité finale n'est saisie au niveau métaphysique. Chez Duns Scot, la voie de la causalité finale se ramène à celle de la causalité efficiente. Après le refus, par Ockham, d'une preuve de l'existence de Dieu par la causalité finale, et le rejet, par Descartes, de toute « recherche des causes finales », Leibniz introduira, comme une preuve entièrement nouvelle et « l'une des plus incontestables », la preuve par l'harmonie (préétablie) du règne des causes efficientes et du règne des causes finales.

Enfin, à l'argument par l'ordre du monde se rattache l'argument de la beauté : la beauté de l'univers permet de conclure à une Beauté suprême (Augustin, Isidore de Séville, Le Senne, Maritain).

b) *Mouvement de l'univers*

Le mouvement ordonné des réalités doit avoir pour cause un *Logos* démiurgique (Eusèbe de Césarée). Les réalités physiques, à la fois mobiles et immobiles, exigent une Cause, qui est Dieu. On montre également que Dieu ne peut être considéré comme un « cinquième corps », lui-même en mouvement, car on remonterait alors à l'infini (Grégoire de Nazianze).

Ces arguments sont repris et développés par Maxime le Confesseur, qui y ajoute le principe selon lequel aucun mouvement n'est sans principe et sans cause (ce qui entraîne que tous les êtres aient un principe, puisqu'aucun d'eux n'est immobile, excepté, précisément, leur Cause immobile).

L'argument du mouvement à proprement parler sera développé à partir du moment où l'on reprendra explicitement l'argument de la *Physique* d'Aristote conduisant à un Premier Moteur immobile : principalement chez al-Fârâbî, Averroès, Maïmonide, Albert le Grand.

Saint Thomas transpose au niveau métaphysique cet argument d'Aristote (première voie).

Après lui, Gilles de Rome et Richard de Middleton le reprennent, mais au niveau physique. Henri de Gand, le considérant très explicitement comme un argument non métaphysique, le relativise²².

22. L'argument du Premier Moteur avait été considéré par Avicenne comme ne suffisant pas

Leigniz, transformant le principe « tout ce qui est mû, est mû par un autre » en « règle mécanique », l'assumera d'une part dans la preuve par l'harmonie préétablie, et l'absorbera d'autre part dans le principe de raison suffisante²³.

La corruptibilité (à partir de Cyrille d'Alexandrie)

Très proche de l'argument du mouvement, mais explicitant son aspect le plus radical, un argument nouveau part de la corruptibilité du monde, de sa *γένεσις* (Cyrille d'Alexandrie, Jean Damascène). A partir de ce qui est soumis au changement, on conclut à une Cause immuable unique (Alain de Lille).

Raisonnant, non plus immédiatement à partir du corruptible, mais avant tout à partir de la division de l'être en possible et nécessaire, on affirme l'existence d'un Être nécessaire par soi (al-Fârâbî, Avicenne, Maïmonide).

Saint Thomas, dans sa troisième voie, reprend l'argument par la corruptibilité des réalités que nous expérimentons, mais il le reprend dans une lumière métaphysique.

Le commencement et la permanence dans l'être (à partir de Grégoire de Nazianze)

Un autre argument, très proche encore du mouvement, en explicite un autre aspect : celui du commencement des réalités et de leur subsistance, de leur permanence dans l'être. On conclut à une Cause non seulement créatrice, mais aussi conservatrice, en raisonnant d'une manière hypothétique, par mode d'impossibilité (Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome) ou de manière directe (Cyrille d'Alexandrie, Maxime le Confesseur, Jean Damascène).

Cet argument se retrouve chez les théologiens. On part du fait que le monde a commencé, en se servant du principe de causalité exprimé sous la forme suivante : « tout être qui commence possède une cause

à prouver démonstrativement l'existence du « Principe premier ». Guillaume d'Auxerre l'avait écarté, et Guillaume d'Auvergne l'avait apparemment « ignoré », ou négligé. Duns Scot contesterait l'évidence du principe « tout ce qui est mû, est mû par un autre », et Ockham le mettra en doute de manière encore plus explicite.

23. « La matière, dira Leibniz, étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la Raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement ». On aurait beau remonter indéfiniment de mouvement en mouvement, on n'en trouverait pas la « raison » : « Ainsi, il faut que la *Raison suffisante*, qui n'ait plus besoin d'une autre Raison, soit hors de cette suite des choses contingentes... ».

de son commencement » (al-Ghazzali), ou du principe : « ce qui est par soi n'a pas de commencement » (Honorius d'Autun). On raisonne aussi à partir d'une double division (qui s'inspire de Platon) : tout ce qui est, ou bien a l'*esse* de toute éternité, ou bien a commencé d'être ; tout ce qui est, ou bien a l'*esse* par soi, ou bien a l'*esse* par un autre (Richard de Saint-Victor). Ou encore, on pose que « les choses qui commencent suivent nécessairement la cause de leur subsistance » et l'on montre, par mode d'impossibilité (raisonnement hypothétique) que ce qui est à l'origine de la subsistance du monde n'a pas lui-même de principe de sa propre subsistance (Guillaume de Conches).

Les degrés de perfection (à partir de Saint Augustin)

Nouvel argument : par les *degrés de perfection*. Le *vivere* est plus parfait que l'*esse*, et l'*intelligere* plus parfait que le *vivere*. Et dans l'*intelligere*, le plus parfait (la raison) juge le moins parfait en le mesurant. Cette raison fait appel à une Vérité immuable mesurante (Augustin).

Autre manière d'exprimer les degrés de perfection : le plus et le moins bon, le plus et le moins grand, le plus et le moins au niveau de l'être et de la nature (le *Monologion* de Saint Anselme ; Honorius d'Autun, qui parle explicitement de « participation » ; Richard de Saint-Victor).

L'argument par les degrés de perfection donne lieu à une réflexion sur la *limite* : la raison humaine, sommet de l'univers, implique elle-même une limite (Benoît d'Aniane, Candide de Fulda)²⁴.

L'argument par les degrés est repris d'une autre manière, au niveau de la forme et de l'intelligibilité des formes (Albert le Grand).

Saint Thomas reprend cette argumentation au niveau métaphysique en la précisant (quatrième voie).

Partant encore des degrés d'être, on prétendra remonter à l'infini et prouver par là l'existence d'un Premier Degré d'être infiniment infini (Jean de Ripa). N'est-ce pas là encore une manière d'éviter la causalité ?

Mise entre parenthèses des effets du contingent. Recherche d'un nouveau point de départ en vue d'une démonstration nécessaire (à partir d'Avicenne et de Saint Anselme)

Impliquant une attitude de réflexion sur la vie et le fruit propre de notre intelligence et de notre volonté (et donc proche de la voie d'in-

24. Dans la ligne de l'argumentation par les degrés de perfection, ne pourrait-on pas situer la manière dont certains argumentent à partir du fait de l'évolution (Teilhard de Chardin, Cl. Tresmontant) ?

tériorité), l'argument qui, depuis Kant, a été appelé « ontologique », a joué un rôle capital dans les cheminements de l'intelligence humaine en quête de Dieu. A tel point que, pour beaucoup, il constitue la seule preuve valable, à l'exclusion de toutes les autres, ou la seule preuve parfaite donnant leur sens à toutes les autres preuves. Remarquons qu'aucun autre argument n'a jamais joui de ce privilège ; remarquons aussi que cet argument a tout de suite cherché la nécessité (plus que la vérité), et, du même coup, a cherché à s'imposer comme l'*unique* argument.

A l'origine, cet argument présuppose la foi. On trouve chez Avicenne l'ébauche d'un argument qui veut mettre entre parenthèses la dépendance de la réalité à l'égard de son Créateur, pour affirmer l'existence d'un Être nécessaire par soi, Principe premier, par la seule considération de l'*être*.

Dans un tout autre contexte, l'argument du *Proslogion* de Saint Anselme se présente comme l'ultime effort de sa recherche rationnelle. Il est développé lui aussi à l'intérieur de la foi ; cependant, il cherche progressivement à se suffire à lui-même, à acquérir une indépendance totale à l'égard de la foi.

Dans la ligne de Saint Anselme (sans le citer), Pierre de Poitiers propose un argument sous forme hypothétique (qui ne peut avoir de signification que si l'on présuppose la possibilité du passage de *tel* intelligible à *tel être*). Il montre que Dieu existe parce qu'il est exigé que Dieu *ne puisse pas ne pas être* ²⁵.

L'argument du *Proslogion* est réexposé par Guillaume d'Auxerre, qui en propose également une sorte de variante (par le contenu intelligible du « meilleur », qui inclut l'*esse*). De même, pour Alexandre de Halès, le « meilleur » implique l'*ens actu*, parce que l'être en acte est meilleur que l'être en puissance. Richard Fishacre reprend également l'argument du *Proslogion*, mais sous forme hypothétique (« si Dieu était... ») ; il propose, lui aussi, un argument par le « meilleur », ainsi qu'un autre (hypothétique) par l'identité de l'« absolument simple » et

25. Pierre de Poitiers dit : « si Dieu est Dieu, Il ne peut pas ne pas être. Donc Dieu est ». Richard de Saint-Victor, lui, propose un argument qui revient à dire ceci : « si quelque chose n'a pas la possibilité d'être, il ne peut pas être. Donc s'il existe c'est par une Puissance d'être qui n'est que par elle-même ». Chez l'un et l'autre nous trouvons le souci de se servir du *possible* pour mettre *ce-qui-est* en lumière — ce qui implique que le possible soit considéré comme ce qui, pour nous, est le plus intelligible ; or cela est vrai dans l'ordre génétique, mais ne l'est pas dans l'ordre de perfection.

de l'*esse*. Quant à Saint Bonaventure, il reprend l'argument du *Proslogion* en le modulant de diverses manières ; mais il propose aussi toute une série de raisonnements hypothétiques par les « conditions de l'être », dont l'un, en particulier, passe de l'hypothèse « *s'il y a un être possible...* » à l'affirmation de l'existence d'un Être nécessaire.

A partir de Henri de Gand, un argument a priori va s'élaborer indépendamment de la foi. Au delà des voies a posteriori, qui demeurent dans le contingent, Henri de Gand forge un nouvel argument, qu'il appelle « métaphysique » et a priori, et qui a pour point de départ la réflexion sur ce qu'Avicenne appelait les « propositions universelles intelligibles ».

Au delà d'Henri de Gand, Duns Scot reprend l'argument de Saint Anselme, mais en le modifiant et en ne le considérant plus comme exclusif : il part du *contenu intelligible* de « Dieu » (pensable sans contradiction) pour montrer que l'infini ne répugne pas à l'être. Mais, plus profondément, nous retrouvons chez Duns Scot l'exigence du nécessaire, qui demande que la démonstration parte, non plus du contingent, mais du *possible* (« ce qui peut être effet »), car le possible a une nécessité qui lui vient de sa quiddité. Voilà bien une résurgence de l'argument *a priori*.

Nous avons donc trois points de départs nouveaux pour remonter jusqu'à l'existence de Dieu, tous trois saisis à l'intérieur de la réflexion sur l'activité de notre intelligence : les « *concepts des propositions universelles intelligibles* », le *possible* (la *possibilité d'être*, qui est nécessaire dans la mesure où elle n'implique pas de contradiction à l'égard de l'*esse*), et le *contenu intelligible* du nom de Dieu. Voilà qui permet de faire l'économie du principe de causalité — puisque, dans la perspective de ces théologiens (Henri de Gand et Duns Scot), ce principe demeure toujours lié au devenir.

Chez Suarez, la voie *a priori* intervient pour compléter les voies *a posteriori* qui, à elles seules, ne permettent pas de prouver l'existence de l'*unique* vrai Dieu. Il faut passer, *a priori*, de l'Être nécessaire et par soi à son *unicité*.

Les philosophes vont donner à l'argument *a priori* une indépendance radicale²⁶. Pour Descartes, la preuve de l'existence de Dieu la plus parfaite (celle que Kant appellera « ontologique ») part de la notion d'*Ens perfectissimum* et montre que l'existence, qui est une perfection,

26. Aussi n'est-ce pas Saint Anselme qui est visé directement par la critique de Kant, ni même Henri de Gand, ni Duns Scot, mais bien Descartes *et sequaces*.

doit nécessairement lui être attribuée. Puis, sous une seconde forme où la notion de perfection n'intervient plus immédiatement, l'argument montre que l'idée de Dieu contient en elle-même l'existence nécessaire. Ne retrouvons-nous pas, dans ces deux formulations de l'argument *a priori*, deux des trois points de départ mentionnés précédemment ? Ne retrouvons-nous pas en effet, dans l'idée d'*Ens perfectissimum* et dans l'idée de Dieu, les « *propositions universelles intelligibles* » et le *contenu intelligible* de Dieu ? Le troisième point de départ (le *possible*) n'est pas explicitement présent. Descartes ne fait donc pas la synthèse des trois. Il faut attendre Leibniz pour que l'argument que Kant appellera « ontologique » trouve sa forme parfaite.

L'argument est repris par Spinoza sous cette forme : l'essence même de Dieu est cause de son existence. En réalité, chez Spinoza, il s'agit plus d'une définition de Dieu que d'un argument.

Leibniz, voulant mener à son achèvement l'argument de Saint Anselme et de Descartes en lui donnant une rigueur mathématique, en établit le fondement : il montre que l'idée de Dieu, à partir de laquelle on conclut à son existence (que ce soit celle d'*Ens perfectissimum* ou celle d'Être nécessaire) est *possible* (dans le premier cas, parce qu'elle n'est pas contradictoire ; dans le second, parce que si l'Être nécessaire est impossible, tous les autres êtres le sont également).

L'argument est de nouveau repris par Wolff, qui, lui, utilise la définition de Dieu comme *Ens perfectissimum*²⁷.

Avec Fichte, Schelling et Hegel, l'argument ontologique devient en quelque sorte la philosophie elle-même — sauf chez le dernier Schelling, qui reconnaît un primat de l'être sur l'intelligence, et qui reconnaît donc que le Dieu transcendant ne peut pas être totalement intégré dans une dialectique rationnelle²⁸. Le Dieu de Hegel n'est plus le Dieu transcendant ; Il se réduit à l'Idée, à l'Esprit. On pourrait donc dire qu'on assiste ici à la seconde exaltation de l'intelligible. De l'intelligi-

27. Le jeune Kant élabore lui aussi un argument *a priori* qu'il appelle lui-même « ontologique » (par l'analyse du possible) ; et l'on peut se demander si on ne retrouve pas la trace d'un argument « ontologique » (après la condamnation portée contre lui dans la *Critique de la raison pure*), dans la volonté d'atteindre Dieu par le point de vue pratique. Kant, voulant sauvegarder un lien entre la raison humaine et Dieu (en l'absence de toute possibilité, pour la raison théorique, d'affirmer son existence), inaugure l'argument moral sous forme de postulat. Le lien sauvegardé n'est donc pas un lien purement rationnel ; il s'agit seulement, au niveau de la raison *pratique*, d'une « pure croyance rationnelle », qui ne peut jamais « être transformée en un savoir ».

28. L'analyse dialectique se retrouve au niveau de la réalisation des êtres à partir de l'Être, Vouloir d'amour.

ble on était passé à l'existence ; et ici, l'intelligible sans fissure n'est autre que Dieu.

L'argument ontologique (celui qui prétend atteindre l'existence de Dieu²⁹) va connaître, chez les successeurs de Kant et de Hegel, une très grande diversité — que les auteurs de ces arguments aient conscience, ou non, de cette filiation à l'égard de l'argument ontologique.

A partir d'une lecture en profondeur de nos expériences spirituelles (lecture impliquant différents degrés d'analyse), ou bien l'on découvre la présence de Dieu, ou bien son existence s'impose nécessairement : chez Lagneau, par l'acte même de la pensée (et chez le P. Roland-Gosselin, d'une manière toute différente, par l'union, dans le jugement, du sujet et de l'objet, du contingent et du nécessaire ; et, chez le P. Lonergan, par l'idée d'être) ; chez Husserl, par l'intentionnalité (celle de l'Idée absolue, de la Vérité absolue, celle du *télos*) ; chez Henry Duméry et Stanislas Breton, par l'intentionnalité de l'un ; chez Le Roy, par l'exigence morale et l'exigence idéaliste ; chez Max Scheler, par l'expérience religieuse ; chez Blondel, par le désir d'équation de la pensée, de l'être et de l'action ; chez Lavelle, par la participation à l'Être ; chez M.-F. Sciacca, par la participation à la Vérité ; chez Le Senne, par la valeur ; chez Gabriel Marcel, par l'expérience de l'amour et de la fidélité ; chez les PP. Rousselot, Maréchal, Defever (avec des nuances diverses), par l'expérience du dynamisme de l'intelligence ; chez le P. de Finance, par la liberté ; chez Etienne Borne, par la conscience du refus du mal ; chez Claude Bruaire, par la dialectique du désir, du langage et de la liberté.

Ces diverses manières de reprendre l'argument ontologique en vue d'affirmer l'existence de Dieu font toutes, remarquons le bien, l'économie de la causalité, et présupposent, ou même utilisent explicitement, la participation³⁰. Car, pour tous ceux que nous avons énumé-

29. C'est en effet ce qui nous intéresse ici ; nous ne retenons donc pas les formes de « preuve ontologique » comme celle de Hamelin, qui n'ont pas pour but de conclure à l'existence de Dieu Lui-même.

30. Relevons ici diverses manières de faire l'économie du principe de causalité : par la division (influence platonicienne) ; par la participation (argument ontologique, influence néoplatonicienne) ; par la raison suffisante (influence mathématique) ; par la non-régression à l'infini (primat de la logique : la logique, en effet, peut se passer de la causalité, mais non pas de la non-régression à l'infini) ; par la remontée à l'infini (influence mathématique : Jean de Ripa)...

Notons encore (sans prétendre à un relevé exhaustif) les diverses divisions que l'on prend comme point de départ : créable et incréable, soumis au changement et immuable (Jean Damascène) ; ce qui est éternel et ce qui a commencé, ce qui est par soi et ce qui est par un autre (Richard de Saint-Victor) ; Substance et accident (Robert Pulleyn) ; partie et tout (Pierre de Poitiers) ; causable et incausable (Guillaume d'Auxerre) ; division de deux modalités d'attribu-

rés, la causalité demeure toujours liée au monde physique, et ne peut s'appliquer, par le fait même, au rapport de la créature et du Créateur. La participation, par contre, permet (pour eux) d'expliquer les liens qui existent, au niveau de l'être, du bien, de l'intelligible, entre le Créateur et la créature.

Recherche de l'Un en vue d'atteindre le véritable Dieu

N'oublions pas que, parallèlement à la recherche de l'existence de Dieu, il y a eu celle de son unicité. Athénagore, le premier, veut en donner une preuve rigoureuse (sous forme hypothétique, montrant l'absurdité qu'il y aurait à admettre une pluralité de dieux).

Ce problème de l'unicité a été repris avec beaucoup de vigueur par Henri de Gand et, à sa suite, par Duns Scot. Pour eux, la véritable découverte de l'existence de Dieu ne peut s'arrêter à l'*existence* : elle doit expliciter l'*unicité* de Dieu (on retrouve une position semblable chez Suarez).

D'une manière toute nouvelle, le primat de l'un se retrouve dans l'hénologie d'Henry Duméry.

Nous retrouvons ici, à l'égard du mystère de Dieu, le grand problème des rapports de l'un et de l'être.

tion et de deux significations de l'*esse* (Guillaume d'Auvergne) ; division de l'*esse* et du *quod est* (Albert le Grand) ; corporel-incorporel (Albert le Grand) ; produit et improduit, ou incréé (Suarez). Il faudrait encore relever ici toutes les *conditiones entis* de Saint Bonaventure : *prius* et *posterius*, etc.

Certains, voulant éviter le principe de causalité finale sans pour autant tomber dans l'ontologisme ou l'argument ontologique, ont essayé de faire appel à la réalité du sujet exerçant sa liberté. A la suite de Kierkegaard qui dénonçait « l'objectivité, notamment celle des grands systèmes philosophiques, comme le grand obstacle à la rencontre de Dieu », les philosophes contemporains qui proclament la primauté du sujet sans pour autant rejeter l'existence d'une Transcendance pensent pouvoir « se fonder sur la subjectivité pour assurer une authentique rencontre avec son principe transcendant, c'est-à-dire Dieu » (L.-B. GEIGER, *Transcendance et subjectivité*, p. 74), « trouver dans la subjectivité un appui solide pour l'affirmation de la transcendance de Dieu » (*art. cit.*, p. 76). A la suite d'un Lavelle ou d'un Gabriel Marcel, le P. Geiger estime que « la subjectivité conduit (...) à la Transcendance d'un principe qui nous donne sans cesse d'être en mesure d'agir comme d'authentiques sujets, dont la présence est révélée dans la subjectivité de nos actes comme leur principe transcendant. Par une démarche qui se tient aussi près que possible de l'expérience vécue, c'est bien de la subjectivité qu'on s'élève à la transcendance de Dieu » (*art. cit.*, p. 91). Mais l'objection demeure toujours. Car ou bien il s'agit de la subjectivité saisie à travers l'intentionnalité de l'acte libre, ou bien il s'agit du sujet existant, source et support de l'acte libre. Inutile de revenir sur la première interprétation (cf. ci-dessus, pp. 246-247). En ce qui concerne la seconde, nous ne voyons pas comment nous pourrions passer de ce sujet existant à Celui qui est totalement Autre sans faire appel au principe de finalité.

5. *L'ontologisme.*

Enfin, dans une position diamétralement opposée à celle de l'agnosticisme, relevons la position de ceux qui prétendent que Dieu est immédiatement connaissable par notre intelligence, et qu'Il est ce par quoi est intelligible tout ce que nous connaissons (Saint Bonaventure, Malebranche³¹, Gioberti ; et, reconnaissant la médiation d'une idée : Rosmini).

Cette position demeure évidemment très proche de la position de l'argument ontologique ; en effet, c'est bien le manque de distinction entre l'ordre de l'intentionnalité et l'ordre de l'exister qui les explique l'une et l'autre.

6. *Les trois grandes positions de l'intelligence face au problème de Dieu.*

Nous sommes donc en présence de trois grandes positions de l'intelligence de l'homme face au problème de l'existence de Dieu :

- l'intelligence est incapable, par elle-même, de parler de Dieu et de découvrir son existence ; elle demeure dans l'immanence même de son propre conditionnement (dans la relativité : le scepticisme et l'agnosticisme ; dans un absolu immanent : le panthéisme, soit matériel, soit formel ; dans la négation de l'existence de Dieu : l'athéisme) ;
- l'intelligence atteint immédiatement Dieu ; Dieu est le Premier Intelligible, et l'intelligence veut tout connaître dans la lumière de Dieu (elle s'« extasie » au delà de son conditionnement : la fin devient objet immédiat) ;

- l'intelligence affirme qu'on peut découvrir l'existence de Dieu, mais reconnaît qu'on ne peut la découvrir que par un intermédiaire.

Si ces trois positions comportent des degrés divers et des modalités diverses, la dernière est celle où la diversité est la plus féconde.

Inutile de revenir ici sur le jugement que nous avons déjà porté sur les diverses formes d'athéisme, de panthéisme, de scepticisme, d'agnosticisme. Il nous reste à regarder de plus près les grandes positions de ceux qui reconnaissent que l'intelligence humaine peut découvrir par elle-même l'existence de Dieu.

Ecartons tout de suite la position de l'ontologisme comme inacceptable pour le philosophe. Ne confond-elle pas, en effet, la position du croyant et celle du philosophe ? Si Dieu, lorsqu'il se révèle au croyant,

31. Chez Berkeley (qui repousse la position de Malebranche), ne serions-nous pas en face d'un ontologisme au niveau de l'intentionnalité des idées ?

est donné immédiatement à celui-ci dans son adhésion de foi, il n'en va pas de même pour le philosophe, puisque l'homme, en dehors de la foi, n'a pas d'expérience immédiate (ni interne, ni externe) de Dieu. La vision intellectuelle de Dieu ne peut être pour le philosophe qu'un souhait ; elle n'est pas une réalité. L'affirmation de l'ontologisme relève donc de l'imaginaire.

Quant à ceux qui reconnaissent la nécessité d'un moyen terme pour découvrir l'existence de Dieu, nous constatons que, génétiquement parlant, les premiers d'entre eux se sont servi du principe de causalité au niveau artistique (l'œuvre appelle l'artiste). Ensuite on est remonté, de l'expérience interne de l'âme, à l'origine de l'âme ; et c'est à partir de cette réflexion qu'est apparu, progressivement, l'argument ontologique. Ces trois voies ne sont-elles pas, de fait, celles qui ont été le plus utilisées ? N'ont-elles pas, du reste, quelque chose de commun ? N'ont-elles pas une origine commune chez Xénophon et Platon, puis chez les Stoïciens ?

Il est manifeste que l'argument de l'œuvre et l'argument ontologique impliquent l'un et l'autre, sur des plans différents, un primat de la pensée poétique sur la pensée d'une métaphysique réaliste (une métaphysique de *ce-qui-est* considéré en tant qu'*être*) ; car de part et d'autre, c'est à partir du possible poétique (réalisé soit dans la matière, soit dans l'esprit) que le nécessaire s'impose. Il est également manifeste que ces deux arguments impliquent l'un et l'autre (nous l'avons déjà noté) une pétition de principe, et que, malgré cela, ils ont eu, de fait, une fécondité remarquable — ce qui indique sans doute qu'au delà de la confusion de points de vue qu'ils impliquent, ils révèlent quelque chose de très fondamental : à la fois l'*hebetudo mentis* de l'homme et l'appétit naturel qu'a l'intelligence humaine d'affirmer l'Absolu...

Quant à l'argument de l'intériorité, il demeure proche des deux précédents. Ou bien il affirme le primat d'une *Cause exemplaire* (Xénophon, Saint Augustin), ou bien il consiste en la recherche de l'*origine* d'une réalité intérieure, spirituelle, qui ne peut se ramener au monde physique et qui exige donc de poser un au-delà de ce monde (Platon, Plotin, Saint Augustin, Descartes...). Ne retrouvons-nous pas, dans ces diverses formes de la voie d'intériorité, la même pétition de principe que dans l'argument ontologique et l'argument de l'œuvre ? L'expérience que nous avons de tout ce monde intérieur qui est en nous (notre âme, notre *νοῦς*) ne peut avoir lieu que par l'intermédiaire de nos opérations vitales, qui ont toujours un mode intentionnel. On passe donc de l'intentionnel au réel.

Si maintenant nous regardons les arguments qui se servent de la causalité (qu'ils partent du mouvement ou de l'ordre de l'univers), nous sommes bien obligés de reconnaître que ces arguments ont mis du temps à s'élever à un niveau métaphysique, que la recherche a été progressive et laborieuse, pleine de tâtonnements... Très longtemps ces arguments sont restés au niveau purement physique du devenir. N'est-ce pas la grandeur de Saint Thomas, d'avoir, grâce à Aristote et au delà d'Avicenne, saisi la causalité au niveau métaphysique ? Mais ne devons-nous pas aussi reconnaître qu'une fois élaborés (ils n'ont pas été, en effet, le fruit d'une intuition poétique !), ces arguments ont été immédiatement précipités dans l'oubli ?³² Cela sans doute se comprend sans peine, si l'on se rappelle le jugement d'Aristote sur le conditionnement de l'intelligence humaine : le « *νοῦς* de notre âme » est, devant « les choses les plus évidentes de toutes par nature », comme « les yeux des oiseaux de nuit » devant la lumière du jour³³.

La finalité, au niveau métaphysique, est pour notre intelligence humaine ce qui est le plus difficile à atteindre. C'est pourquoi il n'est guère étonnant que l'on demeure si facilement au niveau de ce qui est premier dans l'ordre du conditionnement — qu'il s'agisse de l'expérience artistique immédiate (tout est considéré comme « œuvre d'art »), ou, dans une perspective réflexive, d'une inspiration poético-métaphysique (l'intelligence découvre alors en elle-même, sous la forme du possible, une *idea* absolue, nécessaire).

Enfin, l'argument des degrés de perfection (Aristote en est-il vraiment la source ?), développé par les stoïciens et les néoplatoniciens, n'est-il pas encore commandé par la causalité exemplaire ? De ce fait, il demeure à un niveau artistique. Saint Thomas sera le premier à le transposer au niveau métaphysique.

En définitive, on en arrive donc à constater qu'il n'y a eu que trois grandes manières, pour l'intelligence, de découvrir (ou de prétendre avoir découvert) l'existence de l'Être premier : soit en faisant l'éco-

32. Plutôt que de dire que la philosophie occidentale a « oublié l'être », ne serait-il pas beaucoup plus exact de dire que cette philosophie occidentale, qui a passé par les Pères de l'Église et les théologiens, a, immédiatement après Saint Thomas, « oublié » la causalité finale ? Cette causalité finale, découverte par Aristote, gardée assez matériellement par les Stoïciens, formalisée par les néo-platoniciens, redécouverte et utilisée par Saint Thomas au niveau de la *Doctrina sacra*, n'a plus été gardée par les théologiens chrétiens postérieurs à Saint Thomas, à partir de Gilles de Rome et Henri de Gand.

33. *Métaphysique*, α, I, 993 b 9-11.

nomie de la causalité efficiente par l'immanence de la participation (on prétend être en présence immédiate de Dieu) ; soit par la causalité exemplaire, seule ou liée à la causalité efficiente (voilà le mode artistique de notre connaissance) ; soit, au niveau métaphysique, par la causalité finale liée aux diverses autres causalités (les cinq voies de Saint Thomas).

Chapitre II

LES VOIES D'ACCÈS À LA DÉCOUVERTE DE L'ÊTRE PREMIER

I. Comment se pose, pour le philosophe, l'interrogation du théologien chrétien : l'intelligence humaine peut-elle démontrer l'existence de Dieu ? Dieu existe-t-Il ?

Si le philosophe réaliste, ayant découvert la profondeur de la philosophie première (de la métaphysique de *ce-qui-est* considéré en tant qu'*être*), doit critiquer l'agnosticisme de Kant, la dialectique de Hegel et les athéismes contemporains, en montrant les confusions que ces diverses positions philosophiques recèlent, il doit aussi se servir de leurs attaques pour pénétrer plus avant dans le véritable problème philosophique de l'existence de l'Être premier. C'est pourquoi, en présence des athéismes contemporains, de la dialectique hégélienne, et spécialement en face de la virulence de l'agnosticisme métaphysique (principalement celui de Kant et celui de la philosophie analytique), le philosophe doit se demander en toute loyauté quelle est la légitimité et quelle est la validité de cette question : « *Dieu existe-t-Il ?* » Le philosophe, en effet, ne serait plus vraiment philosophe, ami de la sagesse, s'il acceptait d'emblée, sans la critiquer, une opinion athée (même si cette opinion se généralisait et venait à s'imposer comme la vérité de telle époque)¹ — de même qu'il ne peut accepter *a priori*

1. C'est pourquoi celui qui naît au sein d'une tradition marxiste ne peut pas, tant qu'il demeure « aliéné » à cette tradition, être philosophe. C'est là toute la différence entre la tradition chrétienne et la tradition marxiste. Cette dernière aliène vraiment l'intelligence en l'empêchant d'être elle-même, de critiquer sa propre position ; tandis que la tradition chrétienne n'aliène pas l'intelligence humaine : n'exige-t-elle pas au contraire que celle-ci se développe *selon ses propres exigences* pour être capable de découvrir *par elle-même* l'existence de l'Être absolu que cette tradition elle-même appelle « Dieu » ? La tradition marxiste garde la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. La tradition chrétienne, au contraire, respecte les finalités propres de la foi et de l'intelligence, et veut sauvegarder leur coopération. Certes la tradition chrétienne peut se matérialiser : elle tombera alors dans le fidéisme, ou engendrera l'argument ontologique, comme nous l'avons vu. Dans ces conditions, on comprend que l'on puisse opposer, comme deux contraires, la tradition chrétienne et la tradition marxiste. Mais reconnaissons que si une telle opposition est possible, ce n'est pas en raison de la tradition chrétienne comme telle, mais par la faute de certains chrétiens.

l'existence de Dieu en s'appuyant sur une tradition religieuse, si vénérable soit-elle. Le philosophe doit donc se demander quelle est la signification véritable de la question : « *Dieu existe-t-Il ?* » Cette question a-t-elle un sens pour lui ?

Remarquons bien (cela ressort nettement de la « topique » historique qui précède) que la question « Dieu existe-t-Il ? » ne s'est pas posée immédiatement et explicitement de cette manière aux philosophes grecs de l'Antiquité. Philosophant dans un milieu religieux, ils acceptaient comme une donnée traditionnelle, religieuse, l'existence des dieux, l'existence du divin ; leur intention n'était donc pas de se demander s'il existe un Dieu ou des dieux et si l'intelligence est capable de découvrir leur existence, mais plutôt de préciser ce qu'est la nature du divin, de discerner si le Dieu de telle ou telle tradition religieuse est véritablement Dieu, et de comprendre comment saisir le contenu le plus authentique de ces traditions. N'est-ce pas déjà le souci de Parménide, d'Anaxagore ? Xénophon et Platon, en face des Sophistes irrégieux qui nient l'existence des dieux, veulent montrer que le *νοῦς* exige de poser l'existence des dieux ; et, pour Platon, Dieu ne peut être que le Bien-en soi. Quant à Aristote, il cherche, non pas à démontrer l'existence des substances séparées et de Dieu, mais à préciser ce qu'est Dieu, et aussi à savoir si Le contempler, dans la mesure où nous le pouvons, n'est pas notre béatitude. Les Stoïciens, au contraire, s'attacheront à démontrer l'existence des dieux et de leur Providence. Après quoi Sextus Empiricus abordera le problème d'une manière critique. Sextus Empiricus, nous l'avons vu, se conforme personnellement aux traditions religieuses et considère que les dieux existent ; mais, reconnaissant que l'existence de la divinité n'est pas évidente, il affirme qu'elle a besoin d'être démontrée, et il expose successivement les arguments pour et contre l'existence des dieux. Plus tard, au IV^e siècle, apparaîtra chez Proclus un souci de justifier la recherche de « l'Être qui est toujours » en démontrant Son existence, et de montrer comment l'on peut découvrir « la Cause toute première de tous les êtres ». La question de l'existence des dieux et d'un Dieu suprême n'est donc pas absolument absente de la philosophie grecque, mais elle n'y est pas dominante.

Avec les Pères de l'Église, la question se pose d'une nouvelle manière. Il ne s'agit plus, en effet, de la naissance d'une pensée philosophique au sein de traditions religieuses : il s'agit de saisir la coopération possible de la foi avec la pensée philosophique existante. Pour les Pères eux-mêmes, en tant que croyants, l'existence de Dieu n'est

pas un problème ; mais en face des incroyants et des païens, ils se posent la question de savoir *comment l'intelligence humaine peut démontrer l'existence de Dieu*, du Dieu Créateur et Providence. On peut dire alors que, dans cette perspective, la question « *Dieu existe-t-Il ?* » prend une signification plus explicite. C'est dans une perspective de théologie chrétienne qu'elle prend cette signification. Par la suite, à l'intérieur même de cet effort théologique qui devient, du reste, de plus en plus rigoureux et rationnel, on se demande, dans une perspective plus critique, si l'existence de Dieu est évidente pour l'intelligence humaine et, si elle ne l'est pas, comment l'intelligence peut la découvrir. On est alors en présence, avec les théologiens du moyen âge, de la question de la « démonstrabilité » de l'existence de Dieu. La question « *Dieu existe-t-Il ?* » prend donc une signification plus critique ; mais on demeure toujours en théologie chrétienne.

Lorsque, avec Descartes, la philosophie veut reprendre son indépendance, le problème se pose immédiatement et directement *en philosophie*, sous cette forme : Dieu existe-t-Il ? Puis-je savoir avec certitude qu'Il existe ? Puis-je connaître avec certitude l'existence du monde physique (et de mon propre corps) avant d'avoir découvert l'existence de Dieu ? De l'idée de Dieu qu'il a dans son esprit, Descartes conclut à l'existence de Dieu ; et, pour lui, cette conclusion s'impose à l'esprit d'une manière si évidente et si nécessaire qu'il ne devrait plus y avoir d'athées...

Pourtant, l'évidence ne s'est pas imposée ; et Kant, tout en reconnaissant que Dieu existe, niera que l'entendement ait la possibilité de démontrer son existence. Après quoi les athées rejeteront purement et simplement l'existence du Dieu rival de l'homme.

Nous devons donc nous demander aujourd'hui si la manière dont Descartes s'est posé la question est exacte ; nous devons nous demander si, en s'opposant aux théologiens, ses maîtres, dans le but de conquérir l'autonomie de la pensée, il n'est pas resté encore trop influencé par la théologie elle-même, s'il n'a pas posé le problème de l'existence de Dieu à la manière des théologiens (comme ceux-ci l'avaient posé), et si une telle position à l'égard de Dieu n'a pas été l'occasion de la réaction de Kant, de son agnosticisme et, par suite, de l'athéisme contemporain.

La manière dont on pose une question n'est pas chose négligeable — surtout lorsqu'il s'agit d'une question aussi importante que celle-ci : *Dieu existe-t-Il ?* Car la manière dont on pose une question conditionne la réponse qu'on lui donne et même, souvent, si l'on n'est pas

très attentif et très finalisé par la recherche de la vérité, elle la détermine en grande partie — les sophistes de tous les temps le savent bien, et ils excellent en la matière. Or la question « *Dieu existe-t-Il ?* », précisément, ne se pose pas de la même manière au théologien chrétien et au philosophe. Car le théologien chrétien, par sa foi, croit immédiatement en l'existence du Dieu-Créateur ; si donc il se pose la question, il ne se la pose pas en tant que *croyant*, mais c'est *son intelligence* qui se la pose, et il se la pose aussi pour l'intelligence des incroyants. Au contraire, le philosophe, comme tel, doit se demander progressivement, par sa propre démarche philosophique, s'il existe un Être au delà de toutes les réalités qu'il expérimente, et si cet Être est bien Celui que les traditions religieuses appellent le « Dieu-Créateur ». Le philosophe peut évidemment être un croyant, et même un théologien chrétien, mais il doit alors discerner avec lucidité ce qui relève de son enquête philosophique et ce qui relève de son attitude de croyant. Sa foi ne l'empêche pas d'être philosophe et de saisir avec netteté ce qu'il est capable d'atteindre comme philosophe et ce qu'il accepte comme croyant. C'est pourquoi le philosophe doit toujours chercher à bien discerner ce qu'il affirme comme philosophe et ce qu'il affirme comme homme religieux adhérant à certaines traditions religieuses, comme croyant adhérant à telle révélation, comme athée en réaction violente contre son milieu religieux ou en dépendance d'un milieu athée — ou encore comme artiste dépendant de tel ou tel milieu artistique, ou comme savant appartenant à tel ou tel milieu scientifique.

Précisons donc d'abord la manière dont la question « *existe-t-il un Être premier ?* » se pose au philosophe comme tel, en raison même de sa démarche philosophique. Le philosophe (si du moins il s'agit du philosophe réaliste) demeure toujours avide d'aller le plus loin possible dans sa recherche de ce-qui-est, du réel. Ce n'est pas lui qui peut (nous y reviendrons plus loin) mettre une limite, un arrêt à cette recherche ; car c'est vraiment le réel, « ce-qui-est », qui peut seul le conduire, et il réclame de lui une attention toujours nouvelle, qui suscite en lui de nouvelles interrogations. C'est pourquoi, partant de l'expérience des réalités qui l'entourent et de sa propre expérience, il s'interroge successivement sur ces réalités considérées d'une manière ultime, du point de vue de l'être — qu'est *ce-qui-est*, comme *être* ? Qu'y a-t-il de plus fondamental et d'ultime dans l'être ? Comment multiplicité et unité sont-elles toujours liées ? — ce qui le conduit à la décou-

verte des principes propres de ces réalités et de lui-même². Toutes ces analyses philosophiques aboutissent, par paliers successifs, à montrer le caractère unique de l'homme : son unité et sa complexité, son pouvoir et sa fragilité. Le philosophe saisit par là les diverses dimensions de la personne humaine, du point de vue de son opération comme du point de vue de son être. Peut-il, comme philosophe, s'arrêter à cette découverte de la personne humaine ? Peut-il se contenter de ces diverses analyses, ou doit-il nécessairement aller plus loin et, à partir de là, interroger de nouveau : existe-t-il nécessairement une réalité au delà de ces réalités qu'il expérimente et au delà de la personne humaine ? La personne humaine est-elle au sommet de ce qui est, est-elle le vivant le plus parfait, le vivant par excellence ? Est-ce l'homme qui donne à l'univers sa fin ultime ? Est-ce l'homme qui donne à sa propre vie humaine, à son esprit, sa finalité ultime ? L'homme est-il au sommet de l'évolution, ou est-il même au sommet de tout ce qui est ?³

2. C'est ce que nous avons essayé d'exposer dans les volumes I et II de *L'être*.

3. Cf. *L'être* II, pp. 789-791. — Pourrions-nous également montrer que, en chacune de ses diverses parties, la philosophie aboutit nécessairement à se poser la question de l'existence d'une Réalité première, au delà de toutes celles dont nous pouvons avoir l'expérience ? Toute la philosophie repose sur quelques grandes expériences, à partir desquelles, précisément, elle va se développer selon quelques grandes orientations. Nous avons, en premier lieu, l'expérience du travail et de l'amour d'amitié, qui réclament, l'une l'analyse de l'activité artistique (philosophie du *faire*), l'autre l'analyse de l'activité éthique (philosophie de l'*agir*). D'autre part, au delà du travail, nous avons l'expérience des réalités physiques, de ce qui est-mû ; et, au delà de l'amitié, nous avons l'expérience de l'homme vivant, de ce qui est-vivant. Chacune de ces quatre expériences implique un jugement d'existence. Le jugement d'existence n'est pas une expérience nouvelle ; mais à l'intérieur de ces quatre grandes expériences, nous sommes capables de regarder la réalité existante et de dire « ceci est » ; nous pouvons essayer de comprendre « ce qui est », l'analyser (nous-mêmes qui existons, et les autres réalités dont nous avons l'expérience). La considération du jugement d'existence en lui-même, au delà des expériences qui lui ont donné naissance, nous engage dans l'analyse de ce qui est considéré comme être (la philosophie première). Certes nous n'avons pas l'expérience de l'être, mais nous avons une expérience interne de l'appétit de notre intelligence qui veut dépasser toutes les déterminations particulières de ce qui est, pour saisir ce qu'est l'être. Revenant alors à ce qui est, nous l'analysons, nous essayons d'en saisir les principes propres — tout cela en vue, immédiatement, de comprendre plus profondément ce qu'est l'homme.

Or chacune des quatre grandes expériences que nous avons de l'homme (de nous-mêmes et des autres hommes), comme *homo faber*, comme *homo amicus*, de l'homme dans sa corporéité et comme vivant, nous oblige à regarder ce qu'est l'homme (ce que nous sommes nous-mêmes et ce que sont les autres) du point de vue de l'être. Il y a ainsi comme quatre grandes avenues par lesquelles nous découvrons ce qu'est la personne humaine, ce qui ne peut se faire qu'au niveau métaphysique, car on ne peut découvrir ce qu'est l'esprit que face à l'être. Nous ne découvrons pleinement notre intelligence que dans la mesure où nous découvrons ce qui est en tant qu'être (et c'est pourquoi il est vrai de dire que l'intelligence ne pense vraiment, comme

Dans la mesure où ses analyses métaphysiques lui ont fait découvrir la différence entre *ce-qui-est* et les *principes propres* de *ce-qui-est* considéré comme *être* (spécialement le principe selon la fin de *ce-qui-est* : l'acte) ou, d'une manière plus précise, la différence entre le *comment* (le $\pi\acute{\omega}\varsigma$) et les *principes propres* de *ce-qui-est* (l' $\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$ et l'acte), dans cette mesure même il ne peut s'arrêter à cette découverte, à ces analyses et à la saisie du *comment* de la personne humaine. Car l'acte est au delà de ce *comment* et, par là même, réclame du philosophe cette nouvelle interrogation ; existe-t-il une réalité où l'acte puisse être pleinement lui-même, où l'acte puisse être sans les limites du $\pi\acute{\omega}\varsigma$ — autrement dit, où l'être-acte puisse ne pas être limité par la réalisation concrète de l'« étant », ou l'acte soit lui-même comme dépassé, et non limité, par la manière d'être d'un Premier Être ? C'est à l'intérieur même de ses démarches métaphysiques que cette question s'impose au philosophe. Elle demeure donc métaphysique au sens le plus propre. Certes, ce n'est pas la réalité existante elle-même qui, immédiatement, suscite une telle question, mais la différence, la distance qui existe entre cette réalité existant de telle manière, avec telles limites, et ses principes propres (son $\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$ et son acte). Par le fait même,

intelligence, que quand elle atteint l'être ; et, à ce moment-là, elle se découvre elle-même). Ces quatre grandes expériences sont toujours présentes, mais, au delà de ces expériences, nous mettons en pleine lumière le point de vue de l'*être*, et nous comprenons que l'être n'est parfaitement réalisé que dans la *personne* humaine saisie du point de vue de l'*être*. Mais alors se pose la question que nous soulevions plus haut : suis-je moi-même l'être parfait ? Y a-t-il adéquation entre ma personne et l'être ? Aucune des autres parties de la philosophie (ni la philosophie de *ce-qui-est-mû*, ni la philosophie du vivant, ni la philosophie du *faire*, ni celle de l'*agir*) ne peut poser cette question : existe-t-il une réalité au delà de la personne humaine ? Seule la philosophie première peut la poser, et elle se la pose intrinsèquement, immédiatement, du fait qu'elle regarde la personne humaine du point de vue de l'*être*. Elle peut alors (et elle doit) se demander : existe-t-il un vivant qui soit autre que la personne humaine ? Existe-t-il un esprit pur, séparé de la matière et du mouvement ?

Remarquons que les quatre grandes parties de la philosophie antérieures à la métaphysique (à la philosophie première) aboutissent bien à une certaine vision de l'homme, qui *termine* chacune d'elles. Jusque-là, la philosophie est, dans sa recherche, finalisée par une anthropologie ; elle est donc, jusque-là, anthropologie. Mais elle *demande* de se poursuivre en philosophie première ; et dès que l'on est en philosophie première, on doit reconnaître que celle-ci ne peut s'achever sur une anthropologie. La philosophie première nous donne bien une vision de l'homme du point de vue de l'être, une vision qui achève les quatre grandes modalités anthropologiques précédentes, mais elle ne peut s'arrêter là. Elle exige de s'interroger pour savoir si l'homme est l'être suprême, l'être premier. Et dès qu'elle a découvert qu'il existe une réalité plus parfaite que l'homme, qui est l'Être premier, et qu'elle a précisé que cet Être premier est le Créateur, elle a sur l'homme une dernière vision, qui est une vision de sagesse. On peut donc dire qu'il y a six manières de considérer l'homme, six « lectures » de l'homme, dont la dernière, celle de la sagesse (que nous développerons dans le dernier chapitre), inclut toutes les autres.

on peut dire que dans la mesure où l'*ὄνσις* et l'acte ne sont plus saisis comme principes propres de ce-qui-est, une telle question ne se pose plus, car on se contente de la constatation de ce-qui-est. Ou, si une telle question se pose, c'est en raison d'exigences qui ne sont pas proprement philosophiques. Une telle question apparaît alors comme accidentelle à la recherche proprement philosophique, et, du même coup, elle se pose en termes non philosophiques.

De plus, si toute la philosophie est ordonnée à l'étude de l'homme dans toutes ses dimensions et à tous ses niveaux, si la philosophie est essentiellement ordonnée à l'homme, le philosophe ne peut *a priori* écarter une question aussi importante pour la destinée de l'homme. Car il ne s'agit pas de savoir si telle ou telle réalité secondaire existe, si elle peut m'aider ou si elle peut me nuire ; il s'agit de savoir s'il existe une Réalité au delà de l'homme, une Réalité première. Si elle existe, cette Réalité ne peut m'être totalement étrangère ; je ne puis donc pas rester indifférent à son égard ; car si la découverte de l'être fait découvrir à l'homme le sens de son propre esprit, n'est-ce pas la découverte de l'Être premier qui lui ferait découvrir la finalité ultime de son esprit ?

On voit comment il est nécessaire de préciser que le philosophe comme tel, c'est-à-dire en raison même de sa démarche philosophique, ne peut se poser explicitement et immédiatement la question en ces termes : « Dieu existe-t-Il ? » Car, comme philosophe, d'une part il ne rencontre pas immédiatement, dans sa recherche, l'existence d'une réalité telle, qui s'appelle Dieu, puisque, comme nous l'avons dit, il n'en a pas l'expérience ; et, d'autre part, les principes propres qu'il découvre à partir de l'analyse métaphysique des réalités existantes qu'il expérimente, ne peuvent être appelés « Dieu » : ils ne sont pas une Réalité existante capable d'être le Créateur.

C'est pourquoi il faut reconnaître que le nom même de « Dieu » n'est pas un terme proprement philosophique. Ce n'est pas le philosophe qui l'a inventé. Aussi le nom même de « Dieu » n'a-t-il pas immédiatement de signification pour le philosophe⁴. Cependant, à l'intérieur de

4. Pourrions-nous dire que la signification du mot « Dieu » est a-philosophique ? Si la philosophie est au service de l'homme et doit intégrer, dans son analyse et son explication, tout ce qui regarde l'homme, nous ne pouvons pas dire que la signification du terme « Dieu » soit a-philosophique. Cependant, elle n'est pas non plus donnée immédiatement dans l'analyse philosophique ; mais, puisque l'analyse philosophique est ordonnée à l'homme, puisqu'elle a pour but de permettre à l'homme d'être parfaitement ce qu'il doit être, tout ce qui intéresse l'homme intéresse le philosophe, y compris les traditions religieuses. De ce point de vue-là, la signification du mot « Dieu » n'est pas a-philosophique. Elle n'est pas immédiatement philosophique, mais elle l'est médiatement. (Voir aussi ci-dessous, pp. 427 - 429).

son propre itinéraire philosophique, le philosophe, le métaphysicien, se pose la question : existe-t-il une réalité plus parfaite que l'homme et que l'univers en sa totalité, une réalité qui, si elle existait, serait capable de donner une finalité nouvelle à la vie de l'homme, à ses activités morales et artistiques ? Le philosophe qui a découvert l'acte et l'*οὐσία* comme principes propres de ce-qui-est ne peut éluder cette question, car elle s'inscrit au cœur de sa recherche. Il peut alors reconnaître qu'une telle question est capitale pour lui-même en tant qu'homme, car c'est la finalité même de son esprit qui est en cause.

Si le philosophe, *comme philosophe*, au terme de sa recherche métaphysique, après avoir découvert l'*οὐσία* et l'acte, se pose cette question : « *existe-t-il une Réalité première, au delà de l'homme et de l'univers pris en sa totalité ?* », le philosophe, *en tant qu'homme*, c'est-à-dire soucieux de la finalité même de sa recherche – qu'il soit inséré dans un milieu religieux ou croyant, ou dans un milieu athée qui rejette explicitement l'existence de Dieu – peut se poser explicitement la question « Dieu existe-t-il ? », et cela dès le commencement de son enquête philosophique. Une telle question peut même être le point de départ de son enquête. Car précisément, cette question, il ne peut, en tant qu'homme vivant dans tel milieu religieux (ou croyant) ou athée, éviter ni « oublier » de se la poser ; il doit pouvoir justifier aux yeux de son intelligence l'attitude pratique qu'il a accepté d'adopter (attitude religieuse ou attitude athée), sachant très bien que cette attitude modifie toute l'orientation de sa vie humaine.

Le philosophe, en tant qu'homme inséré dans un milieu religieux, doit donc se demander quelle est pour lui la signification de ce « Dieu » dont les traditions religieuses reconnaissent l'existence. Ces traditions religieuses, il ne peut, au nom de sa philosophie, ni les accepter aveuglément, ni les rejeter *a priori*, puisqu'à travers elles se communique l'orientation profonde de la destinée personnelle de l'homme (en particulier sa destinée au delà de la mort) et puisque, en même temps, ces traditions constituent pour lui un « donné », un fait humain et communautaire qu'il ne peut exclure *a priori* de sa considération. Il doit donc se demander, loyalement, ce que signifient ces traditions, quel est leur sens et quelle est leur valeur. Les traditions religieuses reposent-elles sur des nostalgies imaginaires, sur un besoin de sécurité ? Dans ces conditions, l'homme ne pourra parvenir à sa maturité qu'en les dépassant pour acquérir un réalisme pleinement humain ⁵. Ces tra-

5. Si le philosophe considère que les traditions religieuses sont d'ordre imaginaire, il devra le

ditions, au contraire, n'expriment-elles pas un appel très profond et très vrai, venant de ce qu'il y a de plus intime dans l'homme — un appel sans doute confus, auquel peuvent souvent se mêler des désirs plus superficiels et qui peut, par là, perdre sa véritable signification, mais qui peut aussi être comme l'effet, dans le cœur et l'intelligence de l'homme, d'une Bonté suprême qui attire tout à Elle, d'une Réalité première, source de toute réalité ? S'il en est ainsi, l'homme ne pourra acquérir sa maturité qu'en respectant et en purifiant ces traditions religieuses, car l'appel intérieur qu'elles expriment demande à être considéré comme ce qu'il y a de plus précieux en lui, ce qui est le plus « lui-même », ce qui lui permet de découvrir le véritable sens de sa vie humaine. Mais évidemment, cet appel risque toujours de s'obscurcir et d'être contaminé par l'imagination. Il faut donc le purifier pour le découvrir dans toute sa limpidité.

Le philosophe, en tant qu'homme, peut aussi être inséré dans un milieu croyant. Il doit alors tenir compte de ce qu'affirment ceux qui se disent « croyants », adhérant à une Révélation qu'ils considèrent comme provenant du Dieu-Créateur, du Dieu que la tradition religieuse, en ce qu'elle a de plus pur, reconnaît comme la Réalité suprême. Nous avons déjà noté précédemment⁶ que le philosophe, comme tel, devait respecter le témoignage de ceux qui se présentent comme ayant une « expérience » de Dieu. Ajoutons que, puisqu'il s'intéresse aux artistes, aux génies, le philosophe n'a pas le droit de dire *a priori* que les « mystiques » ne l'intéressent pas ; il n'a pas le droit de considérer comme rien le témoignage d'hommes, de contemplatifs, qui se présentent comme des « témoins » de Dieu. Sans doute l'aspect purement intérieur de leur expérience lui échappe-t-il ; mais il peut saisir les fruits de cette expérience, constater ce que ces hommes ont réalisé en tant que mystiques. Ces hommes, en effet, considèrent que tout leur « génie » leur vient d'un contact direct avec Dieu. Si donc le philosophe constate l'influence qu'ils ont exercée, et si ces hommes

prouver. Car il ne peut pas dire, *a priori*, qu'elles le sont, ni qu'elles correspondent à un âge infantile de l'humanité. Ces traditions ont existé, elles ont eu une certaine finalité, elles ont formé un certain nombre d'hommes, qui n'étaient sans doute pas plus bêtes que nous ! On pourra dire qu'ils étaient « primitifs » ; mais n'avaient-ils pas un cœur et une intelligence aussi dignes de respect que les nôtres, qui sont infiniment plus informés que les leurs ? Le philosophe doit tenir compte de cela, et se poser la question : quelle est, pour l'intelligence, la signification des noms donnés à Celui qui est appelé « Dieu » ? Il est obligé aussi de se demander quelle est la valeur des mythes religieux, puisque le mythe naît avant tout dans les traditions religieuses (dans une connaissance affective religieuse), et que, de fait, le *mythos* a précédé le *logos*.

6. Cf. *Introduction*, p. 11.

disent que leur influence a pour cause un « contact » direct avec « Dieu », avec la « Sagesse de Dieu », le philosophe doit se demander si ce contact est réel ou imaginaire, si le Dieu dont ces hommes sont les témoins existe, ou non.

Ajoutons encore que le philosophe doit être d'autant plus attentif à ce qu'affirment ces « croyants », si lui-même est croyant ; car s'il l'est, il doit être d'autant plus attentif à discerner ce qui relève de l'expérience mystique, (ou simplement de la foi), de ce qui relève de l'expérience humaine et de la réflexion philosophique, afin de ne pas fonder sa philosophie sur cette expérience mystique (à la manière de Plotin), ni sur l'adhésion de foi, mais de se servir de cette expérience ou de cette adhésion pour se poser la question : une telle expérience dépend-elle d'une Réalité transcendante, d'un Dieu véritablement existant ? Une telle croyance est-elle objective ? La révélation à laquelle adhère le croyant est-elle un mythe imaginaire et enfantin ? Le croyant n'est-il pas un homme qui maintient en lui, inconsciemment, un complexe infantile de petitesse, sans avoir la force virile de le démasquer et de continuer seul sa route ? Cette foi n'est-elle pas pour son intelligence une aliénation très radicale, ne la maintient-elle pas dans un état de dépendance ?

Le philosophe peut reconnaître que toute révélation n'est pas nécessairement un mythe ; et il peut reconnaître que si le Dieu-Créateur existe, Il est capable d'agir directement sur l'homme en se révélant à lui. Le philosophe peut montrer qu'il n'y a aucune impossibilité, étant donné ce qu'est le Dieu-Créateur (s'Il existe) et ce qu'est l'esprit de l'homme, à ce qu'il y ait une révélation qui agisse directement sur le cœur et l'intelligence de l'homme, et qui puisse même se servir de la parole humaine pour illuminer son esprit et son cœur. Dans ces conditions, le philosophe pourra donc respecter la possibilité d'une révélation par laquelle Dieu agit d'une manière toute spéciale sur le cœur et l'intelligence de l'homme ; il pourra même s'y intéresser, puisque cette révélation est adressée aux « hommes de bonne volonté » pour leur dévoiler immédiatement leur véritable destinée. Évidemment, le philosophe peut aussi reconnaître que, dans certains cas, les révélations ne sont que le fruit d'une imagination religieuse qui se veut en contact direct avec Dieu. Il s'agit alors de prétendues révélations qui ne sont, en fait, que des projections imaginaires. De telles révélations ne peuvent être que des pièges fallacieux, qu'il faut dénoncer. Ce discernement, pour le philosophe, demeure toujours très délicat ; car, par définition, le domaine de ces révélations échappe au domaine

propre de la philosophie. Si ces révélations s'opposent à la bonté du Créateur et à la destinée propre de l'homme religieux, le philosophe peut alors exprimer son inquiétude et maintenir une réserve prudente ; mais ceci ne nous intéresse pas directement ici. Ce que nous voulons simplement souligner, c'est que les traditions religieuses, ainsi que le témoignage des croyants, d'une foi en un Dieu se révélant à travers un enseignement, exigent du philosophe de se poser le problème de l'existence possible de ce Dieu-Créateur, de ce Dieu qui se révèle. Ce Dieu que reconnaissent les traditions religieuses les plus purifiées ou la foi des croyants, ne peut être, s'Il existe, que l'Être nécessaire, l'Acte pur, le Créateur, source et principe de vie, de lumière et d'amour, source de tout ce qui *est*, de tout *vivant* et de tout *esprit*. Tout vient de Lui et tout dépend de Lui. Mais un tel Être demeure nécessairement caché et invisible. Comment notre intelligence peut-elle Le rejoindre ? Cela lui est-il même possible ? Voilà ce que devra se demander le philosophe.

Si, au lieu d'être inséré dans un milieu religieux ou croyant, il est relié à une tradition athée, le philosophe doit se demander quel est le bien-fondé de cette tradition. En niant l'existence de Dieu, cette tradition athée donne-t-elle encore au nom de « Dieu » la même signification que celle que lui donnent les traditions religieuses ou la foi des croyants ? Le nom de « Dieu », en effet, n'a pas été inventé par ceux qui en rejettent l'existence, par les athées ; puisqu'ils se servent de ce nom, ils doivent donc en respecter la signification propre ; et s'ils ne respectent pas sa signification propre, le philosophe doit en chercher la raison.

C'est pourquoi le philosophe, qui ne peut ni nier *a priori* le caractère authentique de la signification du nom de « Dieu » tel qu'il est donné par les traditions religieuses (ou par la foi des croyants), ni rejeter *a priori* cette nouvelle signification du nom de « Dieu » telle qu'on la trouve dans certaines traditions athées, doit confronter les diverses significations de ce nom et préciser ce que cela peut signifier pour lui, dans sa recherche philosophique.

Au problème que posent au philosophe les traditions religieuses, les traditions des croyants et celles des athées, peuvent s'ajouter d'autres problèmes, provenant du milieu culturel artistique ou scientifique dans lequel l'homme s'épanouit. Les œuvres d'art, en effet, ne suscitent-elles pas pour le philosophe certaines questions qui l'obligent à s'engager dans cette recherche ultime ? L'existence même d'un art reli-

gieux, d'un art chrétien, pose nécessairement au philosophe le problème de la signification et de la finalité d'un tel art. Cet art ne témoigne-t-il pas d'une réalité transcendante, d'un Créateur ? Quelle est la valeur de son témoignage ? On peut évidemment l'expliquer en fonction du milieu culturel religieux ; on revient alors au problème précédent : que représentent les traditions, religieuse ou chrétienne, qui ont suscité un tel art ? Mais certaines œuvres artistiques qui émergent de leur milieu culturel ne posent-elles pas au philosophe, par elles-mêmes, une certaine question ? Car elles expriment une certaine attitude humaine religieuse ou croyante. Que signifie cette attitude ? Est-elle légitime ? Est-elle vraie, ou purement imaginaire ? Comment discerner, dans de telles œuvres d'art, la part du mythe et celle de la vérité ? On voit bien la complexité du problème. Nous pouvons cependant affirmer que l'œuvre d'art témoigne plus immédiatement de la grandeur de l'homme, que de celle de la réalité qu'elle représente ; et donc, que l'existence d'œuvres d'art religieux ne peut être immédiatement à l'origine d'une nouvelle interrogation sur l'existence du Dieu-Créateur.

D'autre part, l'ampleur et le progrès des sciences, qui créent un nouveau milieu culturel, n'obligent-ils pas aussi le philosophe à se poser d'une nouvelle manière la question de l'existence d'un Être premier, d'une Vérité première et nécessaire, d'un Vivant au delà de toute évolution ? Certains, nous le savons, ont dit que les sciences modernes sont essentiellement a-thées⁷. De fait, il est tout à fait exact de dire que les sciences, comme telles, en elles-mêmes, n'impliquent pas immédiatement l'affirmation de l'existence d'un Être premier ; car en elles-mêmes, dans leur développement propre, elles demeurent relatives et peuvent aller toujours plus loin dans leur progression (elles n'impliquent pas immédiatement l'exigence d'une non-régression à l'infini⁸), et donc elles ne posent pas par elles-mêmes la question de

7. Cf. fasc. III.

8. Voir D. DUBARLE, *Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu*, pp. 74-79. Cf., du même auteur, *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine*, pp. 146-147 : « Dans toute la mesure où elle fait fond sur [la] représentation de l'univers physique comme un milieu continu, la connaissance scientifique propose à la pensée une réalité qui, à partir du point où l'on se saisit empiriquement d'elle, admet une progression indéfinie du passage rationnel à autre chose. La progression de l'exploration et de l'explication scientifique ne fera jamais rencontrer, dans l'ordre où elle se poursuit, quelque limite ultime du réel. (...) A *ἡ ἀναγκὴ στήναι* d'Aristote et de l'école, la représentation moderne de l'univers oppose de toutes parts l'illimitation des progressions de l'inventaire et de l'explication scientifiques, tant à raison de l'indéfini brut de l'espace et du temps qu'à raison de celui qui frappe l'enchaînement des structures figuratives des choses, de l'immédiat au microphysique et à l'astronomique. L'univers est la carrière d'une expansion sans point final de la connaissance ».

savoir s'il existe une Réalité première, absolue. Mais il faut reconnaître que dans leurs relations à la communauté humaine et au développement de la personnalité humaine, les sciences ne peuvent plus être considérées comme neutres. Le savant reste un homme, et il doit réfléchir en homme (non plus seulement en savant) pour savoir si la science, au progrès de laquelle il voue ses forces, lui permet d'être plus homme, de mieux réaliser sa destinée personnelle, d'atteindre une nouvelle finalité humaine. Le philosophe doit donc se pencher aussi sur ces problèmes : la science en elle-même, dans son progrès indéfini, peut-elle constituer pour l'homme une finalité ? Le peut-elle dans ses applications (autrement dit, le développement des techniques modifie-t-il la destinée de l'homme) ?

Si, d'autre part, au lieu de considérer la science comme neutre à l'égard du problème de Dieu, on estime que les connaissances scientifiques modernes conduisent presque nécessairement à un naturalisme matérialiste substituant, au monde d'Aristote et de Saint Thomas, « un univers physique d'où la divinité est complètement absente »⁹ — auquel cas les sciences modernes sont considérées comme impliquant un athéisme positiviste devant délivrer l'homme de tous les mythes religieux —, le philosophe doit alors, dans une perspective critique, montrer la signification de telles affirmations, en rappelant les limites propres de la connaissance scientifique. Celle-ci, en effet, ne peut jamais supplanter les connaissances philosophiques et métaphysiques, et elle ne peut rien dire sur l'existence ou la non-existence de Dieu ; car l'existence de Dieu ne peut pas être atteinte par la connaissance scientifique.

Dans une position diamétralement opposée, on peut annexer la science à une vision apologétique et théologique, considérant certaines conclusions scientifiques comme des dispositions à la découverte d'un Absolu. Ici encore, le philosophe devra, d'un point de vue critique, montrer les dangers que comporte l'utilisation des conclusions scientifiques à des fins apologétiques, et préciser avec beaucoup de rigueur la différence du point de vue apologétique et du point de vue philosophique. Enfin il pourra se demander si la nécessité que postule l'acte scientifique (en tant que poursuite de la vérité) oblige le savant à une réflexion métaphysique qui, elle-même, le conduit à affirmer l'existence d'un Fondement ultime du vrai scientifique¹⁰.

9. Cf. D. DUBARLE, *Cosmologie thomiste...*, p. 158.

10. Cf. ci-dessus, p. 267, et fasc. III.

On peut dire que les sciences et les arts, pris en eux-mêmes ou dans le milieu qu'ils réalisent, ne modifient pas immédiatement la question que le philosophe se pose à l'égard de l'existence d'un Être suprême. S'ils transforment l'homme dans son rapport avec l'univers physique, ils ne le modifient pas directement et essentiellement dans ses relations humaines, ni dans sa recherche de l'Absolu. S'ils peuvent modifier le conditionnement de l'homme, sa manière d'agir, ils ne peuvent transformer sa finalité propre, celle de son intelligence et celle de son cœur. Évidemment, ce que nous disons ici ne peut se justifier que dans une philosophie réaliste, qui accepte pleinement une philosophie première, et qui considère que l'intelligence de l'homme est ordonnée à l'être. Or ni les sciences, ni les arts, n'atteignent l'être ¹¹.

La question « existe-t-il une Réalité transcendante, Être premier, Acte pur ? » est bien la question philosophique la plus radicale, et aussi la question ultime. C'est *la* question. Cette question exprime le désir de scruter un domaine nouveau, encore inconnu. L'homme qui se la pose, le philosophe, peut être un croyant, un homme religieux. On dira volontiers que cela fausse la perspective, que cela supprime l'objectivité. Certes, le fait que le philosophe soit croyant ou religieux le conditionne en le disposant, en l'orientant vers cette question, et cela d'une manière très particulière, puisque, comme nous l'avons dit, le sujet comme tel est engagé dans cette recherche ; mais ce conditionnement ne fausse pas la recherche, car il s'agit d'une véritable recherche de l'intelligence en ce qu'elle a de plus profond ¹². Or celle-ci est capable, quand elle se situe au niveau métaphysique, de discerner le *τί ἐστι* du *πῶς*. S'il s'agissait d'un discernement affectif ou de la « lecture » d'une expérience, ce serait différent. Cependant, il faut bien reconnaître que le conditionnement humain, surtout lorsqu'il s'agit de cette ultime question, joue un très grand rôle ; il dispose et il enlève certains obstacles, comme nous le verrons au paragraphe suivant.

11. La distinction que nous avons faite entre le philosophe et l'homme n'a de sens ni dans une perspective existentialiste, ni dans une perspective hégélienne. Car la philosophie dialectique doit absorber tout l'homme. De même, pour la philosophie du langage telle qu'elle s'est développée depuis quelques décades, les questions que nous avons posées n'ont plus aucun sens, puisqu'une telle philosophie n'a plus rien à voir avec l'homme. Une telle « philosophie » peut-elle encore se dire *φιλοσοφία* ?

12. Cf. *L'être* I, pp. 92 ss.

II. Possibilité et conditions, pour notre intelligence, de la découverte de l'Être premier

A peine s'est-il posé la question ultime de toute la philosophie — existe-t-il, au delà de la personne humaine et de l'univers pris en sa totalité, une réalité qui soit la Réalité absolue, nécessaire, l'Être premier ? — que le philosophe s'interroge de nouveau : l'homme peut-il, avec son intelligence, répondre à cette question, ou doit-il reconnaître que son intelligence en est incapable ? Doit-il avouer que seul son « cœur » peut atteindre cette Réalité en l'aimant et en l'adorant, que c'est seulement par son appétit naturel de bonheur qu'il peut rejoindre un Absolu, l'existence d'un Bien personnel souverain ? Doit-il reconnaître que l'attitude religieuse le porte vers un Absolu d'une manière quasi aveugle, lui permettant seulement de pressentir la présence de Celui qui est la Source unique de tout ce-qui-est ? Doit-il reconnaître que seule la foi en une révélation peut répondre à cette question, et que l'intelligence philosophique doit se taire, avouer sa faiblesse et son impuissance à répondre à cette dernière interrogation métaphysique ? L'intelligence humaine n'est-elle pas prisonnière de son mode rationnel et de son conditionnement imaginaire et sensible, qui l'empêchent de découvrir Celui qui *Est* ?

La question est difficile, et ne peut se résoudre *a priori* ; car notre intelligence ne découvre sa capacité que progressivement : c'est en connaissant en acte qu'elle découvre sa propre capacité. Elle ne peut séparer cette découverte d'elle-même (de son propre pouvoir) de la connaissance qu'elle a des autres, puisqu'elle n'est en acte que quand elle connaît, et qu'elle connaît en premier lieu les réalités sensibles qui lui sont extérieures. L'exercice de notre intelligence, en effet, dépend de nos connaissances sensibles. Si notre intelligence était naturellement en acte, ou si elle possédait d'une manière innée ses propres formes, elle pourrait immédiatement découvrir sa capacité, en raison même de la qualité de son acte propre et de ses propres formes. Mais cela est contraire à ce que nous constatons, à savoir que notre intelligence est capable de progresser et que, de fait, elle progresse si elle s'exerce à la recherche. Le progrès des sciences n'est-il pas là pour en témoigner ?

Notre intelligence ne peut donc pas *a priori* se déclarer incapable de découvrir l'existence de l'Être premier. Car si même, actuellement, elle s'en considère incapable, elle ne peut prétendre être la mesure de toutes les autres intelligences, et elle ne peut pas non plus

prétendre être déjà parvenue elle-même au sommet de sa recherche ¹.

Cependant, si notre intelligence ne peut pas *a priori* se déclarer incapable de découvrir l'existence de l'Être premier, elle ne peut pas non plus se déclarer immédiatement capable d'affirmer son existence, ni déclarer immédiatement qu'elle est faite pour Le contempler. C'est là la grande différence qui sépare la position philosophique de la position théologique. Car le théologien peut, en s'appuyant sur la Parole de Dieu et l'interprétation qu'en donne la Tradition, affirmer que les réalités visibles permettent à l'homme de découvrir la Réalité invisible, première, Source créatrice de tout ce-qui-est ; tandis que le philosophe ne peut pas immédiatement affirmer que l'intelligence humaine est capable de découvrir l'existence d'un Acte pur, d'un Être nécessaire et premier : il ne sait pas encore s'Il est, et il ignore ce qu'Il est. C'est pourquoi le philosophe doit poser le problème de la manière suivante : s'il existe un Être premier que les traditions religieuses appellent « Dieu », notre intelligence peut-elle découvrir son existence, étant donné les conditions particulières de son propre exercice ?

C'est une question critique qui se pose alors. En effet, face aux critiques, face spécialement à l'agnosticisme métaphysique de Kant, le

1. Insistons encore sur ce point : il faut bien comprendre, d'un point de vue critique, que l'intelligence, ne peut pas, par elle-même, fixer une limite à sa recherche, qu'elle ne peut pas par elle-même limiter sa capacité. Toute capacité, en effet, implique une potentialité dont la limite n'est déterminée que par son acte. Nous ne pouvons donc déterminer la capacité de l'intelligence qu'à partir même de son exercice : c'est dans la mesure où elle est en acte que l'intelligence saisit à la fois sa propre détermination et sa limite (et, par le fait même, son conditionnement). Or l'intelligence est, radicalement, ordonnée à *ce-qui-est* ; et *ce-qui-est*, considéré en tant qu'il *est*, n'implique pas de limite (*ce qui est acte d'être* ; non pas l'Acte pur, certes, non pas l'Acte premier, mais *acte d'être*).

Dans le jugement d'existence, en effet, l'intelligence atteint *ce-qui-est*, et non pas seulement le « ceci ». Elle ne reste pas enfermée dans le « ceci », c'est-à-dire dans la forme ; elle atteint l'*être*. Fixer *a priori* une limite à la vie de l'intelligence, n'est-ce pas oublier sa capacité radicale à l'égard de *ce-qui-est*, à l'égard de *tout ce qui est* ? C'est en tout cas considérer en premier lieu sa limite. Or, précisément, cette limite n'est jamais donnée en premier lieu ; elle ne peut être qu'une conséquence. Autrement dit, fixer *a priori* une limite, c'est confondre le conditionnement et la finalité de l'intelligence.

Si donc on est attentif au fait que, par et dans le jugement d'existence, l'intelligence est ordonnée à *ce-qui-est*, il faut reconnaître qu'il n'est pas philosophique de dire que l'intelligence ne peut pas répondre à la question : « existe-t-il un Être premier ? » — puisqu'un tel refus repose sur un *a priori*.

Évidemment, si l'on soutient que l'intelligence est ordonnée aux formes, aux idées, que son bien consiste uniquement à saisir les idées, les formes (position des divers idéalismes), on comprend que l'on puisse affirmer que l'intelligence est incapable, par elle-même, de découvrir l'existence de l'Être premier. Car l'Être premier, s'il existe, est au delà de toutes nos idées et de toutes les formes.

philosophe est aujourd'hui obligé de montrer que l'intelligence humaine n'est pas incapable d'affirmer l'existence de l'Être premier, qu'il n'y a aucune impossibilité à affirmer qu'elle peut découvrir l'existence d'un Être nécessaire. Sa recherche du Transcendant implique nécessairement cette question, et elle doit même commencer par y répondre. Cela permet d'éviter tout ontologisme, et de montrer les liens qui existent entre intelligence et amour dans la découverte de l'existence de l'Être premier.

En réalité (nous l'avons dit), on ne peut répondre parfaitement à cette question que si l'on a déjà découvert l'existence même de cette Réalité première. L'intelligence peut alors, réfléchissant sur cette découverte, affirmer qu'elle est capable de la faire, et montrer comment elle la fait. Cela est bien évident. Cependant l'intelligence peut devancer cette découverte. Étant donné qu'elle peut réfléchir sur la signification du *nom* de Dieu transmise par les traditions religieuses ou le témoignage des croyants, l'intelligence peut se demander quelles seraient les conditions nécessaires pour que l'existence de Dieu — s'Il existe réellement — puisse être découverte. Il ne s'agit plus alors de préciser la capacité propre de notre intelligence, mais d'indiquer les conditions de la découverte de l'existence de Celui que certaines traditions religieuses ou certaines croyances appellent « Dieu ».

Nous pouvons immédiatement préciser que l'existence de ce Dieu, s'Il existe véritablement, ne peut être découverte par notre intelligence (étant donné son conditionnement que nous venons de rappeler) que d'une manière *médiate*. Nous ne pouvons découvrir l'existence de ce Dieu immédiatement, intuitivement, puisque nous n'en avons pas l'expérience et que, même si sa présence de Créateur peut être intime à notre être — plus intime à notre être que nous ne sommes intimes à nous-mêmes —, cette présence demeure cachée, voilée. Elle ne peut être dévoilée que médiatement, car notre intelligence ne peut saisir directement l'intelligibilité de cet Être premier Créateur — s'Il existe. Notre intelligence, dans son exercice, ne demeure-t-elle pas dépendante de la connaissance sensible ? Ne confondons pas la présence immédiate dans l'ordre de l'*esse* et la présence intelligible, capable de spécifier notre intelligence — ceci pour éviter toute espèce de séductions imaginatives qui nous feraient croire à une sorte de vision quasi immédiate de l'Être premier. Ce qui est vrai du mystère de la foi ne l'est pas au niveau métaphysique.

Comprenons bien, d'autre part, qu'affirmer que l'existence de l'Être premier ne peut être découverte que médiatement, en se ser-

vant d'un intermédiaire, ne relativise en rien l'existence de Celui que nous découvrons. Car ce moyen terme, cet intermédiaire, qui se situe du côté du conditionnement de notre intelligence, ne supprime pas la capacité que possède l'intelligence, d'atteindre *ce-qui-est*. L'intelligence est tout ordonnée à cela ; et ce qui est vrai du jugement d'existence est également vrai de cet ultime jugement d'existence qui est au terme de la recherche métaphysique. Autrement dit, le conditionnement de notre intelligence ne supprime pas son objectivité, sa capacité d'affirmer « ceci est » et donc d'affirmer, d'une manière ultime : « il est nécessaire qu'il existe un Être premier ». Du reste, l'intermédiaire auquel elle a recours demeure de l'ordre de l'intentionnalité, et n'affecte en rien l'ordre existentiel de ce-qui-est. Et l'intelligence est capable de faire ce discernement, car elle est capable de discerner *la manière dont elle saisit* une réalité, et la manière dont cette réalité *existe en elle-même*. Évidemment, si l'on ne distingue pas l'ordre de l'intentionnalité et l'ordre de ce-qui-est, on refusera la distinction que nous venons de faire, et on prétendra qu'une connaissance médiatisée ne peut que relativiser l'existence de la réalité découverte par ce moyen ; et l'on sera amené à prétendre que la découverte de l'existence de l'Être premier ne peut se faire qu'immédiatement, selon un mode d'immanence (on retombera alors dans les erreurs signalées précédemment) ².

Si l'on accepte une découverte médiate de l'Être premier, il faut encore préciser ce qui peut servir de point de départ à cette découverte, et quel en est l'intermédiaire.

Précisons tout de suite que si l'Être nécessaire existe, Il est le Dieu-Créateur, Il est le Transcendant, le Tout Autre, qu'on ne peut nommer, en raison même de sa transcendance. Il est le Créateur de tout ce qui est et de tout esprit ; c'est ce que nous disent les traditions religieuses les plus parfaites. On ne pourra découvrir son existence qu'en saisissant ses effets propres, ce que Lui seul peut réaliser immé-

2. Sans doute dira-t-on aussi que Dieu ne peut être révélé que par Dieu ; et que, par le fait même, il faut soit accepter la preuve ontologique, soit reconnaître que seule la Parole de Dieu peut révéler à l'homme l'existence de Dieu. En réalité, l'affirmation « Dieu ne peut être révélé que par Dieu » n'est vraie que si l'on accepte que Dieu puisse se « révéler » de diverses manières. Dieu, en effet, nous « révèle » son existence de Créateur par l'existence de ses créatures. L'existence même de l'homme ne proclame-t-elle pas l'existence d'une Réalité suprême ? Dieu ne se manifeste-t-il pas à nous par ses créatures ? Par là, c'est bien Dieu qui *se révèle* à l'homme, non pas directement, certes, comme par la « Révélation » proprement dite, la Parole de Dieu, mais par ses créatures existantes — comme l'existence d'un artiste est révélée par l'existence de ses œuvres, et l'existence d'un père par celle de ses enfants.

diatement, sans intermédiaire. Rien de ce que n'est pas l'effet propre et immédiat du Créateur ne peut nous dévoiler son existence, ne peut obliger notre intelligence à poser nécessairement son existence. Car ce qui n'est pas son effet propre peut avoir d'autres causes. Or précisément, si Dieu existe, Il est le seul qui subsiste dans son être, et toutes les autres réalités dépendent de Lui dans leur être, dans leur *esse* ; car toutes les créatures ont un *esse* participé qui leur est communiqué par le Créateur. Si nous avons une connaissance directe de cet *esse*, nous pourrions immédiatement poser l'existence de l'*Esse* non participé. Mais nous n'avons pas l'expérience de cet *esse* participé. Cependant, par notre jugement d'existence, nous pouvons atteindre l'*acte d'être* des réalités que nous expérimentons. N'y a-t-il pas là une voie d'accès à la découverte de l'Être nécessaire, source de tout autre *esse* — si, de fait, cet Être nécessaire existe ? Et n'est-ce pas la seule voie d'accès qui nous soit possible, toutes les autres voies étant par elles-mêmes incapables de nous faire découvrir l'Être nécessaire ? Essayons de préciser successivement ces deux points.

1. *La connaissance de l'acte d'être des réalités que nous expérimentons peut nous permettre progressivement de remonter jusqu'à l'existence de l'Être nécessaire, Acte pur*

En effet, si Dieu existe, Il est le Créateur de toutes les réalités autres que Lui-même ; car s'Il *est*, Il est le seul qui subsiste dans son être, et toutes les autres réalités participent de Lui dans leur *esse*, elles sont créées par Lui. Toutes les réalités créées dépendent immédiatement de Lui dans leur propre *esse*. A ce niveau, il y a un lien immédiat entre l'Être premier et toutes les autres réalités. C'est donc l'exister des réalités (considéré en ce qu'il a de tout à fait propre), et non leurs déterminations particulières, si parfaites soient-elles, qui peut seul relier les réalités existantes à l'Être premier. Cela est vrai de toutes les réalités existantes, même de l'esprit, de l'intelligence, de la volonté. Donc, seule la connaissance métaphysique de l'*esse* des réalités existantes dont nous avons l'expérience peut nous permettre d'atteindre l'exister de l'Être nécessaire Créateur.

Mais, pourra-t-on objecter, notre intelligence est-elle vraiment capable d'atteindre cet *esse* ? N'est-elle pas limitée à la connaissance des déterminations, des qualités, des lois ? Toute la philosophie première répond à une telle objection. Il est évident que si l'intelligence humaine, en raison de son conditionnement, ne peut atteindre que des lois scientifiques exprimant des relations constantes (d'antécédents et

de conséquents) et si elle demeure incapable de saisir l'*esse* des réalités, la philosophie première sera alors impossible, et notre intelligence demeurera incapable de remonter jusqu'à l'existence de l'Être nécessaire. Nous comprenons ici le rôle irremplaçable de la connaissance métaphysique qui, précisément, est tout ordonnée à la connaissance de l'*esse* de ce-qui-est. Car, prenant en considération le contenu propre du jugement d'existence (« ceci est », « j'existe »), elle cherche à en pénétrer toute la richesse, toute l'originalité. Le jugement d'existence, dans ce qu'il a de plus profond, de plus caractéristique, met en lumière l'*acte d'être* ; par là, il offre une *possibilité* de découvrir le lien mystérieux qui existe entre les réalités que nous expérimentons et la Réalité première.

Cependant, comprenons bien que le contenu de ce jugement d'existence ne fait pas encore saisir ce lien. Car le contenu de ce jugement d'existence, l'acte d'être (l'*esse*), demeure limité à telle réalité existante, et par lui-même il ne nous permet pas de dépasser cette réalité dont nous affirmons l'exister. Pour découvrir ce lien, il est nécessaire que nous nous servions de toute la métaphysique de l'acte ; car la découverte de l'être en acte et en puissance permet de préciser ce double caractère de l'*esse* saisi dans les réalités existantes comme en nous-mêmes. Cet *esse* apparaît de plus en plus dans son acte propre, et également dans une limite qui ne lui est pas propre, mais qui caractérise l'*esse* de telle réalité. Cette découverte permet aussi d'affirmer l'antériorité de l'acte sur la puissance dans l'ordre de la perfection, et l'antériorité de la puissance sur l'acte dans l'ordre du devenir, ce qui permet de saisir l'exigence propre du principe de causalité finale qui, à ce niveau de l'être, exprime la dépendance actuelle de ce qui *est* en puissance à l'égard de ce qui *est* en acte³.

3. C'est peut-être ce qui, pour l'esprit humain, est le plus difficile à bien saisir ; car le principe de causalité n'est saisi au niveau métaphysique que dans la lumière de la division métaphysique de l'être-acte et de l'être-puissance. Si l'intelligence ne parvient pas à cette pénétration métaphysique, si elle reste au niveau de la division de l'être-substance et de l'être-accident, ou au niveau de la division de l'être en forme et matière, il est bien évident qu'elle demeure incapable de découvrir le principe de causalité finale à ce niveau ultime. Or c'est seulement en atteignant ce niveau qu'elle dépasse (en leur échappant totalement) les objections formulées depuis Hume et Kant contre le principe de causalité (objections qui se trouvaient déjà implicitement chez Henri de Gand et explicitement chez Ockham : voir fasc. II.). Et c'est seulement ainsi qu'elle peut les dépasser. On ne peut pas prétendre, comme le fait le P. Le Blond, dépasser la conception kantienne de la causalité (rivée au mécanisme cartésien et à la physique newtonienne) en invoquant la manière dont Saint Thomas transforme la causalité aristotélicienne (« d'inspiration biologique ») par « la notion de création » (J.M. LE BLOND, *L'usage théologique de la notion de causalité*, p. 20). Le prétendre, n'est-ce pas « télescoper » (si nous pouvons

Nous pouvons donc dire que l'intelligence métaphysique, explicitant d'une part le jugement d'existence à partir de telle ou telle expérience, et illuminant d'autre part cette même expérience par le principe de causalité finale au niveau de l'acte d'être, peut, en interrogeant les réalités existantes pour savoir si elles sont premières dans l'ordre de l'être, découvrir la nécessité de poser l'existence d'un Être nécessaire, Acte pur⁴.

Il faut bien noter ces divers éléments : le jugement d'existence, qui permet à l'intelligence d'atteindre actuellement l'*acte d'être* de telle ou telle réalité ; l'interrogation portant sur la signification de cet *acte d'être limité* ; le principe de finalité au niveau métaphysique. Il faut la coopération intime de ces trois éléments pour permettre la découverte de cet Être nécessaire (s'Il existe). Si l'un de ces trois éléments vient à manquer, cette découverte devient impossible. Car il faut que l'intelligence soit capable d'affirmer la nécessité d'un *Esse* nécessaire. Or elle ne peut en être capable que : 1^o en partant de la découverte d'un *esse* qu'elle atteint actuellement — ce que le jugement d'existence seul peut faire ; 2^o en se demandant si on peut demeurer au niveau de ce jugement d'existence — ce que l'interrogation seule peut expliciter, en mettant en pleine lumière que l'*esse* atteint est limité et qu'on ne peut s'y arrêter (l'interrogation devenant par là comme un appel

nous permettre cette expression) le propre de la causalité métaphysique, fondée sur la distinction aristotélicienne de l'acte et de la puissance ? Un tel « télescopage » ne provient-il pas du fait que l'on confond deux moments différents de la recherche métaphysique : *avant* la découverte de l'Être premier, et *après* cette découverte, où l'on peut alors, et alors seulement, parler de « création » ? Si l'on n'a pas découvert la causalité métaphysique, on ne pourra jamais parler métaphysiquement de la création. On sera alors acculé à prétendre que « la vue de la création comme action libre et généreuse, reflue sur toute la métaphysique causale » (*art. cit.*, p. 22). Et, dans cette perspective, on dira que Saint Thomas a ici « mis au clair ce qui était encore enveloppé ou défiguré dans la 'Philosophie première' d'Aristote, et [que] par suite c'est à partir de la causalité créatrice, en découvrant partout des images dégradées, de plus en plus dégradées de celle-ci, qu'il faut concevoir toute causalité » (*ibid.*). Ce qu'il faut dire, en réalité, c'est que Saint Thomas s'est servi pleinement de la métaphysique aristotélicienne de l'acte et de la puissance pour démontrer l'existence de l'Être premier que l'on appelle Dieu, et que c'est cette métaphysique d'Aristote, dont il a saisi toutes les richesses, qui lui a fourni le langage métaphysique grâce auquel, après avoir découvert l'existence de Dieu, il a pu expliciter le problème de la « création ».

4. Nous disons bien le principe de *causalité*, et non la participation. Car cette dernière ne pourrait pas en premier lieu nous permettre de découvrir l'existence nécessaire d'un Être premier, puisqu'elle ne s'exerce pas en premier lieu au niveau de ce-qui-est en tant qu'être, mais au niveau des modes particuliers d'existence (tel être *per aliud* participe de tel être *per se*). La participation est toujours liée à la modalité d'une forme et exprime un ordre immanent à l'intérieur d'un tout.

à une découverte) ; 3^o en dépassant cet *esse* limité, en découvrant sa dépendance actuelle à l'égard d'un autre qui, lui, est sans limite — ce qui ne peut se faire que par le principe de finalité au niveau métaphysique. N'est-ce pas précisément le propre du principe de causalité d'être comme un levier exigeant de l'intelligence de poser la *cause propre* avant son effet ? Si cet effet existe, il faut que sa cause propre soit. Or l'*esse* limité n'est-il pas l'effet propre de l'*esse* subsistant, celui du Créateur (si ce Créateur existe) ?

L'intelligence humaine est donc capable de découvrir la nécessité d'un Être nécessaire si, d'une part, elle atteint actuellement l'*acte d'être* limité (ce qu'elle peut faire grâce au jugement d'existence), et si d'autre part elle est actuellement déterminée par la *nécessité* du principe de finalité au niveau de l'être. Par là elle adhère actuellement à la primauté de l'acte d'être sur la puissance, à la primauté de l'Être nécessaire sur l'être limité, contingent. C'est le sens de l'*esse* et de la primauté de l'acte d'être sur la puissance qui permet d'affirmer l'existence d'un Acte pur, *Esse* nécessaire. Car, précisément, l'existence d'un Être nécessaire est posée comme l'existence d'une Réalité suprême, de *la* Réalité, et non comme l'existence d'un simple principe. C'est pourquoi le passage de l'acte d'être (l'*esse*) des réalités sensibles à l'Être nécessaire ne peut être qu'une véritable découverte, impliquant une démonstration grâce au principe de causalité. Ce passage ne peut être une induction métaphysique au sens aristotélicien⁵, ni une réduction au sens husserlien. L'induction, si pénétrante soit-elle, ne peut nous faire atteindre que des principes nécessaires et propres ; elle ne peut pas nous faire atteindre la *Res* ultime, nécessaire dans son *esse*. Quant à la réduction husserlienne, partant de l'idée elle ne peut nous faire atteindre qu'un fondement ultime, qui demeure, du reste, dans l'ordre de l'intentionnalité. Seul le principe de causalité finale, considéré au niveau métaphysique, s'exerçant d'une manière à la fois nécessaire et existentielle⁶, peut nous manifester le lien essentiel de

5. Sur l'induction métaphysique, voir *L'être* I, p. 393, note 2. Insistons encore sur ce point : Dieu, s'Il existe, ne peut pas être découvert comme un principe propre, ni comme un principe artistique à partir d'une œuvre, ni comme un principe explicatif du monde, ni comme le premier Intelligible, ni comme la première Valeur (cause exemplaire). Il ne peut être découvert que comme une Réalité première, Cause ultime (et non cause propre). Si l'on prétendait découvrir Dieu autrement, on saisirait, non pas une Réalité transcendante, mais un principe propre, fruit d'une analyse.

6. Nous voulons dire par là que le principe de causalité exprime une dépendance soit au niveau du devenir, soit au niveau de la vie, soit au niveau de l'*esse*, et que, à ce dernier niveau, ce principe ne peut exprimer qu'une dépendance de ce-qui-est en puissance à l'égard de ce-

dépendance radicale et ultime existant entre telle réalité, dont on constate à la fois qu'elle est et qu'elle est limitée dans son *esse* propre, et l'*esse* d'une Réalité absolue, Acte pur.

Ajoutons qu'en raison de son conditionnement, notre intelligence a une peine extrême à saisir en profondeur le principe de finalité (au niveau métaphysique), qui implique la saisie de l'acte et de la puissance au niveau de l'être (Aristote ne nous dit-il pas, en parlant de cette saisie de l'être en acte et en puissance, qu'il faut, pour y parvenir, une *induction synthétique analogique*, c'est-à-dire que l'on n'y parvient qu'en se servant des divers modes de l'acte et de la puissance, considérés au niveau du vivant, de ce-qui-est-mû et de nos activités humaines ?). De même il ne suffit pas de partir de n'importe quelle réalité existante illuminée par le principe de causalité finale saisi au niveau métaphysique : il faut multiplier les diverses expériences de base en utilisant diversement le même principe.

On comprend alors que le philosophe, étant donné l'importance de l'enjeu et la difficulté que ce problème présente pour lui-même et pour les hommes d'aujourd'hui, doit être très attentif au choix des expériences qui lui serviront de base pour s'élever à la découverte de l'existence de l'Être nécessaire.

Aussi est-il normal, puisque l'analyse philosophique trouve sa première synthèse autour du problème de l'homme et puisque, d'autre part, la philosophie contemporaine est spécialement orientée vers le problème de l'homme, que le philosophe, en vue de cette ultime recherche — la réalité existante expérimentée est-elle dépendante d'une autre Réalité ? — considère de nouveau l'homme, à la fois la plus parfaite des réalités qu'il peut expérimenter et celle qu'il peut connaître de la manière la plus intime.

Précisons encore que si cette découverte de l'existence de l'Être nécessaire est possible, elle ne peut être que la découverte du Dieu-Créateur des traditions religieuses en ce qu'elles ont de plus pur, et de la croyance chrétienne. Vouloir opposer, ou même seulement distinguer, le Dieu des philosophes et le Dieu des croyants, n'a de signification que dans la mesure où la découverte philosophique de l'Être

qui-est-en-acte. Il s'agit donc bien d'une dépendance au niveau de ce qu'il y a de plus profond dans l'ordre de l'être. Cette dépendance est saisie en premier lieu du point de vue de la finalité et non du point de vue de l'origine (causalité efficiente).

nécessaire n'affirme pas le véritable Dieu, et donc ne découvre pas vraiment l'existence nécessaire d'un Être nécessaire. Car si le philosophe découvre vraiment l'existence de l'Être nécessaire, il découvre l'existence de Celui qui est le Dieu-Créateur ; mais il la découvre d'une autre manière que l'homme religieux ou le croyant : il la découvre par un effort ultime de son intelligence métaphysique en quête de vérité, intelligence qui désire aller le plus loin possible dans la connaissance de la réalité. C'est pourquoi, ayant découvert l'existence de l'Être nécessaire, il doit reconnaître que cette Réalité suprême est bien le Dieu-Créateur que l'homme religieux adore — sinon ce ne serait pas la Réalité première.

Cela nous montre bien que la découverte de l'existence de Dieu, au sens plénier, exige, outre l'effort métaphysique de l'intelligence, l'acquiescement de la volonté et du cœur, pour que l'on puisse reconnaître que Celui que l'intelligence découvre est Celui que la volonté religieuse doit adorer. Si le dernier moment de la découverte de l'Être nécessaire consiste à reconnaître que cet Être premier est le Dieu-Créateur qu'il faut adorer, nous pouvons dire que toute la recherche métaphysique présuppose un appétit religieux, un appel profond de l'homme vers son Créateur. Cet appel, même s'il n'est pas toujours explicite, est ce qui soutient l'effort métaphysique et lui donne sa signification dernière. En ce sens on peut dire que la philosophie, si elle est une idéologie, ne peut découvrir l'existence de l'Être nécessaire. Seule une philosophie réaliste au service de l'homme peut réaliser une telle découverte ; car une philosophie réaliste ne s'oppose pas *a priori* à cet appétit religieux fondamental qui est dans le cœur de l'homme et grâce auquel, en définitive, elle peut découvrir Celui qui attire l'homme au plus intime de son cœur, Celui à qui l'intelligence de l'homme est ordonnée d'une manière ultime ⁷.

2. *Les autres voies ne peuvent pas, par elles-mêmes, être efficaces*

L'appétit religieux dont nous venons de rappeler l'importance et le rôle dans la découverte de l'existence de l'Être premier ne peut

7. N'oublions pas, en effet, que Dieu est plus proche du cœur de l'homme que de son intelligence, puisque, par son appétit spirituel, l'homme est immédiatement ordonné à Dieu comme à son bonheur, bien que ce soit d'une manière confuse ; tandis que, par son intelligence, l'homme ne découvre Dieu que médiatement. La confusion de ces deux points de vue nous fait comprendre la « générosité » de l'ontologisme et, du même coup, nous fait comprendre aussi toutes les positions « anti-ontologistes », où le cœur se rationalise et se dessèche à l'égard de Dieu.

pas à lui seul, si important qu'il soit, constituer une véritable voie d'accès à la découverte de l'Être nécessaire. Car si l'on en reste à cet appel, on demeure dans une parfaite immanence. Or il ne peut y avoir de véritable découverte de l'existence de l'Être nécessaire par voie d'immanence. Nous savons combien il serait merveilleux pour l'homme de pouvoir découvrir l'existence de l'Être premier, de Dieu, en faisant uniquement appel aux sentiments de son cœur, en considérant ses tendances les plus profondes. Cela répondrait aux vœux de beaucoup. Mais hélas, il faut le reconnaître avec lucidité, toutes les voies purement affectives sont insuffisantes, car elles demeurent dans la subjectivité la plus totale, elles demeurent dans l'homme et ne peuvent le transcender pour découvrir Celui qui est « Tout Autre », l'Être nécessaire.

Les nostalgies

Autrement dit, pour répondre à la question de l'existence de Dieu, il ne suffit pas de constater que nous portons en nous certaines nostalgies d'infini, que notre cœur a soif d'un bonheur parfait, d'un amour unique ; que notre intelligence est en quête d'absolu et qu'à travers chacun de ses jugements scientifiques, philosophiques, elle tend vers une vérité au delà de toute vérité particulière. A partir de ces nostalgies d'infini, de cette soif de bonheur⁸, de cette tendance vers l'ab-

8. Cf. PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, n° 148 (éd. Brunschvicg n° 425) : « Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne (...), parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même ».

De nombreux théologiens de la moitié du XX^e siècle admettent une première preuve de l'existence de Dieu par le désir du bonheur. D'autres au contraire, comme le P. Manser, estiment qu'une telle preuve ne peut prétendre être concluante que grâce à un passage illégitime de l'ordre idéal à l'ordre réel. Voir G.M. MANSER. *Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*. Voir aussi *Das Wesen des Thomismus*, où le P. Manser dénonce dans cette preuve une pétition de principe : « Comment se fait-il que les défenseurs de la preuve de Dieu par l'aspiration humaine au bonheur puissent s'appuyer sur l'amour naturel de toutes les choses pour Dieu, lequel amour présuppose de son côté la connaissance de la création et de la conversation, et a fortiori de l'existence (*Dasein*) de Dieu ? Toujours la même chose ! Pour la preuve de l'existence de Dieu, on présuppose l'existence de Dieu. Une continuelle pétition de principe ! » (*Das Wesen des Thomismus*, p. 342). A cela le P. Bogliolo s'est efforcé de répondre en montrant que les preuves thomistes de l'existence de Dieu, tout en partant d'une vision aristotélicienne de la réalité, et en s'y maintenant, approfondissent et développent jusqu'aux limites du possible le *Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* de Saint Augustin (cf. L. BOGLIOLO, *L'inquietudine psicologica nelle prove tomiste dell'esistenza di Dio*, pp. 330-331). Dans cette perspective, le P. Bogliolo développe successivement trois argu-

solu, de cette recherche inlassable de la vérité, nous ne pourrons jamais affirmer avec rigueur l'existence d'un Être nécessaire et infini, puisque nous ne pouvons pas saisir ce que représentent exactement ces nostalgies. Sont-elles purement imaginaires ? Ou y a-t-il, à travers ces imaginations, certains appels véritables correspondant à une réalité, certaines réponses à une attraction mystérieuse, fondamentale, au niveau même de l'être, provenant d'un Être premier inconnu, mais réel ? Ces nostalgies ne sont-elles pas des appels très profonds vers Celui dont nous provenons et qui est notre Source ? Ne sont-elles pas « le cri de l'enfant dans le désert »⁹, le cri de l'homme qui appelle sans comprendre, sans savoir qu'il n'existe que grâce à un Autre, antérieur à lui et dont il dépend ?

Ces nostalgies, sans doute, correspondent à des pressentiments très enracinés dans l'homme, très profonds, mais qui demeurent toujours connaturels à l'homme. Ces nostalgies, l'homme les porte en lui de façon plus ou moins intense, plus ou moins tragique, mais il les porte *en lui* : elles demeurent immanentes à sa propre vie. On pourra, certes, se servir de ces nostalgies pour maintenir en l'homme une interrogation, pour l'empêcher de se refermer sur lui-même ; mais on pourra s'en servir également pour prétendre que l'affirmation de l'existence de Dieu est purement imaginaire. Ne correspond-elle pas à une « projection » ayant pour origine nos sentiments de faiblesse, d'infirmité ?

Ces nostalgies pourront être utilisées de diverses manières, en éducation et en apologétique ; mais pour le philosophe elles demeurent insuffisantes : elles ne sont que des dispositions. La question demeure toujours : l'intelligence humaine est-elle capable de dépasser ces nostalgies, de découvrir au delà d'elles une réalité qui soit la Réalité ? Car la question de l'existence de Dieu, posée par l'intelligence, ne peut recevoir de réponse que de l'intelligence. Toute autre réponse est inadéquate et demeure insatisfaisante.

ments : par l'inquiétude intellectuelle (tendance vers l'infini : voir pp. 335 ss.) par l'inquiétude de la volonté (pp. 337-339) et par l'inquiétude cosmique, « l'inquiétude intérieure de l'intelligence et de la volonté humaine [étant] le miroir, la voix, la synthèse de l'universelle nostalgie de Dieu » (*art. cit.*, p. 340). Mentionnons également le P. Javaux, qui tente de formuler une preuve à partir du fait qu'« il existe, dans notre pensée, un désir naturel de contempler l'Être Infini » (*Prouver Dieu ?*, p. 195). La preuve est, de plus, présentée sous forme d'un syllogisme (cf. ci-dessous, note 17).

9. Cf. *Genèse*, XXXI, 16-17.

Les idées. Réflexion sur l'idée d'infini

Mais au delà de ces nostalgies et à travers elles, ne pouvons-nous pas découvrir en nous, au plus intime de notre intelligence, l'idée innée d'infini ? Et ne pouvons-nous pas, à partir de cette idée et en elle, affirmer l'existence de l'Être premier — cette idée d'infini étant essentiellement ordonnée à la Réalité infinie, Dieu ? Nous savons combien cette voie a séduit de philosophes, et combien elle continue d'en séduire.

En premier lieu, on doit se poser loyalement la question : peut-on, d'une idée (si parfaite soit-elle), inférer l'existence d'une réalité autre qui la fonderait ? Autrement dit : pouvons-nous, à partir de l'immanence de l'idée d'infini, découvrir la transcendance d'un Autre ? S'il est légitime de passer de l'existence de l'effet à celle de la cause, ne peut-on pas passer de l'existence de l'idée d'infini à l'existence de ce qu'elle signifie ? Cela peut s'entendre de deux manières : soit que l'on considère le passage de l'idée d'infini à la Réalité qu'elle signifie, en considérant avant tout le cas privilégié de cette *idée* comme telle, et non son existence ; soit que l'on considère l'*existence* de l'idée d'infini ou l'*existence* de notre pensée et que, à partir de là, on pose l'existence d'une Réalité infinie, source de cette idée d'infini, source de notre pensée. Dans le premier cas, c'est l'intentionnalité de l'idée d'infini qui est considérée avant tout ; c'est précisément là que se pose avec la plus grande acuité le problème du passage de l'intentionnel à la réalité existante : peut-on, à partir de cette intentionnalité (si éminente que puisse être l'intentionnalité de l'idée d'infini), découvrir la Réalité existante première ? L'intentionnalité, qu'elle soit finie ou infinie, demeure toujours intentionnalité. Or le propre de l'intentionnel, c'est d'être le fruit propre de l'une de nos activités vitales (intellectuelle, affective, imaginative) et de demeurer essentiellement relatif à ce qu'il signifie ou à ce qu'il représente. Par le fait même, l'intentionnel demeure toujours au niveau de la forme, de la détermination, et d'une forme essentiellement dépendante, toute relative à une autre, celle qu'il signifie ou représente. En réfléchissant sur les formes intentionnelles et en les analysant, on demeure dans l'immanence des formes, des déterminations intentionnelles, et on ne peut immédiatement en sortir ; car on ne peut, à partir de la forme intentionnelle, poser immédiatement la forme réelle qu'elle représente et signifie en faisant appel au principe de causalité, puisque, si cette forme intentionnelle dépend de la forme qu'elle signifie, la dépendance demeure formellement au

niveau de la détermination, et non au niveau de l'*esse*. On ne peut donc, à partir d'un infini intentionnel, poser un Infini réel.

C'est pourquoi on éprouve le besoin de préciser qu'il ne s'agit pas seulement de l'*idée* d'infini, mais de l'*existence* de l'*idée* d'infini. Voilà l'autre manière de passer de l'*idée* à la réalité qu'elle signifie. A partir de l'*existence* de l'*idée* d'infini en notre acte de pensée, on prétend remonter jusqu'à l'*existence* d'un Être infini. Mais la constatation de l'*existence* de l'*idée* d'infini ou de celle de notre acte de pensée ne demeure-t-elle pas au niveau de la saisie d'une détermination réelle, d'une forme réelle ? Peut-on, à partir de la constatation d'une forme réelle, d'une détermination réelle, découvrir l'*existence* de l'Être infini, de l'Être nécessaire qui est au delà de toute détermination ? Ces déterminations, ces formes, ne sont pas en elles-mêmes l'effet propre du Dieu-Créateur. Elles demeurent des *modes* de l'être, elles sont relatives à l'être ; elles ne sont pas l'être considéré en lui-même. On ne peut pas remonter jusqu'à l'Être premier en se servant de modes de l'être ; car les modes de l'être se ramènent à ce-qui-est, et non à l'*existence* de l'Être nécessaire Lui-même.

On pourra objecter que lorsqu'il s'agit de l'*existence* de notre acte de pensée, c'est différent ; car si le Créateur existe, son effet propre ne peut être que l'*esse* et l'*esprit*. On comprend bien que les opérations vitales ne puissent faire appel directement et immédiatement au Créateur ; mais l'*acte* d'être (l'*esse*) et l'*esprit* comme tel, subsistant, sont bien les effets propres du Créateur. Donc, la constatation de notre esprit comme esprit subsistant entraîne de poser immédiatement un Dieu créateur des esprits¹⁰. L'*esprit* subsistant, en effet, ne dépend que de Dieu ; car il n'est pas simplement une modalité particulière de l'être, mais il est, par lui-même, ordonné immédiatement à l'être. N'est-ce pas là la grande séduction de toute philosophie de l'*esprit* ? Il est bien vrai que l'*esprit* est ce qui est le plus parfait parmi les réalités créées ; mais l'*esprit* que nous pouvons expérimenter, c'est notre esprit et celui des autres hommes, qui n'est pas un esprit subsistant. Il est réel, certes, mais il est celui d'un homme. C'est pourquoi le mode d'exister de notre esprit demeure relatif à celui de l'homme. L'homme n'existe pas en son esprit, en son intelligence, mais c'est son intelligence qui existe en lui ; par le fait même, l'intelligence, l'*esprit* de l'homme, demeure toujours un certain mode de l'être, une qua-

10. N'est-ce pas ce que Descartes a pressenti dans le second « moment » de sa preuve par les effets ?

lité éminente, mais une qualité, une *δύναμις*, et non une *οὐσία*. Si l'intelligence de l'homme est ordonnée à la saisie de l'être, de l'*οὐσία*, cela se réalise selon un mode intentionnel. En réfléchissant sur l'intelligence et l'esprit, on demeure donc au niveau des modalités de l'être et l'on ne peut, à partir de là, remonter directement à l'Esprit subsistant. Si l'intelligence humaine est capable de poser le problème — existe-t-il un Être premier, nécessaire, Acte pur ? —, elle ne peut chercher à résoudre ce problème, à répondre à cette interrogation, qu'en revenant au jugement d'existence et donc à l'acte d'être.

Mais revenons un instant à l'idée d'infini et posons nettement la question : pouvons-nous être sûrs que cette idée d'infini existe bien en nous ? Est-elle vraiment une forme intentionnelle intelligible, ayant sa signification propre, ou n'est-elle pas plutôt une image vague et illimitée représentant à sa manière la profonde nostalgie d'infini qu'a notre intelligence ? N'est-elle pas plus imaginaire qu'intelligible ? Avant de se fonder sur elle, il faudrait savoir si elle est une véritable *idée*, une véritable forme intentionnelle au niveau de l'intelligible. En réalité, cette idée d'infini est affirmée *a priori* ; le philosophe ne peut donc pas l'admettre sans la critiquer.

Il est intéressant de remarquer la parenté foncière des deux positions que nous venons d'évoquer, car cela nous permet de mieux dépister leur confusion commune. Qu'il s'agisse des nostalgies affectives ou de l'« idée » d'infini, dans les deux cas c'est l'infini qui se présente à nous en premier lieu, comme ce qui nous permet d'affirmer l'existence de l'Être premier. Puisque notre manière d'être personnelle et individualisée, si limitée, si finie par tant d'aspects, ne peut rendre raison de cet infini affectif ou idéal que nous portons en nous, il faut donc, pour fonder cet infini, poser un Être nécessaire et premier sans limite, sans fin précisément parce qu'Il est premier.

Mais l'infini peut-il vraiment être le moyen-terme qui nous permette de poser l'existence de l'Être premier ? Il semble que non ; car Celui dont l'intelligence se demande s'Il existe est, selon la tradition religieuse (comme nous l'avons déjà dit), le Tout Autre, le Transcendant, le Créateur. Nous ne pouvons donc Le découvrir en premier lieu comme Celui qui nous est semblable, comme « le Même »¹¹. Car en réalité,

11. N'oublions pas, en effet, que la découverte de cet Être absolu, premier, ne peut être celle d'un « étant », d'un être semblable à ceux que nous expérimentons. On ne peut découvrir l'existence de l'Être premier à partir de la similitude. Heidegger prétendait que toute démonstra-

dans ces prétendues voies d'accès à Dieu, on passe de *tel* infini à *tel* autre infini ; c'est donc bien par la similitude que l'on découvre (que l'on pense découvrir) l'Être premier — ce qui est impossible. Celui que l'on découvre ainsi n'est pas le véritable Dieu, le Dieu-Créateur, mais la projection de nos propres idées et de nos propres aspirations. C'est le dieu de l'immanence formelle, celui qui justifie nos aspirations en leur présentant un terme, une fin. En réalité, c'est le dieu de nos nostalgies, mais ce n'est pas le vrai Dieu. Dieu ne peut être atteint ni dans, ni à travers une idée d'infini, car Il est au delà de toute idée, de toute détermination, de toute forme, de toute perfection.

On pourrait faire des remarques semblables à l'égard du Dieu découvert comme Valeur suprême¹². N'est-il pas contradictoire d'identifier Dieu à une Valeur suprême ? Car Dieu, s'Il existe, ne peut être que la source de tout ce qui est : Il est donc au delà de toute forme et de toute valeur.

La réflexion phénoménologique

Par le fait même, nous ne pouvons pas découvrir l'existence de Dieu en ayant recours uniquement et exclusivement à une méthode de réflexion phénoménologique. Une telle méthode peut sans doute nous mettre en présence du dynamisme interne de l'intelligence, ou même de la « subjectivité transcendante », mais elle ne peut nous mener au delà de cette immanence vécue. Car la réflexion phénoménologique demeure dans l'ordre de l'intentionnalité ; si pénétrante qu'elle soit, elle ne peut nous mettre en présence que d'une idée archétype, fondamentale. Si réelles que soient les formes-intentionnelles vécues, si spirituelles qu'elles soient, elles n'existent pas par elles-mêmes, ni en elles-mêmes ; elles n'existent que dans un *cogito* ou un jugement, une opération ; elles existent grâce à l'homme et par lui. Si, du point de vue de *leur signification*, elles peuvent nous orienter vers « quelqu'un d'autre », du point de vue de *l'existence* elles ne peuvent nous révéler que l'existence de l'homme lui-même.

tion de l'existence de Dieu, toute démonstration de la « théologie naturelle », aboutissait nécessairement à un Êtant. Si l'on ramène toutes les démonstrations à l'argument ontologique ou à un argument d'immanence, nous sommes bien d'accord avec cette critique de Heidegger ; et il semble bien que ce soit en effet contre cela que Heidegger se soit insurgé. Mais il faut alors reconnaître qu'il n'a pas dépassé l'horizon de Kant et n'a fait que répéter, sur ce point, la perspective de Kant. Par conséquent, la critique qu'à notre tour nous faisons de Kant concerne également Heidegger, quand celui-ci prétend que les preuves de l'existence de Dieu ne peuvent découvrir qu'un premier Êtant.

12. Voir ci-dessus, p. 248.

On objectera sans doute qu'il n'en est pas de même de la subjectivité transcendante. Ne touchons-nous pas là à la réalité de l'esprit ? Et cet esprit, considéré en lui-même, n'est-il pas infini ? Son existence ne nous fait-elle pas atteindre une existence infinie ? Mais en réalité, la découverte du sujet transcendantal demeure, elle aussi, d'ordre intentionnel. N'est-ce pas la transcendance intentionnelle du sujet qui est découverte — et non son *existence* ? L'existence, du reste, ne peut être dite « transcendante », si ce n'est d'une manière très équivoque. On demeure donc dans l'immanence du vécu spirituel et l'on ne peut dépasser les limites de l'intelligence et de la volonté humaines. La réflexion phénoménologique, si radicale soit-elle, demeure enfermée dans ce conditionnement.

Si importantes qu'elles puissent être au niveau d'une réflexion humaine, la description de nos nostalgies et la réflexion sur nos idées demeurent toujours dans l'ordre de l'immanence (immanence affective, intentionnelle, objective ou subjective) ; elles ne nous permettent donc pas de répondre vraiment à la question posée. Dieu, redisons-le encore une fois, ne peut pas être découvert par voie d'immanence.

Allons plus loin encore dans cette critique de la voie d'immanence et reconnaissons qu'elle est impossible parce que Dieu, dans son Être et sa Vie propres, est nécessairement au delà de nos expériences immédiates, qu'elles soient internes ou externes. Par là nous voulons dévoiler le fondement conscient ou inconscient de toutes ces voies d'immanence : ces voies ne peuvent être efficaces que si Dieu est déjà présent dès le point de départ, donc dès l'expérience (interne ou externe) — ce qui est revenir à la fameuse phrase de Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé »¹³. Mais cela est inacceptable du point de vue *philosophique*, puisque, en raison même de sa transcendance, Dieu ne peut être immédiatement dévoilé à notre intelligence ; celle-ci ne peut le saisir immédiatement, intuitivement, expérimentalement. Nous ne pouvons en effet saisir de cette manière que ce qui nous est connaturel : connaturel à notre sensibilité — les réalités sensibles que nous pouvons expérimenter ; connaturel à notre imagi-

13. *Pensées*, éd. Lafuma, n° 919 (éd. Brunschvicg, n° 553). Nous comprenons mieux maintenant l'intérêt qu'a, du point de vue pratique, la « voie d'intériorité » dont nous avons, dans la topique historique, relevé diverses formulations, voie qui prend chez Saint Augustin une importance très grande et qui, après lui, est développée sous forme de divers « itinéraires » spirituels (nous pensons en particulier à celui de Saint Bonaventure). Mais, en même temps, cela nous fait mieux saisir la faiblesse intellectuelle de toutes ces voies d'intériorité. Encore une fois, ces

nation — tout le monde idéal que nous portons en nous et qui peut nous séduire si fort ; connaturel à notre âme spirituelle (intelligence et volonté) — comme les intentions morales, les projets artistiques, l'amour d'un ami, son choix de prédilection, les idées et vérités découvertes par les hommes. Notre intelligence demeure en connaturalité avec le patrimoine des intelligences humaines : tout ce que celles-ci ont découvert est son bien ; elle peut s'en nourrir directement. Notre volonté demeure proche de toutes les aspirations des hommes, de leurs désirs, de leurs joies, de leur amour, de leur choix de prédilection. L'âme humaine n'est-elle pas « le lieu de toutes les idées », de tous les amours humains, de tous les rêves et de toutes les nostalgies ? N'est-elle pas ce qui est capable de revivre ces rêves, ces idées, ces amours, en leur redonnant un élan nouveau ?

Le témoignage des mystiques et des saints

Ajoutons toutefois que le patrimoine humain, considéré sans *a priori*, ne peut se limiter à ce que nous venons de dire. Il ne faut pas oublier que des sages ont contemplé le mystère de Dieu et que cette contemplation fait donc partie du patrimoine humain. Des saints ont vécu en amitié avec Dieu, n'aspirant qu'à s'unir à Lui en Le contemplant et en vivant de son amour. Les « grands mystiques », pour reprendre l'expression de Bergson, ne sont-ils pas la partie principale de l'humanité, ne sont-ils pas comme les aînés des hommes, qui montrent à l'humanité sa véritable destinée ? Grâce aux mystiques, l'homme n'a-t-il pas un certain contact avec l'existence de Dieu ? Bergson, tout en reconnaissant que « l'expérience mystique, laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive », n'hésite pas à affirmer que « le mysticisme (...) doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu »¹⁴. Cependant, du point de vue philosophique, il faut reconnaître que l'expérience des autres n'est pas la nôtre et ne peut jamais la remplacer. On peut s'aider de l'expérience

voies, *affectivement*, sont très importantes, elles préparent le cœur de l'homme, elles le disposent à ouvrir son intelligence à la transcendance de l'Être premier, à accepter une Réalité qu'il ne peut pas comprendre ; à accepter, par le fait même, que son intelligence demeure limitée à l'égard de Celui qui, pourtant, est pour elle l'essentiel, son Bien ultime. Mais l'importance affective de ces voies d'intériorité (que nous essaierons de reprendre plus loin dans ce que nous appelons les voies « méta-psychologiques »), ne doit pas devenir un obstacle à l'épanouissement métaphysique de notre intelligence.

14. *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, p. 1179.

des autres pour orienter pratiquement sa vie ; mais tant qu'on demeure en dépendance de leurs expériences et que l'on n'a pas fait soi-même ses propres découvertes, on reste dans un état d'attente au niveau de la vie intellectuelle ; on demeure dans l'opinion. Si merveilleuse que soit cette opinion, elle n'est pas notre vie propre ; c'est une vie médiatisée !

Du reste, les mystiques chrétiens reconnaissent que cette expérience de Dieu, dans le Christ, est un don de sa grâce et qu'il ne s'agit pas d'une expérience philosophique de l'existence de Dieu. De même, les mystiques des autres religions reconnaissent qu'il s'agit avant tout d'une expérience religieuse de la présence de Dieu, présence qui s'impose au delà de tout raisonnement, de toute activité intellectuelle.

Seul, peut-être, le cas de Plotin semble unir intimement l'aspect religieux et l'exigence intellectuelle. Remarquons cependant qu'il ne s'agit pas pour Plotin de *découvrir l'existence* de l'Absolu (qui pour lui est l'Un), mais plutôt de *s'unir* à Lui, d'être « un » avec Lui au delà de toute contemplation, au delà de tout dire. Dans ce dernier cas, on peut dire que c'est l'attitude mystique qui domine ; par un appel intérieur incessant, elle cherche à unir ce qu'il y a de « plus divin en nous » à ce qu'il y a de « plus divin en soi ». Cet effort repose fondamentalement sur la conviction que notre âme a quelque chose de divin. L'expérience de Plotin, si importante et si intéressante qu'elle soit, n'est pour nous qu'une position originale et respectable ; elle ne nous donne pas un nouveau point de départ pour la recherche de l'existence de Dieu, puisque l'existence de Dieu ne nous est pas donnée immédiatement comme connaturelle à notre *νοῦς*.

On pourra objecter que, si Dieu existe, il ne faut pas regarder exclusivement sa transcendance, parce que c'est ne regarder qu'un seul aspect de ce qu'Il est, et parce que, en raison même de sa transcendance, Il est en même temps Celui qui est le plus immanent, le plus présent. De ce point de vue, Dieu n'est-Il pas la réalité la plus intimement présente à notre esprit ? Si sa transcendance nous échappe, son immanence nous Le rend si proche que nous devons pouvoir Le découvrir dans une expérience radicale d'intimité...

Pour répondre philosophiquement à cette objection, il faut examiner si l'immanence dont nous venons de parler peut fonder une expérience immédiate de Dieu. Car quand nous parlons de l'immanence de l'Être de Dieu, nous en parlons à partir de la transcendance de son Être, de ce Être qui ne peut être extérieur aux réalités : Dieu, s'Il existe et s'Il est le vrai Dieu, n'est rival d'aucune autre réalité,

et les autres réalités ne peuvent s'ajouter à son Être pour Le compléter, l'achever, car Il est leur Créateur. C'est précisément en raison de son action d'Être premier et de Créateur que nous disons qu'Il est intimement présent à tout ce-qui-est — dans la mesure où tout ce-qui-est, est. Mais si l'Être de Dieu est intimement présent à tout ce-qui-est, cela ne veut pas dire que cet Être s'identifie à tout ce-qui-est, ni même que l'Être de Dieu soit uni, selon un contact de composition, à tout ce-qui-est. Cela répugnerait à sa transcendance. Là n'est donc pas sa véritable immanence, qui est une conséquence de son action transcendante de Créateur. La véritable immanence de Dieu ne peut donc pas être atteinte directement et immédiatement, elle demeure voilée et inaccessible pour notre intelligence.

L'erreur que nous venons de dénoncer correspond au rêve de tout ontologisme philosophique : si Dieu est intimement présent à mon être, à mon intelligence, je dois Le saisir en premier lieu, comme ce qui est pour moi le plus connaissable...¹⁵

La connaissance scientifique

Étant donné ce que nous avons dit précédemment, il est facile de comprendre maintenant que les sciences modernes (qu'il s'agisse des sciences mathématiques, physiques, biologiques ou psychologiques...) ne peuvent jamais permettre à notre intelligence de nous élever jusqu'à la découverte de l'existence de l'Être nécessaire, parce que ces sciences n'explicitent pas le jugement d'existence, même lorsqu'elles se servent de l'expérience ou de l'expérimentation. Par le fait même, elles n'atteignent pas l'*acte d'être*; elles demeurent dans la saisie soit du possible, soit de telle ou telle détermination. De plus, il est évident qu'elles ne peuvent saisir ni utiliser le principe de finalité au niveau métaphysique. Les sciences dites expérimentales, comme les sciences physiques et biologiques, ne peuvent saisir que le *comment* de la réalité physique ou de la réalité vivante. Or il est évident qu'on ne peut découvrir l'existence de l'Être nécessaire en demeurant à ce niveau.

Après avoir précisé les conditions de la possibilité, pour l'intelligence humaine, d'atteindre l'existence de Dieu (s'Il existe), et les divers éléments intellectuels d'une telle découverte, en montrant la place qu'y tiennent les éléments affectifs et appétitifs (tout en soulignant que

15. Il faut bien noter que ce qui est vrai dans l'ordre de la grâce ne l'est pas dans l'ordre de la création. Du reste, ce qui est vrai dans l'ordre de la grâce ne peut être saisi que par et dans la

ceux-ci ne peuvent par eux-mêmes nous faire découvrir l'existence de l'Être premier), nous pouvons, au terme de cette réflexion critique, préciser ceci ¹⁶.

Si l'on considère que l'intelligence est incapable, en raison de son conditionnement, de s'élever jusqu'au niveau métaphysique et de découvrir ce qu'est l'acte d'être, on doit conclure qu'elle est incapable de découvrir par elle-même l'existence de l'Être premier. Mais dès qu'on reconnaît que l'intelligence, malgré son conditionnement, a pu s'élever jusqu'au niveau métaphysique et qu'elle a saisi la division de l'être en acte et en puissance, ainsi que le principe de causalité finale à ce même niveau, on doit reconnaître qu'il n'est pas impossible à l'intelligence humaine de découvrir par elle-même l'existence d'un Être nécessaire et qu'elle est capable de se poser réellement la question : existe-t-il un Être premier ?

On comprend alors que l'intelligence métaphysique doive tout mettre en cause pour tenter cette découverte, puisque l'appétit religieux l'en sollicite d'une manière si profonde.

Il nous reste donc maintenant à tenter cette découverte. Rappelons d'abord quels en sont les divers moments (que nous avons déjà reconnus comme nécessaires au niveau critique) :

1° Les diverses expériences actuelles de la réalité la plus manifeste pour nous : nous-mêmes — expériences en lesquelles nous explicitons le jugement d'existence : l'acte d'être.

2° L'interrogation de l'intelligence, se demandant si cette réalité existante est première.

3° Les diverses utilisations du principe de causalité au niveau métaphysique.

4° La reconnaissance du fait que cet Être premier, dont nous découvrons la nécessité de poser l'existence, n'est autre que le Dieu-Créateur de toute véritable tradition religieuse et Celui que le croyant considère comme se révélant à lui.

C'est à dessein que nous affirmons : l'intelligence humaine est capable par elle-même de découvrir l'existence de l'Être premier — et non

foi, et non par une connaissance philosophique, métaphysique. Celle-ci ne peut que respecter un mystère qui lui échappe. Il y a bien là un problème : l'homme, en tout ce qu'il est, intéresse le philosophe, qui cherche à le connaître de la manière la plus totale qui soit. Si cet homme est un mystique, il a une expérience intérieure qui, en ce qu'elle a de plus elle-même, échappe au philosophe. Celui-ci ne peut que répéter matériellement ce que lui dit le mystique, et il doit reconnaître qu'il y a quelque chose qui lui échappe.

16. Nous ne voulons pas ici développer davantage la question des conditions subjectives et af-

pas : l'intelligence humaine est capable de *prouver* l'existence de *Dieu*. Car il ne s'agit ni d'une preuve scientifique au sens moderne du terme, ni d'une preuve philosophique au sens le plus fort¹⁷. Il s'agit d'une découverte métaphysique, découverte rigoureuse aboutissant à un jugement certain qui nécessite notre intelligence. Cette découverte métaphysique peut affirmer explicitement l'existence de l'Être nécessaire, de l'Être premier, et l'on peut *ensuite* préciser que cet Être premier est le Dieu de celui qui croit en une révélation et de l'homme religieux. Cette distinction est importante, parce qu'elle maintient que le nom de « Dieu », comme nous l'avons dit, n'est pas un terme métaphysique, mais un nom religieux ; car nous n'avons pas d'*idée* métaphysique de Dieu ; mais, dans notre vie religieuse, nous avons une connaissance pratique, aimante, de Celui qui est notre Dieu-Créateur.

III. Les voies de découverte de l'existence de l'Être nécessaire, Acte pur, Intelligence subsistante, que nous appelons « Dieu »

1. Les diverses expériences

a) *Il existe au plus intime de nous-mêmes, et dans toutes les réalités naturelles, un « appétit naturel »*

Toutes nos opérations vitales sont déterminées et organisées entre elles selon un ordre merveilleux qui peut certes échapper à un regard superficiel, mais qui s'impose toujours davantage à un regard philosophique. Ne découvrons-nous pas progressivement, au plus intime de la complexité (si grande) de nos opérations vitales, un ordre immanent impliquant une « tendance vers », une sorte d'appel à un perfectionnement et à un achèvement ? Si les savants biologistes eux-mêmes reconnaissent bien cela lorsqu'il parlent de « téléonomie » à l'égard du vivant (spécialement à l'égard de ce vivant qui est au sommet de tous

fectives nécessaires à un exercice tout à fait pur de notre intelligence métaphysique dans cette ultime ascension ; mais nous tenons à souligner leur importance, étant donné que plus l'intelligence doit aller loin dans sa recherche, plus elle doit être aidée par la volonté (par l'amour). Voir à ce sujet ce que dit Saint Thomas dans la *Somme théologique*, I, q. 82, a. 3.

17. C'est pourquoi on ne peut pas présenter une « preuve métaphysique » de l'existence de Dieu sous forme de syllogisme comme le fait le P. Javaux, même si l'on commence par établir la mineure en précisant qu'il s'agit, non d'un « procédé d'exposition après découverte » (comme sont « les raisonnements syllogistiques que nous présentent les manuels »), mais d'une recherche, qui part d'un fait particulier dont on cherche les conditions d'existence (autrement dit, on remonte de la mineure à la majeure). Voir J. JAVAUX, *Prouver Dieu ?*, p. 195 ; voir aussi la démarche du P. Lonergan (fasc. III.).

les autres vivants qu'ils peuvent expérimenter : l'homme), n'oublions pas que l'expérience dont nous parlons ici, expérience que nous pouvons tous faire si nous sommes un peu attentifs à la complexité et à l'unité de notre vie humaine, n'est pas au même niveau que la « téléonomie » des vivants telles que la conçoivent les savants.

Le point de départ de notre recherche — l'expérience de ce vivant que nous sommes — n'est pas la conclusion de la science biologique, si intéressante que soit cette conclusion. Nous devons certes être attentifs à celle-ci, mais nous devons être plus attentifs encore à l'expérience directe que nous avons de nos diverses opérations vitales.

Nous expérimentons en effet qu'il y a en nous, au plus intime de nos diverses opérations (opérations d'intelligence, de volonté, de connaissance sensible, de nos passions), une tendance, un appétit foncier, naturel. Toutes nos opérations d'intelligence n'impliquent-elles pas un ordre vers un achèvement, un perfectionnement ? Évidemment cet ordre est plus ou moins explicite, mais nous reconnaissons sa présence dès que nous sommes attentifs à cet appétit radical qui nous pousse toujours à connaître :

Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître ; l'amour des sensations en est le signe. Car, en dehors même de leur utilité, elles sont aimées à cause d'elles-mêmes et, plus que toutes les autres, celle de la vue. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons pour ainsi dire la vue à toutes les autres [sensations]. La cause en est que, de tous nos sens, celui-ci est celui qui nous fait connaître le plus, et qui nous montre le plus de différences¹.

Tout acte de connaissance intellectuelle est ordonné à la vérité, perfection propre de l'intelligence. Celle-ci demande d'aller toujours plus loin ; elle ne peut jamais s'arrêter dans cette recherche de la vérité. C'est ce qui explique en définitive cette recherche incessante des philosophes. Même si leurs voies sont diverses, même si leurs chemine-ments peuvent paraître contradictoires, il y a cependant quelque chose de commun qui les anime tous : cette soif de connaissance, ce désir d'aller toujours plus loin. Il y a un appétit foncier, une soif radicale, qui anime toutes nos recherches philosophiques et scientifiques. La diversité et la complexité des systèmes philosophiques sont bien la conséquence immédiate de cette soif insatiable, toujours insatisfaite... Si certains sceptiques sont là pour barrer la route, déclarant qu'il

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 1, 980 a 21-27.

s'agit d'une voie sans issue, le suivant prendra une autre route, découvrant une voie que l'on n'avait pas assez creusée... Après Kant, Hegel ne nous montre-t-il pas la vitalité prodigieuse de la raison ?

Ce qui est vrai de notre vie intellectuelle l'est encore plus immédiatement de notre vie affective, de notre désir d'aimer. L'homme cherche indéfiniment à aimer et à être aimé. Pourtant, il sait combien l'amour est difficile à vivre parfaitement, combien l'amour se réalise rarement en toute sa plénitude et toute sa richesse dans le cœur de l'homme, combien souvent l'amour échoue et blesse... Malgré cela, l'homme ne cesse de désirer aimer et être aimé. Cet amour qui ne cesse de rebondir dans le cœur de l'homme et qui ne cesse de chercher de nouvelles voies de réalisation montre bien qu'il y a une tendance foncière (un appétit foncier) vers ce qui est capable de nous achever, de nous perfectionner, vers « l'autre » en tant qu'il est notre bien et qu'il est regardé comme tel — notre bien personnel (spirituel et sensible). Il y a en nous, en notre cœur humain, une soif radicale d'achèvement, de plénitude, de bonheur — soif plus radicale encore que celle de la vérité...

Il faudrait prendre ici à témoin tous les hommes qui ont aimé, qui ont cherché à aimer et à être aimés. Même s'ils ont échoué, même si l'échec les a parfois remplis d'amertume, cette amertume témoigne encore qu'il y a en eux quelque chose de plus radical, un appétit radical qui n'a pu se développer, qui n'a pu s'épanouir². Les témoins de cet amour radical ne sont plus seulement ici les philosophes et les saints, mais tous les hommes ... tous ces jeunes d'aujourd'hui qui protestent contre un monde qui les empêche d'être eux-mêmes, d'aimer et d'être aimés. Même si, dans leur protestation, il y a beaucoup d'illusions juvéniles, et s'il y a des erreurs, il y a néanmoins quelque chose qui anime cette protestation et qui manifeste bien, à celui qui veut être attentif, la soif qu'ont ces jeunes d'être pleinement eux-mêmes.

Cet appétit d'aimer se réalise à travers toutes nos passions et ne cesse de les animer, de les renouveler — passions du concupiscible et de l'irascible, car les colères sont encore des témoins, souvent très éloquents, de notre appétit d'aimer qui ne peut se résoudre à ne pas aimer, qui ne peut accepter qu'on lui barre la route.

Enfin les instincts de notre vie végétative sont encore là pour mani-

2. La vision de Freud pourrait-elle se comprendre s'il n'y avait pas dans l'homme un appétit radical d'épanouissement ? Le refoulement implique un appétit d'épanouissement frustré.

fester cette tendance radicale (cet appétit) vers quelque chose (un bien sensible) qui leur permette de s'épanouir selon leurs besoins propres. Il y a en nous un appétit foncier qui réclame le bien naturel de l'aliment, un aliment capable de nous fortifier, de réparer nos forces. Quand cet aliment vient à manquer, on sait combien la faim est terrible, combien la soif au désert peut être tyrannique. Il est évident que lorsque l'animal est repu, cet appétit ne se fait plus sentir pendant un certain temps ; mais cela ne veut pas dire qu'il n'existe plus — bien qu'il diminue avec la vitalité même de l'animal, par la maladie, le vieillissement, l'épuisement...

Ce qui est vrai de l'appétit instinctif de l'aliment l'est aussi de l'appétit sexuel. Cet instinct est même encore plus radical que celui de la nutrition, car il se situe au niveau de l'homme responsable de l'espèce, et non plus au niveau de l'homme dans son individualité propre. Cet instinct ne s'enracine-t-il pas dans un appétit foncier de dépassement à l'égard de la corruption de l'individu ? Et n'est-ce pas précisément à cause de cela qu'il a un caractère si impératif ? L'individu, comme individu, ne peut rien contre lui ; seul l'appétit de la vérité et d'un bien personnel pourra le relativiser, l'assumer sans le détruire ni le mettre dans un état de refoulement.

Tant l'instinct de la nutrition que celui de la procréation sont des appels très profonds de notre être, manifestant un appétit radical de dépassement. Ce qui est vrai de ce vivant si complexe et si parfait qu'est l'homme est vrai de tous les vivants ; et si chez les animaux l'instinct de reproduction apparaît si impératif et dominateur, c'est précisément parce que rien, chez eux, ne peut le relativiser.

Enfin, ce qui est vrai des animaux est vrai aussi au niveau de la vie végétale et de tout l'univers. N'y a-t-il pas au niveau même du vivant le plus élémentaire un appétit de survie et de reproduction ? Et y a-t-il rien de plus étonnant, chez tous les vivants, que cet appétit de durer, cette lutte incessante pour survivre ? Tout notre univers physique, au delà même de la vie, n'implique-t-il pas lui-même un appétit naturel, une tendance radicale vers la détermination, vers la forme ? Radicalement, notre univers, en sa matière, est lui-même comme un appétit, une tendance vers la forme, vers la détermination qui est son bien. Dans cette perspective nous pouvons dire que même l'univers physique, en ce qu'il a de plus radical, implique un appétit, une tendance vers quelque chose qui doit le perfectionner ; il est un appel incessant vers quelque chose qui doit l'achever, il possède un

élan, un souffle intarissable vers un achèvement qui, de fait, est l'univers des vivants³.

Voilà une constatation que le philosophe, s'il est attentif à ces diverses expériences, peut faire : il existe radicalement en nous un appétit de vérité, un appétit d'aimer et d'être aimé, un instinct radical nous portant vers ce qui nous nourrit, nous fortifie, nous permet de survivre. Il y a dans l'univers physique un appétit, une tendance radicale vers le bien, vers ce qui le détermine. Ces diverses « tendances vers » nous révèlent à la fois ce qu'il y a de plus actuel et ce qu'il y a de plus dépendant, de plus relatif, en nous-mêmes, et dans l'univers ; car elles nous manifestent à la fois notre soif d'achèvement, notre impossibilité de nous replier sur nous, et nos limites dans l'ordre de l'achèvement, dans l'ordre du bien. Tout, en nous-mêmes, et en notre univers, est en recherche actuelle d'un perfectionnement, d'un dépassement. Il y a en nous et dans l'univers un désir, un appel, une tendance vers quelque chose que nous ne possédons pas, vers quelque chose que nous cherchons, dont nous avons soif. C'est pourquoi le philosophe peut affirmer avec force qu'il existe en nous, au plus intime de nous, de notre personne, et également au plus profond de l'univers, un « appétit naturel ».

b) 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 expérimentons en nous certaines qualités et nous pouvons saisir que ces qualités, en nous, progressent ou déclinent, qu'il y a en elles du plus et du moins. Nous pouvons expérimenter que si nous possédons telle qualité, telle noblesse, nous ne la possédons cependant pas de manière à en être les seuls détenteurs ; nous constatons au contraire que nous la possédons de telle manière, selon telle modalité, et que notre voisin, lui, la possède de telle autre manière, selon telle

3. Distinguons bien l'univers physique séparé de la vie, en qui on ne peut pas discerner cet appétit, cette tendance vers quelque chose de plus parfait, de l'univers physique lié, de fait, au monde des vivants. Et distinguons encore l'univers physique tel que le considère le philosophe (qui certes distingue cet univers physique de l'univers des vivants, mais qui ne l'en sépare pas), de l'univers physique tel que le considèrent les sciences physiques. Ces dernières parleront d'« entropie » parce qu'elles considèrent avant tout la matière, le mesurable, en ne saisissant plus l'ordre naturel de la matière vers la forme. Nous saisissons là comment, pour le pur physicien, la finalité naturelle ne peut avoir aucun sens ; aussi risquera-t-il toujours de l'opposer à sa loi d'entropie.

autre modalité — ce qui parfois suscite notre envie ou, à l'inverse, notre mépris. Cette expérience est particulièrement frappante en ce qui concerne l'intelligence ou la volonté. Si nous sommes capables de discerner la qualité actuelle de notre intelligence — sa capacité de pénétration, de compréhension, sa promptitude à saisir et à juger, à analyser et à synthétiser — nous discernons aussi ses limites : nous pourrions aller plus loin dans la pénétration, dans la compréhension. D'autres personnes, nos amis, connaissent beaucoup de choses que nous ne connaissons pas. Si nous sommes spécialisés dans tel ou tel secteur de la connaissance scientifique ou philosophique, plus nous nous spécialisons, plus nous savons que d'autres domaines nous échappent. L'intelligence, qui est ce qui nous ennoblit le plus profondément, ne nous ennoblit cependant pas totalement. Cette noblesse, si elle existe bien en nous, n'est pas seulement en nous, et elle n'est pas en nous pleinement, parfaitement. Nous pourrions toujours la posséder plus parfaitement ; et cependant, à cause des conditions de notre vie actuelle, nous savons que notre effort pour la posséder plus parfaitement demeurera toujours limité.

A l'intérieur même de notre vie intellectuelle, nous saisissons certaines limites que l'intelligence comme telle, par elle-même, n'exige pas. C'est ce qui explique que d'autres puissent vivre une vie intellectuelle beaucoup plus intense que celle que nous vivons.

Ce qui est vrai de l'intelligence est vrai de toutes les autres qualités que nous pouvons découvrir en nous. Cela est très manifeste en ce qui concerne nos capacités de réalisation artistique, quelles qu'elles soient. C'est même dans cet ordre que nous pouvons le mieux saisir l'existence de nos qualités et leurs limites. Un artiste sait sa qualité d'artiste, il sait ce qu'il est capable de réaliser ; mais il peut saisir qu'il pourrait aller plus loin, il est capable de se critiquer lui-même et de connaître les limites de son art. Il peut aussi saisir que dans d'autres domaines artistiques il est impuissant à réaliser ce que d'autres réalisent.

Au plus intime de ces qualités qui sont les plus profondément nôtres, nous constatons une limite : elles existent pour nous et nous ennoblissent, et en même temps elles existent limitées et nous relativisent.

Ce que nous constatons en nous et chez les personnes qui nous entourent est vrai aussi de toutes les réalités que nous expérimentons dans notre univers. Dès que nous considérons leurs qualités les plus

profondes, nous pouvons découvrir leur diversité, leur harmonie, ce qui permet d'établir un certain ordre entre ces qualités mêmes. On peut regarder la beauté différente des divers animaux, des arbres, des diverses parties de l'univers ; on peut considérer qu'aucune beauté particulière n'exclut une autre beauté particulière ; on peut chercher à saisir à travers ces diverses beautés un certain ordre, une hiérarchie, découvrir le plus et le moins beau... Et ce qui est vrai de la beauté de ces diverses réalités l'est aussi, mais d'une autre manière, de leur perfection. L'ordre de la beauté n'est pas toujours le même que celui de la perfection, et cette diversité même dans ces ordres de perfection et de beauté nous aide à mieux saisir leur originalité. Ainsi, en chacun d'entre nous, il y a un ordre différent entre notre capacité de connaître, notre capacité de réaliser et notre capacité d'aimer : ce n'est pas toujours celui qui est le plus doué du côté de l'intelligence qui est le plus doué dans sa capacité d'aimer...

c) *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*

Dès que nous réfléchissons sur ce que nous sommes, nous reconnaissons la signification très particulière de cette affirmation : *j'existe*. Cette reconnaissance est autre chose (quelque chose de plus radical) que la reconnaissance de notre intelligence et de notre capacité d'aimer. Et en affirmant que nous existons, nous reconnaissons que nous sommes distincts des autres, bien qu'eux aussi puissent exister. Ainsi, en affirmant : « *j'existe* », je reconnais mon autonomie actuelle (je suis distinct des autres) et ma limite, car les autres aussi peuvent exister, et ils peuvent exister d'une autre manière que moi. Si donc j'affirme que *j'existe*, je reconnais qu'il y a en moi quelque chose d'unique, d'irremplaçable, qui me distingue donc des autres ; les autres, s'ils existent, existent d'une manière tout autre que moi. Mon existence actuelle n'exclut pas celle de mon voisin, celle de l'univers en lequel *j'existe*. Mon existence actuelle me sépare des autres et implique en même temps une limite, car je ne suis pas l'existence absolue.

Si, en affirmant que *j'existe*, je saisis bien en moi quelque chose d'unique, d'irréductible aux autres réalités existantes, celles-ci existent elles-mêmes en leur singularité propre — et pourtant tous, nous existons. Il y a donc quelque chose de commun à tous ceux qui existent au sein même de leur singularité irréductible. Cette singularité existe en acte, et ce « quelque chose de commun » existe en acte lui aussi ;

mais il manifeste bien que nous n'épuisons pas toute la plénitude de cet acte d'être.

Nous pouvons d'une autre manière, plus profonde encore, saisir la limite de notre acte d'être en réfléchissant sur la vulnérabilité même de notre être, capable de pâtir, capable d'être modifié, capable de devenir — d'un devenir qui peut aller très loin puisqu'il peut conduire à la destruction même de notre être en acte. Cet être en acte n'est pas à l'abri d'une destruction radicale, substantielle. Je puis disparaître, mourir. Certes la mort n'anéantit pas mon être, puisque, visiblement, le cadavre au moins demeure — il n'est pas anéanti. Mais la mort atteint mon être en ce qu'il a de substantiel. La mort anéantit quelque chose en moi : l'unité actuelle de ma vie et de mon être en acte. Cependant je ne saisis plus le *comment* de mon être après cette destruction : je n'en ai pas l'expérience. Je ne puis donc, sur le plan philosophique, que constater la vulnérabilité profonde, radicale, de ce que je suis, en reconnaissant que je suis capable d'un devenir tel qu'il peut me briser dans mon être, au plus intime de mon être. Il y a donc en moi une capacité de non-être. Si mon être actuel est « acte », il est aussi « non-être » ; il implique une capacité radicale de non-être⁴.

Cette expérience de la noblesse de mon être jointe à sa vulnérabilité — la saveur de ma corruption latente et de mon opacité terrestre — est une expérience indiscutable qui peut, par moments, m'êtreindre profondément, me faisant pressentir, à l'intérieur de ma propre existence, une fêlure possible, une limite radicale. Mon exister n'est pas l'être en sa perfection, puisque c'est l'exister de celui qui est et qui peut, cependant, ne plus exister dans sa propre singularité. Si demain je ne suis plus, mon voisin continuera d'exister, et l'univers aussi, sans doute ! Et donc si je suis, en même temps je ne suis pas, puisque je puis ne pas être. Cette capacité de ne pas être est comme symbolisée par la possibilité de ma propre mort et par tout ce qui annonce, préfigure ma mort : la fatigue, la maladie...

La philosophie première, par sa découverte de ce-qui-est en acte et de l'être en puissance, me permet de saisir immédiatement, avec une grande acuité, que si j'affirme que je suis, j'affirme aussi qu'en

4. Nous ne disons pas que nous sommes ordonnés au non-être, mais qu'il y a en nous une capacité radicale de non-être. On ne peut pas dire que l'homme se définisse par la mort, mais il est capable de mourir. L'acte est premier comparativement à ce qui peut ne pas être ; et ce qui peut ne pas être se saisit par l'acte, et non l'inverse (voir la métaphysique de l'acte et de la puissance dans *L'être I*, pp. 467 ss.).

mon être actuel il y a une possibilité de non-être. Et ce que je reconnais à mon sujet est vrai de toutes les autres réalités que je puis expérimenter. Si, du fait même qu'elles existent, elles possèdent une indépendance et une noblesse unique provenant de leur existence actuelle, ces réalités possèdent également une certaine aptitude à la destruction et à la corruption, au non-être.

d) *Je suis un vivant à la fois autonome et dépendant ; et il en va de même de tous les vivants qui m'entourent*

Constater que je suis capable de penser, de juger, que je suis capable d'aimer, constater que mon existence actuelle implique une possibilité de non-être, ne m'empêche pas d'expérimenter encore que je suis un vivant. Cette expérience est irréductible aux précédentes. Elle saisit en moi mon autonomie radicale de vivant : un être qui s'organise lui-même, un être qui se développe de lui-même, selon sa propre spontanéité, un être capable d'assimiler, dans le milieu vital qui l'entoure, tout ce qui peut lui permettre d'être plus lui-même, et cela au niveau de sa vie végétative — il respire, il se nourrit — ; au niveau de sa vie sensible — il jouit de l'harmonie des qualités sensibles de l'univers — ; enfin au niveau de sa vie intellectuelle. Il y a dans le vivant que je suis une capacité étonnante de tout ramener à soi : tout l'univers est pour moi, je puis me l'approprier. Mais en même temps j'expérimente que le vivant que je suis est dépendant du milieu en lequel il respire, se nourrit, jouit des qualités sensibles. Ce milieu peut l'étouffer, peut le détruire. Ce milieu peut devenir comme une prison qui arrête tous les élans de sa vie. Car si je vis, il y a à côté de moi d'autres vivants, et parfois d'autres vivants plus forts que moi, qui risquent toujours de m'arrêter dans les élans spontanés de ma vie. Ma vie se développe dans la lutte : pour vivre, il faut lutter contre d'autres vivants. N'y a-t-il pas là quelque chose de tragique, puisque je ne puis me développer dans ma vie, augmenter mon autonomie vitale, qu'en violentant d'autres vivants ? Et si je ne les domine pas, c'est eux qui me domineront ! A l'intérieur même de mon expérience de vivant, j'expérimente cette tension, cette lutte. Seul l'épanouissement de ma vie intellectuelle peut se réaliser au delà de cette lutte ; mais cette vie intellectuelle ne peut se séparer des exigences de ma vie végétative ; elle demeure toujours conditionnée par celle-ci, et donc elle demeure elle-même limitée par ce milieu vital, par cette tension tragique.

L'étude philosophique du vivant nous donne un sens de plus en plus profond des limites du vivant que nous expérimentons en nous-mêmes,

ainsi que de sa dépendance à l'égard des autres vivants et de son milieu vital. Et ce que nous expérimentons avec tant d'acuité en nous-mêmes demeure vrai de tous les autres vivants que nous expérimentons. Car si, en tant que vivants, ils ont des initiatives et des élans de spontanéité, ces initiatives et ces spontanéités sont conditionnées par toutes sortes de circonstances et d'événements particuliers provenant, précisément, de ce milieu vital. Autrement dit, si tout vivant que nous expérimentons apparaît comme possédant une certaine autonomie (en tant qu'il se meut), il apparaît en même temps comme relatif à d'autres vivants et au milieu vital en lequel il vit et s'épanouit. Car s'il se meut, il se meut selon un ordre donné, faisant partie d'un ensemble vital. Tout vivant possède donc à la fois une certaine autonomie, qui s'exerce dans la spontanéité de ses opérations vitales, et une certaine dépendance qui s'exerce dans le conditionnement de ses opérations vitales. Cette dépendance à l'égard des autres vivants et du milieu vital est pour le vivant une « fissure » métaphysique, une limite qui se manifeste avec d'autant plus de force qu'elle apparaît au sein d'une autonomie vitale.

e) *Nous existons en étant mus, et il en va de même de toutes les réalités qui nous entourent*

Enfin, nous pouvons expérimenter que nous sommes une réalité mue, une réalité qui subit de multiples influences. Notre individualité fait partie de l'univers physique. Par notre corps nous sommes une partie de l'univers et, comme celui-ci, nous sommes mus, capables de modifications, de changement. L'étude de la philosophie de la nature nous donne un sens de plus en plus profond du mouvement incessant de cet univers physique, de son unité et de sa diversité. Notre corps, faisant partie de cet univers, est lui-même dans un mouvement incessant. Il est mû ; il n'existe que dans le devenir : c'est sa manière propre d'être. C'est pourquoi il est mesuré par le temps, il est inscrit dans le temps. Étant, par notre corps, mesurés par le temps, nous sommes limités par lui. Notre existence, se réalisant dans le devenir et étant limitée par le temps, implique par là même une « fissure ». Ce qui devient n'existe que partiellement : il est et n'est pas ; sinon (s'il était d'une manière absolue), il ne deviendrait pas. Rien de ce qui devient n'est totalement. Tout en étant, ce qui devient est en attente d'être, il est capable d'être autre qu'il n'est actuellement. Ce qui devient est donc essentiellement limité dans son acte d'être. Cela est vrai de chaque individu, qu'il soit une personne, un vivant ou un être inanimé.

C'est le lot commun de toutes les réalités physiques de notre univers. Toutes sont mues, toutes n'existent que dans le devenir, toutes sont mesurées par le temps. Elles n'existent que partiellement.

Ces diverses expériences que nous pouvons avoir de nous-mêmes, de notre exister, sont irréductibles l'une à l'autre. Chacune de ces expériences, qui a été au point de départ d'une des parties de la philosophie, est reprise ici d'une manière nouvelle, présupposant toutes ces diverses analyses philosophiques⁵. Ces diverses expériences nous révèlent les grandes dimensions de notre être, de notre manière d'exister, et aussi celles de l'univers en sa totalité. Elles nous montrent d'une part les divers aspects qualitatifs de notre être et de l'univers, surtout son appétit radical, son « ordre vers » quelque chose qui le dépasse, et d'autre part son devenir : le devenir le plus élémentaire, la succession dans le monde quantitatif, qui implique l'extériorité des parties ; le devenir vital qui implique une certaine immanence ; le devenir substantiel au niveau de l'être, où l'on découvre comment tout ce-qui-devient est capable de ne pas être, est porteur de non-être. Par là nous découvrons les cinq grandes dimensions existentielles de notre existence et de tout existant :

- son appétit naturel de dépassement, d'amour, de bonheur ;
- ses qualités réalisées selon une intensité plus ou moins grande ;
- son existence actuelle dominant la mort et pouvant être dominée par elle ;
- son initiative de vivant, dominant son milieu et lui demeurant relatif ;
- son devenir mesuré par le temps, sa temporalité.

Ces diverses expériences nous manifestent aussi les limites métaphysiques de la personne humaine, ainsi que de tout existant. Loin de nier ces limites ou de chercher à en atténuer l'importance, mettons en lumière toute leur signification, afin de mieux saisir leurs conséquences.

La première limite, la plus évidente, est celle qui est inhérente au devenir du monde physique et à nous-mêmes, en tant que nous sommes

5. Il s'agit en effet ici d'un nouveau regard de l'intelligence sur notre exister et sur celui de l'univers, puisque d'une part, dans ces diverses expériences, toutes les recherches philosophiques précédentes sont assumées et présentes, et que d'autre part elles sont rassemblées en vue d'une même recherche. Car il faut que cette ultime recherche soit le plus enracinée possible, pour avoir la base la plus forte qui soit. Chaque fois qu'on veut s'élever très haut, ne doit-on pas en premier lieu s'assurer de la solidité de ses fondements ?

partie de cet univers. Cette limite se manifeste de la manière la plus nette dans le fait que tous les existants physiques sont mesurés par le temps. Nous regarder nous-mêmes, et regarder ce qui est autour de nous, tout l'univers physique, sous l'aspect de la temporalité, c'est nous regarder et regarder l'univers sous l'aspect de la succession, en laquelle nous pouvons découvrir un certain ordre : ce qui est en puissance est antérieur à l'acte ; avant d'être en acte, tout à d'abord été en puissance. L'être humain, comme tout existant, est inscrit dans une succession ; pour le comprendre, il faut donc le considérer selon son ordre génétique, regarder en premier lieu ce qui, en lui, est en puissance.

La limite propre au vivant du fait qu'il est inscrit dans un milieu vital a pour conséquence immédiate que le vivant, dans ses opérations, est relatif à son milieu et en est inséparable. Le vivant dépend des autres vivants et se trouve conditionné par leurs activités. Son autonomie vitale est limitée par toutes ces dépendances. Et quand ce vivant est la personne humaine, son autonomie et sa dépendance sont alors extrêmes. L'homme, qui tend à être un vivant parfait, connaît nécessairement, en fonction de son milieu vital, le tragique de certaines aliénations qui entravent le développement de sa vie et l'empêchent d'être pleinement lui-même.

La limite caractéristique de l'existant capable d'être corrompu, capable de mourir, fonde sa fragilité et manifeste sa finitude radicale. L'être humain, pressentant cette fragilité radicale, connaît alors ce qu'on peut appeler l'« angoisse métaphysique ». N'est-il pas, dans la structure la plus intime de son être, capable de non-être ? N'a-t-il pas en lui la possibilité de ne pas être ?

La limite propre à la qualité implique, comme conséquence immédiate, la possibilité d'isolement et de séparation dans l'incommunicabilité. Car la limite de la qualité comme telle provient du fait qu'elle est reçue dans un sujet ; par là elle est contractée, individualisée et, par le fait même, au lieu d'être source de similitude et de relation, elle devient un obstacle à cette similitude et elle peut être motif d'isolement, de repli. Dans la personne humaine, les limites de l'intelligence, de la volonté, de la liberté, sont souvent occasion de repliement, d'individualisme, d'égoïsme. Nous disons bien : « sont souvent occasion de repliement » ; car il peut se faire que la limite même de ces qualités soit au contraire à l'origine d'une nouvelle coopération, d'une nouvelle communion, d'une véritable « intersubjectivité ». En effet, les limites mêmes de ces qualités demandent que l'on se relie aux

autres pour être plus parfait, pour être plus fort, en luttant ensemble ⁶.

Enfin, la limite inhérente à l'appétit naturel implique pour lui, comme conséquence immédiate, la possibilité de ne pas atteindre sa fin, donc d'être vain et par là même de devenir absurde, sans signification propre, de perdre son sens. Dans l'être humain, ces limites apparaîtront selon les divers degrés de vie. Au niveau de la vie végétative, les besoins peuvent ne pas être assouvis — d'où, nécessairement, des frustrations. Au niveau de la vie sensible, les limites des passions permettent toutes les ambivalences : d'un amour passionnel non assouvi nous sommes toujours capables de passer à la haine, et d'une espérance non réalisée nous pouvons passer au désespoir. Au niveau de la vie de l'esprit, les limites de l'appétit spirituel nous montrent que nous ne *sommes* pas amour en tout ce que nous sommes ; l'amour spirituel, qui réclame un don total à la personne aimée, ne peut jamais se réaliser parfaitement, car il y a au plus intime de nous-mêmes, un égoïsme substantiel, métaphysique, qui ne peut être « don ». Cet égoïsme foncier de notre être risque toujours d'atrophier l'amour spirituel et même de l'étouffer. Toute fidélité peut être à l'origine d'une trahison. Notre être, en sa profondeur substantielle, en sa détermination première et radicale, n'est pas amour ; il se peut donc que, dans la perspective même de notre être-substantiel, l'amour apparaisse comme rival de notre autonomie foncière. Nous pouvons alors, au nom de cette autonomie, vouloir annihiler en nous toute tendance à l'amour, mépriser cette vulnérabilité à l'égard de l'autre et nous durcir dans la haine ou l'indifférence. Mais nous pouvons aussi, au nom de l'amour, prétendre nous séparer de ce qui est la substance métaphysique de notre être, en essayant de nous perdre dans un pur don, une extase d'amour, une gratuité pure, un exercice absolument pur de notre liberté. Ce qui devrait être le principe d'unité de notre vie peut devenir l'occasion des plus terribles et des plus profondes séparations ; ce qui est source de dépassement peut devenir occasion d'égoïsme ; ce qui doit nous permettre de nous dépasser peut être occasion de nous diminuer.

Ces cinq expériences de nous-mêmes, de notre propre existence hu-

6. Plus profondément, les limites des qualités posent le problème des valeurs. Seule et à l'état pur, la qualité ne pose pas le problème de la valeur : elle s'impose avec son originalité propre. Mais la qualité limitée n'est-elle pas relative à une qualité-mesure ? Sa plus ou moins grande proximité à l'égard de cette qualité-mesure permet de l'évaluer et de la valoriser. La valeur n'apparaît-elle pas à partir de la qualité limitée considérée dans la lumière de la qualité non limitée, de la qualité-mesure — la qualité limitée étant par là comme revêtue de l'idéal et de l'absolu de la qualité-mesure ?

maine et des réalités existantes de notre univers, nous mettent donc en présence à la fois des grandes dimensions de l'existant humain et des diverses limites métaphysiques qu'il doit affronter. Chacune de ces expériences impliquant deux pôles extrêmes — l'un positif, l'autre négatif —, on peut être plus ou moins sensibilisé à l'un ou à l'autre, pour de multiples motifs affectifs ou en raison de circonstances historiques. De ce fait, on peut utiliser ces expériences en des sens très divers, suivant qu'on met davantage en lumière l'un ou l'autre de ces éléments.

Sans vouloir entrer ici dans tous ces développements, montrons seulement, à titre d'exemple, comment, oubliant l'interrogation initiale qui nous avait fait revenir à l'expérience, on peut se servir dialectiquement de ces diverses expériences pour développer certains thèmes de réflexion « existentielle » bien connus de notre époque, la philosophie contemporaine les ayant très fortement mis en lumière.

Si en effet on se sert de ces expériences d'une manière descriptive et dialectique, en essayant de mettre en pleine lumière la tension profonde qu'elles expriment, on dévoile alors le tragique de la situation humaine, le tragique de l'être humain et celui de tout l'univers vu à travers le tragique humain. Par là on montre, certes, la richesse de ces expériences, mais on est avant tout sensibilisé à cet affrontement constant où se trouve l'être humain en raison même de ses limites, en raison même de son conditionnement qui risque toujours de l'étouffer en l'empêchant de découvrir ce pour quoi il est fait. L'être humain ne se trouve-t-il pas constamment, aujourd'hui, dans des situations-limites où le conditionnement, le milieu, est si pesant, si opaque, qu'il risque toujours de mettre l'homme dans l'impossibilité de le dépasser ? L'homme n'apparaît-il pas comme un blessé, un vaincu, un esclave dont l'être n'a plus de signification ?

Comprenons bien que toutes les méthodes descriptives (plus psychologiques que métaphysiques, plus sociologiques que philosophiques) manifestent avant tout les limites de l'être humain, car elles expriment en premier lieu son conditionnement, son développement génétique. Ce qui peut se décrire, c'est le conditionnement d'un être, et non sa finalité ; celle-ci échappe à une telle méthode. C'est ce qui explique comment, dans une telle perspective, on met toujours en lumière les limites de l'être humain qui l'emprisonnent, qui l'arrêtent dans son développement, plutôt que de rappeler sa finalité.

Utiliser de cette manière chacune de ces expériences devient alors

comme une voie conduisant progressivement à proclamer le primat de la limite absolue, du néant. Chacune de ces voies n'a donc d'autre issue que le désespoir ou la révolte, puisque l'être humain ne peut jamais atteindre quelque chose de définitif : tout est toujours remis en question, tout est relativisé, étant considéré en fonction de sa potentialité radicale, de son ordre vers le non-être. Dans la mesure, en effet, où l'on considère en premier lieu la limite radicale de l'être humain, celui-ci apparaît comme dominé par la fragilité de son être, son ordre vers le non-être. Il apparaît comme voué à la mort, « être-pour-la-mort » et, plus profondément encore, comme voué au néant. Ne porte-t-il pas en lui une saveur de mort et de néant ? Aussi n'est-il pas étonnant que l'on en vienne à affirmer que l'angoisse, dont « le souffle constamment tressaille à travers le *Dasein* » de l'homme⁷, est la disposition fondamentale de l'existence « authentique » et que « l'homme est angoissé »⁸, que « l'homme est délaissé »⁹, délaissement et angoisse impliquant un « désespoir »¹⁰.

N'est-ce pas là la grande séduction de la philosophie contemporaine — la séduction de la négation annonciatrice du néant et porteuse du néant ? Le jugement d'existence étant oublié, l'être est relativisé par le devenir ; celui-ci est dominé par la puissance, et celle-ci est radicalement non-être, néant.

D'une autre manière, sans doute moins radicale, mais conduisant également au désespoir ou à la révolte, si l'on ne considère plus que la limite fondamentale de nos appétits les plus profonds, l'être humain semble voué à l'échec ; il apparaît comme absurde, sans raison d'être, et avec lui toutes les réalités existantes apparaissent vaines et absurdes. Dans une telle vision, on en arrive à définir l'homme comme une « passion inutile »¹¹ et à dire que l'être humain est « de trop »¹². Dès

7. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. R. Munier, p. 71 b.

8. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 28.

9. *Op. cit.*, p. 36. « Lorsqu'on parle de délaissement (...), nous voulons dire seulement que Dieu n'existe pas et qu'il faut en tirer jusqu'au bout les conséquences » (pp. 33-34). Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 29, trad. française, pp. 169-170.

10. Cf. J.-P. SARTRE, *op. cit.*, p. 49 : « Le délaissement implique que nous choisissons nous-mêmes notre être. Le délaissement va avec l'angoisse. Quant au désespoir, cette expression (...) veut dire que nous nous bornerons à compter sur ce qui dépend de notre volonté, ou sur l'ensemble des probabilités qui rendent notre action possible ».

11. Cf. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 708.

12. Cf. SARTRE, *La nausée*, pp. 165 ss.

lors il faut qu'il se détruise — c'est la plus grande chose qu'il puisse faire — et même qu'il se détruise collectivement, puisque c'est possible aujourd'hui.

Si on ne considère plus que les limites de ses qualités, de son intelligence et de sa capacité d'aimer, l'être humain apparaît comme se laissant progressivement enfermer, enfouir, enliser dans l'isolement ; il apparaît dans la situation de celui qui a perdu toute possibilité de contact avec *l'autre*. Il n'y a que lui, et il ne peut regarder que lui : *l'autre* lui échappe totalement. D'où une souffrance intolérable pour l'être humain, en raison même de son incapacité de se communiquer. La subjectivité a relativisé si profondément l'objectivité de sa connaissance ou de son amour que la parole, qui exprime ce qu'il pense, ce qu'il aime, ne peut plus avoir aucune signification. Par le fait même, le dialogue ne peut plus exister et, avec la disparition du dialogue, toute coopération devient impossible : on en arrive à l'isolement le plus total.

Si maintenant on considère en premier lieu les limites du vivant, l'être humain apparaîtra comme dominé par diverses aliénations que lui impose son milieu de vie, aliénations qui sont à la source de tous les refoulements. Et toute la vie humaine s'expliquera en fonction de cette situation tragique due aux divers refoulements. L'être humain, dans ces conditions, ne peut avoir aucune liberté ; car il est entièrement conditionné dès le sein maternel. Si le milieu vital aliène l'être humain, il faut libérer celui-ci en détruisant ce milieu ; mais l'être humain peut-il vivre par lui-même sans aucun milieu ? Voilà bien le tragique de cette situation. Y a-t-il une possibilité de retrouver l'instinct à l'état pur ? N'est-il pas immédiatement falsifié ? Toute parole n'est-elle pas un mensonge ? Car *l'autre* est toujours celui qui m'agresse, qui m'aliène, du seul fait qu'il est l'autre. En lui parlant, je ne suis plus dans la vérité. Ce qui est vrai au niveau de ma vie intellectuelle est également vrai au niveau de ma vie végétative, à l'égard de l'aliment : celui-ci, provenant du milieu vital, ne peut que m'aliéner ; il me rend dépendant de l'autre et peut même m'empoisonner. La vie devient « invivable » ; elle porte en elle-même un germe de mort, car en se développant elle s'aliène, elle n'a plus sa pureté première — pureté qui, du reste, n'a jamais existé, puisque l'aliénation est première !

Enfin, dans la mesure où l'on considère avant tout la limite de son devenir, l'être humain apparaît dominé par la temporalité, tout entier relatif à cette temporalité et considérant tout son être et l'être des autres réalités existantes en fonction de cette temporalité. Mais si la tem-

poralité est première, ne vide-t-elle pas l'être humain de sa signification propre ? L'être humain, en effet, n'est plus regardé que comme relatif à sa situation. Il n'est plus lui-même, mais entièrement conditionné par sa situation.

Il est bien évident qu'utilisées de ces diverses manières, ces expériences de l'être humain ne peuvent nous permettre de découvrir que le primat du Néant. On demeure dans une pure relativité dominée par le hasard.

2. *Les interrogations*

Mais ces expériences de ce que nous sommes en tant qu'être humain, nous pouvons les utiliser d'une autre manière, en demeurant attentifs à l'interrogation initiale : existe-t-il, au delà de l'être humain, de ce vivant si parfait, une autre réalité ? Au lieu de regarder avant tout l'aspect négatif de ces expériences et de me contenter de les décrire, je puis au contraire, à partir de ces expériences, chercher à saisir en profondeur les dimensions de mon être, en me demandant ce qu'elles sont, quelle est leur signification profonde, pourquoi ces diverses limites coexistent avec ces actes. Alors seulement mon intelligence demeure attentive à l'interrogation posée et, en se servant de cette interrogation, elle désire découvrir, à travers ces expériences, ce qu'elles sont capables de dire au niveau métaphysique¹³. L'intelligence éveillée par cette interrogation, désireuse d'aller jusqu'au bout des exigences de la vérité, cherche à avoir comme une nouvelle « lecture » de ces diverses expériences. Ce qui l'intéresse alors, c'est de savoir ce que sont dans leur réalité profonde, du point de vue de l'acte d'être, ces dimensions de mon être personnel, et ce que mon être personnel peut m'apprendre, me faire découvrir de « l'Autre », s'il existe.

Nous savons qu'il y a deux manières de regarder une tapisserie : à l'endroit ou à l'envers. D'un côté on voit la perfection de l'œuvre, de l'autre on voit l'aspect chaotique que constituent tous les nœuds et toutes les reprises. N'y a-t-il pas aussi deux manières de regarder notre être et celui de l'univers ? Il y a une manière de le regarder en se complaisant en cet être, en le décrivant soit pour l'exalter, soit pour s'enfourer en lui ; et il y a une manière de le regarder en l'interrogeant ; et en considérant les « nœuds », les limites sous-jacentes à sa perfection, on se demande qui a œuvré pour faire jaillir de ces nœuds une telle perfection, qui a uni ces limites et ces actes.

13. Cf. ci-dessus, pp. 13 ss.

Si dans le cas d'une œuvre d'art on peut remonter de l'œuvre à l'artiste qui l'a faite, au « démiurge » qui l'a réalisée, lorsqu'il s'agit d'une réalité telle que l'être humain, on ne peut regarder cette réalité en premier lieu comme une œuvre d'art, en se demandant d'où elle sort. Car on peut remonter à l'infini dans la série des causes particulières efficientes qui l'ont façonnée. Notre corps humain, en effet, a été fabriqué, déterminé, conditionné par une série infinie de causes vitales efficientes ; nous ne pouvons découvrir son origine. Il y a une continuité vitale qui s'impose au regard du biologiste, et il ne peut saisir scientifiquement l'origine de la vie. C'est pourquoi, fatigué de sa recherche, il déclare que c'est le hasard — et en disant cela, il donne sa langue au chat, car cela ne veut rien dire, ni scientifiquement, ni philosophiquement !

Mais je puis regarder l'être humain, mon être que j'expérimente, pour connaître ce qu'il est *dans son être même*, pour savoir si cet être n'est pas totalement ordonné à un autre être, invisible, qui m'échappe et qui pourtant est là, exerçant sur mon être son attraction finale. En m'interrogeant de cette manière, je désire savoir si je puis avoir de mon être, de l'être humain, une nouvelle « lecture » qui ne soit plus superficielle, descriptive et immanente, mais qui veuille aller plus loin, le plus loin qu'il me soit possible. Je cherche alors à me servir des expériences que j'ai de mon être pour les dépasser, les considérant comme des pierres d'attente qui me permettront peut-être de découvrir l'Autre, invisible mais présent dans son être et son amour, dont sans doute elles dépendent radicalement.

3. Lecture des diverses expériences à la lumière du principe de causalité finale

En interrogeant de cette manière ces grandes expériences et en me demandant pourquoi ces limites co-existent avec ces actes, je suis parfaitement conscient de l'importance de cette interrogation et de sa difficulté. Et en me demandant ce qui, en mon intelligence, est capable d'éclairer ces expériences pour qu'elles perdent leur opacité et puissent livrer en quelque sorte leur secret (ce qu'elles portent en elles de plus profond et de plus intime), je suis conduit à me servir du principe de causalité finale au niveau métaphysique. Car ce principe est précisément ce que mon intelligence porte en elle-même de plus lumineux et de plus pénétrant. C'est l'ultime activité de mon intelligence métaphysique voulant saisir la réalité existante, non pas uniquement en elle-même, en ses déterminations propres, mais en ses virtualités d'attente,

en son « ordre vers », en son appel métaphysique d'être limité dans son acte. On serait tenté de parler des « gémissements métaphysiques » d'un être attiré par un Autre, d'un être tout entier suspendu, en tout ce qu'il a de plus actuel, à un Autre qu'il dévoile par sa propre attente, mais qu'il ne peut dévoiler que par cette attente ; car en ses déterminations propres il est une réalité parfaite, ayant son autonomie : il est une substance, il a ses qualités.

Une intelligence métaphysique qui a découvert la division profonde et ultime de l'être en acte et en puissance est capable de se servir de cette découverte pour avoir de la réalité actuelle de l'être humain une nouvelle compréhension, pour avoir sur elle un nouveau regard ; un regard plus pénétrant, car, grâce à la saisie de l'être en acte (fin de ce-qui-est considéré comme *être*), elle s'est élevée le plus haut possible dans sa connaissance métaphysique. Elle peut alors pénétrer plus profondément dans la lecture de l'expérience qu'elle a de son être propre. Toute lumière métaphysique n'est-elle pas ordonnée à une compréhension plus profonde de l'être humain, à une intelligence plus grande de ses propres expériences ?

Essayons maintenant de préciser cette lecture ultime que l'intelligence métaphysique peut avoir de ces cinq grandes expériences de mon être personnel, pour voir si par là elle découvre vraiment la nécessité de poser l'existence d'un Être tout Autre, Nécessaire, Acte pur.

a. *Ce Tout Autre est le Bien souverain.*

La première expérience de mon être personnel que nous avons précédemment relevée est celle de l'existence d'un appétit naturel, amour radical qui me pousse toujours à me dépasser, qui me fait tendre vers la vérité et qui me fait désirer le bien. Si je considère attentivement cet appétit, il m'apparaît comme infini dans l'ordre intentionnel — je ne puis jamais m'arrêter dans la recherche de la vérité — mais en même temps comme limité dans son être : car il est un « ordre » vers un autre qui le perfectionne, le détermine et l'attire, mais cet autre, précisément, n'est pas lui. Si je désire le bien, je ne suis pas ce bien que je désire ; et donc, dans cet appétit du bien, il y a acte et puissance, car cet ordre radical vers le bien montre qu'il y a en moi une capacité très profonde, déjà partiellement actualisée (autrement je ne pourrais découvrir cette capacité), mais jamais parfaitement « en acte », toujours comme en attente. Mon acte d'aimer n'est donc pas uniquement acte : il implique radicalement une potentialité.

Si je regarde cette simultanéité actuelle, existentielle, si intime, d'acte et de puissance « vers » le bien (qui est bien un aspect de mon être personnel), dans la lumière du principe de causalité finale au niveau métaphysique, je puis immédiatement découvrir que mon être actuel ne peut être ce qu'il y a d'ultime ; car il est tout relatif à un autre, au bien dont il dépend actuellement. Dans la mesure même où cet appétit naturel est mon être, celui-ci est tout entier relatif à ce bien vers lequel tend cet appétit. Et ce bien est invisible, il est au delà de tous les biens que je puis saisir immédiatement. Car, précisément, cet appétit dont je constate l'existence est radical en moi. Il ne s'agit pas de tel ou tel désir dont j'ai conscience ; mais il s'agit de ce qui est à la racine de tous ces désirs et que ces désirs n'épuisent jamais.

Il existe donc nécessairement un Bien ultime vers lequel est ordonné cet appétit naturel, qui attire cet appétit et l'actue. Car nécessairement, si cet appétit naturel qui existe actuellement, n'est pas premier du point de vue de l'être, il est tout relatif à un Autre, qui est le Bien.

Précisons encore, dans cette même lumière de la finalité, que ce Bien ne peut être qu'un Bien spirituel, une Intelligence subsistante. Car cette « tendance-vers », cet appétit en mon être, se retrouve à tous les niveaux de mon être. Il est un appétit de vérité et de bien spirituel, et cet appétit, cette « tendance-vers », implique un « ordre-vers » radical qui s'impose à mon intelligence, que mon intelligence a découvert mais qu'elle n'a pas réalisé, qu'elle n'a pas fabriqué. Cet ordre provient nécessairement d'une intelligence, puisque seule l'intelligence ordonne ce qu'elle attire vers elle. Et comme cet ordre est radical (il est naturel) et qu'il regarde le bien spirituel, cet ordre dépend actuellement d'une Intelligence subsistante, Bien souverain. Cet appétit radical de mon être personnel, considéré dans la lumière de la causalité finale, est donc, nécessairement, immédiatement dépendant d'une Bonté ultime, Intelligence subsistante.

Pour mieux saisir ce qu'il y a de si abrupt dans ce regard métaphysique de la finalité, regardons dans cette lumière l'expérience de notre amour d'amitié à l'égard de tel ou tel ami, de telle ou telle personne qui nous aime. Cette personne qui m'aime et qui finalise mon amour ne peut jamais le finaliser parfaitement ; car, étant une personne humaine, elle est limitée dans son amour, dans ses qualités, dans son être. Et moi-même, dans mon amour d'amitié pour mon ami, je demeure limité ; je ne puis aimer selon tout mon être, mon amour demeure intentionnel, métaphysiquement accidentel, alors qu'il devrait être substantiel, puisque j'aime une personne qui, en tant que telle,

réclame un amour substantiel. Du point de vue métaphysique, l'amour d'amitié montre à la fois mon désir d'absolu — il y a en moi un « ordre vers » l'ami (le bien personnel, substantiel) — et la limite de mon amour — l'amour en moi n'est jamais substantiel, il a un mode accidentel.

Pourquoi cette exigence si absolue et cette limite si brutale qui entraîne cette fragilité de tout amour humain ? D'une part cette exigence si absolue qui me porte vers le bien personnel, vers l'ami, est toujours quelque chose qui me dépasse, quelque chose qui dépasse mon choix libre, car cet appétit est dépendant d'un bien personnel qui s'impose à moi. Si je suis libre de l'exercer, il est, dans son terme propre (le bien qui m'attire), au delà de ce que je puis saisir. D'autre part, cette limite me fait saisir que mon amour ne peut être identique à mon être — et cela est vrai aussi pour la personne que j'aime. Si je demeure au niveau psychologique, je découvre le drame de tout amour humain. Si je regarde dans une lumière métaphysique, je découvre dans cet amour d'amitié le développement ultime de mon appétit naturel. Cette fragilité présente en tout amour humain me montre bien que mon être personnel n'est pas premier dans l'ordre de l'amour et du bien ; et de même pour mon ami. Il est donc dépendant d'un autre qui, Lui, est Amour substantiel en tout son Être personnel. Du point de vue métaphysique, je puis affirmer que seul l'Amour substantiel pourrait satisfaire pleinement à toutes les exigences internes de mon amour d'amitié. Car cet amour, considéré en ce qu'il a de plus profond, réclame qu'une autre personne m'aime et m'aime de telle façon qu'elle me soit toute proche en son amour, plus intime à moi-même que je ne le suis à moi-même ; mais ceci ne peut jamais se réaliser à l'égard d'une autre personne humaine ; car alors cet amour exigerait de moi de tendre vers elle de manière telle que cela ne me serait possible qu'en me détruisant, en n'étant plus moi. Je ne pourrai donc aimer totalement que Celui qui est la source de mon être, de ma vie, de mon amour, de ma personne, car en l'aimant, non seulement je me découvre en ce qu'il y a de plus intime en moi, mais je suis moi-même pleinement moi-même. Cependant, je suis obligé de reconnaître que c'est impossible ; car ce Bien personnel et absolu m'échappe, je ne puis que tendre vers Lui. Il me demeure invisible, je ne puis recevoir immédiatement son amour. Si donc l'amour d'amitié, considéré du point de vue métaphysique, ne peut exister qu'en dépendance d'un Amour premier — l'amour d'une Personne qui est la Bonté pure —, cependant, au moment où j'affirme l'existence de ce premier Amour, celui-ci m'échappe totalement. En ce sens on peut dire que l'amour,

dès qu'il jaillit en moi, si je ne l'étouffe pas, si je le laisse progresser et s'épanouir selon ses exigences propres d'amour, réclame que je pose à la fois une Personne-Intelligence pure et une Personne-Amour substantiel, qui m'attire et qui exerce sur mon être, en ce qu'il a de plus intime, son pouvoir radical d'attraction.

b. *Ce Tout Autre est le Noîx premier*

La seconde expérience de mon être personnel que nous avons relevée porte sur les qualités qui m'affectent. Je constate la limite de mon être personnel dans l'ordre même de mes diverses qualités. Si je considère ces qualités dans la lumière du principe de finalité au niveau de l'être, ces qualités m'apparaissent immédiatement comme relatives à un Autre. Car, précisément, toute qualité qui implique du plus et du moins, qui implique un certain ordre, est relative à un autre, est dépendante d'un autre. Cela est facile à comprendre, puisque l'ordre, du point de vue métaphysique, n'est jamais premier. L'ordre dépend d'un principe-mesure, il dépend d'une Intelligence, comme nous l'avons déjà dit. Cet ordre qualitatif constaté au plus intime de notre être humain n'est pas un ordre de qualités accidentelles, mais un ordre de qualités qui, en elles-mêmes, n'impliquent aucune imperfection : l'intelligence, la volonté, la beauté, la perfection... Par le fait même, cet ordre existant, constaté en mon être humain, montre bien que celui-ci, en ses qualités essentielles, n'est pas premier et dépend d'un autre qui, Lui, est capable d'être mesure de ces qualités : un être qui soit l'Intelligence pure, la Volonté pure, la Perfection pure, la Beauté pure... C'est l'existence actuelle de mon intelligence, de ma volonté, impliquant leurs limites propres (je ne suis pas dans mon être l'Intelligence subsistante, la Volonté pure) qui m'oblige de poser un Être qui soit Intelligence subsistante, Volonté subsistante — si du moins je regarde mon intelligence et ma volonté dans la lumière métaphysique de l'acte et du principe de finalité. Car la limite même de mon intelligence me fait découvrir quelle n'est pas l'Intelligence pure, absolue, mais qu'elle est toute relative à une autre Intelligence.

A cela on pourra objecter que l'existence de mon intelligence n'exige pas de poser immédiatement une autre Intelligence, car elle est une propriété de mon âme spirituelle, dont elle dépend. Elle n'existe que grâce à cette âme spirituelle ; donc, la constatation de la limite de mon intelligence s'explique directement par son caractère relatif à mon âme spirituelle, et elle n'exige pas de poser immédiatement une autre Intelligence.

Si je me place dans la lumière de la philosophie du vivant, c'est tout à fait exact : la constatation de mes opérations vitales intellectuelle et volontaire m'oblige à poser une puissance (un *νοῦς*, une *δύναμις*) provenant de mon âme spirituelle, mais ne m'oblige pas à poser une Intelligence pure, une Volonté pure. Mais ici, je considère mon intelligence et ses opérations non plus du point de vue de la *vie*, mais du point de vue de l'*être*, et de la *finalité* dans l'ordre de l'être. L'existence même de mon *νοῦς* qui implique cette limite m'oblige alors à poser un autre *Νοῦς*, principe et mesure de mon *νοῦς*, un *Νοῦς* Premier, sans aucune limite.

c. *Ce Tout Autre est l'Être nécessaire, Acte pur*

La troisième expérience de mon être personnel est celle d'un être qui existe actuellement et qui peut ne plus exister : un être qui est en acte et qui peut ne pas être, car il est capable de corruption et de mort. Si je considère cette complexité si profonde de mon être personnel dans la lumière du principe de causalité finale — tout être en puissance dépend d'un autre qui est acte — je puis immédiatement saisir que mon être n'est pas ultime, car il implique une potentialité dans l'ordre de l'être. Il dépend donc, en tout ce qu'il est, d'un Être qui, Lui, est Acte pur, Nécessaire. L'exister même de mon être et sa capacité de non-être, sa fragilité métaphysique, me montrent, si je m'élève assez haut du point de vue de l'être, que mon être est appel vers un autre Être, un Être nécessaire auquel il est comme suspendu dans son être même : il est attiré par cet Autre-Acte pur.

Et il est nécessaire de poser immédiatement un Autre qui soit Acte pur, car aucun autre être limité dans son être actuel ne peut exercer une telle attraction. Un être actuel limité dans son acte peut dépendre d'un autre être actuel limité, lui aussi, dans son acte ; mais une telle dépendance se situe au niveau du conditionnement, donc au niveau des limites de l'être, et non au niveau de l'acte d'être. L'*acte* d'être *limité*, en tant qu'acte, est relatif à un Autre qui, Lui, n'implique pas de limite — qui est donc Acte pur.

d. *Ce Tout Autre est le Vivant*

La quatrième expérience de mon être personnel est, nous l'avons vu, celle d'un être vivant qui possède une autonomie merveilleuse de vivant, pouvant s'organiser, se diriger, s'ordonner, et qui en même temps demeure limité par le milieu vital en lequel il se trouve. Si, au lieu de décrire cette expérience, nous la regardons dans la lumière

du principe de causalité finale au niveau métaphysique de l'être, nous nous servons alors de ce principe : tout être qui se fait, se fait par un autre. Au niveau de la philosophie du vivant, on peut dire que le vivant est celui qui se fait, qui se meut, qui a en lui d'une manière immanente le principe de ses opérations vitales ; mais si nous regardons le vivant dans une lumière métaphysique, il faut alors reconnaître que ce vivant qui se meut, se meut en dépendance d'un autre qui l'attire, qui le finalise. Par là, nous comprenons que l'être humain n'est pas premier comme vivant, qu'en sa vie il est totalement relatif à un Autre qui, Lui, ne peut être dépendant d'un autre, dépendant d'un milieu vital ; qui, en sa vie, est le Vivant parfait.

e. *Ce Tout Autre est Celui qui EST*

La cinquième expérience de notre être personnel que nous ayons relevée est celle de notre devenir. Mon être, si parfait soit-il, se réalise dans le devenir. Or celui-ci implique quelque chose d'*actuel* dans l'ordre de l'être, et en même temps une *limite*. Cette expérience de mon devenir me montre à la fois que j'existe actuellement dans ce devenir et que je n'existe pas totalement, puisque je deviens, je change. Il y a donc en moi une potentialité radicale qui permet ce devenir.

Si je regarde cette expérience du devenir de mon être personnel dans la lumière du principe de finalité au niveau de l'être, je dois affirmer que tout ce qui est mû, est mû par un autre. Car, du point de vue de l'analyse philosophique, le devenir ne peut jamais être premier ; il implique une complexité métaphysique « congénitale », il est et il n'est pas. C'est pourquoi ce qui existe dans le devenir ne peut être premier ; il exige de poser « un Autre » qui, Lui, soit au delà du devenir, et dont le devenir dépende. Cela m'oblige à dépasser mon être personnel en voyant sa dépendance actuelle à l'égard d'un Autre, d'un Autre qui est au delà de tout devenir et qui l'attire actuellement, en l'actuant. En effet, poser un autre être existant également dans le devenir n'expliquerait rien, car cet autre aurait les mêmes limites. On demeurerait dans un ordre d'explication purement chronologique, incapable d'atteindre la profondeur qualitative de ce qui est, de mon devenir en ce qu'il *est*, en son acte d'être.

L'expérience de mon devenir, me manifestant la première limite de mon être, exige donc de sortir de ce devenir et de poser un autre Être qui existe sans être dépendant du devenir. Car le devenir n'est pas premier dans l'ordre de l'être : il est quelque chose de dérivé.

4. *Passage de l'affirmation de l'existence de l'Être nécessaire, Acte pur, à l'existence de Dieu*

Chacune de ces voies dévoile l'existence d'un Être premier au delà de toute limite (les limites de l'ordre ou celles du mouvement), d'un Être qui soit l'Intelligence subsistante dans sa bonté personnelle, d'un Être qui soit la Perfection même, sans limites, mesure et cause de toute qualité, d'un Être nécessaire, Acte pur, d'un Être vivant sans aucune dépendance à l'égard d'un autre vivant, d'un Être éternel au delà de toute temporalité. Cet Être ne peut être qu'une Personne. Cette Personne est « tout autre » ; dans son être propre elle nous échappe. Cependant nous pouvons dire qu'elle ne peut être que ce que la tradition religieuse appelle le Dieu-Créateur, et que la Révélation chrétienne appelle aussi le Dieu-Créateur, Père de tous les hommes. On découvre donc comme cinq grandes modalités transcendantes d'une Réalité existante qui ne peut être que le Dieu qui s'est nommé Lui-même « Je suis Celui qui est » ; car, précisément, Il est une Personne qui est l'Être pur, l'Être sans potentialité, sans limite, un Être non relatif, l'Absolu dans l'ordre de l'Être, l'Être premier. S'Il est l'Absolu dans l'ordre de l'être — l'Être premier — Il l'est aussi dans l'ordre de l'esprit : la Personne qui *est*.

Nous voyons donc que c'est la coopération de l'expérience et du principe de causalité, saisi toujours dans son exercice ultime, celui de la causalité finale, qui exige de l'intelligence d'opérer ce dépassement et de poser un Être personnel existant nécessairement au delà du mouvement, au delà de la dépendance vitale, au delà du possible, au delà de l'ordre qualitatif, au delà de l'amour naturel : au delà de toutes les limites expérimentées en mon être personnel.

Ces cinq voies s'appuient donc sur les expériences dominantes des diverses parties de la philosophie, expériences vécues jusqu'en mon être personnel ; elles exploitent le principe de causalité finale au niveau métaphysique selon ses cinq grandes modalités et affirment comme conclusion l'existence d'une Personne au delà de toutes les limites constatées, d'une Réalité qui est l'Être premier, Cause première de tout ce qui est. Cette Réalité est bien Celui qui est désigné dans le langage des traditions religieuses par le nom de « Dieu ».

Ces cinq voies sont analogiquement semblables ; en ce sens on peut dire qu'elles sont essentiellement « une », mais elle sont en même temps explicitement diverses quant à leurs expériences et quant à la manière de considérer le principe de causalité finale et de l'utiliser ;

enfin, elles sont également diverses quant à leur manière d'explicitier Celui qu'elles découvrent. En effet, chacune de ces voies possède la même structure de « dévoilement » et se situe au même niveau de recherche métaphysique : chacune révèle une limite actuelle de mon être personnel (et de tout ce-qui-est), par où mon être personnel est et en même temps n'est pas, puisqu'il n'existe pas totalement, puisqu'il est limité dans son être. C'est proprement l'actualité de cette limite dans l'être qui oblige l'intelligence actualisée par le principe de causalité finale (au niveau métaphysique) à interroger et, en interrogeant, à se servir de ce même principe pour dépasser tous les existants limités et, par là, découvrir l'exister de l'Être au delà de toute limite, Exister pur (qui n'est autre que Celui que nous appelons Dieu). D'autre part, chacune de ces voies révèle une limite actuelle originale et propre de mon être personnel et de toutes les réalités que je puis expérimenter. Les limites de ce-qui-est-mû, de ce-qui-se-meut, du possible, sont irréductibles entre elles et différent des limites de l'ordre, ou plus exactement des limites de ce-qui-est-ordonné. Relativement à la modalité propre de chacune de ces limites, l'intelligence se sert du même principe de causalité finale sous des modalités diverses.

Si donc on considère ces cinq voies d'un point de vue de pure réflexion critique, on peut affirmer que ces cinq voies sont formellement « une ». C'est pourquoi, dans la mesure où l'on confond critique et métaphysique, on sera amené à dire qu'il n'y a qu'une seule voie. Mais si on considère ces voies du point de vue de la découverte métaphysique, il faut maintenir leur irréductibilité dans une certaine unité. Ces voies apparaissent comme exhaustives, puisqu'elles se fondent sur les grandes expériences que nous avons de nous-mêmes et de notre univers¹⁴, et que ces grandes expériences sont éclairées diversement selon les diverses manières dont on peut utiliser le principe de causalité finale au niveau de l'être. Ces cinq voies représentent donc les diverses « lectures » que nous pouvons faire de nous-mêmes et de tout ce-qui-est du point de vue de l'acte. Elles sont comme les cinq grandes avenues que notre intelligence peut se frayer dans le réel pour découvrir Celui qui l'attire à Lui actuellement et invisiblement. Par ces cinq voies, l'intelligence est capable non de Le voir, mais de dire *qu'Il est*

14. On pourrait ajouter que ces expériences sont bien les grandes expériences types du mouvement et de l'ordre. Les deux premières s'appuient sur les deux ordres que nous pouvons constater : ordre qualitatif, tendance-vers ; les trois dernières s'appuient sur les trois types de mouvement que nous pouvons constater : le mouvement mesuré par le temps, le mouvement vital, le mouvement radical ordonné au non-être.

nécessairement, qu'Il est en acte. Car sans Lui rien ne serait. L'évidence négative de la nécessité de cet Être premier s'impose alors avec une force telle que l'intelligence ne peut qu'affirmer : *Il est*.

IV. Les appels multiples de notre affectivité vers l'Absolu, sans les cinq voies, sont des sentiers qui ne mènent nulle part ; mais dans la lumière des cinq voies, ils sont de merveilleux sentiers qui nous montrent combien Dieu est proche de notre cœur.

Les expériences affectives que nous avons essayé de décrire, considérées en elles-mêmes, ne peuvent nous permettre de découvrir l'Être nécessaire, puisqu'elles peuvent aussi devenir un obstacle à cette découverte, dans la mesure où, précisément, elles manifestent par elles-mêmes les limites si profondes de ce que nous sommes.

Cependant on peut se servir de ces diverses expériences affectives pour montrer qu'il doit exister un Être premier, Créateur, ces diverses expériences étant comme des indications qu'il y a en nous quelque chose de plus que nous, un appel vers un Être absolu qu'on appelle Dieu.

Sans faire ici une étude proprement dite de ces approches qu'on pourrait appeler « méta-psychologiques », ou « voies d'intériorité », essayons seulement de les situer relativement aux diverses voies métaphysiques déjà exposées. En effet, ces approches méta-psychologiques à la fois nous disposent aux voies proprement métaphysiques, et peuvent en être comme le rayonnement. C'est en ce sens qu'on ne doit pas les négliger ni les oublier.

Prises en elles-mêmes, ces approches méta-psychologiques (esthétiques et morales) n'ont aucune valeur rigoureusement probante. Elles sont trop subjectives ; il ne faut pas en être dupe... Ce fut l'erreur de beaucoup d'apologètes de les considérer comme rigoureusement probantes. Mais elles ont une valeur affective incontestable, et pour beaucoup — pour la plupart des hommes, surtout des hommes d'aujourd'hui — elles sont peut-être la seule approche acceptable et immédiatement intelligible (les voies métaphysiques sont toujours un peu trop difficiles — surtout pour les « post-kantiens » que nous sommes !).

Ces approches peuvent donc nous orienter vers les voies métaphysiques, enlever certains obstacles, et donner un désir de saisir ces voies métaphysiques. Elles peuvent donc être considérées, du point de vue philosophique, comme une propédeutique aux voies métaphy-

siques ; mais elles peuvent aussi, du point de vue *pratique*, jouer un rôle beaucoup plus important que les voies métaphysiques, car elles sont plus proches de notre vie.

La première approche méta-psychologique, la plus facile à saisir, la plus connaturelle à notre vie humaine, est la soif de bonheur et d'épanouissement que nous sentons si profondément en nous. Ne portons-nous pas en nous une nostalgie profonde d'une vie meilleure, plus épanouie ? Nous avons, en effet, soif d'aimer et d'être aimés ; nous avons soif de nous donner gratuitement, généreusement, et de trouver un accueil gratuit et généreux auprès des autres. Cependant nous heurtons constamment à des limites terribles : en nous et chez ceux que nous aimons, il y a un égoïsme radical qui nous empêche et qui les empêche d'être totalement donnés. Par le fait même, tous nos actes d'amour humain, n'aboutissant pas au don plénier, sont comme larvés et faux, car le réalisme de l'amour exige tout ; et tant que tout n'est pas donné, rien n'est donné. Celui qui prétend aimer en limitant son amour, aime-t-il encore vraiment ? Son amour n'est-il pas trompeur, car il aime et n'aime pas ?

Cette nostalgie d'amour, d'épanouissement de notre vie, si enracinée dans notre cœur humain, est comme un *signe* qu'il existe nécessairement un Être qui n'est qu'amour et en qui l'égoïsme métaphysique, qui brise constamment nos élans d'amour les plus vrais, n'existe plus. Car l'amour, du fait même qu'il coexiste en nous avec l'égoïsme métaphysique, ne peut être l'amour absolu, puisqu'il implique une limite. Il implique donc un autre Amour dont il dépend, dont il est le reflet vivant, un autre Amour totalement autre, et qui n'est qu'Amour, en qui l'amour et l'être ne font qu'un. Cet Amour substantiel ne peut être que Dieu ¹.

La seconde approche méta-psychologique s'appuie sur l'estimation que nous avons de certaines qualités très foncières que nous portons en nous : notre intelligence et notre capacité d'aimer. Cette intelligence et cette capacité d'aimer nous apparaissent comme n'ayant pas de limites : nous pouvons toujours aller plus loin dans la recherche de la vérité, nous pouvons aller toujours plus loin dans notre désir d'aimer ; et cependant nous nous apercevons vite que notre intelligence, comme notre capacité d'aimer, demeurent limitées à cause de notre manière de connaître et de notre manière d'aimer. Ce conditionnement de notre

1. Nous pourrions rappeler ici certaines interprétations récentes de Saint Thomas, en particulier celle de J. A. Peters : voir fasc. III.

intelligence et de notre volonté limite notre saisie de la vérité et notre amour. De plus, nous nous apercevons qu'en raison de ce conditionnement, un autre, à côté de nous, possède une intelligence plus pénétrante, plus vive — il est plus intelligent que nous — et également qu'il possède une capacité plus grande d'aimer — il aime plus que nous. Notre intelligence n'est donc pas l'Intelligence parfaite, notre volonté n'est pas la Volonté plénière ; et pourtant notre intelligence et notre capacité d'aimer ont en elles-mêmes quelque chose d'absolu. N'est-ce pas le *signe* qu'il existe une Intelligence absolue, première, une Intelligence subsistante, qui soit l'Intelligence pure ? De même pour la volonté.

Nous pouvons, au delà de notre intelligence et de notre capacité d'aimer, considérer d'autres qualités : notre responsabilité et notre liberté, ou notre créativité et notre capacité de dominer, de transformer l'univers. Ces diverses qualités, elles aussi, nous apparaissent comme infinies : d'une certaine manière il n'y a pas de limites à notre créativité et à notre liberté ; et pourtant ces qualités nous apparaissent également comme limitées : en nous à cause de notre manière de les exercer, et comparativement aux autres qui peuvent les posséder d'une manière plus parfaite que nous. Nous n'en avons pas le monopole ; d'autres les ont possédées avant nous et d'autres les posséderont encore après nous. N'est-ce pas là le *signe* que ces qualités, qui en elles-mêmes n'impliquent aucune limite, existent bien, dans une Réalité première, d'une manière absolue ? Car nous ne pouvons pas nous identifier avec notre responsabilité, notre liberté, notre créativité, la volonté de puissance que nous exerçons... Il faut donc qu'il y ait un Être tel qu'en Lui l'être et la responsabilité personnelle s'identifient, et de même l'être et la liberté, l'être et la créativité, l'être et la toute-puissance... Cet Être ne peut être que Dieu.

La troisième approche méta-psychologique s'appuie sur l'expérience affective que nous avons de notre âme spirituelle capable d'affronter la mort et la souffrance, capable de s'en servir pour sauver le prochain que nous aimons. N'y a-t-il pas en nous un appel très profond au sacrifice, une soif de témoigner de notre amour de l'autre en considérant la souffrance et la mort comme peu de chose comparativement à ce qu'est l'autre ? Nous découvrons là une possibilité de nous dépasser ; mais en même temps nous sentons en nous une peur terrible de la mort et de toute souffrance, une peur qui facilement se transforme en angoisse, car nous sommes alors saisis par quelque chose que nous ne pouvons éviter, qui s'impose à nous comme un absolu capable de

nous briser en notre être personnel, en ce que nous sommes. De plus, la mort se présente à nous comme quelque chose que nous ne pouvons pas reprendre ; nous ne pouvons la relativiser, car nous ne pouvons pas en avoir d'expérience. Elle demeure toujours pour nous quelque chose d'énigmatique, d'inconnu. Ce que nous ressentons au plus intime de notre cœur, nous pouvons aussi le constater chez les autres, ceux qui nous entourent. Nous pouvons admirer en eux la grandeur de leur sacrifice, la manière dont ils sont capables d'offrir leur vie pour ceux qu'ils aiment. L'homme a en lui cette grandeur, cette capacité de se dépasser ; mais en même temps on peut constater aussi chez beaucoup, et parfois chez les mêmes, l'angoisse qui les étreint devant l'imminence de la mort — et à ce moment ils sont capables de toutes les lâchetés.

Ne touchons-nous pas là les deux pôles extrêmes de notre psychologie ? Nous pressentons qu'il y a en nous quelque chose qui est capable de dominer la mort, et qu'il y a aussi en nous quelque chose qui est totalement relatif à la mort, soumis à elle. La mort ne peut donc nous étreindre entièrement, et cependant la mort garde toujours sur nous un pouvoir unique, à tel point qu'elle peut nous faire sombrer dans l'angoisse et nous faire perdre toute domination sur nous-mêmes en sa présence imminente.

Ces deux pôles extrêmes qui sont en nous sont à la racine de tout le tragique que nous portons en nous. Du point de vue psychologique, notre situation est tragique. N'est-ce pas le *signe* de la dualité substantielle de l'âme spirituelle et du corps, et, plus profondément encore, n'est-ce pas le signe que nous sommes à la fois acte et puissance, être et non-être ? Cette dualité dans notre existence actuelle montre bien que nous ne pouvons pas être l'Absolu, l'Être premier. Au delà de cette dualité substantielle il doit exister un vivant qui ne soit plus « tragique », un vivant qui soit Acte pur.

La quatrième approche méta-psychologique part du sentiment de notre dépendance et de notre spontanéité vitales. Ce sentiment peut avoir des tonalités psychologiques extrêmement diverses selon les différents niveaux de vie où il s'enracine. Nous pouvons éprouver dans certaines circonstances de notre vie, en raison de certains événements, un sentiment religieux très intime de notre dépendance radicale à l'égard d'un Être souverain, comme si tout notre être était relatif à Lui et suspendu à sa puissance. Ce sentiment religieux peut se transformer en sentiment d'effroi, comme lorsque nous sommes en présence de quelqu'un d'infiniment majestueux et puissant, dont nous

sommes incapables de saisir les intentions à notre égard. Mais il peut se faire aussi que ce sentiment de dépendance si profond apparaisse comme un sentiment nouveau de spontanéité, de liberté, de reprise plénière de tout. Ce sentiment de dépendance peut donc réaliser l'inverse d'une aliénation, puisqu'il peut être à l'origine d'une nouvelle liberté, d'un renouveau.

Dans l'amour profond à l'égard d'un ami, nous pourrions ressentir quelque chose de semblable. Cet amour à la fois nous lie à notre ami, nous rend relatifs à son égard, et en même temps il nous permet de découvrir notre autonomie véritable. Nous découvrons, par l'ami qui nous aime, que nous sommes son bien, que nous l'attirons, et donc que nous sommes pour lui l'autre, tout en étant un avec lui, le même que lui.

Au niveau de notre vie végétative, nous découvrons également notre dépendance du milieu vital et 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 vivant, 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*.

La cinquième approche méta-psychologique part du sentiment de notre temporalité. Notre existence et notre vie ne peuvent se développer que progressivement. Nous n'existons et ne vivons que partiellement et successivement notre être et notre vie, ce qui engendre en nous une nostalgie d'éternité et de stabilité, car il y a en nous un appel très profond à cet être et à cette vie plénière, vécue dans la totalité et sans le morcellement de la succession et du temps. Cela est parti-

culièrement aigu et ressenti quand nous aimons un être qui risque de nous être arraché. Nous voudrions alors éterniser les instants passés avec lui, nous voudrions que le temps s'arrête...

Nous sommes capables de revivre un temps passé (l'amour que nous avons de l'histoire...), ce qui montre bien que, tout en reconnaissant que nous ne vivons que successivement, nous devons aussi reconnaître qu'il y a en nous quelque chose qui dépasse le temps, qui est comme au delà du temps. Nous sommes capables aussi de regarder le futur, de faire des projets (toutes les prospectives...). Tous ces projets que nous formons indiquent également qu'il y a en l'homme une capacité d'aller au delà de la succession du temps.

La nostalgie d'éternité et de stabilité dans la succession de notre existence et de notre vie n'est-elle pas le *signe*, pour nous, de l'existence d'un Être éternel et immuable qui nous a marqués à son effigie et qui, Lui, est au delà de toute succession, de tout devenir ?

Il est facile de saisir que ces approches méta-psychologiques, qui nous orientent vers Dieu, sont comme le rayonnement affectif des cinq grandes voies métaphysiques et peuvent nous aider à mieux saisir leur point de départ. Mais évidemment, elles n'ont plus la même rigueur philosophique : ces approches se fondent sur des *signes* et non sur des *principes*. Elles peuvent certes se présenter avec une certaine forme d'argumentation, mais en réalité elles n'en ont qu'une forme rhétorique. Toute la tension tragique de notre psychologie, mettant en lumière son ambiguïté fondamentale, peut être utilisée alors pour nous persuader affectivement qu'il est nécessaire qu'il existe un Dieu.

Ces points de départ relevant de nos expériences psychologiques ont matériellement le même contenu que les thèmes existentiels que nous avons évoqués précédemment²; mais leurs expressions sont différentes. Les uns insistent plus sur l'aspect positif des grandes nostalgies de l'être humain, les autres sur les conditions et les limites de l'existence humaine.

Ce qui est vrai de ces approches méta-psychologiques l'est également de toutes les approches relevant de telle ou telle discipline scientifique (mathématique, physique, biologique, astronomique...). Ces sciences, comme telles, ne peuvent pas (nous l'avons déjà dit) donner de preuves rigoureuses de l'existence d'un Être premier, parce qu'elles n'atteignent pas immédiatement la réalité dans ce qu'elle est,

2. Cf. ci-dessus, p. 357 ss.

dans sa valeur métaphysique d'*être*, mais tel ou tel aspect particulier de la réalité expérimentée en tant qu'elle est mesurable, rationnellement intelligible. En outre, ces sciences n'utilisent le principe de causalité que d'une manière tout univoque ; ce qui les intéresse, ce n'est pas de préciser un lien de dépendance existentielle entre deux réalités, mais un rapport formel d'antécédent à conséquent. Par le fait même, comme nous l'avons déjà dit, la non-régression à l'infini n'a plus aucun sens dans les raisonnements de ces sciences. Les seules vraies voies philosophiques permettant de découvrir l'existence d'un Être transcendant, au delà de l'immédiatement constatable et de l'intelligibilité des principes propres, sont, en réalité, *métaphysiques*.

Respectons bien les domaines et ne demandons pas aux sciences mathématiques ou physiques ce qu'elles ne peuvent pas nous donner. Les vrais savants le savent fort bien, qui connaissent la relativité de leur science parce qu'ils la dominent et la critiquent. Les petits savants, d'esprit primaire ou vulgarisateur, attendent tout de leurs connaissances scientifiques et de leurs méthodes logiques, puisque pour eux les seules connaissances valables sont ces connaissances scientifiques et logiques : en dehors de celles-ci il ne peut rien y avoir de certain ni de vrai.

De même, ni les phénoménologues ni les chercheurs adonnés aux sciences dites expérimentales ou aux sciences historiques ne pourront, par leur recherche propre, découvrir l'existence de l'Être premier, car leurs méthodes mêmes les empêchent de l'atteindre, puisqu'elles ne peuvent saisir le principe de causalité finale dans toute sa pureté et toute sa profondeur au niveau de l'être. Ces méthodes scientifiques sont vouées à un processus dialectique, infini dans ses développements ; le seul absolu qu'elles puissent atteindre est celui de leur propre méthode, absolu rationnel, facilement tyrannique, ne tolérant guère d'être détrôné. C'est pourquoi si souvent ces méthodes, selon leur propre développement immanent, se ferment toute autre voie d'accès à ce-qui-est.

En résumé, dès que nous nous plaçons dans une perspective métaphysique et que nous interrogeons ce-qui-est et notre être personnel sous son aspect le plus actuel, le plus intime, nous décelons immédiatement les grandes modalités de notre être. Si nous voulons savoir ce qu'elles sont dans leur potentialité et dans leur acte d'être, nous devons les analyser et nous demander comment cette potentialité et cet acte coexistent dans la même réalité existante. Par là nous sommes conduits à découvrir la nécessité de l'existence d'un Autre, Acte pur,

exempt de toute potentialité, et dont notre être est totalement dépendant.

Refuser d'analyser ces limites de notre être personnel, c'est les ériger en absolu et, par le fait même, c'est s'enfermer volontairement dans un monde incompréhensible et absurde. C'est donc se condamner au silence et au vide de l'angoisse, c'est se condamner à proclamer le primat du néant et donc à refuser l'existence réelle de ce-qui-est et à rejeter tout jugement d'existence. On se place alors dans une impasse où l'on ne peut que se taire ou construire imaginativement le monde de ses rêves, s'étant libéré de toutes les contraintes de l'existence, en ne les considérant plus ou même en les niant.

On comprend la grande séduction d'orgueil intellectuel qu'il peut y avoir dans une telle attitude : l'intelligence humaine prend position contre l'Être premier ; en niant l'existence de Dieu, elle réalise la négation la plus forte qui soit, d'où il suit logiquement que *rien* n'existe. En niant ainsi l'existence de l'Être premier, l'intelligence humaine manifeste, dans ce qui lui apparaît comme la vérité mais qui en réalité est une erreur, la force de son pouvoir ; et par là elle prétend être capable de *se faire* librement.

Ne pouvant dominer positivement tout ce-qui-est (car si les autres existent en même temps que moi, je dois abdiquer volontairement ma pseudo-autonomie absolue), l'intelligence orgueilleuse préfère se donner l'illusion de dominer négativement sur toutes choses en proclamant le primat du néant. A ce moment elle se proclame souveraine, elle se pose en « anti-thèse » de la souveraineté de Dieu.

L'homme, esprit incarné, peut, en raison de la faiblesse de son intelligence et de la puissance de sa volonté et de son imagination, nier l'existence de son Créateur qui est son Père. Il peut nier l'existence de sa source, pour ne pas reconnaître qu'il lui est tout relatif, et par là même s'exalter. Car si Dieu n'existe pas, l'homme devient le seul absolu, il se reconnaît comme ne dépendant de personne, il se divinise ; mais s'il est lucide, il doit se reconnaître conditionné par le milieu, par le « tout » dont il dépend.

S'il rejette l'existence de Dieu, l'homme ne veut plus se poser en adversaire de Dieu — ce serait encore reconnaître qu'Il existe et qu'il faut lutter contre Lui ; et être ainsi « anti-dieu » ne serait pas digne de l'homme. Ce qu'il veut, c'est proclamer sa dignité suprême, son autonomie, sa grandeur infinie — qu'il s'agisse de l'homme dans son individualité ou de l'humanité, peu importe.

Cependant, le philosophe qui a découvert l'existence de Dieu peut

reconnaître que ceux qui, au nom de leur idéologie, de leur méthode, proclament que Dieu n'existe pas, se posent en adversaires de Dieu (même s'ils ne le reconnaissent pas) et Le blasphèment de la manière la plus radicale, intellectuellement et volontairement, en Lui tournant le dos, en ne respectant pas son silence, son invisibilité, sa transcendance.

Du reste, en niant l'existence de Dieu, ils se nient eux-mêmes, ils se détruisent eux-mêmes. Car dès lors qu'on nie l'existence de la source, tout ce qui dépend de cette source est rejeté ; et c'est le primat du néant qui est imaginativement proclamé. Cela montre bien qu'il n'y a que deux positions ultimes : selon la première, l'intelligence s'éveille progressivement, pénétrant à travers l'opacité des sens et des images pour considérer ce-qui-est dans ses limites et son actualité, pour l'analyser, en découvrir les causes propres ; et enfin, en se servant des expériences les plus profondes et du principe de causalité finale, elle affirme qu'il existe nécessairement un Être premier, Acte pur, Intelligence subsistante et première. Selon la seconde position, l'intelligence, se laissant progressivement dominer et envahir (pour des raisons multiples et diverses) par l'imagination, affirme le primat du néant en exaltant celui qui l'affirme.

Toutes les autres positions demeurent à mi-chemin. Car si quelque chose de limité existe, cela ne peut être premier dans l'ordre de l'être. Il est nécessaire qu'existe l'Être sans limite, sans potentialité ; si cet Être premier n'existe pas, c'est le néant qui est premier. En face de cette ultime position, on peut souligner que le seul fait d'affirmer le primat du néant est contradictoire ; car si le néant est premier, rien ne peut exister actuellement ; mais celui qui affirme que le néant est premier, existe... Toutefois, être acculé à la contradiction n'émeut que celui qui possède encore le sens de la vie propre de l'intelligence. Celui qui confond intelligence et imagination et qui, en raison de cette confusion, vit dans l'imaginaire, ne peut plus saisir l'importance de la contradiction ; celle-ci n'a plus de sens pour lui. C'est pourquoi, à celui qui affirme le primat du néant, il n'y a plus de réponse intellectuelle à donner — cette réponse n'a plus de sens. Mais il faut *aimer l'homme* en cet athée, en ce nihiliste, et par l'amour lui faire découvrir la réalité au delà de l'imaginaire en lequel il se trouve emprisonné. Car l'amour vécu dans l'amitié exige de respecter l'autre, l'ami et, par là, de reconnaître qu'il est.

En considérant les limites métaphysiques de notre être et celles de tous les êtres qui nous entourent, le métaphysicien qui se laisse con-

duire par la réalité et qui interroge les réalités limitées, se trouve soudainement en présence d'une Réalité première, Acte pur, qui nécessairement l'environne de toutes parts. Car c'est précisément son être existentiel personnel (et celui des autres, celui du monde), qui subitement semble s'effacer, se résorber, disparaître pour laisser toute la place à l'Être qu'il découvre, qu'il pose comme l'Être premier, Acte pur, Intelligence subsistante.

La découverte de l'Être premier, Acte pur, qui se fait à partir de l'acte de notre être en ses limites (acte présent dans le devenir, dans l'opération vitale, acte de l'esse, de l'ordre des qualités et de l'ordre dynamique de l'appétit), si elle relativise immédiatement notre être personnel, lui donne en même temps sa signification plénière. En effet, en présence de l'Être premier nous apparaissions comme des êtres seconds et dépendants ; mais en même temps, en présence de l'Être premier, non seulement nous demeurons pleinement ce que nous sommes, mais nous nous découvrons plus que jamais comme être personnel ayant une totale autonomie à l'égard de tout ce qui n'est pas l'Être premier.

Les limites métaphysiques de notre être personnel peuvent donc prendre deux significations bien différentes suivant qu'elles sont considérées comme reflets du primat du néant, ou qu'elles sont considérées dans leur propre actualité, comme ce qui exige de poser un Être premier exempt de ces limites. Reflets du néant, elles voilent le néant et le cachent — et le néant les « néantise ». Existants en elles-mêmes, elles peuvent conduire vers l'Être premier.

Au moment où il affirme le primat du néant, l'homme s'exalte dans son autonomie absolue, puisqu'il ne dépend que de lui, et en même temps il s'avoue vaincu, ordonné lui-même à la néantisation. Au moment où il affirme l'exister d'un Être premier, Acte pur, l'homme accepte d'être considéré comme un être tout relatif à Celui dont il affirme l'exister — de ce point de vue il s'« anéantit » bien lui-même —, mais en même temps il découvre son autonomie fondamentale, sa noblesse d'être qui, en tant qu'existant, ne dépend que de l'Être premier.

Ces voies qui nous permettent d'affirmer l'exister de l'Être premier, Acte pur, mettent notre intelligence en contact quasi immédiat avec l'exister même de Celui qu'elle découvre comme existant nécessairement, comme Celui qui est au delà de tout devenir, de toute aliénation, de toute potentialité... Aussi ces voies manifestent-elles à notre intelligence sa véritable grandeur : sa capacité de remonter à l'Être

premier, à l'Acte pur. L'intelligence acquiert alors sa véritable maturité. Tant qu'elle n'a pas découvert par elle-même et d'une manière philosophique l'exister de l'Être premier, elle demeure une intelligence imparfaite. N'est-elle pas comme un enfant qui n'a pas encore pris conscience du lien intime qui l'unit à son père, de sa filiation propre ? Une intelligence qui n'a pas découvert l'exister de l'Être premier demeure dans la relativité, elle demeure errante, cherchant dans les images et les mythes l'explication de sa finalité. Si cet état d'imperfection demeure, on sait les conséquences désastreuses qui en résultent.

Les voies qui atteignent à l'exister de l'Être premier, manifestant à l'intelligence sa perfection, lui ouvrent un accès à la contemplation et à l'adoration. On ne contemple pleinement que l'Acte pur, la Personne absolue ; et on le contemple dans l'adoration. L'intelligence s'efface alors pour reconnaître la grandeur souveraine de Celui qui est.

C'est pourquoi, si les voies qui dévoilent l'exister de l'Être premier achèvent bien toutes les analyses métaphysiques, elles sont cependant au point de départ d'une nouvelle attitude philosophique et humaine : elles permettent au philosophe, à l'homme, de contempler, autant qu'il le peut par la propre lumière de son intelligence, Celui qui est l'Être, l'Acte pur.

Chapitre III

MANIÈRE D'EXISTER DE L'ÊTRE PREMIER ¹

Après avoir découvert l'existence d'un Être nécessaire, Acte pur, Intelligence subsistante, que les traditions religieuses appellent « Dieu », le métaphysicien doit chercher à contempler cet Être, car la contemplation de cet Être premier est certainement ce qui peut seul donner à sa vie intellectuelle et personnelle sa finalité profonde.

Rappelons toutefois que les philosophes qui ont reconnu l'existence de l'Être premier ont eu, à l'égard de la connaissance de cet Être, des positions diverses, qui peuvent se ramener à trois positions principales.

Les uns, à la manière des néoplatoniciens, spécialement de Plotin, ont déclaré que ce Premier est inconnaissable et ineffable, qu'on ne peut rien saisir de Lui, ni rien en dire. Pour eux, on ne peut que s'unir à Lui au delà de toute contemplation ; on ne peut que L'adorer, Le louer, L'honorer.

D'autres au contraire pensent que l'intelligence humaine saisit en premier lieu *ce qu'est* Dieu, et non son existence. Pour eux, nous pouvons avoir de Dieu une connaissance rationnelle, plus parfaite même que la connaissance que nous avons des autres réalités. D'après eux, nous avons un concept de l'Infini, de l'*Ens perfectissimum*, de Dieu ; il n'y aura donc plus qu'à « déduire » les « attributs » caractéristiques de cet Être.

De ces deux attitudes opposées, aucune n'est acceptable. Car l'attitude purement négative oublie les exigences les plus profondes du *voûς*. Celui-ci, nous l'avons vu, est fait pour pénétrer au plus intime de *ce-qui-est* et, par là, s'élever (dans la mesure du possible) jusqu'à

1. C'est délibérément que nous ne parlons pas d'« attributs » de Dieu, mais de *manière d'exister* : voir ci-dessous, note 2, et N.B., pp. 420 ss.

la Réalité première et La contempler. Pour Plotin (et de même pour Proclus ou Damascius), le *νοῦς* est bien ordonné à l'être. Cependant, pour lui, l'être n'est pas ce qu'il y a d'ultime ; car, à la suite de Platon, il identifie l'être et l'intelligible. Par le fait même, la négation est considérée comme première ; car, dans l'ordre de l'intelligibilité, la négation est première, tandis qu'elle ne l'est pas dans l'ordre de l'être. Aussi n'est-il pas étonnant que l'in-connaissance soit affirmée comme ultime, et que l'amour, pour être plus pur, doive s'exercer dans une « sainte ignorance ». L'amour seul nous unit à l'Un-Bien...

Cela, nous ne pouvons l'admettre ; car l'être ne s'identifie pas à l'intelligible, et la négation ne peut être première. Et si l'amour a bien une certaine priorité, l'amour ne peut être rival de l'intelligence en ce qu'elle a de plus pur et de plus pénétrant.

Quant à l'attitude opposée, elle provient d'une identification de l'être et de l'idée, de l'être et du possible, de l'être et de son intelligibilité. La confusion est encore plus grave ; car, en définitive, c'est l'homme qui, dans sa connaissance rationnelle, mesure toutes choses. Il y a là un positivisme théologique. Dieu doit se conformer à l'approche rationnelle de l'homme. Là encore, il y a méconnaissance totale de l'ordre de l'intelligence à l'être. C'est le réel qui mesure et détermine notre intelligence, et non l'inverse.

Il nous faut donc comprendre qu'ayant découvert l'existence de l'Être premier que les traditions religieuses et les diverses croyances appellent « Dieu », le philosophe doit chercher *comment*, et *dans quelle mesure*, il peut Le connaître. Il sait qu'il ne peut L'analyser en L'interrogeant, en cherchant à saisir *ce qu'Il est*, car cet Être premier est découvert comme l'Être dont nous affirmons *qu'Il existe nécessairement*, mais *dont nous ne pouvons saisir ce qu'Il est*, puisqu'Il échappe totalement à notre intelligence. Il est posé comme Celui qui est au delà de tout ce que nous pouvons savoir ou dire. Pour interroger sur un être en se demandant *ce qu'il est* (son *τί ἐστι*), pour l'analyser, ne faut-il pas nécessairement l'expérimenter, avoir avec lui un contact existentiel direct ? Le philosophe sait qu'il ne peut pas analyser l'Être premier, et que, par conséquent, il ne peut pénétrer plus avant dans son Être qu'en essayant de préciser sa *manière d'être* ².

2. Saint Thomas, au début de la *Somme théologique*, se pose diverses questions sur Dieu : est-Il composé ? etc. Ces interrogations ne sont pas des interrogations qui portent directement sur *ce qu'est* Dieu, mais sur notre manière de saisir *comment Il n'est pas*. Il s'agit donc bien de sa manière d'exister et non pas en premier lieu d'« attributs », comme l'a dit la scolastique. Car la recherche des attributs suppose la connaissance de la nature de la réalité, de *ce qu'elle est*

En effet, nous l'avons vu, la découverte de l'Être premier est la découverte de Celui qui est totalement *Autre* ; c'est aussi la découverte de Celui qui n'est en rien opposé, extérieur, rival.

Cette manière d'être de l'Être premier va donc exiger du philosophe une attitude nouvelle, une attitude contemplative. Sa méthode sera ainsi une méthode de sagesse, une méthode contemplative (si on peut la nommer ainsi), puisque l'Être premier ne peut être connu que d'une manière purement contemplative, théorétique. Cette contemplation ne pourra se réaliser d'une manière plénière que grâce à un nouvel amour ; mais elle n'en exige pas moins que l'intelligence cherche à pénétrer de plus en plus le mystère de l'Être premier, dans un effort de purification intellectuelle qui est absolument nécessaire.

Cette purification intellectuelle ne peut se faire que grâce à un effort de négation, visant à séparer ce qui est *absolu* de tout le relatif, ce qui est *premier* de tout ce qui est second. L'intelligence devra alors s'exercer avec le plus de pénétration possible, sans rien négliger de ses exigences de précision.

Une telle attitude n'est-elle pas déjà celle d'un Aristote qui, dans le livre *A* de la *Métaphysique*, après avoir montré qu'on ne peut rejeter l'existence d'une Première Substance séparée, cherche à préciser sa manière d'être et sa vie ?

Puisque nous ne pouvons pas saisir *ce qu'est* l'Être premier (nous ne pouvons pas le saisir dans sa propre substance), et que nous ne pouvons que chercher à préciser négativement sa manière d'être en écartant de celle-ci tout ce qui n'est pas compatible avec la dignité d'Être premier, le premier effort de cette recherche contemplative de purification consistera à distinguer la manière d'exister de l'Être premier de celle des réalités dont nous avons l'expérience, et cela à partir même des voies qui nous ont conduits à affirmer son existence.

1. *Simplicité*

Chacune de ces voies, en effet, partait d'une expérience qui manifestait, en nous ou dans les autres réalités que nous expérimentons, une composition. Or aucune de ces compositions ne peut exister en l'Être premier, car cet Être est Acte pur, et toute composition implique une potentialité. Nous devons donc revenir aux diverses compositions qui affectent notre manière d'être (et celle des autres réa-

— ce qui ne peut avoir lieu quand il s'agit de Dieu. Nous ne connaissons pas son *quid sit*, dit explicitement Saint Thomas ; mais nous pouvons chercher son *quomodo non sit* (cf. *Somme théol.*, I, q. 3, prol.). Voir N.B. ci-dessous, p. 422.

lités que nous expérimentons) pour les nier progressivement et, par là, préciser négativement la manière d'être de l'Être premier³.

Nous avons découvert l'existence de l'Être premier à partir du fait que nous sommes des êtres mus (cinquième voie) : notre manière d'être implique le mouvement, et l'existence même d'un être mù exige l'existence d'un Être immobile. Contemplant maintenant cet Être immobile et sa manière d'être, nous précisons : si un être est en mouvement, c'est qu'il est en puissance, c'est qu'il y a en lui une composition. L'Être premier, qui est au delà de tout mouvement, est au delà de toute puissance et de toute composition. Si le mouvement ne peut se réaliser que dans une certaine succession, tout être mù implique la quantité, une certaine divisibilité et, radicalement, la matière. L'Être premier, dans sa manière d'être, ne peut être affecté de cette quantité, de cette divisibilité qui, du point de vue de l'être, est toujours quelque chose de relatif et de second. La manière d'être de l'Être premier répugne à cette potentialité. Voilà la première purification : il faut exclure du *quomodo* de l'Être premier tout ce qui provient de la quantité. Parce que la quantité ne peut l'affecter, il ne peut y avoir en Lui d'accumulation, d'addition, ni de soustraction.

L'Être premier ne peut pas non plus avoir de « figure »⁴ : Il est sans figure. Or un Être sans figure échappe totalement à toutes nos images, à notre imagination qui, instinctivement, se représente toutes les réalités en leur donnant telle ou telle figure. De l'Être premier, nous ne pouvons avoir aucune image, aucune « icône ».

Aucune de nos connaissances de mensuration ne peut L'atteindre. Il est au delà. Seule une connaissance purement spirituelle, intellectuelle au sens le plus profond, peut L'atteindre. Seule la « fine pointe » de notre *νοῦς* peut Le « toucher » — en acceptant, du reste, de ne plus avoir aucun support imaginaire. Par le fait même, notre intelligence ne peut Le nommer⁵ ; car notre intelligence ne peut nommer quel-

3. Il y a ici un mouvement analogue à celui que le philosophe connaît bien : après avoir (étant parti d'expériences propres) découvert, par mode d'induction, les principes propres de ce qui est, de ce qui est mù, etc., le philosophe revient à ces mêmes expériences pour découvrir le *comment* (le *πῶς*) des principes qu'il a découverts. Ici, après avoir découvert, à partir de diverses expériences, l'existence d'un Être premier (non plus, cette fois, par induction, mais par une argumentation d'un type tout à fait unique), il revient à ces mêmes expériences pour découvrir le *comment*, la manière d'exister de l'Être premier ; mais ici, cette manière d'exister implique en premier lieu la négation (le *per modum negationis* des théologiens).

4. La « figure », au sens propre, est la « qualité » de la quantité. Cf. *L'être* II, 1^{re} partie, pp. 236 ss. et *L'activité artistique*, I, pp. 206 ss. ; II, p. 270.

5. Cf. ci-dessous, N.B., p. 427.

qu'un qu'en se servant d'un support imaginaire. Elle doit donc accepter de se taire pour Le contempler. La contemplation de l'Être premier se réalise dans le silence — silence qui ne veut pas dire ignorance absolue, mais dépassement de tout *dire* et de tout concept.

Nous avons d'autre part (quatrième voie) découvert l'existence de l'Être premier à partir de l'expérience du vivant et de notre manière particulière d'être vivant. Or le vivant que nous sommes n'existe que dans une très grande complexité et, en même temps, une profonde unité individuelle, qui réclame, à sa racine, la composition substantielle du corps organique et de l'âme. Une telle complexité ne peut exister en l'Être premier. Notre corps organique, en effet, implique radicalement la potentialité de la matière ; mais l'Être-premier-vivant ne peut être uni à la matière, car, s'il l'était, il ne serait plus l'Être premier, la matière étant essentiellement quelque chose de second, de relatif. C'est pourquoi déjà l'*οὐσία*, comme principe propre de ce-qui-est, ne peut être *sujet*, car elle ne peut s'identifier à la matière. L'Être premier est donc, dans sa manière d'être, une *οὐσία* séparée de la matière, radicalement simple⁶.

Par la matière, nous ne pouvons rejoindre l'Être premier ; aussi la philosophie du vivant ne peut-elle rien dire de l'Être premier (pas plus que la philosophie de la nature). Pour s'élever jusqu'à Lui, il faut cette purification radicale à l'égard de la matière⁷. Il n'est donc pas étonnant que, si la matière est considérée comme un principe propre de l'être, si l'on considère qu'elle constitue l'être, qu'elle lui donne sa structure, on ne puisse plus affirmer l'existence d'un Être premier. Car il n'y a pas de premier, d'absolu, dans l'ordre de la potentialité.

La troisième voie d'accès à la découverte de l'existence de l'Être premier partait de la corruptibilité de notre être. Il y a en nous une possibilité de ne pas être, le non-être est présent en notre être. C'est pourquoi il y a en nous composition entre notre acte d'être, notre exister actuel, et notre capacité d'être, notre essence. Une telle composition, si profonde, dans l'être, ne peut évidemment pas exister dans l'Être premier, Acte pur. En lui tout est acte sans potentialité. Le

6. Affirmant, au livre A de la *Métaphysique*, que « dans l'*οὐσία*, ce qui est simple et en acte est premier », Aristote précise que « l'un et le simple ne sont pas identiques ; car l'un signifie une mesure, tandis que le simple signifie une manière d'être (*πῶς ἔχειν*) » (*Métaphysique*, A, 7, 1072 a 32-34).

7. Platon avait bien saisi cela, mais il l'avait indûment appliqué à l'âme humaine. Aristote l'affirme avec force quand il parle, précisément, des substances séparées. Pour Descartes aussi, Dieu doit être séparé de la matière ; mais Descartes, comme Platon (bien que ce soit d'une manière différente), applique cette séparation à notre propre substance pensante.

non-être est totalement exclu de son Être : Il est. Autrement, il ne serait pas l'Être premier. Il y aurait en lui une « fêlure » dans l'ordre de l'être, cette fêlure qui montre la fragilité et la dépendance de l'être. L'Être premier est en tout ce qu'Il est : Être en acte, Substance séparée, Il subsiste en Lui-même. Son exister est ce qu'Il est. Il est absolument simple.

La seconde voie d'accès partait de l'expérience du plus et du moins dans l'ordre des qualités (l'intelligence, la vérité...) que nous possédons. Il y a là une nouvelle composition : celle de notre être profond, substantiel, et celle des qualités que nous possédons avec une intensité plus ou moins grande. Ce plus et ce moins dans l'ordre des qualités ne peut exister en l'Être premier ; car en Lui tout est substantiel, tout est ultime ; tout ce qu'Il est, est premier et ultime. Il ne peut y avoir en l'Être premier de qualités qui viennent s'ajouter pour l'ennoblir, car tout en Lui est d'une noblesse substantielle, unique, qui ne peut être dépassée. Il est souverainement pur.

Enfin, la première des voies que nous avons exposées, qui partait de l'appétit naturel présent au plus profond de notre être, appétit qui nous ordonne vers un bien, une fin capable de nous achever, nous indique encore une composition très ultime en nous : celle de notre être et celle de notre bien. Notre être ne peut être notre propre fin, car il est déterminé et limité à telle nature ; tandis que notre bien, qui est notre fin, est spirituel, personnel, il possède un absolu. Nous retrouvons là la distinction, en nous, de la personne et de la nature. Je ne suis pas l'homme : je suis un homme individuel et concret qui réalise d'une manière singulière, mais non exhaustive, ce qu'est l'homme, et qui en même temps, dans sa réalisation personnelle, a quelque chose d'unique, qui ne peut se ramener aux simples exigences de sa nature⁸. Cette inadéquation entre nature et personne est une composition très ultime, qui est souvent source de souffrances et de drames. En l'Être premier, cela ne peut exister, car Il est Acte pur. Son Être est son Bien, son Être est sa Personne. L'Être premier ne peut avoir son bien en dehors de Lui — Il ne serait plus l'Être premier. Il ne peut s'achever dans un autre qui Le finaliserait.

Il est évident que cette composition de la personne individuelle et

8. Une des conséquences de cette distinction qui existe, en nous, entre la personne individuelle et la nature, c'est que le concret et l'abstrait ne signifient pas pour nous la même chose, puisque notre moi concret et ce qui nous constitue essentiellement ne sont pas identiques. En l'Être premier, ils sont identiques, et donc, en ce qui Le concerne, le concret et l'abstrait signifient la même réalité. C'est pourquoi « déité » et « Dieu » ne font qu'un.

de la nature se fonde, non seulement sur la matière et la quantité, mais, radicalement, sur la différence qui existe d'une part entre limite et détermination, d'autre part entre détermination et fin. La nature humaine ne peut exister que d'une manière singulière, individuelle ; et elle est individuée par la matière et la quantité. C'est pourquoi le « je » de chacun d'entre nous implique toujours cette individuation, cette limitation, cette réalisation concrète et singulière ; et donc notre « je » n'est pas ce que nous sommes comme *homme*. De plus, le « je » de chacun d'entre nous ne coïncide pas avec notre propre fin, atteinte par l'amour. Au contraire, le « Je » de l'Être premier ne peut qu'être identique à ce qu'Il est ; car en Lui, non seulement il n'y a pas de matière et de quantité qui L'individualisent, mais son « Je » est sa propre fin, son propre amour : par Lui-même Il est l'Unique, Il est son amour.

Voilà pourquoi nous devons contempler la simplicité absolue de l'Être premier. Il est sans aucune composition. Sa Personne est son Être, son Être est son Exister. Substance séparée, Il est Lui-même son Être, Sa Personne.

Cette simplicité, nous ne pouvons pas comprendre ce qu'elle est ; mais nous devons l'affirmer et la contempler. Cela est normal, du reste ; car la simplicité est l'apanage de ce qui est premier. Seule celui qui est premier est simple, et il est simple dans le domaine propre où il est premier. L'Être premier, étant premier au sens absolu, est simple au sens absolu. Il est la Simplicité même⁹.

Ne pouvons-nous pas, par là, garder ce qu'il y a d'exact dans la grande intuition de Plotin ? Le Principe est simple, il est ineffable ; et c'est pourquoi Plotin l'appelle « l'Un », car il ramène l'être à l'intelligible. Mais nous, nous disons aussi que le Principe est simple, solitaire, ineffable. Il est l'Être premier au delà de toute détermination quidditative, au delà de toute définition. On ne peut en avoir d'*idée*. C'est pour cette raison qu'une réflexion phénoménologique ne pourra jamais, au nom de sa propre méthode, affirmer son existence. L'Être premier est la Simplicité même. C'est pourquoi aussi il n'y a en Lui aucune opacité. Il est d'une limpidité absolue : c'est là sa transcendance même. Il est solitaire en raison de sa simplicité.

Cependant, quand nous contemplons cette simplicité absolue de l'Être premier, il faut qu'immédiatement nous affirmions que cette simplicité n'est pas une simplicité de purification, d'abstraction,

9. Cf. notre article sur *La simplicité de Dieu*.

comme la simplicité dont nous pouvons avoir l'expérience. C'est une simplicité absolue, celle de l'Être, celle d'une Substance séparée de toute matière, dont nous n'avons aucune expérience, mais que nous affirmons en la contemplant. Étant celle de l'Être premier, *Acte pur*, cette simplicité implique la perfection. En effet, la noblesse et la perfection d'un être proviennent non de sa détermination, de sa nature, mais de son acte.

2. *Perfection*

Il est normal qu'après avoir montré que l'Être premier ne peut connaître aucune composition et qu'il est donc absolument simple, on affirme immédiatement que cet Être simple ne dépend de rien, qu'il est parfait. Car, en nous et dans le monde physique, il y a une sorte d'antinomie entre la simplicité et la perfection, si bien qu'à première vue on pourrait penser que la simplicité même de l'Être premier le rend dépendant et imparfait. Au niveau de notre vie humaine, en effet, simplicité et perfection ne constituent-elles pas une alternative, voire parfois un dilemme ? Faut-il, en telle ou telle circonstance, opter pour une plus grande simplicité de vie ou pour une plus grande perfection ? Au niveau de notre vie matérielle et économique, l'alternative est manifeste : faut-il vivre dans la simplicité ou dans l'opulence, dans la rusticité ou dans le raffinement ? Est-il préférable de vivre à la manière de Sparte ou à la manière d'Athènes ? Faut-il, dans le domaine matériel, rejeter tout ce qui n'est pas le strict nécessaire (de crainte de « s'embourgeoiser »), ou, au contraire, maintenir un certain *bene vivere* pour permettre le développement de valeurs plus profondes (tout en sachant le danger de se perdre dans un dilettantisme) ? Au niveau de notre vie sensible et passionnelle, est-il préférable de demeurer toujours dans le même lieu, ou de tenter l'aventure, d'explorer des lieux inconnus ? Plus profondément, est-il meilleur d'opter pour un seul ami très cher en nous connaturalisant profondément à lui, ou au contraire d'avoir plusieurs amis très divers, chacun nous apportant son monde intérieur personnel ? Au niveau de la vie intellectuelle la même alternative peut se présenter : faut-il se spécialiser, creuser toujours plus le même sillon ? Faut-il étendre son champ d'investigation et d'étude, avoir divers chantiers de travail ? Dans le développement de la vie intérieure religieuse, on peut aussi hésiter : vaut-il mieux se recueillir toujours davantage, se concentrer avant tout, ou au contraire profiter de tous les contacts, de toutes les rencontres pour s'enrichir ? Faut-il choisir la prière solitaire ou la prière communau-

taire, la vie contemplative ou la vie politique ? Autant d'alternatives qui se présentent dans l'éducation de notre propre personnalité et de celle des autres. Il y a une option à faire, qui nécessairement nous oriente dans une direction en excluant l'autre.

Au niveau communautaire, nous retrouvons des antinomies très semblables. Ainsi la famille a toujours, naturellement, tendance à simplifier les problèmes, à les élaguer, pour resserrer les liens entre les membres. Cela peut aller très loin quand de fait, la famille s'impose avec toute sa force et que sa tendance naturelle n'est contrebalancée par aucune autre. On sera alors très vite (et cela arrive souvent), en face d'une sorte de tyrannie familiale qui rendra l'air irrespirable et finira par asphyxier ses propres membres. Au contraire, la tendance naturelle de la communauté politique est de se perfectionner toujours plus, en multipliant les relations de ses membres. Cette tendance, elle aussi, quand elle n'est contrecarrée par rien et qu'elle devient absolue et totalitaire, peut aboutir à des catastrophes humaines, inverses de celles qui peuvent se produire dans le cas précédent.

Ces oppositions si fortes s'expliquent très bien du point de vue métaphysique, car les exigences de la simplicité proviennent directement de la forme (celle-ci, considérée en elle-même, est toujours simple), tandis que les exigences de la perfection, comme nous allons le préciser, s'enracinent dans des principes différents, ceux de la cause efficiente.

D'une façon commune, est parfait celui à qui ne manque rien de ce qui lui est nécessaire, par opposition à l'imparfait, qui implique une déficience se traduisant dans une insatisfaction, un vide qu'il faut combler. C'est pourquoi, d'une façon plus précise, on dira qu'est parfait celui à qui ne manque rien de ce qui lui est dû selon les exigences propres de sa nature¹⁰. Tout ce qui est essentiel à un être et à son épanouissement naturel, un être parfait doit le posséder, et c'est précisément cet état de possession qui le rend parfait. On dira donc, du point de vue philosophique, que la perfection signifie pour toute chose son mode d'être le plus parfait. Les réalités physiques en effet, et surtout les vivants de notre univers, peuvent exister selon des modes très variés dont l'un est meilleur que l'autre. L'animal, dans son état embryonnaire, est moins parfait qu'après sa naissance ; et après celle-ci il peut croître et atteindre un état ultime de croissance, puis con-

10. Cf. SAINT THOMAS, *Commentaire des Noms divins*, XIII, leçon 1 (en particulier n° 967); *Comm. Mét.*, V, leçon 18, n° 1034-1043 et leçon 19, n° 1044; X, leçon 5, n° 2028 (cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 4, 1055 a 10 ss.). *Somme théol.*, I, q. 4, a. 1.

naître un déclin. Il y a donc un moment où il atteint son maximum vital. Ce moment sera vraiment son état le meilleur, où il sera le plus lui-même, en un mot où il sera parfait. On comprend alors l'affirmation d'Aristote : « chacun est dit parfait lorsqu'il peut faire un autre semblable à lui-même »¹¹. Car, de fait, il ne peut « faire un autre » semblable à lui-même que lorsqu'il possède sa nature de la manière la plus idoine. La perfection, pour tout être, pour tout vivant, exprime donc quelque chose de plus que sa simple forme, sa structure essentielle : elle définit son pouvoir propre d'efficacité pleinement réalisé. Un être parfait est celui qui possède en lui la plénitude de son pouvoir d'être, d'efficacité, de rendement. Au niveau métaphysique, on peut donc dire que la perfection d'un être exprime son acte. Un être n'est parfait que dans la mesure où il est en acte¹².

Or, dans toutes les réalités que nous expérimentons, la forme et l'efficacité sont réellement distinctes. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les exigences de la forme et celles de l'efficacité tendent à s'opposer, et même à s'exclure, tant qu'elles ne sont pas mesurées et ordonnées par une causalité supérieure, la causalité finale.

Du point de vue métaphysique, il est donc nécessaire, après avoir précisé que l'Être Premier est tout à fait simple (c'est-à-dire que sa forme est pure, sans mélange), d'essayer de déterminer sa perfection. En Lui, les exigences de la simplicité ne peuvent s'opposer à celles de la perfection. C'est dans sa simplicité même que l'Être Premier est parfait, et sa simplicité, loin de nuire à sa perfection, lui permet au contraire d'être absolument parfaite.

L'Être premier, en effet, qu'on a découvert comme Acte pur, est nécessairement parfait, puisque Celui qui est Acte pur est séparé de toute potentialité. Celle-ci n'est-elle pas toujours à la racine de toute imperfection ? Celui qui est Acte pur ne peut être que souverainement parfait¹³.

Nous pouvons donc affirmer : l'Être premier, *Ovstia* séparée de

11. *Météorologiques*, IV, 3, 380 a 13 ss.; cf. *De anima*, II, 4, 415 a 26-29. Voir aussi SAINT THOMAS, *Comm. Noms divins*, XIII, leçon 1, n° 968 ; *Comm. Mét.*, X, leçon 5, n° 2028 : « toutes choses sont dites parfaites du fait qu'elles parviennent à leur fin. Or au delà de la fin il n'y a rien, car la fin est ce qui est ultime en toute réalité ». Voir aussi *Contra Gentiles* I, ch. 28.

12. Cf. SAINT THOMAS, *Somme théol.*, I, q. 4, a. 1 ; *Contra Gentiles* I, ch. 28.

13. Voir *Somme théol.*, I, q. 4, a. 1, où Saint Thomas souligne l'erreur de certains « philosophes anciens » qui, considérant l'Être Premier d'un point de vue matériel, affirmaient son imperfection — ce qui est normal, car le premier dans l'ordre matériel est toujours le plus potentiel et le plus imparfait.

toute matière, est absolument simple dans sa manière d'exister ; l'Être premier, Acte pur, est souverainement parfait dans sa manière d'exister.

Les antinomies que nous avons signalées précédemment sont donc dépassées en l'Être premier, puisqu'en Lui la simplicité de la forme implique immédiatement la perfection de l'être. La simplicité de sa forme exclut en effet toute composition : en l'Être premier, essence et exister (*esse*) s'identifient formellement. Il est Lui-même l'exister subsistant — *ipsum esse subsistens*. En Lui l'exister (*l'esse*), qui est l'acte ultime de l'être, n'est donc pas reçu, ni limité. Il peut se réaliser pleinement, selon toute son actualité. Par le fait même, la manière d'exister de l'Être premier est la plus actuelle, la plus parfaite qui puisse être. Sa simplicité absolue dans l'être réclame immédiatement la perfection suprême. La simplicité de l'Être premier est une simplicité de perfection, et sa perfection est perfection dans la simplicité. L'Être premier trouve en Lui-même, dans sa propre nature, toute perfection. Sa perfection est substantielle, elle est celle de l'Acte pur. En affirmant que l'Être premier est parfait, on signifie que sa manière d'exister est un « sommet » ; par là on exprime la noblesse de son être, son indépendance souveraine. Il ne subit aucune influence.

Il ne suffit pas d'affirmer que l'Être premier est parfait, il faut encore essayer de qualifier cette perfection, d'en expliciter l'éminente actualité. De même que, après avoir dit que l'Être premier est simple, on explicite qu'il est *tout à fait* simple, de même, après avoir affirmé que l'Être premier est parfait, on explicite que sa perfection est telle qu'elle contient toutes les perfections.

L'Être premier est riche de toutes les richesses, Il est parfait de toutes les perfections. Cela, nous pouvons le saisir immédiatement dès que nous comprenons que la perfection des perfections est *l'esse*, car c'est l'acte de l'être. Puisque l'Être premier est *l'ipsum esse subsistens*, aucune perfection de l'être ne peut lui manquer. Sa perfection est donc telle que les perfections de toutes les autres réalités ne peuvent rien ajouter à la sienne. Sa perfection contient éminemment, dans la simplicité, toutes les autres perfections. Mais prenons garde, lorsqu'il s'agit de contempler cette perfection éminente de l'Être premier, de ne pas tomber dans une vision imaginative, comme si la perfection de Dieu était la synthèse de toutes les autres perfections. La perfection de l'Être premier n'est pas une synthèse des autres perfections, elle est d'un autre ordre. C'est pourquoi elle peut à la fois être simple et contenir en acte toutes les autres perfections sans contenir leurs limites propres.

Pour mieux contempler la perfection de l'Être premier, comprenons bien que cette perfection est celle d'une personne. Le « Moi » de l'Être premier est souverainement parfait ; il contient éminemment toutes les perfections de notre « moi » personnel. Celui-ci, pour être parfait, implique au niveau psychologique : une certaine conscience de son *autonomie* (il est évident que toute aliénation empêche notre moi d'être parfait) ; une certaine conscience de sa *sécurité* (l'angoisse diminue la perfection de notre moi personnel) ; une certaine conscience de sa *valeur* (le sentiment de culpabilité empêche notre moi d'être parfaitement lui-même). Aussi le Moi de l'Être premier possède-t-il souverainement une autonomie parfaite : comme Être premier, Il ne peut connaître aucune aliénation. Il possède une sécurité absolue : comme Acte pur, Il ne peut connaître aucune défaillance. Il est en lui-même parfaitement « valorisé ». Certains diront même qu'il est la Valeur absolue¹⁴. Si l'on veut exprimer par là un aspect de sa perfection propre, cela est exact. Ce qu'il faut éviter, c'est de projeter sur l'Être premier ce qu'on a appelé les « sentiments » de notre moi psychologique¹⁵ ; ce serait tomber dans le plus terrible des anthropomorphismes. La Personne de l'Être premier est une Personne métaphysique qui possède éminemment les qualités propres de notre propre moi, qui les possède non seulement dans sa conscience, mais dans son être. L'Être premier est le seul en qui le « Moi » soit identique à l'Être, et en qui les qualités du Moi soient des qualités substantielles (métaphysiques) qui expriment toute la plénitude de son Acte pur. Celui-ci implique une autonomie, une stabilité, une noblesse uniques. L'Être premier est parfait en son Être.

3. *Bonté*

Dans le langage courant, bonté et perfection sont assez proches. Cependant, quand on veut préciser leur signification propre, on s'aperçoit qu'elles expriment quelque chose de différent. On peut en effet être intègre, parfait, et pourtant ne pas être bon. On dira facilement, en parlant de telle personne : elle est parfaite, on ne peut rien lui reprocher, mais elle est trop rigide, trop centrée sur elle-même, elle n'est pas vraiment bonne. C'est une chose en effet, d'affirmer de quelqu'un qu'il est parfait, et c'en est une autre de dire qu'il a du cœur et qu'il

14. Cf. ci-dessus p. 248.

15. Cf. Ch. ODIER, *Le rôle des fonctions du Moi dans l'évolution psychique*.

est bon. Dans l'ordre affectif, n'y a-t-il pas là une distinction assez semblable à celle qu'on trouve, dans l'ordre de l'intelligence, entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse ?

Essayons donc de préciser, comme nous l'avons fait pour la perfection, la signification exacte de la bonté. En réalité, c'est l'une des plus difficiles à préciser¹⁶. S'il est facile de savoir expérimentalement ce qu'est la bonté d'une personne ou d'une chose — tout être qui aime ou qui a aimé sait très bien dans son cœur ce qu'est la bonté —, quand il s'agit de faire passer ce savoir du cœur à l'intelligence, cela devient très difficile et exige beaucoup de finesse d'intelligence. A cause de ces difficultés, les manières de définir la bonté sont des plus variées parmi les philosophes, et même parmi les théologiens scolastiques. Rappelons ici les deux thèses extrêmes les plus intéressantes de ce point de vue. Certains ont prétendu que la bonté s'identifiait tout simplement à l'intégrité. Dans cette perspective, on ne peut plus distinguer bonté et perfection : la bonté se ramène à la perfection ; mais alors, certains faits d'expérience ne peuvent plus s'expliquer. D'autres, à l'extrême opposé, ont voulu définir la bonté comme la relation directe à un autre : on est bon quand on se tourne vers les autres, quand on les écoute et qu'on tâche de les comprendre, de se mettre à leur place, de les soutenir ; en un mot, quand on cherche à s'adapter pleinement, et pour tout, à tous. Il y a là quelque chose de vrai ; mais ne prend-on pas un des effets psychologiques de la bonté pour la bonté elle-même ? S'adapter est un des éléments de la miséricorde, c'est donc un effet de la bonté ; mais ce n'est pas la bonté. Être tourné vers les autres, être attentif à eux, est également un des éléments d'un cœur miséricordieux ; nous ne pouvons donc pas nous arrêter à l'un de ces éléments pour définir ce qui est à leur source. Du reste, ces éléments restent quelque chose de relatif, ils ne peuvent exprimer ce qu'il y a de principal et d'essentiel dans la bonté, qui demeure quelque chose d'absolu. Autrement, nous ne pourrions pas dire qu'une personne est bonne ; nous devrions dire qu'elle est bonne pour telle autre personne, dans telle ou telle circonstance — ce qui s'oppose à nos expériences quotidiennes.

Entre ces deux thèses opposées, il nous est possible de préciser ce qu'est la bonté si nous réfléchissons sur nos expériences les plus caractéristiques : la bonté d'un ami, la bonté d'une mère... La bonté apparaît alors comme la perfection intrinsèque d'une réalité, d'une

16. Cf. *L'Être* II, 1^{re} partie, pp. 520 ss.

personne, en tant qu'elle fonde une *capacité d'attirer* les autres et de les perfectionner. La bonté, c'est la perfection capable d'attirer les autres et de les achever, de les finaliser. Que la bonté implique la perfection, cela ne fait pas de doute, car le bien s'oppose immédiatement au mal qui, lui, implique une privation. Or, précisément, c'est l'être parfait qui exclut toute privation ; donc, le bien inclut nécessairement le parfait. Mais le parfait, pour être bon, exige d'être capable d'attirer les autres ; non seulement d'être capable de se communiquer, mais surtout d'être capable d'attirer en achevant et en finalisant. Il faut plus pour être capable d'illuminer que pour être lumineux ; de même il faut plus pour être bon que pour être parfait. Ce « quelque chose de plus » nous est bien manifesté dans la manière dont Aristote parle du bien : « le bien est ce que tous désirent »¹⁷. Le bien est désiré parce qu'il est aimable et capable de finaliser celui qui le désire. En attirant, le bien exerce le rôle de cause finale : tout en étant immobile, il meut en suscitant l'amour dans celui qu'il finalise.

La différence qui, métaphysiquement, distingue la perfection de la bonté, se fonde donc sur la différence qui existe entre la causalité efficiente et la causalité finale. Tant qu'on ne considère formellement que la perfection d'un être, on ne regarde que l'immanence de son intégrité, son mode d'être le plus excellent, sa capacité de se communiquer en engendrant un être semblable à lui-même ; dès qu'on pénètre dans sa bonté, on dépasse son intégrité, sa perfection immanente. On atteint alors sa capacité d'attirer les autres, de les perfectionner, de les achever en leur permettant de communier à sa propre perfection. Considérée de la façon la plus précise, du point de vue de sa signification métaphysique, la bonté n'est ni l'intégrité, ni l'adaptation, mais la perfection en tant qu'elle attire en finalisant.

Dans toutes les réalités physiques que nous considérons, et en nous-mêmes, il y a une distinction réelle entre l'ordre de la causalité efficiente et celui de la causalité finale, entre la perfection et la bonté. Il est donc normal qu'après avoir essayé de préciser comment l'Être premier est simple et parfait, nous nous posions la question de savoir s'Il est bon, et comment Il est bon. L'ordre de ces questions est évident puisque, après les considérations relevant de la forme et l'efficience, viennent normalement celles qui relèvent de la causalité

17. *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 2-3 ; X, 2, 1172 b 35-1173 a 2 ; *Topiques*, III, 1, 116 a 17-20 ; *Rhétorique*, I, 6, 1362 a 21 ss. Cf. SAINT THOMAS, *Somme théol.*, I, q. 5, a. 4 ; *Contra Gentiles* I, ch. 38.

finale. Celle-ci, en effet, est ultime et présuppose toujours la forme et l'efficiace.

Que l'Être premier soit bon, c'est évident, en raison même du caractère propre de sa perfection qui est celle de l'Acte Pur. Cette perfection contient éminemment les perfections de toutes les autres réalités, comme nous l'avons signalé. Cette perfection est donc capable d'attirer toutes les autres réalités en les achevant et en les finalisant ; l'Être premier est donc bon, et Il l'est éminemment. Cependant, il ne suffit pas de reconnaître que la bonté qualifie l'Être premier ; il faut encore préciser de quelle manière cette bonté lui est propre. Car si l'Être premier est bon, Il ne l'est pas à la manière des autres réalités, celles que nous expérimentons. Si nous analysons les divers éléments qui rendent bonnes ces réalités, nous pouvons préciser qu'elles sont bonnes : 1° en raison de leur *existence* : ce qui n'existe pas et qui demeure une essence possible, ne peut être bon au sens fort ; 2° en raison de leurs *qualités*, qui leur permettent d'agir parfaitement : ce qui est privé de ces qualités ne peut être dit bon ; 3° en raison de l'*opération* qui les relie à leur fin : ce qui n'est pas relié actuellement à sa fin propre n'est pas achevé, il n'est donc pas bon. Il faut que ces trois facteurs : l'*existence*, les *qualités* rendant capable de bien agir, et l'*action* elle-même, soient présents pour que nous puissions affirmer que telle réalité, telle personne, est bonne. Or il est évident que ces trois facteurs ne font pas essentiellement partie de la structure de ces réalités ; ils sont indispensables pour leur bonté, mais viennent comme s'ajouter à leur structure essentielle pour la parfaire et l'épanouir.

En l'Être premier, au contraire (et en Lui seul), l'acte d'être (l'*esse*) est identique à l'essence. La simplicité de son être exige que ses « qualités » ne soient pas en Lui quelque chose d'accidentel et de surajouté. Son opération n'est pas extérieur à son être, puisqu'Il est sa propre fin. La bonté de l'Être premier n'est donc pas quelque chose qui s'ajoute à ce qu'Il est, mais elle est *son Être propre*, son Être même. Sa bonté est substantielle. Elle est simple.

Voilà toute la différence qui sépare la bonté de l'Être premier de celle des autres réalités. L'Être premier est bon en son Être, en ce qui est le plus « Lui-même ». Les autres réalités ne sont bonnes qu'en raison de certaines activités et de certaines qualités permettant à ces activités d'être parfaites. Elles ne sont pas formellement bonnes en leur être, en ce qui est le plus « elles-mêmes » ; leur substance n'est pas radicalement bonne. C'est pourquoi le jugement métaphysique

porté sur *ce que sont*, substantiellement, les réalités que nous expérimentons, ne correspond pas toujours à celui qui regarde leur bonté ; car des principes différents sont engagés dans l'un et l'autre cas.

Au contraire, la bonté de l'Être premier s'empare de tout ce qu'Il est. Elle s'enracine dans ce qu'il y a de plus profond en Lui. Par le fait même, rien en Lui n'est en dehors de cet absolu de bonté. De nouveau, nous sommes en présence de sa pureté unique, de la limpidité de son Être, qui est son Bien. En définitive, la bonté définit l'Être premier dans ce qu'Il a d'ultime et de plus radical. Elle nous montre qu'en l'Être premier, toute détermination s'identifie avec sa perfection et sa fin. En Lui, simplicité, perfection et bonté sont identiques.

Comme nous avons essayé de préciser la simplicité et la pureté du « Je » personnel de l'Être premier, ainsi que la perfection, l'autonomie de son « Moi » personnel, essayons maintenant de contempler son amabilité. Une personne qui est bonne est aimable ; par là elle attire et suscite un amour véritable. Mais l'amabilité de l'ami, que nous pouvons expérimenter, est une amabilité limitée. L'ami en effet, peut disparaître, sa présence physique et réelle peut nous être enlevée. En outre, l'ami n'a que certaines qualités, il ne peut les avoir toutes ; et son don actuel d'ami ne peut être total, il ne peut se donner dans son être substantiel. Au plus intime de lui, il y a quelque chose qui demeure irréductible à son don actuel.

En l'Être premier, l'amabilité est substantielle, elle ne peut disparaître, elle n'est pas quelque chose de relatif, elle est toujours en acte. Cette amabilité substantielle est capable de nous attirer, et d'attirer toutes les réalités que nous connaissons, d'une manière à la fois très intime et très véhémence. Très intime, car cette amabilité est la plus connaturelle, la plus proche, la plus capable de nous prendre et de nous captiver ; très véhémence, car elle est la plus absolue qui soit, celle qui ne peut tolérer aucun partage. C'est l'amabilité première, qui doit être aimée comme l'amabilité première et suprême. Tout en l'Être premier est aimable, tout est capable d'attirer, de finaliser les autres réalités. Il n'y a en Lui ni mélange, ni limite, ni égocentrisme. L'Être premier est en Lui-même l'Être le plus capable de se donner, car tout en Lui peut être *don*.

Simplicité, perfection, bonté, ces trois manières d'exister de l'Être premier caractérisent la Substance première — elle est simple — et l'Acte premier : il est parfait et il est bon. C'est ce que la philoso-

phie première nous dit avant tout de l'Être premier, première Substance séparée, Acte pur (en d'autres termes, nous nous servons, pour expliciter ces trois premières manières de contempler l'Être premier, des principes propres de *ce-qui-est* en tant qu'*être*). Ces trois « qualités » de l'Être premier, simplicité, perfection, bonté, répondent aux trois grandes questions que nous ne cessons de nous poser dès que notre intelligence a découvert l'existence de cet Être premier :

1° qu'est-Il ? Quelle est sa détermination propre ? Quelle est la cause « selon la forme » de son être ? A cela, nous répondons : Il est sans composition, totalement simple.

2° Puisqu'on ne peut poser à son sujet la question de l'origine (Il ne peut avoir d'origine), quelle est du moins sa manière propre d'exister, comme Être premier ? A cela nous répondons : Il *est* sans dépendre de rien ; Il est parfait et contient la perfection de toutes les autres perfections.

3° Quelle est sa propre fin ? Qu'est-ce qui l'achève ? A cela, nous répondons : Il est bon, souverainement bon.

4. *L'Être Premier est infini*

Simplicité, perfection, bonté, sont les trois premières « propriétés » que nous reconnaissons à l'Être premier pour distinguer sa manière d'être de celle des autres réalités et, par là, mettre en lumière sa transcendance. Mais l'enquête du théologien ne peut se terminer là. Il y a d'autres possibilités, pour notre intelligence, de préciser la manière d'exister de l'Être premier. En effet, la philosophie première, qui effectue l'ultime analyse de la réalité que nous expérimentons (comme *ὄνσις* et acte), ne supprime les analyses philosophiques de ce-qui-est mû, du devenir (les recherches de la philosophie de la nature). Nous devons donc nous demander en quoi les qualités propres de ce qui est mobile peuvent nous aider, négativement, à contempler la manière d'être de l'Être premier¹⁸. Cela est nécessaire, puisque

18. On pourrait croire que le devenir ne peut rien nous dire de l'Être premier, qui est au delà du mouvement, et que, par conséquent, il est inutile de prolonger notre recherche au delà de ce que la philosophie première peut dire de l'Être premier. Cependant, n'oublions pas que la philosophie de la nature n'étudie pas proprement le *devenir*, mais l'*être mobile*. Si elle étudiait proprement le devenir, il serait alors exact de dire qu'elle ne peut rien nous dire de l'Être Premier. Mais, considérant l'être mobile, elle explicite pour nous une certaine modalité de ce-qui-est. Or nous pouvons nous servir de cette modalité, en la niant, pour mieux mettre en lumière la transcendance de l'Être Premier.

nous ne pouvons préciser la manière d'exister de l'Être premier qu'à partir de la connaissance philosophique de notre univers et de nous-mêmes. Or, après avoir précisé que notre propre personne est une substance composée et qu'elle est parfaite dans la mesure où elle est en acte, nous devons nous demander, au sujet de notre corps : quelles sont ses limites ? Comment est-il fini ? Comment est-il localisé ? Comment est-il dans le temps ? Voilà les grandes interrogations à l'égard du corps : sa grandeur, son lieu, comment il est mobile et comment il est mesuré par le temps. Aussi, à l'égard de l'Être premier, devons-nous nous demander successivement : quelle est sa grandeur ? Est-il limité à un lieu ? S'il est au delà du mouvement, comment comprendre son immutabilité et son éternité ?

Nous avons vu précédemment que l'Être premier est au delà de toute composition, qu'en Lui il n'y a pas de matière ni de quantité. On ne peut donc parler de la grandeur de l'Être premier que métaphoriquement, car en réalité Il n'a aucune dimension, Il est au delà de toute grandeur. L'Être premier ne peut être limité, Il est donc infini.

Comprenons bien ce qu'il faut entendre par « infini », afin d'éviter toutes les équivoques qui, dans cette question plus qu'en aucune autre, peuvent fourmiller de tous côtés, précisément parce que c'est un domaine où facilement l'imagination règne. L'infini est ce qui s'oppose au fini, comme le mot même l'indique : est infini ce qui n'a pas de limite, de terme. L'infini comme tel nie la limite, la « fin » ; mais la négation de la limite peut se réaliser de diverses façons et signifier des réalités toutes différentes. Prenons deux cas extrêmes : pour un être matériel, être privé de limites, c'est rester dans l'indétermination ; c'est donc être privé d'une certaine perfection. La matière, par elle-même, n'a pas de limite, mais elle est ordonnée à la forme qui la détermine et, par là, la limite dans l'espace et le temps (du moins lorsqu'il s'agit de la forme-quantité). Pour un être spirituel au contraire, ne pas avoir de limite est une perfection, c'est échapper aux exigences de l'univers physique (la matière contracte la forme, elle ne la perfectionne pas) et se développer selon ses propres aspirations. Donc, dans le premier cas, l'infini implique une imperfection radicale, le fait pour l'être matériel de demeurer dans sa radicale potentialité ; dans le second, au contraire, il exprime une certaine perfection, le fait de n'être pas reçu et de ne pas connaître certaines limitations. Nous pourrions multiplier les exemples et réfléchir sur la valeur diverse de nos jugements quand nous disons : cet espace est infini, ce cœur a

des richesses infinies, la matière est infiniment déterminable, le génie de cet artiste est infini...

Il faut donc, lorsqu'on parle d'infini, bien distinguer l'infini qu'on peut appeler « privatif » et l'infini « négatif ». Le premier nie la limite à l'égard d'un sujet qui est capable d'en avoir une, et qui doit en avoir une pour sa propre perfection. Un tel infini *prive* le sujet qu'il affecte d'une certaine perfection due ; il implique donc toujours une certaine imperfection. Cet infini est celui qui, de fait, affecte le domaine de la matière et de la quantité. Le second, l'infini négatif, nie la limite d'un être qui, par sa nature, ne demande pas d'en avoir. Si cet infini exprime formellement une négation (d'où son nom), il implique normalement une certaine indépendance dans l'être, une certaine autonomie à l'égard de toute mesure qui pourrait le limiter, et donc une perfection.

Lorsque nous nous demandons si l'Être premier est infini, il ne s'agit évidemment pas de l'infini privatif, puisqu'il n'y a pas de matière et de quantité en l'Être premier. Il ne peut donc être question, à son sujet, que d'un infini négatif affectant sa manière d'exister. Autrement dit, il s'agit de savoir si la manière d'exister de l'Être premier a une perfection telle qu'elle exclut toute limite, ou si, au contraire, elle réclame certaines limites. Il est évident que nous devons conclure que la manière d'exister de l'Être premier exclut toute limite, qu'elle est infinie, étant donné ce que nous avons dit de sa simplicité. L'Être premier ne peut être composé de matière et de forme, Il est forme pure, non reçue. Son être ne connaît donc aucune des limitations de ce qui est reçu dans un autre. Cette forme pure, en elle-même, est au delà de toutes limites internes, car elle est identique à l'acte d'être (*l'esse*) qui, lui, n'implique en lui-même aucune limite. Donc l'Être premier, en raison de sa simplicité, est nécessairement infini. Exister substantiellement, c'est nécessairement exister selon un mode d'être infini.

Pour bien saisir la force de cette argumentation, il faut distinguer nettement les formes « prédicamentales » des perfections « transcendantales ». Les premières sont intrinsèquement limitées, et constituées par un genre et une différence spécifique. De telles formes ont donc une double source de limitation : une source immanente, et une source extrinsèque venant du sujet en lequel elles sont reçues. Les secondes n'ont en elles-mêmes aucune source de limitation, elles échappent à l'emprise d'un genre. Seul, le *sujet* en qui elles sont reçues est pour elles source de limite. De telles perfections ne peuvent donc avoir

un mode d'être fini ou infini que du fait qu'elles sont reçues ou non dans un sujet. Or l'acte d'être est précisément une de ces perfections. C'est pourquoi, du seul fait que l'exister, en l'Être premier, est subsistant, c'est-à-dire non reçu, on peut conclure immédiatement à sa perfection infinie, puisqu'il n'y a en lui-même aucune source de limitation.

En affirmant que la manière d'exister de l'Être premier est infinie, nous explicitons l'abîme de la profondeur de son Être, de sa simplicité, de sa perfection et de sa bonté. L'Être premier est, en son Être personnel, substantiellement infini. Son Être n'est donc mesurable dans aucun des domaines qui lui sont propres. Il est inépuisable, Il échappe à toute détermination extérieure. Il s'impose par lui-même comme souverainement déterminé, puisqu'Il est Acte pur, actualité ultime. C'est pourquoi, si l'infinité de l'Être Premier était affirmée en premier lieu, comme constitutif de son Être même, on serait amené logiquement à insister sur l'incognoscibilité de l'Être premier, ce qui conduirait fatalement à certaines formes d'agnosticisme. Si l'infinité n'est attribuée à l'Être premier qu'après la simplicité, la perfection et la bonté, le danger est alors écarté.

Pour mieux saisir ce caractère propre de l'infinité substantielle de l'Être premier, précisons que seul l'Être premier peut exister de cette manière, du fait même qu'Il est premier. Tout être qui n'est pas premier est nécessairement mesuré et limité, et donc n'est pas infini en son être. Certes, les êtres « seconds » peuvent posséder certaines capacités infinies en puissance — l'intelligence et la volonté sont bien infinies en puissance — et même, par la matière, ils peuvent posséder en eux un certain infini substantiel ; mais cet infini demeure infini en puissance, alors que celui de l'Être premier est un infini en acte.

Si on contemple la pureté absolue de la Personne de l'Être premier, si on contemple sa perfection éminente et sa bonté souveraine, on doit aussi contempler l'abîme insondable de son Être infini. Cet abîme incommensurable, dont nous ne pouvons atteindre le fond, donne à notre contemplation de l'Être premier une modalité particulière — car l'abîme attire et suscite un vertige. Contempler l'Infini de l'Être premier, c'est se perdre en Lui. Car en face de l'Infini, le fini est comme absorbé et réduit à rien. Seul l'Être premier peut attirer de cette manière sans pour autant nous annihiler ; car cet Infini est un Infini de bonté, d'amabilité, de perfection. L'Être premier, s'Il est capable de susciter une sorte de vertige au plus intime de notre contemplation de son mystère d'Infini, en même temps nous enve-

loppe « maternellement ». C'est la capacité merveilleuse d'enveloppement de l'Être premier que nous découvrons alors. L'infinie bonté de l'Être premier cache tout être limité en Lui et le porte au plus secret de son Être. Car, à l'égard d'un Être infini, rien ne peut être extérieur, rien ne peut être violent, rien ne peut être rival. Celui qui est infini est au delà des partis. Il ne peut être partisan. Il est pour tous le Premier.

La Personne de l'Être premier, étant infinie, ne possède pas de visage ; elle est cachée, incompréhensible pour nous, ineffable.

5. *Immensité*

Les réalités physiques, les corps, du fait même qu'ils sont limités, sont parties d'un tout et mesurés par celui-ci. Par là on peut les situer, les localiser. L'Être premier, n'ayant pas de limite, étant infini, ne peut être situé ni localisé. Il ne fait pas partie d'un tout. Il est celui qui est premier et absolu.

En raison même de sa simplicité, l'Être premier ne peut composer avec les autres réalités, être en celles-ci comme une partie dans le tout, ou comme la forme dans la matière, ou comme un accident qui s'ajoute. L'Être premier est totalement séparé, et par là Il échappe à toute mesure, donc à tout lieu. Mais il ne faut pas imaginer l'Être premier étranger à toutes les autres réalités, infiniment distant de celles-ci et incapable d'être atteint par elles. En effet, du fait même qu'Il est infini, Il est sans frontière, sans opposition possible à l'égard des réalités autres que lui. Du fait même qu'Il est infini, on peut dire qu'Il est « im-mense », non pas selon la quantité, puisqu'Il est simple, mais dans son être même ; celui-ci, n'ayant pas de limites, est capable d'être immanent à tous les autres êtres qui, eux, sont limités.

Pour l'Être premier, il ne peut y avoir d'extériorité, car celle-ci se fonde toujours sur la potentialité et la limitation. L'Être premier, comme Acte pur, ne peut être extérieur, étranger aux autres réalités. Étant l'exister même subsistant, il ne peut qu'être intimement présent à tout ce qui est. L'immanence de l'Être premier que revendiquent les panthéistes est moins profonde, moins intime que celle qu'on découvre dès que l'on considère l'Être premier comme infini dans son être, donc n'ayant aucune limite-frontière à l'égard des autres êtres. L'immanence de l'Être premier revendiquée par les panthéistes est d'un type formel ou matériel, impliquant toujours une certaine extériorité de celui qui est premier à l'égard de celui qui est second,

dérivé. En réalité, l'Être premier possède une capacité de pénétration totale à l'égard des autres êtres, qui ne peuvent faire nombre avec Lui. Il les contient intimement.

A partir de là on comprend comment on peut affirmer que le propre de l'Être premier est d'être « partout ». Évidemment, en affirmant que l'Être premier est partout, prenons garde de ne pas tomber dans la vision imaginative d'un Être premier interprété comme lieu de tous les lieux, comme l'enveloppant ultime, d'une grandeur telle qu'il remplisse nécessairement tous les lieux possibles. Pour saisir dans toute sa force l'affirmation : *l'Être premier est partout*, il faut d'abord comprendre, d'une part que l'Être premier n'est pas dans un lieu, parce qu'Il est infini et parce qu'Il est premier, et, d'autre part, qu'aucune des réalités qui sont localisées ne Lui est étrangère et qu'aucune distance ne Le sépare de ces réalités. L'Être premier est donc présent à toutes les réalités existantes sans pour autant dépendre d'elles.

6. *Stabilité*

Du fait même que l'Être premier est sans limite, infini en son être, on saisit que son immobilité est une stabilité substantielle ; le mouvement ne peut l'affecter. Non seulement Il est immobile, mais sa manière d'être est telle qu'elle est totalement incapable d'être modifiée. Il y a, entre la manière d'être de l'Être premier et l'être capable de mouvement, une irréductibilité totale. En effet, le mouvement ne peut affecter qu'un être en puissance ; l'Acte pur est donc au delà du mouvement. Le mouvement affecte toujours une réalité et compose avec elle ; le mouvement ne peut donc exister que dans la composition. Un Être simple, indivisible, est donc au delà de tout mouvement. Le mouvement tend vers une forme nouvelle qu'il ne possède pas. L'Être qui est parfait, possédant toutes perfections, n'a pas de forme nouvelle à acquérir. Il est donc au delà du mouvement. L'Être premier, parce qu'Il est Acte pur, totalement simple et parfait, transcende tout mouvement.

Pour certaines réalités, l'immobilité peut constituer une carence, une privation, et donc exprimer une imperfection ; tandis que pour d'autres réalités elle peut signifier une négation exprimant la perfection de celui qui n'a plus besoin d'acquérir une nouvelle forme. Dans le cas présent, c'est bien ce qui a lieu : l'immobilité ne veut pas dire inertie, impuissance — une telle immobilité s'enracine dans la puissance radicale de la matière —, mais le parfait repos de ce qui est par-

faitement achevé. Cette immobilité exprime la perfection de Celui qui n'a pas besoin de changer parce qu'Il est Acte pur. Par là on manifeste la fermeté, la stabilité de l'Être en lequel il n'y a aucune « fêlure » possible. Il est en Lui-même comme un axe invisible, comme le « roc » métaphysique. Cette immutabilité substantielle de l'Être premier nous montre son invulnérabilité ; Il ne peut être modifié.

Cette immutabilité substantielle, première, caractérise l'Être premier. Rien de ce qui n'est pas premier ne peut posséder une telle immutabilité. Car tout ce qui n'est pas Être premier implique une certaine potentialité, une certaine capacité d'achèvement, une possibilité de s'unir à l'Être premier et d'acquérir par là quelque chose de nouveau.

Cette immutabilité substantielle de l'Être premier nous permet de contempler Son « Repos » substantiel. Parler de devenir, d'évolution, de possibilité de perfectionnement à l'égard de l'Être premier, c'est confondre les qualités propres du devenir et celles de l'être. Cette immutabilité substantielle de l'Être premier nous permet de saisir aussi son Silence propre. Le bruit est une conséquence du mouvement, le vacarme intérieur provient de l'agitation intérieure. Celui qui est au delà du mouvement et de toute agitation ne peut être que dans le silence. Silence et immobilité sont toujours relatifs l'un à l'autre ; l'un est fondement, l'autre résultat. C'est pourquoi, de même qu'il y a un silence qui est signe de mort, qui est fruit d'une privation, il y a un silence qui est signe de perfection, de plénitude, fruit d'un au-delà du mouvement. L'Être premier rayonne ce silence et le vit.

7. Éternité

De même que, parce qu'Il est infini, l'Être premier est au delà de toute mensuration de lieu, de même, parce qu'Il est au delà du mouvement, Il est nécessairement au delà de toute mensuration de temps. Un être infini dans son *être* ne peut être localisé — ce serait contradictoire ; un être totalement immobile dans son *être* ne peut être dans le temps — ce serait contradictoire. L'Absolu dans l'ordre de l'être ne peut souffrir la relativité du lieu, ni celle du temps. Seules les réalités physiques, limitées dans leur quantité et soumises au mouvement, sont nécessairement dépendantes du lieu et du temps.

Les hommes étant très sensibles au mouvement et au temps, on comprend que l'éternité ait toujours été affirmée comme l'une des propriétés les plus caractéristiques de l'Être premier ou du « divin ».

Cela est particulièrement net dans la philosophie grecque, où tout ce qui est « divin » est affirmé comme éternel¹⁹.

Que faut-il entendre par « éternel » ? Nous ne pouvons connaître l'éternité qu'à partir du temps. Or le temps, selon la définition d'Aristote, c'est « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur »²⁰. Tout mouvement implique une succession de parties ; en ordonnant et en mesurant cette succession, ne saisissons-nous pas le temps ? En Celui qui est au delà du mouvement et qui se comporte toujours de la même manière, il n'y a plus de succession, il n'y a plus d'antérieur ni de postérieur. Il n'y a donc plus de temps, mais ce que nous appelons « l'éternité ». L'éternité consiste, pour reprendre une expression de Saint Thomas, dans « l'appréhension de l'uniformité de ce qui est totalement en dehors du mouvement »²¹. De même que le temps implique deux éléments : ce qui est mesuré (la succession) et la mesure de cette succession, qui nous permet de l'ordonner, l'éternité peut être considérée par nous de deux manières : d'une part du côté de celui qui est dans l'éternité, au delà de toute succession car Il est sans limites — nous dirons alors que ce qui est éternel ne peut être « terminé », n'ayant ni principe ni fin ; d'autre part du côté du mode même de la « durée », et nous dirons que l'éternité est en quelque sorte la mesure de l'*esse* qui demeure totalement simultanément à lui-même. C'est évidemment ce second aspect qui est le plus précis et le plus formel, car il explicite ce qu'est proprement l'éternité ; uniformité dans la durée, permanence dans l'exister.

Ces précisions données, on peut mieux comprendre comment l'Être premier est éternel : dans la mesure où un être, échappant à la succession, est immuable et possède une permanence dans l'exister, dans cette même mesure il est éternel ; or l'Être premier est totalement immuable dans son être et demeure uniformément dans l'*esse* : Il est donc éternel.

Cependant, il ne suffit pas de dire que l'Être premier est éternel. Il faut affirmer qu'*Il est son éternité*. Aucun autre être ne peut être sa propre durée, puisqu'il n'est pas son *esse*. Mais l'Être premier, étant son propre *esse* simple et uniforme, subsistant dans son *esse*, est son éternité. Par là nous précisons non seulement que l'*esse* de l'Être premier est infini, sans mesure dans sa permanence (il n'y

19. Cf. ci-dessous, N.B., p. 406.

20. *Physique*, IV, 11, 219 b 1.

21. Cf. ci-dessous, N.B., p. 409.

a aucun « dépliement » successif de son être), mais qu'Il possède *une simultanéité absolue dans la parfaite possession de son esse* : Il est sa propre mesure. Non pas *causa sui* comme on l'a dit depuis Descartes, mais *mensura sui*, mesure de son propre *esse*. L'éternité explicite pour nous l'uniformité de la durée dans l'*esse* de l'Être premier, en nous montrant l'uniformité la plus parfaite qui soit : celle qui est parfaitement possédée.

Imaginemment, nous pouvons nous représenter l'éternité en évoquant un instant qui demeure. Si l'instant présent s'arrêtait, s'il devenait stable, ne serions-nous pas en présence de l'éternité ?

A condition de ne pas nous arrêter à l'aspect imaginaire, nous pouvons être aidés par l'instant présent dans notre contemplation de l'éternité de l'Être premier. Nous pouvons dire que, de même que le point réalise la ligne en se déplaçant — certes il ne la cause pas dans son être réel, mais il réalise sa connaissance en nous — de même l'instant présent, si par impossible il s'arrêtait et demeurerait, constituerait l'éternité ; ou, plus exactement, il nous aide à la concevoir. Si l'appréhension du temps est pour nous l'appréhension du *fluxus* de l'instant (du *nunc*), nous pouvons en quelque sorte appréhender l'éternité en saisissant « l'instant-demeurant » (le *nunc stans*)²².

Affirmer l'éternité de l'Être premier, c'est montrer tout ce qui le distingue des êtres qui sont dans le temps et aussi des vivants qui, tout en étant dans le temps, ont leur durée propre. Par notre corps nous sommes dans le temps, dépendants du temps de l'univers ; par notre esprit nous sommes au delà du temps, nous avons une durée propre. Il y a en nous cette dualité que nous pouvons ressentir très profondément en certaines circonstances. Le temps demeure toujours le même dans son objectivité : il nous mesure de l'extérieur et nous violente toujours. Au contraire, la durée qui provient du développe-

22. Cf. *Somme théol.*, I, q. 10, a. 2, ad 1. Relevons ici la critique que fera Hobbes : « Quant à la signification du mot d'éternité, ils [ceux qui « mélangent la métaphysique d'Aristote à l'Écriture pour en faire la théologie scolastique »] ne veulent pas qu'il désigne une succession éternelle de temps, car alors ils ne sauraient expliquer comment la volonté de Dieu et la manière dont il pré-ordonne l'avenir n'est pas antérieure à sa prescience de cet avenir, comme la cause efficiente est antérieure à l'effet, et l'agent à l'action : et pas davantage rendre raison de beaucoup d'autres opinions aventurées qu'ils professent au sujet de l'incompréhensible nature de Dieu. Mais ils veulent nous enseigner que l'éternité est l'immobilisation du présent, un *nunc-stans*, comme l'appellent les écoles, expression qu'eux-mêmes, ni personne d'autre, ne comprennent davantage qu'ils ne comprendraient celle de *hic-stans* appliquée à une grandeur locale infinie » (*Léviathan*, IV, ch. 46, p. 687).

ment de notre vie intellectuelle, affective et imaginative, varie ; cette durée est intérieure et elle est selon le rythme de notre vie.

L'Être premier, Lui, est au delà du temps et de la durée, puisqu'Il est immuable dans son Être. En Lui il ne peut plus y avoir cette tension entre le temps et la durée, l'extérieur et l'intérieur. Aussi l'éternité de l'Être premier nous fait-elle saisir la fraîcheur unique de son Être, sa jeunesse — aucun vieillissement n'est possible en Lui —, sa spontanéité unique. Il n'y a en Lui aucune opacité, aucun durcissement, aucune stratification : toute la perfection infinie de son Être est possédée simultanément en acte. C'est un présent éternel, non relatif (ni à un passé, ni à un futur). C'est un présent toujours en acte. N'est-ce pas cela qui nous fait le mieux pressentir l'éclat unique de l'Être premier, sa splendeur, sa beauté ?

N.B.

Examinant le sens du mot grec *αἰών* (déjà courant chez Homère pour désigner le « temps d'existence d'un homme » ou encore le « temps de vie normal »), le P. Festugière montre comment, avant d'en être venu à désigner l'éternité, le mot *αἰών* a eu pour sens premier celui de « durée de vie »¹. De son côté, E. Benveniste a montré que le sens premier de *αἰών* n'est pas « temps de vie », mais « force de vie, source de vitalité » ; ainsi s'expliquerait, chez Homère, le lien entre *αἰών*, « force de vie » et *ψυχή*, « souffle de vie »². Le P. Festugière note avec justesse que ce qui importe essentiellement, « c'est que, de toute manière, 'force de vie' ou 'temps que dure la force de vie', l'*αἰών*, en son acception première, comporte un lien étroit avec l'idée de vie »³. Le P. Festugière souligne que c'est « chez un philosophe, Empédocle, que nous rencontrons pour la première fois » le sens nouveau d'*αἰών*, c'est-à-dire « durée de vie sans mesure », éternité⁴.

Sans prétendre en aucune manière faire ici une enquête sur les différentes manières dont les philosophes et les théologiens ont parlé de l'éternité, relevons seulement quelques textes importants, à commencer par le passage bien connu du *Timée* : « De même donc que le Modèle intelligible se trouve être

1. *Etudes de philosophie grecque*, p. 257 ; cf. fasc. I, section 4, note 35.

2. Voir E. BENVENISTE, *Expression indo-européenne de l'éternité*, pp. 107 ss. ; A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 270.

3. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 271.

4. Cf. *Empédocle*, frag. B 16 ; le P. Festugière estime qu'on ne peut tenir compte du frag. B 52 d'Héraclite, qui demeure incertain ; voir *op. cit.*, p. 258 ; voir aussi fasc. I, section 1, note 101.

un Vivant éternel, de même cet Univers visible lui aussi, le Démonstrateur s'efforça, autant qu'il le pouvait, de le rendre tel [éternel]. Or la nature du Vivant intelligible comporte une durée de vie sans fin, et cette qualité-là, bien sûr, on ne pouvait l'attribuer entièrement à l'être engendré. Cependant le Démonstrateur concevait le dessein de produire une sorte d'image immobile de l'éternité : aussi, dans le temps même qu'il organise le Ciel, il produit, de la vie éternelle immuablement fixe dans l'unité, une image d'une durée sans fin qui progresse selon le déroulement du nombre, cela précisément que nous appelons Temps »⁵.

Examinant ce que sont l'éternité et le temps, Plotin se réfère à ce passage du *Timée* : « il faut d'abord chercher ce qu'est l'éternité, selon l'opinion de ceux qui affirment qu'elle diffère du temps ; car, l'éternité immobile du modèle une fois connue, nous aurons peut-être une idée plus claire de son image, puisqu'on dit que le temps est une image de l'éternité »⁶. Pour Plotin,

5. *Timée*, 37 d 1-8 (cité ici d'après la traduction du P. Festugière, *op. cit.*, p. 264).— Les Stoïciens considéreront que, parmi les puissances divines qui remplissent le cosmos, une seule est éternelle et incorruptible. Un fragment du *Περὶ Θεῶν* de Chrysippe, cité par Plutarque, affirme : « Le soleil, la lune et les autres dieux dont la définition est la même, ont un commencement, tandis que Zeus est éternel (...). Et il en va de la disparition comme de la naissance, s'agissant de Zeus et des autres dieux : ceux-ci sont corruptibles, tandis que les parties constituantes de celui-là sont incorruptibles » (PLUTARQUE, *De Stoicorum repugnantibus*, 1052 a ; H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 1049 ; cf. D. BABUT, *Plutarque et les Stoïciens*, p. 443). Plutarque reprochera aux Stoïciens de saper, par leur notion de dieux périssables, « les fondements mêmes des croyances les plus vénérables et les plus communément reçues sur la nature des dieux. Quoi de plus universel, en effet, que l'idée de l'incorruptibilité et de l'éternité divines ? Peut-être pourrait-on trouver quelque part des peuplades barbares et sauvages n'ayant pas l'idée de Dieu, mais jamais personne n'a conçu Dieu autrement qu'incorruptible et éternel. En tout cas, même ceux qu'on appelle athées, comme Théodore, Diagoras et Hippon, n'ont pas eu l'audace de parler du divin comme d'un être corruptible, ils ont préféré nier l'existence d'un tel être, tout en sauvegardant la prénotion de Dieu. Au contraire, Cléanthe et Chrysippe, dont la doctrine [écrit Plutarque] a rempli, pour ainsi dire, le ciel, la terre, l'air et la mer de dieux, n'ont accordé à aucun de tous ceux-là l'incorruptibilité et l'éternité, à la seule exception de Zeus, dans lequel ils absorbent tous les autres » (D. BABUT, *op. cit.*, pp. 431-432 ; cf. PLUTARQUE, *De communibus notitiis*, 1074 e et 1075 a-c). « Nous, écrit ailleurs Plutarque, nous ne participons pas du tout d'une manière réelle à l'être (*εἶναι*). Toute nature périssable, placée entre la naissance et la mort, n'offre d'elle-même qu'une image et une apparence dépourvues de netteté et de consistance. Si l'on veut appliquer son esprit pour essayer de la saisir, il en va comme de l'eau que l'on presse avec force dans sa main : plus on la serre en tâchant de la retenir, plus les doigts qui l'entourent la laissent s'écouler et se perdre... » (*Sur l'E de Delphes*, ch. 18, trad. R. Flacelière, p. 62). Au contraire « Dieu (*ὁ θεός*) existe, s'il faut que nous le disions, et même il n'existe point dans le temps, mais dans l'éternité, immuable, intemporel, inflexible, sans avoir ni antérieur ni postérieur, ni avenir ni passé, ni vieillesse, ni jeunesse. Mais [Dieu] étant (*ἄρ*) unique, remplit toute la durée par rapport à un unique présent, et ce qui vraiment existe de cette manière est seul (*μόνος*), n'ayant pas été et ne devant pas être, n'ayant pas commencé et ne devant pas finir. Voilà pourquoi il convient que ceux qui l'honorent s'adressent à lui et le saluent en disant : 'Tu es...' » (*op. cit.*, ch. 20, p. 66 ; traduction modifiée).

6. *Ennéades*, III, 7, 1, 16-20.

« on peut dire que l'éternité est la vie infinie ; ce qui veut dire qu'elle est une vie totale et qu'elle ne perd rien d'elle-même, puisqu'elle n'a ni passé ni avenir, sans quoi elle ne serait pas totale »⁷. Nous voilà ainsi bien près, ajoute Plotin, « d'une définition de l'éternité. Et ce qui suit notre définition : 'il est une vie totale et ne perd rien', explique le mot 'infini' »⁸. Cette « nature éternelle » est « auprès de l'Un ; elle vient de lui et va vers lui (...) elle reste toujours près de lui et en lui » — ce que, dit Plotin, Platon voulait exprimer en disant que « l'éternité reste dans l'Un »⁹. Ce qui « reste auprès de l'Un » possède l'éternité, « car ce qui reste, c'est l'acte d'une vie permanente qui se dirige d'elle-même vers l'Un, qui est en lui et qui possède l'être et la vie véritables »¹⁰.

A propos du temps « image de l'éternité », Proclus cite ce passage de Jamblique : si le temps peut être image de l'éternité, c'est « parce que l'un et l'infini de l'Éternité, son 'déjà là' (*ἤδη ὄν*), son 'tout entier à la fois' (*ὅμοῦ πάντι*), son immobilité dans le maintenant, sa qualité de mesure immesurable des Intelligibles, tout cela, le Temps l'exprime au moyen d'un déroulement cyclique, d'une continuation, par le 'l'un à la suite de l'autre', par sa façon de distinguer un commencement, un milieu, une fin sans laisser de côté quelle qu'elle soit des réalités qu'il enveloppe... »¹¹. Un peu plus loin, à propos du « temps irrégulier », Proclus affirme : « le Temps irrégulier, s'il existe, doit avoir l'"était" et le 'sera', c'est-à-dire une partie qui s'est écoulée, une autre qui doit venir, ou bien s'il a seulement le 'est' (*τό ἔστιν*) sans ces deux autres, il sera Éternité, non Temps... »¹². « Ce qu'il faut attribuer aux dieux et aux Intelligibles, c'est le 'est' totalement séparé de ces modalités temporelles (le 'était' et le 'sera'), qui ne porte aucune trace du Temps, qui est défini d'après la seule mesure de l'Éternité. Car, de même qu'il y a un 'toujours' éternel, un autre temporel, de même y a-t-il deux sortes de 'est', dont l'un convient aux Êtres réellement êtres, l'autre aux choses encosmiques »¹³.

7. III, 7, 5, 25-28.

8. *Loc. cit.*, 28-30.

9. *Timée*, 37 e ; *Ennéades*, III, 7, 6, 1-6.

10. *Ennéades*, *loc. cit.*, 9-12. A propos de Kronos, le dieu qui est satiété et intelligence (cf. fasc. I, sect. 8), Plotin dit : « Pourquoi essayer de changer, s'il est bon ? Où irait-il, puisqu'il a tout en lui ? Et pourquoi chercher à s'agrandir s'il est très parfait ? Et tout ce qui est en lui est parfait, afin qu'il soit tout parfait ; il n'a rien qui ne soit tel ; il n'a en lui rien qui ne pense ; l'Intelligence pense sans chercher parce qu'elle possède ce qu'elle pense. Son bonheur n'est pas chose acquise : elle est éternellement toutes choses, et c'est la véritable éternité, dont le temps qui encloût l'âme et qui abandonne le passé pour atteindre l'avenir, est une imitation (*μιμείται*) (*Ennéades*, V, 1, 4, 12-19). « L'Intelligence est toutes choses. Elle a en elle toutes les choses qui restent immobiles et à la même place. Elle est seulement, et [ce mot] elle est lui convient toujours... » (*ibid.*, 21-23).

11. Cité dans PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, IV, 33, 1 ss., pp. 51-52.

12. *Op. cit.*, 37, 25, p. 57.

13. *Op. cit.*, 42, 28-31, p. 63.

« Tout ce qui est éternel, dit ailleurs Proclus, est totalité simultanée »¹⁴.

A son tour, Damascius examinera longuement les rapports de l'éternité, de la totalité et de la vie¹⁵, ainsi que ceux du « toujours » et de l'« être »¹⁶.

Les Pères de l'Église, à leur tour, ont essayé de donner une certaine « définition » de « l'éternité de la vie divine »¹⁷. Sans nous y arrêter ici, rappelons plutôt la fameuse définition de Boèce : « l'éternité est la possession totale, simultanée et parfaite, d'une vie sans terme »¹⁸. Et remarquons que Saint Thomas, tout en reprenant cette définition classique, ne définit cependant plus l'éternité en fonction de la vie — ce qui est très significatif. Notant avec beaucoup de précision que nous ne pouvons connaître l'éternité qu'à partir du temps, il rappelle la définition du temps que donnait Aristote : « le nombre du mouvement selon le *prius* et le *posterius* »¹⁹ ; et il affirme : « En effet, puisque, en tout mouvement, il y a une succession, et une partie après une autre, du fait que nous nombrons le *prius* et le *posterius* dans le mouvement, nous appréhendons le temps, qui n'est rien d'autre que le nombre de l'antérieur et du postérieur dans le mouvement »²⁰. Or, en Celui qui est au delà du mouvement, il n'y a plus de *prius* et de *posterius*. Ainsi, de même que la *ratio temporis* « consiste dans la numération de l'antérieur et du postérieur dans le mouvement », la *ratio aeternitatis* « consiste dans l'appréhension de l'uniformité de ce qui est totalement en dehors du mouvement »²¹. La *ratio aeternitatis*, dit encore Saint Thomas, « suit l'immutabilité, comme la *ratio temporis* suit le mouvement »²². Et Dieu n'est pas seulement éternel : « Il est son éternité »²³. En Le disant éternel (et en définissant l'éternité comme une « mesure », la « mesure de l'esse permanent »²⁴), on ne Le considère donc pas

14. *Éléments de théologie*, prop. 52, éd. Dodds, p. 50 (trad. J. Trouillard, p. 92) : πάν τὸ αἰώνιον ὅλον ἅμα ἐστίν.

15. Voir *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, §§ 139 ss., vol. I, pp. 160 ss.

16. Voir *op. cit.*, §§ 142, 144, 150.

17. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, I, P.G. 45, col. 455 C-D. — « La vraie différence entre l'éternité et le temps, dira Saint Augustin, est que le temps n'est exempt ni de changement, ni de capacité de changement (*sine aliqua mobili mutabilitate*), tandis que dans l'éternité il n'y a aucun changement (*nulla mutatio*) » (*De civ. Dei*, XI, 6, Bibl. aug. vol. 35, p. 49).

18. *De consolatione philosophiae*, V, prosa 6, éd. Stewart-Rand, p. 400 : *aeternitas (...) est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Sur les sources néoplatoniciennes de cette définition, voir J. SULOWSKI, *The Sources of Boethius' « De Consolatione Philosophiae »*, pp. 91 ss.

19. Cf. ci-dessus, p. 404.

20. *Somme théol.*, I, q. 10, a. 1.

21. *Ibid.*

22. *Loc. cit.*, a. 2.

23. *Ibid.*

24. Cf. *loc. cit.*, a. 4.

comme mesuré par un autre que Lui-même²⁵. L'éternité, dit encore Saint Thomas, « exprime l'esse selon le mode le plus élevé, qui est en Dieu »²⁶.

8. Unité et unicité de l'Être premier

Si l'Être premier est simple dans sa manière d'être, on peut conclure immédiatement qu'Il est *unique*, qu'Il est *un*, en précisant à la fois par là l'indivisibilité et l'unicité de son être. L'Être premier ne peut être divisé. Seul ce qui est en puissance peut être divisé ; ce qui est acte pur ne peut être divisé. D'autre part, étant simple, l'Être premier est nécessairement unique¹. Il ne peut y avoir plusieurs êtres premiers simples.

Du point de vue métaphysique, cela semble évident. Cependant, on sait combien, dans l'antiquité grecque, cette question est restée confuse². Dans un milieu religieux monothéiste, cette conclusion métaphysique apparaît dans toute sa force. L'Être premier ne peut être qu'unique, étant donné qu'Il est absolument simple, souverainement parfait et bon, infini... Chacune de ces manières d'être exclut catégoriquement la possibilité d'être multiple.

9. Le philosophe peut-il parler de la « vie » de l'Être premier ?

Après avoir déterminé, autant que nous le pouvons, la manière dont existe l'Être premier, nous devons nous demander si le philosophe peut parler de la vie de l'Être premier, et préciser ce qui caractérise sa vie, sa manière de vivre.

25. *Loc. cit.*, a. 2, ad 3.

26. *I Sent.*, dist. VIII, q. 2, a. 2, ad 1.

1. Dans son dialogue *Sur l'E de Delphes*, Plutarque affirme que le divin ne peut être multiple (*οὐ γὰρ πολλα τὸ θεῖόν ἐστιν*), puisque « ce qui existe réellement ne peut être qu'un, de même que ce qui est un existe de toute nécessité (*ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὡσπερ ὄν τὸ εἶ*). S'il donnait naissance à un autre être, celui-ci, du moment qu'il serait différent de l'être qui existe, serait dégénéré par rapport à lui et privé d'existence » (*Sur l'E de Delphes*, ch. 20, trad. R. Flacelière, p. 66). D'où les noms que l'on donne à ce Dieu unique, notamment celui d'*Apollon*, que Plutarque interprète à la manière de Chrysippe, comme ce qui « s'oppose à la pluralité et exclut la multiplicité » et celui d'*Iéios*, « qui signifie qu'il est un et seul (*ὡς εἷς καὶ μόνος*) » (*loc. cit.*, pp. 66-68). Plutarque ajoute : « L'unité et la simplicité sont les caractères constants de l'être incorruptible et pur » (*ibid.*, p. 68 ; cf. *De Iside et Osiride*, 354 f, 381 f et 393 b-c).

2. Aristote posait plusieurs substances séparées immatérielles ; et si toute sa philosophie première conduit normalement à reconnaître qu'il faut, au delà de cette pluralité, affirmer l'unicité d'un Être premier, Aristote lui-même semble ne pas avoir tranché la question — cela, sans doute, à cause du milieu religieux dans lequel il se trouvait.

Que l'on puisse parler de la vie de l'Être premier, cela paraît évident ; car la vie est une perfection qui n'implique, par elle-même, aucune imperfection. C'est pourquoi l'Être premier, qui est très parfait, est nécessairement un vivant. De plus, la seconde voie aboutit à poser que l'Être premier est le premier Vivant, un vivant qui n'est pas dépendant d'un milieu vital. Ce premier vivant, puisqu'il est l'Être premier absolument simple, ne peut avoir qu'une vie spirituelle, une vie de contemplation et d'amour. En effet, cet Être premier simple n'est pas composé d'âme et de corps ; par le fait même, il n'a pas de vie végétative, de vie biologique. C'est un vivant séparé, au delà de toute vie sensible et passionnelle. C'est un vivant qui vit selon les exigences profondes de l'intelligence et de la volonté.

Évidemment, en ce vivant, l'intelligence et la volonté ne sont plus comme en nous des puissances, des facultés de l'âme, distinctes réellement de notre substance. L'Être premier étant simple, rien ne peut s'ajouter à sa substance. Son intelligence, ainsi que sa volonté, sont sa propre substance. De plus, étant Acte pur, sans aucune potentialité, Il est toujours en acte de connaissance et d'amour. En Lui il ne peut y avoir de succession, de croissance, de fatigue. Il est le Vivant substantiel dont la connaissance et l'amour sont toujours en acte.

Peut-on préciser l'objet propre de sa connaissance et de son amour ? Déjà Aristote s'était posé la question et il l'avait résolue en affirmant que l'Acte pur ne pouvait être que « la Pensée de la Pensée »³ :

Car la pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la pensée souveraine est celle du bien souverain ; l'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec [l'intelligible] et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible. Car le réceptacle de l'intelligible et de *l'ὀνσία*, c'est l'intelligence, et celle-ci est en acte en les possédant, de sorte que ceci [l'acte] plus que cela [la puissance] semble le divin que l'intelligence possède, et la contemplation est ce qui procure le plus de plaisir et ce qui est le plus noble. Si donc cet état de joie que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable, et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore. Or, c'est ainsi qu'il l'a. La vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Lui-même est cet acte. L'acte par soi de Lui-même est la vie la meilleure et éternelle. Aussi disons-nous de Dieu qu'Il est un vivant éternel parfait, de sorte que vie et durée continue et éternelle appartiennent à Dieu ; car Dieu est cela même⁴.

3. Voir *Mét.*, A, 7, 1072 b 18-30.

4. *Loc. cit.*, 9, 1074 b 33-35.

Cette vision d'Aristote demeure très vraie. L'Être premier, qui est l'Intelligence pure, ne peut avoir pour objet propre, pour objet de connaissance immédiate, que Lui-même. Autrement il aurait pour objet propre un être qui ne serait plus l'Être premier, et donc qui lui serait inférieur. Il serait déterminé par une réalité qui lui serait inférieure. Il ne serait plus alors souverainement parfait ; Il serait relatif à un autre, dépendant de lui, Par le fait même, il ne serait plus absolument simple. Donc l'Être premier, Intelligence substantielle, ne peut que se contempler Lui-même ; et comme il est son Intelligence en acte, en se contemplant, Il contemple sa propre Pensée.

Lorsque nous nous connaissons nous-mêmes, nous connaissons nos diverses connaissances et, à travers celles-ci, nous essayons d'atteindre et de saisir notre âme et notre corps. Notre âme et notre corps ne sont pas pour nous immédiatement intelligibles. Si l'existence de notre âme peut d'une certaine manière se manifester à nous directement, lorsque nous nous aimons profondément en ce qu'il y a en nous de plus intime, sa nature propre n'est pas saisie intuitivement par nous. Quant à notre corps, son opacité nous empêche de le connaître parfaitement, il nous échappe. Nous ne pouvons saisir immédiatement que nos opérations intellectuelles et volontaires. L'Être premier, Lui, se contemple directement, immédiatement dans sa propre lumière. Il contemple son activité de contemplation qui est sa propre lumière, sa propre substance, son être. Tout en Lui est lumière, sans aucune opacité. L'Être premier a donc conscience de ce qu'Il est dans la limpidité de sa pure lumière. Et cette conscience de Lui-même ne se réalise pas grâce à un nouvel acte, distinct d'un premier acte, mais elle se réalise dans l'acte même de la contemplation qu'Il a de lui-même. Sa contemplation a une telle limpidité qu'elle possède cette conscience parfaite de soi.

En l'Être premier, les distinctions entre l'être substantiel et la vie, entre l'acte d'être (*l'esse*) et l'opération, se trouvent totalement dépassées. Sa contemplation est sa Vie et son Être substantiel. En Lui l'intelligence est subsistante, ainsi que la contemplation. C'est pourquoi sa contemplation, à la différence de la nôtre, est une contemplation si réaliste et si intuitive. En l'Être premier, il ne peut y avoir de distinction entre l'ordre intentionnel et celui de l'être réel. Une telle distinction existe nécessairement là où la vie n'est pas identique à l'être, là où l'intelligence n'est pas identique à l'être, où elle est une faculté, une puissance, si bien que ses opérations, même les plus parfaites, ont un mode intentionnel. Mais si l'intelligence de l'Être pre-

mier est sa propre substance, alors la vie d'une telle intelligence est substantielle et possède un réalisme unique, le réalisme de la substance et la limpidité de l'intelligence pure. Là seulement, la Pensée et l'Être sont identiques. N'est-ce pas la grande intuition de Parménide : l'Être nécessaire est Pensée ? Et quand l'idéalisme prétend que l'être est avant tout pensée, que la pensée est la modalité première de l'être, n'exprime-t-il pas cette nostalgie radicale d'une intelligence limitée ? En l'Intelligence première, l'intelligence possède cette noblesse unique ; mais les idéalistes oublient que c'est là le privilège de l'Intelligence première subsistante, et qu'il ne s'agit pas des exigences propres de l'intelligence comme telle. Celle-ci est tout ordonnée à l'être, mais elle l'atteint de diverses manières, en s'identifiant à lui en le connaissant, en s'assimilant intentionnellement à lui et en y adhérant. Si le propre de l'intelligence comme telle est d'être ordonnée à l'être, le propre de l'Intelligence première est de s'identifier à lui, et le propre de l'intelligence limitée est de se l'assimiler autant qu'elle le peut intentionnellement et de reconnaître, dans son jugement d'existence, que ce-qui-est est sa mesure.

Il est très important pour nous de bien saisir ce qu'il y a d'unique en l'Être premier, pour mieux respecter sa transcendance et pour mieux comprendre ce qui est propre à notre condition humaine. Quand nous parlons de la contemplation de l'Être premier, cette contemplation est totalement différente de la nôtre. Certes nous ne pouvons pas saisir toute la profondeur, toute la plénitude, tout l'enracinement, toute l'élévation d'une telle contemplation, mais nous devons affirmer que la vie de l'Être premier ne peut être qu'une contemplation substantielle. En Lui l'être est contemplation ; la contemplation est son Être même.

Cette contemplation est si parfaite qu'on pourrait croire qu'elle met l'Être premier dans un parfait isolement, l'isolement et la solitude de la substance. Puisque l'Être premier se contemple Lui-même, puisqu'Il se suffit parfaitement à Lui-même et n'a besoin d'aucune autre réalité, pourquoi chercherait-on à savoir si l'Être premier connaît les autres réalités ? Il semble, en effet, que la position d'Aristote soit bien celle-là : l'Être premier se contemple, et dans sa contemplation Il a une joie parfaite. Il est donc inutile de chercher à savoir s'Il connaît les autres réalités.

On voit l'importance d'une telle question, et toutes les conséquences qui peuvent en résulter. On comprend en effet que, dans la mesure où l'on insiste sur le fait que la contemplation de l'Être premier

est sa substance même, on insiste avant tout sur la solitude, l'autonomie de l'Être premier. Il est le « Séparé » en son Être et en sa contemplation. Mais si on insiste sur le fait que la contemplation de l'Être premier est la contemplation de l'Être parfait, contenant en Lui toutes les perfections, on peut alors mieux saisir que cette contemplation, tout en étant substantielle (étant en premier lieu la contemplation de son Être, de sa substance), est aussi une contemplation parfaite. Rien de ce qui est connaissable, de ce qui existe, n'échappe à la contemplation de l'Être premier. En effet, en se connaissant parfaitement comme Être premier, Il connaît nécessairement tous les autres êtres qui lui sont relatifs. Car l'Être premier, comme Être premier, est nécessairement « mesure » de tous les autres êtres : la voie des « degrés » le manifeste bien. Donc, nécessairement, tous les autres êtres lui sont relatifs ; et se connaissant parfaitement comme mesure, Il connaît tout ce qui lui est relatif.

Prétendre l'inverse serait nécessairement attribuer une imperfection à l'Être premier. Car cette ignorance proviendrait soit d'une incapacité, ce qui est insoutenable : se connaissant parfaitement Lui-même comme Être parfait, Il peut connaître tout ce qui Lui est relatif (comme lorsqu'on connaît parfaitement un principe, on connaît tout ce qui lui est relatif ; si on l'ignore, cela provient d'une connaissance imparfaite du principe, ce qui ne peut avoir lieu ici) ; soit d'un désintéressement : mais on ne peut se désintéresser de quelqu'un d'une manière légitime et sage que si l'on sait qui il est ; autrement, ce serait un manque de sagesse. Cette dernière hypothèse ne nous permet donc pas de conclure que l'Être premier ignore ce qui n'est pas Lui.

Précisons que l'Être premier ne peut connaître les autres qu'en se connaissant Lui-même comme Être premier, mesure de tous les autres êtres. Il est évident que la contemplation substantielle de l'Être premier ne peut être distraite par la connaissance des autres réalités, comme si les autres réalités déterminaient directement et immédiatement l'Intelligence de l'Être premier. Cela est impossible, parce que l'Intelligence de l'Être premier serait alors déterminée par quelque chose d'extérieur à Lui-même. Il serait donc en puissance à l'égard de cette réalité autre que Lui — ce qui répugne à l'Acte pur, à l'Intelligence subsistante. C'est donc nécessairement en se contemplant que l'Être premier connaît les autres réalités. Par le fait même, Il les connaît d'une manière parfaite, car Il les connaît par la réalité la plus parfaite qui soit. Il connaît ce qui est mesuré par la mesure, ce qui est la manière la plus parfaite de connaître le mesuré.

On pourrait cependant prétendre — on l'a en effet prétendu — qu'une telle connaissance n'est pas une connaissance parfaite de ces réalités, car c'est une connaissance qui se fait par un principe commun : toutes les réalités autres que l'Être premier sont connues par le même moyen terme, qui n'est pas leur mesure propre mais leur mesure ultime ; les réalités connues de cette manière ne sont donc connues que d'une manière commune, et par conséquent d'une manière imparfaite. Il est bien évident, en effet, que lorsque nous connaissons diverses réalités par le même moyen terme, notre connaissance demeure confuse et imparfaite. Quand on connaît génériquement une multitude de réalités, on connaît celles-ci imparfaitement. Pour nous, connaître *in communi*, et non d'une manière spéciale et propre, c'est connaître imparfaitement. C'est pourquoi notre intelligence, qui doit passer de la puissance à l'acte, connaît d'abord d'une manière universelle et confuse, avant de posséder des diverses réalités une connaissance propre. Prétendre que l'Être premier connaît les réalités autres que Lui de cette manière, n'est-ce donc pas reconnaître en Lui une certaine imperfection, une possibilité de perfectionnement — ce qui est impossible, puisque son Être est parfait, Acte pur, et que sa contemplation, qui est son Être, est elle-même Acte pur et ne peut connaître aucune confusion, aucune potentialité ?

Dans cette question, il faut toujours être très attentif aux exemples qu'on peut donner pour montrer comment l'Être premier connaît les diverses réalités distinctes de Lui⁵. On dit, par exemple, que si le centre se connaissait lui-même, il connaîtrait toutes les lignes qui proviennent de lui ; ou que la lumière, si elle se connaissait elle-même, connaîtrait toutes les couleurs⁶. De tels exemples peuvent suggérer, mais ne donnent aucune raison propre, car ils n'expriment qu'un aspect du problème. On demeure dans l'ordre de la quantité et du monde physique.

Pour saisir comment l'Être premier peut, en sa propre contemplation, saisir avec précision toutes les réalités distinctes de Lui, bien qu'Il les saisisse toutes par le même moyen terme, il faut se rappeler la perfection propre de l'Être premier. En sa perfection, l'Être premier contient les perfections de toutes les autres réalités, et Il les con-

5. Saint Thomas le note avec beaucoup de justesse : voir *Somme théol.*, I, q. 14, a. 6.

6. Ces deux images se trouvent chez Plotin (*Enn.* VI, 8, 18). Nous nous permettons de renvoyer ici à notre commentaire de la *Somme théologique*, I, q. 14, a. 6 : *Comment Dieu connaît-Il les réalités autres que Lui ?*

tient d'une manière éminente, en son *Acte pur*. Il les connaît donc mieux à travers son Acte pur que s'Il les connaissait immédiatement et directement selon leur forme propre. En cet Acte pur, aucune confusion, aucune indétermination ne peut exister ; tout est vu dans une lumière parfaite. Lorsque nous connaissons diverses réalités avec le même moyen terme, notre connaissance demeure imparfaite, car ce moyen terme est un principe abstrait ou une forme générique. Lorsque l'Être premier connaît diverses réalités à travers sa propre contemplation, sa connaissance est parfaite, car le moyen terme est la Réalité la plus parfaite, la plus actuelle qui soit.

Quand nous disons que l'Être premier connaît les réalités autres que Lui *par* et dans la contemplation de son Être propre, ne pensons pas pour autant que sa connaissance se réalise dans un certain raisonnement, selon un mode discursif. Lorsque nous connaissons telle réalité par l'intermédiaire d'une autre réalité ou d'un principe, *notre* connaissance possède alors un mode discursif. Nous passons d'une connaissance à une autre connaissance, nous découvrons telle connaissance à la lumière de telle autre. Il est bien évident que cela ne peut avoir lieu lorsqu'il s'agit de la connaissance de l'Être premier, car sa contemplation est Acte pur, sans aucune potentialité. A cette connaissance parfaite, rien ne peut s'ajouter ; à partir de cette connaissance, rien ne peut s'explicitier.

En se connaissant, l'Être premier contemple Celui qui est absolument simple dans son Être et absolument parfait, l'Être-mesure de toutes les autres réalités. Il saisit ces autres réalités dans la mesure où elles lui sont relatives, dans la mesure où elles existent.

Puisque la contemplation de l'Être premier est son Être même, cette contemplation possède les mêmes qualités que son Être : elle est simple, d'une pureté unique. Elle est d'une perfection telle qu'en se contemplant, l'Être premier atteint toutes les autres réalités existantes. Elle est souverainement bonne, car elle est capable de tout finaliser. Elle est infinie, sans limites. Elle n'a pas de lieu, elle n'est pas mobile, elle est éternelle dans son *indivisibilité*.

Pour montrer la perfection unique de cette contemplation, on peut encore préciser qu'elle est la Vérité subsistante. Que cette contemplation soit vraie, cela est évident, car non seulement elle est conforme à la réalité contemplée, mais elle s'identifie à celle-ci. Et, précisément parce qu'elle s'identifie à la réalité contemplée qui est l'Acte pur, cette vérité, prise dans ce qu'elle a de plus formel, n'est plus seulement une relation, comme c'est le cas pour nous, mais elle est une *vérité*

substantielle. On est donc en présence d'une vérité formelle qui n'est plus une relation de mesuré à mesure, mais une identité substantielle. On comprend le caractère unique de cette vérité, qui nous manifeste l'immanence substantielle de cette contemplation. L'Être premier, en se contemplant, atteint la Réalité suprême, et Il l'atteint d'une manière si parfaite que sa connaissance s'identifie avec son être. Voilà l'intériorité et le réalisme unique de cette contemplation de l'Être premier, qui est sa Vie, son Être et sa Personne. L'Être premier est la Contemplation ; sa Personne est la Contemplation substantielle : tout en elle est lumière.

Après avoir précisé, autant que nous le pouvons, ce qu'est la contemplation de l'Être premier, il nous faut essayer de préciser quel est son Amour.

Dans le développement de notre vie humaine, il y a une distinction réelle entre notre vie intellectuelle et notre vie volontaire ; cette distinction apparaît avec évidence lorsque notre vie intellectuelle s'est développée au détriment de notre vie volontaire. Cette distinction provient, en réalité, des limites et de la potentialité de notre vie intellectuelle. Celle-ci possède en nous un mode intentionnel qui présuppose un autre mode de vie et qui demande de s'achever en une autre manière de vivre : celle de notre volonté et de notre amour ; car ce mode intentionnel ne peut être premier et dernier.

En l'Être premier, il ne peut y avoir de distinction réelle entre la connaissance et la vie volontaire, l'Amour, puisque l'Être premier est tout à fait simple, puisque sa contemplation est substantielle, tout à fait première et ultime.

On pourrait être alors tenté de dire qu'il est inutile, après avoir considéré sa contemplation, de considérer de nouveau son amour, puisqu'en Lui il n'y a pas de distinction réelle entre connaissance et amour, et que donc, nécessairement, si la contemplation existe en Lui, l'amour existe aussi. Cependant, étant donné la faiblesse de notre connaissance de l'Être premier, il nous est nécessaire, après avoir déterminé qu'en Lui il y a une contemplation parfaite substantielle, de préciser de nouveau que la vie de l'Être premier est une vie spirituelle volontaire et toute d'amour.

Pour cela, saisissons bien les liens essentiels qui existent entre l'intelligence et la volonté dans un être spirituel. S. Thomas, en théologien, se sert, pour nous manifester ces liens, de l'analogie qui existe entre la nature et l'intelligence, les réalités naturelles et les réalités

spirituelles, du point de vue des rapports de leur forme propre à leur acte propre :

comme la réalité naturelle a l'esse en acte par sa forme, ainsi l'intelligence est intelligente en acte par sa forme intelligible. Or toute réalité possède à l'égard de sa forme naturelle une relation telle que lorsqu'elle ne la possède pas, elle y tend, et que lorsqu'elle la possède, elle s'y repose. Cela est vrai de toute perfection naturelle, qui est le bien de la nature. Cette relation au bien, dans les réalités dépourvues de connaissance, est appelée « appétit naturel ». Aussi la nature intellectuelle possède-t-elle, à l'égard du bien appréhendé par la forme intelligible, une relation semblable, de telle sorte que, lorsqu'elle possède ce bien appréhendé, elle s'y repose, et que lorsqu'elle ne le possède pas, elle le cherche. Et l'un comme l'autre relèvent de la volonté. C'est pourquoi, en toute réalité ayant l'intelligence, il y a la volonté ⁷.

Dans l'ordre des réalités naturelles, l'appétit naturel est nécessaire pour expliquer la relation de la réalité à sa forme naturelle : son inclination vers celle-ci, si elle ne la possède pas encore ; son repos en elle, si elle la possède. L'appétit naturel réalise donc un double dépassement : celui de la matière par la forme, celui de toute disposition par la forme substantielle, et celui de la détermination de la forme par la fin, son achèvement ultime. L'appétit naturel réalise un double lien, celui de la matière à l'égard de la forme, et celui de la détermination de la forme à l'égard de la fin, de l'achèvement. On retrouve analogiquement, dans toutes les réalités limitées, les mêmes distinctions entre être-en-puissance et être-en-acte, détermination et fin, et donc les mêmes types de dépassement à réaliser. Évidemment, lorsqu'il s'agit de l'Être premier, Acte pur, il n'y a plus de potentialité, plus de disposition, plus de distinction entre détermination et fin ; dans la simplicité, il y a perfection et bonté. Comme la simplicité de l'Être premier est sa perfection, son intelligence est sa volonté, sa vérité est son amour. Nous devons donc affirmer que tout ce que la volonté et l'amour impliquent de perfection, existe en sa vie, sans les limitations que la volonté et l'amour impliquent en nous, en *notre* vie.

Comment la volonté existe-t-elle en l'Être premier ? Elle ne peut exister comme une « faculté », une « puissance » distincte de la substance de son être (une telle distinction implique une certaine potentialité). Elle ne peut donc exister que d'une manière substantielle, s'identi-

7. *Somme théol.*, I, q. 19, a. 1.

fiant à son être ; elle ne peut exister qu'en acte ultime, en l'exercice même de son opération. C'est pourquoi, en l'Être premier, la Volonté est l'Amour. Et puisque l'Être premier est sa contemplation, on peut immédiatement conclure qu'en l'Être premier, contemplation et amour ne font qu'un.

Comme l'objet propre de la contemplation de l'Être premier ne peut être que Lui-même, ainsi la bonté qui détermine l'amour de l'Être premier ne peut être que Lui-même, sa bonté suprême. Comme Il se connaît et se contemple lui-même, l'Être premier s'aime Lui-même. Il s'aime d'un amour parfait, substantiel. C'est toute sa bonté substantielle qu'Il aime, en la contemplant. Il l'aime d'un amour à la fois extatique — en s'aimant Il se donne à Lui-même — et infiniment intime — en s'aimant Il se recueille en Lui-même. Il vit de sa propre bonté qui est la bonté suprême. Il ne peut être attiré et séduit par une autre bonté que la sienne propre. Le recueillement de son amour est substantiel, sans le moindre égoïsme, car en s'aimant Il n'est limité par rien et ne se limite en rien. Il aime ce qui est suprêmement bon, ce qui est l'Amour suprême, car en réalité Il aime l'Amour suprême comme Il contemple la Pensée suprême.

Il faut contempler cet Amour premier, infini, cet Amour substantiel dans sa limpidité unique, dans sa perfection suprême, puisque, encore une fois, en l'Être premier, contemplation et amour ne font qu'un.

De même qu'en se contemplant, l'Être premier connaît tout ce qui est connaissable et tout ce qui doit être connu, de même en s'aimant Il aime tout ce qui est aimable, tout ce qui doit être aimé. Mais n'oublions pas que tout ce qui est aimable d'une manière limitée ne peut susciter qu'un amour relatif. Car tout ce qui est aimable d'une manière limitée, est aimable relativement à l'Être premier, seul aimable d'une amabilité substantielle ; donc, les réalités aimables d'une amabilité relative ne peuvent susciter qu'un amour relatif. Cela nous fait découvrir l'amour libre de l'Être premier ; mais ce n'est pas suffisant. Précisons encore que seul l'amour substantiel peut être source d'un amour absolument libre, d'un amour absolument gratuit dans sa liberté, car cet amour libre n'ajoute rien et ne peut rien ajouter à l'amour substantiel dont il provient. Il ne fait pas nombre avec lui, il existe dans la surabondance et dans la liberté. Nous reviendrons sur ce problème à propos de l'acte créateur de Dieu.

Si cet amour libre et gratuit jaillit de l'amour substantiel, il n'est donc pas dépendant de l'amabilité relative des réalités existantes. L'Être premier aime plus ces réalités qu'elles ne sont aimables, car

Il les aime à partir de son amour premier substantiel et non à partir de leur amabilité relative. L'Être premier n'attend pas, pour aimer l'homme, sa réponse d'amour ; Il l'aime le premier, à partir de son propre amour de Lui-même. Et comme son amour est identique à sa contemplation, on peut encore préciser qu'Il l'aime dans la lumière de sa contemplation. Cet amour gratuit n'est pas un amour aveugle, mais lumineux, parfaitement lucide et conscient. Cela fait comprendre que le fondement de l'amour libre de l'Être premier est d'une part son amour substantiel, d'autre part sa contemplation. Provenant d'un amour substantiel, cet amour libre est souverainement gratuit ; provenant d'une contemplation pure, cet amour libre est parfaitement conscient.

Cette vie de contemplation et d'amour de l'Être premier est une vie parfaite qui se suffit à elle-même. Elle ne dépend de personne, d'aucun milieu, d'aucune autre réalité. Elle est à elle-même sa propre mesure. Elle n'a besoin d'aucun accroissement, d'aucun perfectionnement. Elle possède en elle-même une autonomie parfaite et une sécurité unique, car l'Être premier ne peut être diminué, ne peut être amoindri dans sa vie. Elle s'impose à Lui et aux autres d'une manière nécessaire. Cette contemplation et cet amour substantiels donnent donc à l'Être premier une béatitude personnelle unique. L'Être premier est donc sa béatitude.

N.B. 1. Peut-on parler d'« attributs » de l'Être premier ?

C'est à dessein que nous employons ici l'expression « manière d'exister », plutôt que le terme « attribut », communément employé en scolastique ; parce qu'en Dieu, en raison même de sa simplicité, il ne peut y avoir d'« attributs ». Mais notre manière de connaître et d'exprimer le mystère de Dieu est parallèle à notre manière de connaître les réalités physiques, au sujet desquelles on peut véritablement parler d'« attributs ». C'est pourquoi, à partir du moment où la logique l'a emporté sur la métaphysique, on a parlé d'« attributs » de Dieu, et non plus de « manières d'exister » ou de « propriétés ». L'attribut vient déterminer le sujet de l'extérieur ; tandis que la propriété manifeste la richesse de ce dont elle est propriété ; elle en est comme la « gloire ».

A partir de quel moment a-t-on employé pour Dieu ce terme d'« attribut » ? Quelles expressions employait-on jusque-là ? Nous ne voulons pas faire l'enquête ici ; nous indiquerons seulement quelques jalons.

La première expression employée est probablement celle de Parménide, qui, après avoir affirmé que l'Être est, en énumère les « signes » (*σήματα*) : « il est inengendré et impérissable », sans division de parties, inébranlable,

sans fin, etc.¹. Proclus parlera du « caractère propre » des dieux² et des « propriétés communes (τὰς κοινὰς ιδιότητας) qui pénètrent toute la catégorie du divin »³.

Les Pères de l'Église emploieront parfois le terme « accident » (συμβεβηκότος), en essayant de corriger ce qu'il a d'impropre⁴. Ils diront aussi, tout simplement, τὰ θεῖα⁵.

On sait que la question des « attributs » de Dieu (comment Lui appartiennent-ils ? Sont-ils distincts ou non de son essence ? Sont-ils multiples ? etc.) a tenu une grande place dans la théologie et la philosophie de l'Islam. Encore faudrait-il pouvoir préciser exactement la signification des termes arabes que les traducteurs rendent, presque invariablement, par le mot « attribut ». Il est certain que si Avicenne considère que l'esse de l'Être nécessaire est le premier de ses « attributs »⁶, tout ce que nous-mêmes considérons comme les propriétés de l'Être nécessaire devient, par le fait même, « attribut ». Notons cependant que le terme arabe qui désigne ces « attributs » divins, *şifa*, qui a été traduit en latin par *qualitas* ou *proprietas*, est différent du mot arabe désignant communément l'attribut, l'accident, le pré-

1. Cf. PARMÉNIDE, frag. B 8 (DIELS-KRANZ, I, p. 235).

2. Voir *Commentaire sur la République*, VI, 167, 10 ss., trad. Festugière, vol. I, p. 187 : « Homère définit le caractère propre (χαρακτηρίζει τὴν ιδιότητα) des dieux par la bonté, une puissance indéfectible qui pénètre à travers tous les êtres et une connaissance qui embrasse unitivement tout le réel ».

3. Voir *loc. cit.*, 167, 30-168, 2, p. 188 : « c'est de nulle part que d'Homère qu'il [l'Étranger d'Athènes : cf. *Lois* X, 900 c] a tiré les propriétés communes qui pénètrent toute la catégorie du divin, la volonté de faire le bien, la puissance illimitée, la connaissance absolument complète des êtres ». Voir aussi *Théologie platonicienne*, I, 4, trad. Saffrey, p. 20 : « Platon est le seul (...) qui ait entrepris d'établir des distinctions correctes et de former en bon ordre de marche la procession ordonnée de toutes les classes divines et leurs différences mutuelles, les propriétés communes (τὰς ... κοινὰς ... ιδιότητας) à tous les ordres et celles qui sont particulières à chacun ».

4. Voir par exemple ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, XXIV, pp. 133-134 : « La bonté de Dieu, qui est son attribut (συμβεβηκότος) et qui existe en lui comme la couleur est inséparable du corps, sans lequel elle ne peut être (non qu'elle soit une partie de lui, mais parce qu'elle en est un accompagnement nécessaire, qu'elle lui est unie et incorporée, comme le rouge l'est au feu et le bleu au ciel)... » Voir aussi XXIV, p. 131 : τὰ ἐπισυμβεβηκότα.

5. Voir par exemple DENYS, *Les Noms divins*, ch. 7, § 2 (869 A), trad. M. de Gandillac, p. 143 : « Comme je l'ai souvent répété, il faut entendre les [attributs] divins (τὰ θεῖα) selon un mode qui convienne à Dieu. Quand on parle de son Inintelligence et de son Insensibilité, il faut entendre cette négation dans un sens transcendant, non dans un sens privatif. C'est ainsi que nous attribuons l'irrationalité à Celui qui est plus que raison, l'inachèvement à Celui qui se situe au delà même de la perfection et qui est antérieur à toute finalité. Nous appelons insaisissable et invisible Ténèbre la Lumière inaccessible, parce qu'elle transcende la lumière qui se voit... ».

6. Cf. ci-dessous, p. 426.

dicat (*maḥmūl*, traduit en latin par *praedicatum*, et qui s'oppose à *mawḏū*, « sujet »)⁷.

Chez les théologiens chrétiens, remarquons que si Saint Thomas parle de « perfections » divines, en précisant qu'on ne peut « attribuer » à Dieu une perfection découverte dans les créatures qu'en la séparant de tout ce qu'elle comporte d'imperfection⁸, il parle avant tout de la recherche du *quomodo non sit* de Dieu (autrement dit, la manière dont Dieu n'est pas)⁹, et n'emploie que très rarement le terme « attribut »¹⁰ — alors que son maître Albert le Grand n'hésitait pas à l'employer¹¹. Après Saint Thomas, Duns Scot parlera encore des « perfections » divines¹², alors que Ockham parlera de « perfections attributales » et d'« attributs »¹³. A son tour, Suarez parlera des « attributs » divins, en distinguant attributs « négatifs » et attributs « affirmatifs »

7. Voir A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā*, n° 773, pp. 432-433, et n° 190, p. 95. Voir aussi M. ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al Aḡ'ari et de ses premiers grands disciples*, pp. 2 ss.

8. *De veritate*, q. 2, a. 1, ad 4.

9. *Somme théol.*, I, q. 3, Prologue.

10. Il l'emploie notamment à propos de la Trinité, pour distinguer les « attributs essentiels » des « attributs personnels » : voir par exemple *Somme théol.* I, q. 39, a. 7.

11. Voir fasc. II.B. 14.

12. Voir par exemple *De primo principio*, début du ch. 4.

13. Voir *I Sent.*, dist. II, q. 2, F : « La perfection attributale peut s'entendre de deux manières. D'une première manière, comme une certaine perfection *simpliciter* qui est Dieu Lui-même réellement. D'une autre manière, comme un certain prédicable [pouvant être] vraiment [dit] de Dieu et de toutes les trois Personnes, [prises] ensemble ou séparément. De la première manière, je dis qu'il n'y a pas plusieurs perfections attributales, mais qu'il n'y a là qu'une seule perfection indistincte, que ce soit d'une distinction réelle ou d'une distinction de raison ». D'une telle perfection « on ne doit pas dire qu'elle est en Dieu ou en l'essence divine, mais elle est, de toutes manières, l'essence divine elle-même » (*ibid.*). Si maintenant on prend « perfection attributale » au second sens, il faut dire qu'il ne s'agit là que de « certains concepts ou signes qui peuvent être attribués (*praedicari*) véritablement à Dieu et doivent plus proprement être appelés 'concepts attributaux', ou 'noms attributaux', que 'perfections attributales. Parce que, proprement, la perfection n'est qu'une certaine réalité, et de tels concepts ne sont pas proprement des réalités, ou ne sont pas des perfections, ou du moins ne sont pas des perfections *simpliciter* » (*ibid.*). Cf. *Quodlibet* III, q. 2 : « les attributs divins ne sont que certains prédicables mentaux, vocaux ou écrits aptes à signifier Dieu et à tenir sa place (*significare et supponere pro Deo*), que la raison naturelle peut conclure et scruter au sujet de Dieu ». Voir aussi *Summa logicae*, III-4, ch. 6, pp. 780-781 : « la proposition 'n'importe quel attribut est réellement identique à l'essence divine' doit être distinguée ; car si on la prend proprement, elle est fautive, parce que rien n'est attribut, si ce n'est un prédicable, qui n'est pas Dieu ; si elle est prise improprement, elle peut être concédée, parce que ce que signifie l'attribut est l'essence divine ». Cf. *op. cit.*, I, ch. 31, p. 164 : « on ne conclut pas une distinction de réalités en Dieu du fait que nous disons que certains noms de Dieu signifient la justice, d'autres la sagesse, d'autres la bonté, d'autres la puissance... ». Cependant de telles expressions ont un sens car « certains de ces termes dits de Dieu impliquent que Dieu est juste, d'autres que Dieu est sage, d'autres que Dieu est bon... » (*ibid.*).

ou « positifs »¹⁴. Et la scolastique (en particulier Jean de Saint-Thomas) distinguera attributs « entitatifs » et attributs « opératifs »¹⁵.

Après ces quelques suggestions d'ordre terminologique (une terminologie qui a son importance), il faudrait pouvoir montrer comment philosophes et théologiens ont compris la manière d'être de l'Être premier, ses « propriétés », ses « attributs ». Ne pouvant pas faire l'enquête ici, nous nous bornons à donner quelques indications.

En premier lieu, rappelons que la doctrine de ce qu'on appelle les « attributs divins » est longuement développée, par Proclus, en référence à Platon, dans la *Théologie platonicienne*¹⁶. Dans cet exposé, viennent en premier lieu (en référence à la *République*) « le fait de *se suffire à soi-même*, la *pureté sans mélange*, la condition d'*être toujours identique et semblable à soi*. En effet, s'ils ne se portent pas vers le meilleur puisqu'ils possèdent le maximum dans l'ordre de l'être qui leur est propre, [les dieux] se suffisent à eux-mêmes et ne manquent d'aucun de tous les biens ; s'ils n'évoluent jamais non plus vers un sort pire, ils demeurent dans la pureté sans mélange, fixés dans leur transcendance propre ; et s'ils conservent sans changement la perfection qui leur est propre, ils sont dans la condition d'être toujours identiques et semblables à eux-mêmes »¹⁷. Proclus précise alors en quoi consiste le fait de se suffire à soi-même, l'inaltérabilité et la condition d'être semblable à soi¹⁸. Le fait de se suffire à soi-même (*αὐτάρχεια*), l'impassibilité (*ἀπαθεια*) et l'identité (*ταυτότητι συνεχόμενον*) constituent l'*immutabilité* des dieux.

14. Voir *Tractatus de divina substantia ejusque attributa* (Opera omnia, I) et *Disputationes metaphysicae*, disp. XXX.

15. En fait cette distinction semble bien avoir son origine chez les théologiens de l'islam, qui distinguent « attributs de l'essence » et « attributs de l'acte ». Selon les *Magalat* d'al-Aṣ'ari, « tous les mu'tazilites s'accordent pour admettre cette distinction ; et, pour caractériser les qualificatifs qui conviennent à Dieu en lui-même, par rapport à ceux qui conviennent à son action, ils utilisent un critère logique. Quand on peut qualifier Dieu d'un attribut et de son contraire, il s'agit d'attributs de l'acte ; par exemple, on peut dire de Dieu qu'il accorde sa faveur ou qu'il la refuse. Mais quand on ne peut pas qualifier Dieu du contraire d'un attribut, il s'agit d'un attribut de l'essence ; par exemple, on peut dire de Dieu qu'il est puissant mais non qu'il ne l'est pas. Une telle distinction permet de sauvegarder la transcendance de Dieu et son immutabilité : Dieu dans son être n'est qualifié que par des attributs qui marquent la perfection absolue et éternelle ; par contre, les descriptions qui peuvent être faites de ses actions ne qualifient pas directement Dieu, elles qualifient l'agir divin qui se manifeste dans le temps. Les attributs de l'essence sont alors considérés comme éternels, tandis que les attributs de l'acte ne le sont pas. Dans une telle perspective, tous les attributs qui marquent un rapport entre Dieu et un monde 'apparu dans le temps' peuvent être dits eux aussi apparus dans le temps sans que l'on porte atteinte à l'immutabilité de Dieu » (M. ALLARD, *op. cit.*, pp. 115-116).

16. Voir *Théologie platonicienne*, I, 13 ss., que le P. Saffrey désigne par le titre : *Traité des attributs divins* (p. 59). Proclus, lui, annonce qu'il va traiter des « saintes doctrines de Platon qui sont communes et qui se retrouvent dans tous les modes divins ».

17. *Op. cit.*, I, 19, p. 90.

18. Voir *loc. cit.*, pp. 90 ss.

Proclus examine ensuite la *simplicité* (*ἀπλοῦν*) des dieux¹⁹. Cette simplicité divine « n'est pas déterminée de la même façon que l'unité qu'est chaque nombre » ; « elle ne ressemble pas davantage à l'espèce ou au genre distribué dans le multiple » ; « elle ne ressemble pas non plus à la forme naturelle », ni « à la forme psychique », ni « à la forme intellectuelle »²⁰. Cette simplicité « toute première » est unique, car les dieux « transcendent toute multiplicité dans la mesure où ils sont dieux, et sont supérieurs à toute division, fragmentation, espacement ou mise en relation avec les êtres inférieurs, et à toute composition »²¹.

Proclus traite ensuite de la *vérité* divine²². Cette vérité « transcende la vérité qui se trouve dans le discours, pour autant que cette vérité-là est composée de multiples éléments et que, d'une certaine façon, elle est mélangée à son contraire »²³. La vérité divine « transcende encore la vérité de l'âme, que l'on observe dans les opinions ou même dans les sciences, pour autant qu'elle admet une manière de division : elle ne coïncide pas avec les êtres eux-mêmes, mais elle leur ressemble et s'adapte à eux, et parce qu'elle s'accomplit dans le mouvement et le changement, elle reste loin derrière la vérité éternellement immobile, stable et principielle »²⁴. Enfin, la vérité divine « transcende encore la vérité de l'intellect (*νοεράς*), parce que cette dernière existe au degré de l'être (*κατ' οὐσίαν*) : on dit qu'elle coïncide, et elle coïncide en fait, avec les êtres par la puissance de l'identité, mais en même temps elle se distingue aussi de leur *οὐσία* par l'altérité, en gardant son être propre sans confusion avec le leur. Seule donc la vérité des dieux consiste en leur unité indivisible et en leur communion (*κοινωνία*) totale : grâce à elle, non seulement la mystérieuse connaissance des dieux surpasse toute connaissance, mais aussi toutes les formes inférieures de connaissance reçoivent par participation la perfection qui leur convient. Elle, et elle seule, enveloppe conjointement tous les êtres dans une inexprimable unité, et par elle les dieux connaissent toutes choses ensemble, l'universel et le particulier, ce qui existe et ce qui n'existe pas, l'éternel et le temporel ; non pas comme le *νοῦς* qui connaît le particulier par l'universel et le non-être par l'être ; non, ils connaissent immédiatement chaque chose, aussi bien l'universel que le particulier, même les tout derniers des individus que l'on peut trouver, même l'infinité des futurs contingents, même la matière elle-même »²⁵.

Proclus traite ensuite de la *bonté* des dieux en analysant le bien dont la nature, selon Platon, peut se décomposer en *désirable*, *capable* et *parfait* (*τὸ*

19. I. 20, pp. 94 ss.

20. Voir *loc. cit.*, pp. 94 et 95.

21. *Ibid.*, p. 95.

22. I. 21, pp. 97 ss.

23. *Loc. cit.*, p. 97.

24. *Ibid.*

25. *Loc. cit.*, pp. 97-98.

ἐφετόν, τὸ ἰκανόν, τὸ τέλειον) ²⁶. Après la bonté, la *science* (selon le *Phèdre*) tient le deuxième rang. La science des dieux est « une connaissance sans paroles, qui n'est rien d'autre que l'union immédiate à son objet, à savoir l'unité intelligible des dieux » ²⁷. Vient ensuite (toujours selon le *Phèdre*) la *beauté* divine, « beauté qui a le caractère du bien », « beauté intelligible et supérieure à la beauté du νοῦς, « beauté en soi, cause qui produit la beauté en tout ce qui existe » ²⁸. « Cette beauté toute première, qui porte le caractère de l'Un, est séparée non seulement de l'apparence de beauté que l'on voit dans les corps et de la proportion qu'ils présentent, ou bien de la juste harmonie de l'âme, ou encore de l'éclat lumineux du νοῦς, mais aussi de cela même que les dieux produisent en eux au deuxième et au troisième degré ; elle est établie, unique en sa forme, dans le domaine de l'intelligible, et de là elle procède vers toutes les classes des dieux et jette sa lumière d'une part sur leurs hénades qui sont supérieures à l'être, et d'autre part sur tous les êtres qui en dépendent, jusque même les véhicules visibles [les corps célestes] » ²⁹. « Par le sommet (...) de la beauté tout ce qui est divin est *aimable*. A ce sommet, en effet, tous les dieux *puisent* leur beauté et tout remplis d'elle ils peuvent remplir ceux qui viennent à leur suite, ils *réveillent* tous les êtres, les *plongent dans des transports* d'amour pour eux, et *font découler* sur tous les êtres le *flot divin de la beauté* » ³⁰. En résumé, la beauté divine « procure la réjouissance, la familiarité, l'amitié chez les dieux. Par elle, en effet, les dieux sont unis les uns aux autres, ils se réjouissent les uns par les autres, ils sont dans l'admiration et la délectation de leurs communions et de leurs complémentarités mutuelles, sans pour autant perdre cet ordre qu'ils ont reçu éternellement et qui les constitue en hiérarchies » ³¹. Proclus précise ensuite, en se référant à Platon, que les trois signes auxquels on reconnaît la beauté sont le « gracieux » (*Banquet*), le « lumineux » (*Phèdre*) et « ce qui inspire l'amour » (*Phèdre*). « Puisque la beauté convertit toutes choses vers elle-même, les met en mouvement, fait qu'elles soient possédées du divin et les rappelle à elle par l'intermédiaire de l'amour, elle est *ce qui inspire l'amour*... » ³². Plus loin, Proclus explicite encore les propriétés que l'on peut relever dans le *Phédon* (divin, immortel, intelligible, unitaire, indissoluble, semblable à soi...), pour examiner ensuite « en quel sens nous disons que le caractère d'inengendré (τὸ ἀγέννητον) appartient aux êtres divins » ³³.

26. Voir I, 22, pp. 101 ss.

27. *Loc. cit.*, p. 105.

28. *Ibid.*, p. 106.

29. *Ibid.*

30. *Loc. cit.*, pp. 106-107.

31. *Ibid.*, p. 107.

32. *Ibid.*, p. 108.

33. I, 28, p. 120.

En ce qui concerne les Pères de l'Église, relevons simplement, pour donner un exemple, ce très beau passage des *Catéchèses baptismales* de Saint Cyrille de Jérusalem : « Que votre âme reçoive le dogme fondamental qui concerne Dieu : il n'y a qu'un Dieu, seul (*μόνος*), sans naissance (*ἀγέννητος*), sans commencement (*ἀναρχος*), sans changement ni mutation. Il n'a pas été engendré par un autre, il n'a pas d'autre être pour prendre la succession de sa vie. Il n'a pas commencé de vivre dans le temps, et il n'est pas davantage de date où il finisse. Il est à la fois bon et juste, en sorte que si tu entends jamais un hérétique dire qu'autre est le juste et autre le bon, aussitôt en alerte, reconnais le poison de l'hérésie. Il y a en effet des gens dont l'impiété a osé, en paroles, diviser le Dieu Unique, et certains ont uni dans leur enseignement la sottise à l'impiété, en prétendant qu'autre était l'auteur et le maître de l'âme, autre celui des corps »³⁴. Dieu « n'est pas circonscrit dans un lieu quelconque, ni plus petit que le ciel ; les cieux au contraire sont l'œuvre de ses doigts, et sa main renferme toute la terre. Il est en toutes choses et hors de toutes choses. (...) Il sait d'avance ce qui doit exister, il est plus fort que tous les êtres, il les connaît tous, il en fait ce qu'il veut. Il n'est pas soumis aux vicissitudes des choses, ni à la naissance, ni à la fortune, ni à l'inéluctable. Il est de tout point parfait et possède également toute forme de vertu. Il ne subit ni amoindrissement ni accroissement, mais il est toujours dans le même état et absolument identique à lui-même »³⁵.

A quand remontent les débuts d'une théologie musulmane des « attributs » divins ? Un traité d'al-Baihaqī (mort en 1066), qui a été conservé, nous indique qu'un autre auteur, al-Halīmī, qui vécut à la fin du X^e siècle, avait déjà composé un ouvrage très élaboré sur les noms et les attributs de Dieu, ouvrage qui présupposait lui-même une longue tradition d'études sur ce sujet³⁶. L'un des principaux traités sur les attributs divins est sans doute celui que contiennent les *Maqālāt* d'al-Aṣ'ari (873-935). Sans pouvoir approfondir ici cette question, dont on a pu dire qu'elle constituait « le problème axial de la théologie musulmane »³⁷ (et qui est inséparablement liée à cette autre question : la Parole de Dieu, qui est le Coran, est-elle créée ou increée ?), rappelons seulement que, pour Avicenne, l'esse est le premier « attribut » (*ṣifa*) de l'Être nécessaire : « Si tu vérifies [les choses], tu [verras] que le premier attribut du Nécessaire existant est l'existence (*innahu inna mawjūd*). Pour les autres attributs, les uns signifient cette existence avec une

34. SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse baptismale* IV, § 4, trad. J. Bouvet in *Catéchèses baptismales et mystagogiques*, pp. 83-84.

35. *Loc. cit.*, § 5, pp. 84-85. En ce qui concerne les Pères de l'Église, on trouvera une courte enquête dans l'ouvrage de G.-L. Prestige sur *Dieu dans la pensée patristique* ; ainsi que quelques éléments dans l'ouvrage du P. de Moré-Pontgibaud : *Du fini à l'infini* (pp. 9 ss.).

36. Voir M. ALLARD, *op. cit.*, p. 4.

37. Voir *op. cit.*, p. 19.

relation : les autres, cette existence avec la négation. Aucun d'eux n'implique nécessairement dans son essence une multiplicité ou une variété quelconque »³⁸.

Chez les théologiens chrétiens, il serait intéressant de voir comment s'est précisé l'ordre que l'on établit entre les « attributs » de Dieu, et comment aussi il s'est modifié. Avant Saint Thomas, il semble que ce soit surtout la bonté de Dieu, son immutabilité et son éternité qui soient mises en pleine lumière. Après Saint Thomas, l'infini prend progressivement une importance de plus en plus grande, jusqu'à devenir chez Duns Scot « le concept le plus parfait que nous puissions avoir de Dieu »³⁹.

Les scolastiques ayant, comme nous l'avons dit, substitué à la recherche du *quomodo non sit* de Dieu l'examen de ses « attributs » — d'où quantité d'équivoques —, on comprend la réaction de certains philosophes contre les « attributs métaphysiques » de Dieu. Citons, à titre d'exemple, ces remarques de Merleau-Ponty : « Le Dieu de Bergson est immense plutôt qu'infini, ou encore il est un infini de qualité. Il est l'élément de la joie ou l'élément de l'amour au sens où l'eau et le feu sont des éléments. Comme les êtres sensibles et les êtres humains, il est un rayonnement et non pas une essence. Les attributs métaphysiques, qui ont l'air de le déterminer, sont, dit Bergson, comme toutes les déterminations, des négations. Même si par impossible ils devenaient visibles, aucun homme religieux ne reconnaîtrait en eux le Dieu qu'il prie. Le Dieu de Bergson est un être singulier, comme l'univers, un immense *ceci*, et Bergson a tenu jusqu'en théologie sa promesse d'une philosophie faite pour l'être actuel, et qui ne s'applique qu'à lui »⁴⁰.

38. *Shifâ'*, *Métaphysique*, livre 8, ch. 7, trad. Anawati, II, p. 228. Sur l'unicité de l'Être nécessaire, voir *Shifâ'*, *Métaphysique*, livre 1, ch. 7 ; trad. Anawati, I, pp. 32 ss. *Najât*, pp. 230 ss. (cf. A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sîna*, p. 169) ; *Le livre de science*, I, pp. 143-144. *Livre des directives et remarques*, pp. 360 ss. L'Être nécessaire est vérité pure, il est « vrai dans tous les sens de la vérité » (*Najât*, p. 229 ; cf. *Shifâ'*, *Métaphysique*, livre 8, ch. 6, trad. Anawati, II, p. 219) et la vérité des autres êtres vient de Lui (*Shifâ'*, *Métaphysique*, livre 1, ch. 8, trad. Anawati, I, p. 36). Il est parfait, Il est « le Bien pur et la Perfection pure » (*op. cit.*, 8, 6, trad. Anawati, p. 219 ; cf. *Najât*, pp. 228-229). Il connaît toutes choses par son essence (*op. cit.*, trad. Anawati, II, p. 224). Sa science ne diffère ni de sa puissance, ni de sa volonté, ni de sa vie (*Najât*, p. 249). Il a « la beauté et la majesté pures et Il est le Principe de la beauté » de toutes choses (*Shifâ'*, *Métaphysique*, 8, 7, trad. Anawati, II, p. 229). Voir aussi fasc. II, où nous avons cité un certain nombre de textes d'Avicenne sur ce sujet.

39. Cf. fasc. II, section B, 21.

40. Bergson se faisant, in *Signes*, p. 239.

N.B. 2. *Le philosophe peut-il nommer l'Être premier ?*

Nous avons déjà précisé plus haut¹ que le nom « Dieu » provient des traditions religieuses et des révélations. Les traditions religieuses ont elles-mêmes à leur origine, soit une révélation précise, soit des mythes dont on ignore l'origine. Et ces traditions, de fait, gardent divers noms sous lesquels le Tout-Puissant, le Créateur, est invoqué. Ces noms expriment les diverses interventions de Dieu auprès des hommes et de l'univers. Quant à la révélation, lorsqu'elle atteint sa perfection, Dieu Lui-même s'y présente et s'y nomme, au delà de ses diverses interventions².

La question qui se pose maintenant est de savoir si vraiment le philosophe qui a découvert l'existence d'un Être premier, et qui peut Le contempler et préciser sa manière d'exister, peut aussi Le nommer, Lui donner un Nom.

En effet, contempler la manière d'exister de l'Être premier comparative-ment à celle des autres réalités, est l'œuvre propre du philosophe. Mais il ne s'agit pas là de nommer l'Être premier ; car, pour Le nommer, il faudrait connaître *ce qu'Il est* en Lui-même. Le nom n'exprime-t-il pas la substance d'un être, sa propre personne, ou, à défaut, son origine propre (fils d'un tel) ? Aussi le philosophe, lorsqu'il nomme l'Être premier « Dieu », fait-il appel aux traditions religieuses et à la révélation. S'il peut découvrir qu'il existe une réalité, *aliquid*, « Quelqu'un », une personne qui est au-dessus de tout, le philosophe reconnaît qu'il ne peut pas la nommer, qu'elle est ineffable ; car sa propre substance, sa propre personnalité, lui échappent³.

1. Cf. ci-dessus, pp. 309 ss. ; p. 344.

2. Cf. *Exode*, III, 13 ss. : « Moïse dit à Dieu : 'Voici, je vais trouver les Israélites et je leur dis : 'Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous'. Mais s'ils me disent : 'Quel est son nom ?', que leur dirai-je ?' Dieu dit à Moïse : 'Je suis Celui qui est'. Et Il dit : 'Voici ce que tu diras aux Israélites : 'Je suis m'a envoyé vers vous'... ».

3. C'est ce que les Pères de l'Église, en particulier les Cappadociens, affirmaient avec beaucoup de force, et que les théologiens ont repris : nous pouvons connaître que Dieu existe, mais nous ne pouvons savoir ce qu'Il est, son *οὐσία* échappe à toute saisie intellectuelle (voir ci-dessus, p. 61). Plotin disait déjà : « Nous disons ce qu'Il n'est pas, et ce qu'Il est, nous ne le disons pas » (*Ennéades*, V, 3, 14, 6-7). Dieu, dira Denys, n'est ni saisi par l'intelligence, ni dit, ni nommé (*οὔτε νοεῖται οὔτε λεγεται οὔτε ὀνομάζεται*) (*Les Noms divins*, ch. 7, § 3 [869 D]). Cependant les Pères de l'Église ont toujours nommé Dieu, et Denys lui-même a écrit un traité des *Noms divins*, que les théologiens ont repris en essayant de préciser quel est le nom le plus propre de Dieu. Que les théologiens puissent élaborer un traité des noms de Dieu tout en reconnaissant que nous ne savons pas *ce qu'est* Dieu, cela est normal : un tel traité repose sur la Révélation. Aussi n'y a-t-il pas de traité des noms de Dieu au niveau philosophique, puisque, encore une fois, il n'y a pas de nom de Dieu pour le philosophe. Cependant, soulignons que, même chez les théologiens, on trouve le souci de dire que Dieu est « sans nom », que son nom est « le sans-nom », « l'anonyme » (*τὸ ἀνόνημον*). Une telle expression, ou des expressions semblables, qui se trouvent dans le *Corpus hermeticum* (cf. fasc. I, sect. 7), se retrouvent aussi chez des théologiens comme Grégoire de Nazianze (cf. fasc. I, *loc. cit.*, note 83), Denys (*Noms divins*, ch. I, § 6, [596 A] : *τὸ θαυμαστὸν ὄνομα, τὸ ὑπὲρ παν ὄνομα* [expressions tirées de l'Écriture], *τὸ ἀνόνημον*, que Scot Erigène rend en latin par : « *mirabile nomen, quod est super omne nomen, quod innominabile* » ;

On comprend alors comment les philosophies qui ne distinguent plus *exister* et *substance*, qui ne distinguent plus la *manière d'exister* (le $\pi\acute{\omega}\varsigma$) de la substance, de *ce qu'est* ($\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) la substance, peuvent très bien affirmer, soit que Dieu est atteint immédiatement dans son intelligibilité, soit au contraire qu'Il est totalement inconnaissable. Ces deux positions extrêmes — l'ontologisme (comme l'argument ontologique) et le criticisme de Kant (de même que toute forme d'agnosticisme, en particulier celui de la philosophie analytique) — ont quelque chose de commun : elles ne distinguent plus *exister* et *substance*, *affirmation de l'exister* et *fait de nommer*.

Nous sommes d'accord avec la philosophie analytique pour dire que le philosophe ne peut pas nommer Dieu, qu'en un sens le nom de « Dieu » n'a pas de signification philosophique⁴. Et nous sommes d'accord avec les ontologistes pour dire que l'exister de l'Être premier peut être atteint par l'intelligence humaine. Mais nous ne pouvons ni, avec les uns, prétendre à partir de là que l'intelligence humaine ne peut affirmer l'exister de l'Être premier, ni, avec les autres, conclure de là qu'elle peut atteindre immédiatement son intelligibilité. S'il est vrai que l'intelligence créée ne peut jamais avoir aucun concept de Dieu, et si la métaphysique ne peut jamais nommer Dieu, cependant, métaphysiquement, on peut affirmer qu'il existe un Être premier que les traditions religieuses appellent « Dieu », et on peut Le contempler.

voir sa traduction des *Noms divins*, P.L. 122, col. 1117 B), puis chez Maître Eckhart, qui souligne le paradoxe du *nomen innominabile* (voir V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, pp. 13 ss.). Cette tendance mystique apophatique, qui pourrait sembler justifier l'attitude de la philosophie analytique (le nom « Dieu » n'a pas de sens, puisque Dieu est sans-nom), est en réalité toute différente. Cette tendance apophatique de la théologie veut en effet exalter la transcendance de Dieu, tandis que la philosophie analytique implique un agnosticisme total, qui conduit facilement à la négation pure et simple de l'existence de Dieu. On sait combien la pensée de Heidegger, qui a subi une certaine influence de cette théologie négative (l'Être n'est-il pas « ce qui n'a pas de nom » ? cf. *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, pp. 82-83), est peu agréée de la philosophie analytique !

4. Nous disons « en un sens » ; car on ne peut pas dire, d'une manière absolue, que la signification du terme « Dieu » soit a-philosophique, comme nous l'avons montré plus haut (cf. ci-dessus, p. 315, note 4).

Chapitre IV

LE PROBLÈME DES RAPPORTS DE L'ÊTRE PREMIER ET DES AUTRES RÉALITÉS : LA CRÉATION

C'est en nous servant du principe de causalité finale au niveau métaphysique que nous avons découvert la nécessité de l'existence d'un Être premier que les traditions religieuses appellent Dieu. Celui dont nous découvrons l'existence est l'Être nécessaire, l'Acte pur, Celui qui est au delà de tout ce qui est limité, et au delà de tout ce que nous pouvons expérimenter et saisir directement par notre intelligence. Il est vraiment « l'Autre », au delà de tout ce que nous sommes nous-mêmes.

La découverte de l'Être premier se réalisant grâce au principe de causalité finale (saisi au niveau métaphysique), le problème de l'existence de l'Être premier est inséparable de celui de son *influence ultime*, de l'attraction qu'Il exerce sur toutes les réalités que nous expérimentons et que nous connaissons. Cependant, si, *en Dieu Lui-même*, l'exercice de la causalité finale sur toutes les réalités que nous expérimentons ne peut se séparer de ce qu'on a appelé le problème de la « création » (car si Dieu exerce cette finalité ultime, c'est *parce qu'Il est le Créateur*); *pour nous* il faut toujours bien distinguer l'ordre de ces problèmes, car il y a vraiment pour notre recherche philosophique deux problèmes distincts, qu'il ne faut surtout pas confondre ¹.

1. La confusion de ces deux problèmes est, semble-t-il, à l'origine de l'argument ontologique. Car Celui que cet argument prétend découvrir immédiatement est bien Celui qui est le Créateur, Celui qui est la source de notre être, de notre esprit, plus présent à nous-mêmes que nous ne sommes présents à nous-mêmes. Par voie de conséquence, la confusion de ces deux problèmes a conduit au rejet de l'existence de l'Être premier. Car si je ne puis découvrir le Créateur comme source de mon être, on en déduira que Dieu n'existe pas.

Il est évident que la distinction de ces deux problèmes se fonde radicalement sur la distinction de la causalité finale et de la causalité efficiente. Les philosophies qui refusent une

Dans des recherches aussi difficiles pour notre intelligence humaine, il est très important de bien réfléchir à l'ordre que nous devons suivre et à la manière dont nous devons orienter notre investigation. Si ces problèmes se sont posés en philosophie grecque (surtout chez Platon et les néo-platoniciens : Plotin, Proclus, Damascius²), ce sont les grands théologiens de la *Doctrina sacra* qui les ont le plus explicités et traités³ — d'où le danger de copier ces théologiens en laïcisant leur recherche proprement théologique. Pour le théologien de la *Doctrina sacra*, en effet, la foi adhère immédiatement à l'existence du Dieu-Créateur. Il n'y a donc pas deux adhésions de foi distinctes (à l'égard de l'existence de Dieu et à l'égard de l'acte libre du Créateur) ; et la recherche théologique qui se fait à partir de cette foi, si elle n'a pas un très grand souci de rigueur scientifique et de précision formelle, aura toujours tendance à bloquer ces deux aspects. On en arrivera alors à dire que, de l'affirmation de l'existence de Dieu, on peut dé-

telle distinction (or il faut reconnaître que, depuis Duns Scot et Ockham, elles constituent une majorité) ne peuvent donc plus distinguer ces deux problèmes. De ce fait, elles s'engouffrent nécessairement dans une position extrême — ou demeurent dans la position médiane de l'agnosticisme.

2. Nous ne pouvons pas donner ici une « topique » historique concernant le problème de la création. Espérant pouvoir le faire ultérieurement, suggérons seulement, très rapidement, la manière dont, sans doute, elle se ponctuait. Il faudrait considérer en premier lieu la période « mythique » et les traditions religieuses, puis les premières recherches philosophiques, puis les grandes réflexions théologiques. Celles-ci montrent que nous ne pouvons pas donner une définition de la création, car du côté de Dieu la création est une action libre, et du côté de la créature c'est une relation de dépendance radicale dans l'ordre de l'être. La recherche de ce qu'est la création exige donc une attitude de contemplation (le regard sur Dieu) et, en même temps, elle exige de saisir la manière d'être de la créature qui, tout en ayant en elle-même son autonomie substantielle et son autonomie vitale, a un lien de dépendance existentielle à l'égard du Dieu-Créateur. Pour maintenir cette autonomie d'être et de vie dans une dépendance existentielle, il faut distinguer avec netteté les principes propres de l'être (l'*οὐσία*, l'acte) de la manière concrète d'exister (le *πῶς*). Dès que ces distinctions ne sont plus faites, on ne voit plus que la relation « transcendantale » de dépendance ; par le fait même, l'être créé perd son intelligibilité propre et son autonomie.

*Lorsque la philosophie reprend son indépendance à l'égard de la théologie, on en vient à déduire la création de l'existence même de Dieu (celle-ci étant affirmée à partir de l'idée de perfection et d'infini). La « création continuée » se ramène à une pure causalité efficiente ; par le fait même, la créature, dans son existence, perdant son autonomie, est totalement dépendante de Dieu — ce qui entraînera que la créature soit considérée comme un mode limité de Dieu, ou comme un être contingent dont la « raison suffisante » est l'Être infini...

Une telle conception de la création, qui relève de la pure causalité efficiente (ou même de la pure émanation nécessaire), et qui met la créature dans une relation « transcendantale » de dépendance à l'égard du Créateur, appelle tantôt une conception diamétralement opposée, une conception immanentiste de la création, diluant celle-ci dans la créature, tantôt un rejet total du Créateur en vue de libérer la réalité existante.

3. Voir en particulier SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, qq. 45 ss.

duire immédiatement l'affirmation de la création, puisque l'existence de Dieu est l'existence du Créateur et que, par conséquent, l'affirmation de la création est impliquée dans celle de l'existence de Dieu. Cela est tout à fait juste du point de vue du mystère même de Dieu considéré en Lui-même ; mais ce n'est pas exact du point de vue de la recherche métaphysique, car nous n'avons pas l'intuition du mystère du Dieu-Créateur. De plus, une telle attitude conduit à considérer la créature comme totalement relative à Dieu, et donc comme n'ayant plus aucune intelligibilité propre : d'où la réaction de ceux qui veulent à tout prix sauvegarder l'indépendance de l'homme, son autonomie.

Il est donc extrêmement important, devant la pensée contemporaine, de situer exactement le problème que nous nous posons. Il ne s'agit plus de découvrir l'existence de l'Être premier sous l'angle de la causalité finale, comme nous l'avons fait précédemment, ni de préciser (autant que nous le pouvons) comment existe cet Être premier, mais de préciser la nature exacte du lien de dépendance qui existe entre les réalités que nous expérimentons et que nous saisissons, et Lui. Autrement dit, il s'agit de préciser la nature propre de la causalité de l'Être premier, en tant qu'Être premier, et la manière dont Il exerce sa causalité sur les diverses réalités que nous expérimentons. Voilà bien le problème que Plotin considérait comme le plus crucial de toute la philosophie : comment saisir le passage de l'Un au multiple ? Il s'agit en réalité de considérer la relation qui existe entre l'Être nécessaire et les réalités contingentes, entre l'Acte pur et les réalités limitées et possibles, celles que nous pouvons alors appeler « créatures ». Nous serons donc conduits à préciser successivement : que la causalité de l'Être premier est première et fondamentale ; qu'elle est parfaite et ultime ; qu'elle se réalise dans une contemplation, et est donc souverainement libre et gratuite ; que la Cause première agit à la manière d'un Artiste et d'un Père ; que la causalité première créatrice a pour conséquence immédiate la présence d'immensité de l'Être premier, et qu'elle implique que Celui-ci exerce, sur les réalités dont il est la Cause, sa Providence et son gouvernement.

1. La causalité de l'Être premier est première et fondamentale

C'est à partir de l'exister actuel et des diverses limites constatées en nous-mêmes et dans les réalités que nous expérimentons, que nous avons posé l'exister de l'Être premier. Or, précisément, cet exister

actuel, ainsi que ces diverses limites, affectent notre être propre et celui des autres réalités dont nous avons l'expérience. Dès que nous découvrons l'exister d'un Être premier au delà de ces limites, d'un Être nécessaire, Acte pur, nous pouvons immédiatement affirmer que cet Être nécessaire est *simple* dans son Être, tandis que tous les autres sont complexes, du fait même qu'ils ne sont pas premiers. Seul l'Être premier peut être simple, précisément parce qu'Il est premier ; les autres, qui ne sont pas premiers, sont complexes dans leur être même. Se pose alors la question des liens, des rapports qui existent entre cet Être premier, nécessaire, et nous-mêmes, ainsi que les autres réalités. Peut-on prétendre à une simple « série » dans l'ordre de l'exister : il existe un Être premier, il existe d'autres êtres ; l'un existe dans une autonomie parfaite, les autres ont leur autonomie propre, mais il n'y a aucune dépendance dans l'exister, il n'y a entre eux qu'un ordre formel ? Une telle position est insoutenable, car elle ne tient pas compte de la découverte de l'exister de l'Être premier. En effet (nous l'avons vu), nous ne pouvons affirmer l'exister de l'Être premier immédiatement, puisque cet exister n'est pas immédiatement expérimenté par nous. Nous posons l'exister de l'Être premier grâce au principe de causalité finale (saisi au niveau métaphysique), en reconnaissant qu'il y a un lien de causalité finale entre l'Être premier et nous-mêmes (et les autres réalités existantes) — et donc en reconnaissant une dépendance essentielle et ultime, au niveau de l'acte, entre ces réalités et l'Être premier. La question se pose alors : pouvons-nous préciser la nature exacte de cette dépendance essentielle et ultime ? Cette dépendance implique-t-elle une dépendance dans l'ordre de l'exister substantiel, ou non ?

Cette dépendance n'est pas une dépendance au niveau de ce-qui-est-mû, une dépendance dans l'ordre du devenir. A ce niveau, en effet, c'est ce qui est imparfait, en puissance, qui est antérieur (du moins lorsqu'il s'agit des réalités singulières existantes). C'est pourquoi, en demeurant au niveau de ce-qui-est-mû, nous ne pouvons pas découvrir l'exister singulier de l'Être premier.

Cette dépendance ne peut pas non plus se situer au niveau de la vie ; car les vivants que nous expérimentons impliquent toujours le devenir et une certaine immanence dans le devenir. A ce niveau, c'est encore ce qui est imparfait, en puissance, qui est premier (du moins lorsqu'il s'agit des vivants considérés dans leur individualité).

Cette dépendance ne peut donc être qu'une dépendance au niveau de l'être, de l'acte, du bien. C'est pourquoi la dépendance au niveau

de la finalité implique nécessairement une autre dépendance : celle de la causalité efficiente (ce que Proclus avait déjà si bien saisi). Car si la finalité, au niveau de l'acte de l'être, est quelque chose d'ultime, elle est en même temps ce qui est premier (selon l'ordre de perfection), puisqu'elle ne peut dépendre d'un autre (sinon elle ne serait plus ultime). Donc, tout dépend d'elle.

On peut encore montrer que la dépendance au niveau ultime de la finalité — dépendance de l'*esse* et du bien — implique nécessairement et radicalement une autre dépendance au niveau de la causalité efficiente, par le point de vue de la participation. En effet, tout ce qui existe en dehors de l'Être premier est nécessairement second dans son *esse* (son acte d'être). Seul l'Être premier *subsiste* dans son *esse*; donc, les autres *participent* leur *esse*; s'ils participent leur *esse*, ils ne peuvent le recevoir que de l'Être premier. Cet Être premier est donc source de l'*esse* pour toutes les réalités existantes autres que Lui-même. S'il est source, Il est cause efficiente de l'*esse*.

Évidemment, cette causalité efficiente de l'Être premier à l'égard des réalités que nous expérimentons et de nous-mêmes, qui est une causalité au niveau de l'être (et non pas seulement au niveau du devenir, de la vie, des opérations morales ou artistiques), est toute différente des autres causalités efficientes. Nous affirmons qu'elle existe nécessairement, mais nous ne pouvons saisir ce qu'elle est. Nous ne pouvons la connaître que d'une manière analogique, grâce à la métaphysique (la philosophie première) de l'acte et de la puissance.

Cette causalité première atteint immédiatement notre être actuel et celui des réalités que nous pouvons expérimenter, elle atteint immédiatement en nous notre *esse*, notre exister, notre acte d'être. Voilà ce qui caractérise cette causalité : aucune autre causalité n'est à ce niveau. Si d'une part l'effet propre de cette causalité est de communiquer l'*esse*, l'acte d'être, et si d'autre part cet acte d'être est ce qu'il y a de plus intime en chaque réalité, ce qui en chacune est le plus « elle-même », cette causalité atteint donc immédiatement chaque réalité en ce qu'elle a de plus intime, de plus actuel, de plus « elle-même ». Elle est vraiment la causalité première et radicale.

Mais l'acte d'être, l'*esse*, est aussi ce qu'il y a de plus commun et de plus universel. Tout ce qui est, du fait même qu'il existe, possède cet acte d'être — ce qui explique le caractère si universel de cette causalité. Elle est donc doublement première : première du point de vue de la compréhension (ce qui est le plus intime), première du point de vue de l'extension (ce qui est le plus universel).

Du fait même qu'elle est première dans l'ordre de l'être, cette causalité n'en présuppose aucune autre. Elle ne peut être une causalité qui coopère avec la causalité matérielle, avec un sujet préexistant, comme sont toutes les causalités que nous expérimentons, qui toutes s'exercent à partir d'un sujet préexistant. Car si elle présupposait une autre causalité, elle ne serait plus première au sens absolu, et il faudrait reconnaître qu'il existe quelque chose qui est en dehors de son influence actuelle, quelque chose qui ne provient pas d'elle et qui ne dépend pas d'elle — ce qui est contraire à ce que nous avons affirmé précédemment. C'est en ce sens qu'il faut dire que cette causalité première s'exerce *ex nihilo*, c'est-à-dire qu'étant première, elle ne présuppose rien et ne peut coopérer avec une autre causalité. C'est une causalité substantielle, et non formelle ou intentionnelle, parce qu'elle agit directement sur l'être, l'*esse*, alors que toutes les autres causalités que nous expérimentons agissent sur la *forme*. C'est une causalité totale et non partielle, et en ce sens elle ne peut être qu'une pure communication, un pur don.

Enfin, étant première, cette causalité répugne à se servir d'instruments. Car toute causalité instrumentale ne peut s'exercer que dans une coopération avec la cause principale, et la causalité instrumentale a nécessairement un rôle de disposition à l'égard de l'efficacité propre de la causalité principale. Or précisément, la causalité première, parce qu'elle est première et substantielle, ne peut coopérer avec une causalité dispositive, car celle-ci doit nécessairement être antérieure, génétiquement, à la causalité principale. De plus, s'il ne peut y avoir de coopération de la causalité première avec une causalité matérielle, il ne peut pas non plus y en avoir avec une causalité instrumentale ; car celle-ci implique toujours une causalité matérielle : elle ne peut s'exercer qu'en coopérant avec la causalité matérielle. Du reste, si la causalité efficiente réclame la causalité instrumentale, c'est en raison de la matière qu'elle doit transformer. L'instrument permet à la causalité principale d'agir plus efficacement sur la matière et de coopérer avec elle d'une manière plus parfaite. Si donc la causalité matérielle disparaît, la causalité instrumentale ne peut plus avoir de raison d'être.

Cette causalité de l'Être premier est donc une causalité qui ne peut être partagée. Si l'Être premier peut communiquer quelque chose de ce qu'Il est à d'autres réalités — à cela il n'y a aucune impossibilité, car ce qui est premier peut se donner et se communiquer —, cependant l'Être premier ne peut se communiquer qu'à la manière d'un Être premier, c'est-à-dire en se donnant Lui-même, à la ma-

nière d'un pur don, sans aucune coopération extérieure. Il y a donc quelque chose d'absolument unique dans la manière propre dont s'exerce cette causalité première ; elle est à la fois souverainement libérale et souverainement impérative, puisqu'elle ne peut supporter de coopération, si minime soit-elle. Et cependant, comme nous le verrons, il ne s'agit ni d'une causalité tyrannique, ni d'une surabondance aveugle se donnant selon le hasard ; il s'agit de la causalité première, substantielle, divine, qui, en raison même de son caractère de causalité première, est totalement au delà de toutes les autres causalités, qu'elle n'exclut pas, puisqu'elle les fonde.

2. *Cette causalité première est parfaite et ultime*

Lorsqu'il s'agit des diverses causalités que nous pouvons saisir en analysant philosophiquement les réalités qui sont en mouvement, ou les réalités vivantes qui se meuvent, nous pouvons préciser que la causalité formelle présuppose la causalité matérielle avec laquelle elle coopère, et que la causalité efficiente, qui présuppose les deux précédentes, est ordonnée à la causalité finale (celle-ci étant ultime : la « cause des causes »), car l'agent agit à cause de la fin, et la forme est elle-même ordonnée à la fin.

Dans le cas de la causalité première, celle de l'Être premier, nous devons reconnaître que, nécessairement, cette causalité est essentiellement une causalité finale, et qu'elle est même une causalité finale ultime, tout en étant première au sens absolu, sans aucune dépendance à l'égard d'une autre causalité, comme nous l'avons dit. C'est pourquoi cette causalité finale est toute différente des causalités finales que nous connaissons, c'est-à-dire de celles qui présupposent d'autres causalités et qui les achèvent en coopérant avec elles. De telles causalités finales, si elles sont ultimes, ne sont pas premières. Du reste, de telles causalités finales ne s'exercent que d'une manière intentionnelle, et non pas directement au niveau de l'être.

Si la causalité première est essentiellement une causalité finale, elle est aussi une causalité efficiente parfaite et substantielle, car cette causalité finale première implique, de fait, toutes les perfections de la causalité efficiente. On peut dire aussi que cette causalité efficiente, en raison même de sa perfection, est une « source » capable de finaliser tout ce qui provient d'elle. L'origine et la fin ultime s'identifient, car cette causalité efficiente première intègre en elle-même toutes les perfections des autres causalités d'une manière éminente, sans leur imperfection. C'est la causalité d'un Être infiniment parfait, dont la

perfection est la bonté même, bonté souveraine qui est son être même. Un tel Être, s'il agit efficacement, ne peut agir que selon le mode d'une causalité finale, c'est-à-dire qu'Il ne peut agir qu'en se communiquant, en se donnant et en attirant à Lui celui à qui Il se donne. Il n'agit pas pour s'épanouir et se perfectionner, car Il est souverainement bon ; Il agit pour se communiquer, se donner ; et, en se donnant, Il attire à Lui celui qui a tout reçu de Lui. C'est le sens profond de l'adage : « le bien est diffusif de soi ». Il est diffusif de son propre bien : c'est sa manière propre de causer.

On voit par là comment cette causalité de l'Être premier est parfaite et ultime, puisque cet Être premier est le Bien suprême. Dans les réalités distinctes de l'Être premier, l'être et la bonté ne sont pas formellement identiques, et c'est pourquoi leur manière d'agir comme cause efficiente n'est pas la même que leur manière d'agir comme cause finale. Il en va autrement de l'Être premier : son Être absolument simple est sa Bonté ; c'est pourquoi sa causalité efficiente s'exerce selon un mode de causalité finale. C'est une causalité première et ultime ; c'est une causalité radicale, car elle ne présume rien, et c'est une causalité ultime, car rien ne peut l'achever ni la perfectionner.

Précisons encore que cette causalité première, qui s'exerce sans la coopération de la matière (*ex nihilo*), sans la coopération d'un instrument (elle est immédiate), se réalise aussi sans aucun devenir. Il y a Celui qui agit et celui qui reçoit de Lui son être ; en ce sens on peut dire que cette causalité sans devenir est une action pure, une communication pure, un pur don.

De plus, lorsque nous analysons ce qui se fait, ce qui se réalise, nous pouvons distinguer : un *sujet* qui est modifié, transformé ; les *deux états extrêmes* de ce sujet ; et *celui qui modifie* et transforme ce sujet. Cela est très manifeste dans la réalisation de l'œuvre artistique. On appelle *action* le mouvement considéré du côté de celui qui modifie et transforme, qui « agit » sur le sujet transformé, et *passion* le mouvement considéré du côté du sujet mû, la transformation qu'il « pâtit » de la part de celui qui agit sur lui. L'action se prend de l'agent en exercice ; la passion, du sujet qui pâtit. Action et passion sont corrélatives, elles expriment deux aspects du même mouvement et du même devenir.

Lorsqu'il s'agit de la causalité première et ultime, il n'y a ni sujet qui coopère avec l'agent et qui préexiste à son action, ni devenir au sens propre (car le devenir présuppose toujours un sujet qui reçoit

et qui coopère à l'action de l'agent ; le devenir n'est jamais premier, il présuppose l'être). Par le fait même, cette causalité première, considérée du côté de Celui qui agit, peut être dite une « action pure », car cette action s'identifie à l'Être premier lui-même ; et si l'on considère celui qui est transformé, qui pâtit, on peut alors parler d'un « effet pur », en ce sens que dans l'effet propre de cette causalité, tout est reçu et tout demeure actuellement dépendant de la Cause première. Dans les autres causalités, le sujet préexistant à la causalité qui le transforme possède une certaine autonomie, et il ne peut « pâtir » que partiellement ; tandis que ce qui est l'effet propre de la causalité première est totalement, dans tout son être, dépendant de la Cause première, relatif à elle : on pourrait dire qu'il est « pure passion ».

3. *La causalité première s'exerce dans une contemplation ; aussi est-elle souverainement libre et gratuite*

L'Être premier, qui est sa bonté, est aussi sa contemplation et son amour. Aussi la causalité efficiente de l'Être premier est-elle une causalité souverainement libre et gratuite. En effet, ce qui est nécessaire en l'Être premier, c'est sa contemplation et son amour. Par là, Il est souverainement bienheureux. Non seulement Il se suffit à Lui-même et n'a besoin de rien, mais on ne peut rien Lui ajouter et on ne peut en rien Le perfectionner. C'est pourquoi, si *de fait* l'Être premier est cause d'autres réalités, si de fait émane de Lui une causalité réalisatrice, celle-ci est nécessairement libre. Elle ne peut pas émaner nécessairement de Lui, mais elle s'exerce selon sa volonté libre et selon la surabondance de son amour, car cette causalité réalisatrice ne peut porter que sur des réalités limitées, infiniment moins parfaites que ce qu'est l'Être premier en Lui-même, en sa propre contemplation. Voilà pourquoi l'Être premier ne peut aimer les réalités autres que Lui-même que d'un amour relatif à l'amour qu'Il a pour Lui-même, et donc d'un amour libre, puisqu'il ne peut y avoir de liens nécessaires entre la bonté de ces réalités limitées et la bonté infinie de l'Être premier.

La liberté de cette causalité est très pure, car elle provient de l'amour substantiel dont s'aime l'Être premier. Cet amour substantiel n'a besoin d'aucun autre amour, d'aucune autre bonté, mais il peut être à l'origine d'autres amours et d'autres réalités bonnes qui proviendront de Lui. L'amour de ces réalités demeure essentiellement relatif à l'amour substantiel dont il provient et auquel il est tout ordonné. L'amour de l'Être premier pour les réalités qui proviennent de Lui

est donc tout à fait libre. L'Être premier, en se contemplant et en s'aimant, pourrait ne pas exercer cet amour ; mais il est nécessaire que cet amour soit possible, et, si l'Être premier veut que cet amour soit, cet amour demeure totalement dépendant de l'amour substantiel de l'Être premier pour Lui-même.

Cet amour libre, qui est à l'origine des réalités autres que l'Être premier, est un amour tout à fait gratuit, puisque l'effet réalisé ne peut rien apporter de nouveau à Celui qui le produit, et ne peut Le perfectionner en rien. L'Être premier infini, infini en son amour, ne peut recevoir d'achèvement ni de complément. C'est pourquoi, si l'Être premier décide librement de réaliser certaines réalités, cette décision libre est totalement gratuite (puisque ces réalités ne peuvent rien Lui ajouter). Relativement à la contemplation de l'Être premier et à son amour, ces réalités sont de purs effets qui ne déterminent pas cette contemplation, ni ne finalisent cet amour substantiel : elles sont de purs effets aimés librement et gratuitement.

Cette action productrice de l'Être premier est seule à être une action totalement libre et gratuite. Aucune de nos actions productrices ne l'est vraiment. Au niveau psychologique, nous pouvons sans doute parler d'actions « gratuites », en les distinguant des actions intéressées. L'action « gratuite » est une action désintéressée, car nous ne cherchons pas à annexer son fruit à notre propre perfection, à notre propre gloire ; le but d'une telle activité est de perfectionner un autre que nous⁴. Cependant il faut reconnaître que même de telles activités (et surtout de telles activités), non seulement nous glorifient et nous perfectionnent, mais nous actuent, nous qualifient ; car aucune réalité autre que l'Être premier ne peut exercer une causalité réalisatrice dont l'effet ne constitue, pour celui qui exerce cette causalité, un certain achèvement, un certain complément. C'est pourquoi celui qui est cause de cet effet, même s'il le réalise librement, et avec désintéressement, le réalise toujours, radicalement, pour lui-même, mû par un appétit naturel de perfectionnement ; et dans la mesure même où cet appétit naturel est seul à s'exercer, il ne peut y avoir ni gratuité, ni liberté.

4. Sartre, quand il parle de l'acte gratuit, ne veut pas se situer à un niveau psychologique, mais à un niveau ontologique. L'acte gratuit, qui n'attend rien de l'autre, qui est comme une pure « émanation », résultat d'une pure efficence, ayant en lui-même sa propre finalité (sans en avoir !), n'est-ce pas l'exercice de la cause efficiente érigé en absolu et abstrait, par le fait même, de toute finalité et de toute détermination ? N'y a-t-il pas là, du même coup, une sorte de caricature de l'acte créateur libre et gratuit de Dieu ? Cet acte créateur, tout en étant gratuit, est acte d'amour, plus finalisé que toutes nos activités les plus finalisées.

Il est très important de saisir que seule l'action productrice de l'Être premier est totalement libre et gratuite ; car cela nous fait comprendre comment toutes les autres actions productrices, celles de toutes les autres réalités, auront comme une nostalgie de se réaliser librement et dans la gratuité.

Comprenons bien comment les exigences propres de la causalité première réclament qu'une telle causalité émane nécessairement d'une contemplation et d'un amour substantiels. La causalité première, qui est au delà du devenir, atteint immédiatement l'être, et elle est en même temps une causalité ultime ayant un mode de finalité. Or, d'une part, seule la contemplation de l'intelligence peut atteindre l'être, et seule une contemplation substantielle peut être source d'être par surabondance ; d'autre part, seule la bonté possède une causalité par mode de fin, et seule la bonté substantielle possède une causalité finale qui peut être en même temps première. Donc, nécessairement, cette causalité première émane d'une contemplation substantielle et d'un amour substantiel.

Le fait même que cette causalité première jaillisse par surabondance d'une contemplation et d'un amour substantiels nous fait immédiatement saisir la limpidité et la pureté d'une telle causalité. A la différence des autres causalités que nous connaissons dans la communauté humaine et dans l'univers physique, cette causalité, parce qu'elle est première, sans coopération d'une cause matérielle, potentielle ou dispositive, se réalise sans aucune opacité, sans aucun trouble ni aucune agitation. Jaillissant immédiatement, sans aucun intermédiaire, d'une contemplation absolument pure, cette causalité garde la limpidité et la pureté de son origine et de sa source. En ce sens on peut dire que, du fait que l'Être premier agit à partir de sa contemplation, selon le bon plaisir de sa sagesse, son *imperium*, son vouloir réalisateur, est à la fois lumineux et efficace, lumineux dans son efficacité même. C'est dans la lumière, dans une vision lumineuse et aimante, que l'Être premier réalise ce qu'Il juge bon de réaliser ; c'est aussi dans un amour de choix et de préférence absolument libre qu'Il réalise ce qu'Il aime réaliser.

Cette causalité première et ultime, qui réalise librement et gratuitement, est ce qu'on a appelé « création », pour la distinguer des autres causalités. On comprend alors comment, selon les traditions religieuses et la Révélation, on a pu dire que Dieu crée par sa parole, que sa parole est créatrice, et qu'Il crée par son geste, que son geste est créateur. On veut par là exprimer symboliquement la limpidité contemplative de son action créatrice, et la tendresse de cette action.

4. *La Cause première agit à la manière d'un Artiste et d'un Père*

Après avoir bien marqué le caractère unique de cette causalité, sa transcendance, sa pureté et sa limpidité, on peut encore expliciter les deux grandes analogies qui ont toujours aidé à mieux la saisir et qui parfois, n'ayant pas été utilisées d'une manière suffisamment purifiée, ont été occasion de certaines erreurs.

La causalité première du Créateur ne possède-t-elle pas une certaine analogie avec la causalité de l'artiste ? Ces deux causalités sont spirituelles, elles supposent une connaissance et un amour, une certaine contemplation ou une certaine inspiration. Toutes deux sont libres, et leurs effets ne possèdent pas la même forme, la même nature que la cause dont ils proviennent. On est donc en présence de deux causalités « analogiques » ou « équivoques »⁵. C'est évidemment dans son moment de « choix créateur » que l'activité artistique est le plus analogue à la causalité de l'Être premier⁶. La phase de travail de l'activité artistique, phase qui se réalise selon un devenir, n'a pas son analogue dans la causalité première créatrice, si ce n'est d'une manière métaphorique⁷.

Cependant, lorsque nous disons « analogie », nous voulons insister sur la diversité de ces deux causalités. L'une atteint l'être, et donc ce qu'il y a de plus intime, de plus profond dans la réalité qu'elle réalise ; l'autre n'atteint, dans la réalité qu'elle modifie et transforme, qu'une forme d'ordre, d'expression, d'adaptation, une forme artistique, artificielle⁸. L'analogie entre ces deux causalités ne joue donc qu'au niveau de leur modalité spirituelle, libre et « équivoque ». En ce sens, on peut dire que l'Être premier, en sa causalité créatrice, agit, *analogiquement*, à la manière d'un artiste : l'œuvre qu'Il réalise est une œuvre qui reflète ce qu'Il contemple et ce qu'Il veut librement exprimer, son « idée ». L'œuvre réalisée n'est pas de même nature que sa cause propre. Aussi la connaissance de l'œuvre ne permet-elle pas de saisir ce qu'est sa cause ; mais l'existence de l'œuvre permet d'affirmer qu'il existe nécessairement un artiste qui l'a produite⁹.

5. Rappelons que la cause univoque agit sur le devenir de ce qu'elle réalise, tandis que la causalité équivoque ou analogique agit sur la forme et l'être de son effet. Cf. *L'être* II, 1^e partie, p. 497, note 3.

6. Cf. *L'activité artistique*, I, pp. 285 ss. et 346 ss.

7. L'Écriture sainte, révélant l'action créatrice de Dieu, parle du « repos » du Créateur (*Gen. II, 2*). On se repose après avoir travaillé !

8. Cf. *L'activité artistique*, I, pp. 386 ss.

L'autre analogie qui nous aide à saisir la causalité première est celle de la procréation. La procréation est une causalité naturelle, immanente et vitale ; elle consiste dans la communication substantielle de la vie. Or précisément, dans la causalité première, il y a possibilité d'une communication de la vie, puisque cette causalité est substantielle — elle atteint en son effet ce qu'il y a de plus profond dans l'ordre de l'être, elle l'atteint de la manière la plus intime, la plus intérieure, sans jamais agir de l'extérieur — et que, d'autre part, l'être de la Cause première, qui est sa bonté, est aussi sa vie. En l'Être premier, vie et être sont identiques. Si donc l'Être premier est source d'être, Il peut aussi être source de vie pour les êtres qu'Il crée. De fait, c'est ce qu'Il a voulu réaliser pour certains d'entre eux.

Ici, évidemment, la diversité de ces deux causalités (procréation et création) éclate d'une manière encore plus manifeste. Car la première possède un mode naturel et « univoque », elle n'implique pas de choix libre à l'égard de la nature de l'effet produit (la liberté n'intervient qu'au niveau de l'exercice), et c'est une causalité *ad unum* ; tandis que la causalité créatrice ne possède pas ce mode naturel et univoque : elle est libre et analogique, elle est une causalité *ad multa*. On voit donc en quel sens on peut dire que l'Être premier, en sa causalité créatrice, agit à la manière d'un père : l'œuvre qu'Il réalise peut être un être vivant pour qui Il est source de vie.

Ces deux analogies se complètent, car l'une porte sur la modalité de l'exercice de la causalité, l'autre sur le contenu de ce qui est communiqué. Notons du reste que ces deux causalités, du point de vue de l'activité humaine, sont, de fait, deux activités extrêmes. Rien n'est plus loin de la procréation que l'activité artistique, du point de vue de la modalité de la causalité. Ces deux modes extrêmes de causalité doivent nous aider à mieux saisir ce qu'il y a d'unique dans la causalité première, la causalité créatrice. Cependant, l'utilisation de ces deux analogies présente un danger dès qu'elles ne sont plus saisies dans toute leur pureté. On a alors tendance à réduire l'activité créatrice de l'Être premier à une activité artistique — d'où le danger de ne plus la considérer que comme une activité qui transforme, qui modifie et ordonne une matière préexistante, et donc de retomber dans un certain dualisme. Ou bien (et ce second danger n'est pas moindre)

9. Cela, nous ne pouvons le dire qu'après avoir découvert l'existence de l'Être premier. Nous avons eu l'occasion de dénoncer à diverses reprises la pétition de principe qui consiste à prétendre *découvrir* l'existence de Dieu à partir de celle de l'Univers considéré comme une œuvre d'art : cf. ci-dessus, pp. 000.

on a tendance à ramener l'activité première à une génération, à une procréation. On la considère alors comme une émanation nécessaire de l'Être premier ; celui-ci alors n'agit plus librement, mais par nécessité.

N'est-ce pas là les deux grandes erreurs que l'on peut faire au sujet de la causalité première : l'identifier à une activité artistique pure, ou la réduire à une procréation naturelle, à une émanation vitale nécessaire ? Dans l'un et l'autre cas, le mystère de la création n'est plus saisi dans la transcendance qui lui est propre. Ou bien l'on demeure dans un immanentisme vital, ou bien l'on affirme la pure équivocité de l'Être premier et de ses créatures, même spirituelles.

5. *Conséquence immédiate de la causalité première créatrice : la présence d'immensité*

Du fait même que la causalité de l'Être premier est une causalité qui porte sur l'*esse* et qu'elle ne peut se servir d'instruments, nous pouvons conclure que l'Être premier est immédiatement et intimement présent à toutes les réalités existantes. En effet, une telle cause est toujours en contact avec son effet propre. Si nous voyons certains effets continuer d'exister après que leur cause a été détruite — le fils continue d'exister si son père meurt —, cela provient du caractère partiel (univoque) de cette causalité qui n'agit que sur le *devenir* de son effet, et non immédiatement sur sa forme et sur son être intime.

Précisons que la cause est immédiatement conjointe à son effet dans la mesure où elle est cause en acte, cause immédiate, sans instrument. Si donc elle est cause du devenir, elle est conjointe à ce devenir, mais elle n'est pas conjointe à l'*être* même de la réalité qui devient. Plus une causalité est profonde et primordiale, plus son effet propre dépend d'elle, et plus elle lui est conjointe. Dans le cas de la causalité première, causalité fondamentale et ultime, l'effet propre est l'*esse* participé ; la créature existante est dans une dépendance radicale à l'égard de cette causalité. Celle-ci, par le fait même, est intimement unie à la créature existante en tout ce qu'elle *est* — puisque l'*esse* est ce qu'il y a de plus intime dans la réalité existante et que c'est précisément par l'*esse* que la causalité première demeure conjointe aux réalités existantes provenant d'elle.

Pour discerner le caractère unique du contact de la Cause première avec son effet propre, rappelons-nous que, lorsqu'il s'agit des diverses causalités artistiques ou naturelles, il faut toujours bien distinguer : d'une part le contact exigé avec le *sujet* sur lequel on agit

(contact requis comme une condition *sine qua non*, antérieur à la causalité, et nécessaire pour que celle-ci puisse avoir lieu) ; et, d'autre part, le contact avec *l'effet propre*, contact qui résulte immédiatement de la causalité. Le premier de ces deux contacts n'est pas le fruit de la causalité, puisque celle-ci le présuppose et qu'elle est conditionnée par lui ; tandis que l'autre en est le fruit immédiat. C'est pourquoi, plus il s'agit d'une causalité radicale et fondamentale, plus le contact antérieur diminue, et plus au contraire l'autre augmente et s'intensifie. Dans le cas extrême de la causalité première, ce contact antérieur ne peut plus exister, puisque cette causalité, étant tout à fait première, ne peut agir sur un sujet préexistant. Il ne reste donc que le contact avec l'effet propre, celui qui résulte immédiatement de la causalité elle-même. Ce contact, en raison même de la nature de la causalité première, est unique et absolu. La causalité première, en effet, communique directement et immédiatement l'*esse*, l'acte d'être ; le contact résultant de cette causalité pénètre donc intimement tout ce qu'est la réalité de son effet, puisque rien n'est plus intime à la réalité existante que son *esse*, son acte d'être.

S'il est le plus intime qui soit, ce contact est également total et compréhensif, puisque rien n'existe en dehors de l'acte d'être (celui-ci ne pouvant rien présupposer). Total et compréhensif, ce contact ne peut être limité par rien. Il possède en lui-même sa propre mesure, qui correspond à la communication propre de l'*esse*. Ce contact est immédiat, il ne souffre pas d'intermédiaire, puisque la causalité première ne peut avoir d'instruments. Enfin ce contact est substantiel et personnel, puisque l'action de l'Être premier, sa causalité, n'est pas une réalité intentionnelle distincte de son Être et de sa Personne. S'Il est libre de créer, l'Être premier, quand Il crée, s'engage personnellement et substantiellement. Par sa causalité, Il est personnellement et substantiellement présent à tout ce qui reçoit de Lui le don de l'*esse*.

Ajoutons que, puisque la causalité de l'Être premier est le fruit de sa contemplation et qu'elle demeure lucide et limpide, nécessairement le contact résultant de cette causalité se réalise dans la lumière de cette contemplation. Et cette causalité étant une causalité d'amour dans la liberté, nécessairement ce contact se réalise dans un don d'amour libre, dans la gratuité d'un don personnel.

Rien de ce qui *est* n'échappe au regard contemplatif de l'Être premier, ni n'échappe à son amour, puisque tout ce qui *est* est le fruit de sa contemplation et de son amour. Entre l'Être premier et tout

ce-qui-est, il n'y a pas de distance, pas d'extériorité, pas de rivalité possible. Tout ce-qui-est provient de Lui ; tout ce-qui-est, est porté par Lui ; tout ce-qui-est Lui demeure intimement conjoint.

Cependant, notons bien que si ce contact est d'une limpidité et d'une transparence absolues du côté du Créateur, il n'en va pas de même du côté de la créature, à qui ce contact échappe totalement — et cela non seulement lorsqu'il s'agit des créatures non spirituelles, mais même lorsqu'il s'agit de l'homme. Celui-ci peut certes, par une recherche philosophique ultime, reconnaître qu'il est absolument nécessaire qu'il soit « porté » actuellement par l'acte créateur de son Dieu, et reconnaître que cet acte le saisit au plus intime de son être, selon une intimité si profonde et si radicale qu'il ne peut la saisir immédiatement ni ne peut en avoir conscience. Mais si cet acte qui le saisit dans son *esse* est lumineux du côté de Dieu, cet acte demeure, pour l'intelligence humaine, invisible et inatteignable, en raison de sa transcendance ; car, en réalité, cet acte n'est autre que l'Être premier créant¹⁰.

A cela on pourrait objecter que si l'Être premier est bien immédiatement conjoint à tout ce qui est causé immédiatement par Lui, à tout ce qui est le fruit immédiat de sa causalité personnelle — causalité libre et toute d'amour — ce qui est le fruit propre et immédiat des causalités secondes, ce qui provient de ces causalités naturelles et vitales, ne dépend plus immédiatement de la causalité première, et donc n'en est plus immédiatement le résultat. Et puisque nous avons vu que la causalité première ne peut se servir du concours de causalités instrumentales pour communiquer l'être, reconnaissons que l'univers physique, l'univers biologique, y compris la formation de notre propre corps, ne proviennent pas directement de la causalité première... et donc que le Créateur n'est pas immédiatement présent.

Cette objection provient de la difficulté que nous avons à saisir avec suffisamment de netteté et de pureté la causalité première, sa transcendance unique, sans la ramener imaginativement aux autres causalités. Sans doute lui réservons-nous la priorité, mais une priorité sans transcendance absolue ; elle est alors considérée comme première *dans la série* des causalités. Dans cette perspective, plus on s'éloigne du

10. Les ontologistes ne confondent-ils pas la présence d'immensité de l'Être premier (plus présent à nous-mêmes que nous ne sommes présents à nous-mêmes) et l'intelligibilité que nous pouvons en avoir ? Et, d'une manière tout opposée, Kant ne conçoit-il pas (inconsciemment) l'« inintelligibilité du noumène » pour notre intelligence comme l'« inintelligibilité de l'*esse* participé communiqué aux créatures par l'acte créateur ?

premier moment de la causalité, plus on s'éloigne de l'influence de la causalité première, et plus on tend à ne plus dépendre que des causalités secondes. Toutes les réalités que nous expérimentons peuvent, en effet, s'expliquer à un certain niveau par ces multiples et diverses causalités secondes. Au niveau du *devenir*, au niveau du *conditionnement* du devenir, toutes ces réalités s'expliquent par le jeu des causalités secondes. Mais là n'est pas la question. Ce qu'il importe de comprendre, c'est que la causalité première est « hors série », qu'elle n'est pas une causalité comme les autres. Elle est première d'une manière absolue, c'est-à-dire non pas première parmi les autres, mais première en ce sens que les autres n'existent que par elle. Elle cause l'*esse* de tout ce qui est. Or ce qui devient *existe*, même s'il n'existe qu'en devenant. C'est précisément l'*exister* des réalités qui deviennent, qui réclame l'influx actuel de la causalité première et qui dépend immédiatement de cet influx actuel ; car cet *exister*, cet *esse*, ces réalités ne le possèdent pas par elles-mêmes, elles le reçoivent de la Cause première qui peut seule le leur communiquer, et qui leur est donc immédiatement conjointe. Distinguons donc toujours nettement l'effet propre des causes secondes, comme causes secondes, et l'effet propre de la causalité première comme causalité première. Une telle distinction suppose évidemment qu'on ait saisi la distinction entre le devenir et l'*esse*. Ce qui devient peut être considéré de deux manières différentes : en tant qu'il devient, et en tant qu'il existe.

Nous comprenons mieux par là la nostalgie des panthéistes et nous voyons mieux combien, dans la mesure où l'on respecte la transcendance unique de la Cause première, on peut saisir avec plus de force que les panthéistes la proximité intime et profonde de l'Être premier à tout ce qui est. L'homme, prenant conscience de la faiblesse de sa nature et de la complexité de son conditionnement, se sent démuné devant un univers qui l'enveloppe de toutes parts en le contenant, et qui risque toujours de l'étouffer ; il a besoin de sécurité, d'une sécurité palpable, sensible et immédiate. La plus grande sécurité semble être de se considérer comme partie intégrante d'un Tout s'identifiant à Dieu. Si tout l'univers est Dieu, cet univers lui-même est la source immanente et vitale (paternelle et maternelle) de l'homme, et ne peut donc lui être hostile ; et l'homme lui-même, en s'intégrant dans ce tout, s'unit à Dieu, s'identifie à Lui. Il y a là une nostalgie bien connue : la fuite du réel qui exige la lutte. Rien n'apparaît plus immédiatement pacifiant que de réconcilier les contraires dans le Tout, et de se considérer comme faisant partie intégrante de ce Tout. En réalité, c'est une fausse sécurité, car Dieu ne peut s'identifier à l'univers.

Dieu ne peut être un Tout. Il est l'Être premier absolument simple.

Affirmer avec force la transcendance de l'Être premier, c'est certes affirmer qu'Il est séparé, qu'Il n'a besoin de rien ni de personne pour être parfait, que dans sa simplicité Il est souverainement parfait ; mais c'est aussi affirmer sa souveraine bonté et son amour. Comme nous l'avons vu, ce n'est pas par nécessité qu'Il crée, mais librement, par amour et par bonté. Or celui qui réalise quelque chose par nécessité est toujours plus étranger à ce qu'il fait que celui qui le réalise librement et par amour ; car s'il le fait par nécessité, cela s'impose à lui en vue d'acquérir sa propre perfection ; il peut alors, certes, aimer ce qu'il fait en fonction de lui-même, mais il ne l'aime pas gratuitement.

Affirmer que l'Être premier réalise cet univers (et nous-mêmes) gratuitement, librement et par amour, c'est donc affirmer qu'Il est plus proche « affectivement » de ce qu'Il fait que s'Il le faisait par nécessité. Et non seulement Il est plus proche affectivement, mais Il est aussi plus proche ontologiquement, car Il est intimement présent selon son Être, sa propre Substance, à tout ce qu'Il fait, puisqu'à tout ce qu'Il fait Il communique immédiatement l'esse, l'acte d'être. S'Il agissait nécessairement, Il ne pourrait lui communiquer qu'une modalité de son être ; Il ne pourrait donc pas lui être présent substantiellement. Dans toute vision panthéiste il y a une extériorité qui demeure entre Dieu et sa créature ; celle-ci affecte Dieu en Le modifiant de l'extérieur. Elle est comme le visage extérieur de Dieu. Si au contraire nous découvrons la véritable transcendance de l'Être premier et le caractère original de sa causalité première, nous devons affirmer qu'il y a une intimité unique entre l'Être premier et toutes les autres réalités qui dépendent de Lui, qui sont ses créatures. Car l'Être premier est présent intimement, immédiatement, personnellement, à tout ce qui provient de Lui. Il n'y a aucune extériorité entre Lui et les créatures qui proviennent de Lui ; celles-ci sont, dans leur être, totalement lumineuses pour Lui, totalement dépendantes de son action créatrice actuelle. Par manque de réalisme, le panthéisme extériorise, quantifie Dieu et sa créature, et c'est le « Tout » qui devient premier. Dieu et la créature n'ont plus rien d'absolu, ils deviennent comme des « parties intégrantes » relatives au Tout-absolu. Dans un univers où l'on tend à ne plus voir que la quantité et l'aspect phénoménal des réalités, le panthéisme demeure toujours, pour une âme religieuse, le danger le plus immédiat ; et dès que l'aspect religieux disparaît, le panthéisme conduit à l'athéisme, car le Dieu du panthéiste est un Dieu imaginaire dont il est facile de nier l'existence dès que la raison veut dominer.

De plus, le panthéisme ayant relativisé Dieu pour exalter le Tout-absolu, il devient facile de considérer Dieu comme un rival de l'homme, et de rejeter alors l'existence de Dieu pour libérer l'homme.

On voit donc comment une doctrine panthéiste élaborée dans un milieu religieux favorise, dès que le milieu religieux disparaît, une revendication de l'homme qui veut se libérer en rejetant l'existence de Dieu, préférant encore, s'il le faut, la tyrannie imaginaire du Tout-absolu (une humanité en progrès, le progrès de notre univers...) à l'adoration religieuse du Créateur. Si le panthéisme relativise Dieu, il relativise aussi l'homme ; de même qu'il ne respecte pas l'existence de Dieu comme il devrait la respecter, il ne respecte pas non plus la personne humaine comme il devrait la respecter, dans son autonomie foncière. Il ne considère plus l'homme que comme une modalité, un être totalement relatif au tout. C'est pourquoi, si le panthéisme peut parfois paraître très religieux — les grands panthéistes ne sont-ils pas ordinairement des hommes qui semblent profondément religieux ? —, s'il semble même exalter l'aspect de soumission de l'attitude religieuse en ce sens que l'homme, en tout ce qu'il est, est relatif au Tout (à « Dieu ») et que cette relativité s'impose avec la nécessité qui unit la partie à son tout, il ne faut pas s'y tromper. En réalité, le panthéisme conduit à la destruction de la véritable activité religieuse ; car en supprimant l'autonomie foncière de la personne humaine, il ne peut plus sauvegarder une véritable activité religieuse, une adoration libre et aimante du Dieu Créateur.

Dans la mesure où l'on saisit que la causalité de l'Être premier est une causalité qui ne regarde pas immédiatement le devenir, mais l'être, l'esse, on peut comprendre que la causalité de l'Être premier porte en premier lieu sur ce qu'il y a de premier dans l'être : l'οὐσία, la substance. Ce qui est immédiatement le fruit de cette causalité, ce sont des réalités subsistantes, des substances ayant elles-mêmes une certaine autonomie. Et comme l'Être premier est un Esprit qui se contemple, on peut comprendre que la causalité de l'Être premier se porte normalement en premier lieu sur ce qu'il y a de premier dans la substance : la personne. On peut comprendre que ce qui est normalement, en premier lieu, le fruit de cette causalité, ce sont des personnes, des substances spirituelles unies à des corps : des hommes¹¹. De telles substances reçoivent actuellement leur esse de

11. Le philosophe ne peut pas affirmer l'existence de substances spirituelles séparées, mais il peut reconnaître la grande convenance de leur existence. Si, en croyant, il accepte la révéla-

l'Être premier, elles sont donc totalement dépendantes de son influx créateur, et cependant de telles substances-personnes possèdent une réelle autonomie dans leur être substantiel — ce qui permet de reconnaître l'autonomie de leur vie, qui s'épanouira en actes libres. Comment expliquer la coexistence de ces deux affirmations (de l'autonomie et de la dépendance) qui, à première vue, semblent contradictoires ? Ce qui est autonome n'est-il pas totalement indépendant ? Ce qui est autonome ne peut dépendre d'un autre. Mais ce qui est totalement dépendant d'un autre ne peut pas être autonome !... Ne sommes-nous pas obligés d'affirmer, avec les panthéistes, que tout ce qui provient de l'Être premier est totalement dépendant de Lui dans l'ordre de l'être, et donc ne peut être une véritable substance, une véritable personne, puisqu'il ne peut être qu'un être totalement relatif ?

Il y a là un grave problème — peut-être le problème le plus difficile à résoudre du point de vue métaphysique. Historiquement, on voit bien la position d'Aristote face à celle de Platon. S'il affirme l'existence de réalités substantielles et d'un Être premier, Aristote ne précise pas (au moins dans ceux de ses écrits que nous possédons) le lien qui existe entre cette Substance première, Acte pur, et les autres substances, séparées ou composées. En affirmant que les substances séparées sont éternelles, c'est-à-dire au delà de la corruptibilité, Aristote ne dit rien du problème de leur origine. Ce qui est certain, c'est qu'il n'accepte pas la position de Platon, pour qui le réel n'est intelligible qu'en fonction du Bien-en-soi. Pour Aristote, l'*οὐσία* est principe d'intelligibilité, puisqu'elle est principe de ce-qui-est ; or la réalité existante possède en elle-même un tel principe : elle a donc en elle-même sa propre source d'intelligibilité.

De nos jours, tout un courant philosophique thomiste, ayant souvent omis de distinguer avec suffisamment de netteté la position métaphysique de Saint Thomas de sa position théologique, croit résoudre le problème par la participation : tout ce qui n'est pas l'Être premier participe de Lui son *esse* — ce qui est parfaitement juste, mais n'explique rien. C'est un jugement de sagesse extrêmement important, mais qui ne suffit pas ici, car il ne répond pas au problème posé. Il n'explique qu'un aspect du problème : celui de la dépendance immé-

tion de l'existence des anges, il doit affirmer que si Dieu a créé de telles substances spirituelles, ces substances reçoivent actuellement leur *esse* de l'Être premier. Elles sont donc totalement dépendantes de son influx, et cependant elles possèdent une réelle autonomie dans leur vie spirituelle.

diatè de tout ce qui est second à l'égard de ce qui est premier, sans rien nous dire de la structure substantielle ou non substantielle de ce qui est participé.

Pour élucider ce problème, il faut revenir à ce que nous avons déjà dit du caractère original et unique de la causalité première. Cette causalité atteint en premier lieu l'*esse*, l'acte d'être. Tout *esse* des réalités autres que l'Être premier dépend de Celui-ci, est participé de Lui. Si la causalité première atteint l'*esse*, ce n'est pas en tant que cet *esse* est reçu dans un sujet (modalité particulière de *cet esse*), car alors ce sujet serait antérieur à la causalité de l'Être premier ; donc, ce n'est pas en tant que *cet esse* est participé que la causalité première l'atteint, mais en tant que cet *esse* est acte d'être, en tant qu'il est ce qui est premier dans l'ordre de l'être. Or ce qui est premier dans l'ordre de l'être implique fondamentalement l'*οὐσία*. Donc, la causalité première atteint fondamentalement et immédiatement l'*οὐσία* de ce-qui-est, mais elle l'atteint par et dans l'acte d'être — à l'inverse de notre manière de connaître et d'analyser¹². Or, précisément, l'*οὐσία* est ce qui n'est pas participé, puisqu'elle est ce qui est premier (selon la forme) dans l'ordre de ce-qui-est. L'*οὐσία* est source d'autonomie. Nous pouvons donc affirmer que la causalité première communique non seulement l'acte d'être, mais aussi la substance, la substance spirituelle, et, par le fait même, la personne. Étant première, sa causalité atteint tout ce-qui-est d'une manière ultime par la finalité, et d'une manière fondamentale par la substance. Sinon, cette causalité ne serait plus au niveau de l'être, elle demeurerait au niveau du devenir ; le devenir est une modalité de l'acte, il n'implique pas immédiatement la substance, mais il réclame un sujet-existant.

L'acte et l'*οὐσία* sont bien les deux principes propres de ce-qui-est ; ils sont donc ce qui demande d'être atteint immédiatement par une causalité qui s'exerce au niveau de l'être. Les modalités secondes de l'être, la puissance et les accidents, ne sont atteintes que par l'intermédiaire de ces principes propres ; elles ne sont pas créées au sens fort, mais « créées-avec ». Cela nous fait mieux saisir ce que cette causalité première a d'unique : non seulement elle communique l'acte d'être, mais elle est capable de réaliser des substances, des réalités qui possèdent une certaine autonomie dans l'ordre de l'être, une auto-

12. Quand nous analysons, en effet, nous atteignons d'abord l'*οὐσία* comme principe propre de ce qui est, et ensuite l'acte. Si nous avions un regard divin, contemplatif, nous regarderions d'abord l'acte, et en lui et par lui nous atteindrions l'*οὐσία*.

nomie selon la forme. Cette autonomie se manifeste dans les opérations vitales et surtout dans les opérations spirituelles d'intelligence et de volonté, de liberté. On voit comment, dans la mesure où l'on veut tout expliquer par la participation de l'*esse*, on risque de ne plus pouvoir respecter l'autonomie des réalités substantielles ; et comment, par le fait même, on risque de ne plus pouvoir saisir la spontanéité vitale des êtres vivants et la liberté des êtres raisonnables. Par la seule participation de l'*esse*, on ne peut expliquer ni la spontanéité vitale, ni la liberté des créatures spirituelles — ce qui montre que l'usage exclusif de la participation risque de conduire progressivement à une certaine négation de la création. Car l'usage exclusif de la participation ne permet plus de distinguer avec suffisamment de netteté ce qui relève de l'*être*, de ce qui relève de la *vie*. Pour faire cette distinction avec rigueur, il faut nécessairement saisir les principes propres de ce-qui-est (vivant ou non vivant) considéré du point de vue de l'*être*, et les principes propres de ce-qui-est-vivant, considéré du point de vue de la *vie*. Une telle analyse nous met au delà de la participation, en nous faisant découvrir les *principes propres* de ce-qui-est ; tandis que l'usage exclusif de la participation nous maintient dans le *comment* de ce-qui-est, dans le *comment* de ce-qui-est-vivant. Or le *comment* de ce-qui-est et le *comment* de ce-qui-est-vivant sont identiques dans les créatures vivantes. Par le seul *comment* on ne peut plus distinguer, dans les vivants, ce que ceux-ci sont en tant qu'existants et ce qu'ils sont en tant que vivants.

Dès que l'on confond le point de vue de l'être et celui de la vie, on ne peut plus saisir ce qu'il y a d'original dans la causalité première créatrice ; et si l'on parle encore de création, il semble que poser la création, ce soit nier l'autonomie du vivant et surtout celle du vivant spirituel : sa liberté ; alors qu'en réalité la création, loin de nier l'autonomie des vivants et la liberté des vivants spirituels, les fonde, car l'Être premier, donateur de l'*esse*, est Celui qui communique à tout ce qui est créé son acte d'être et sa substance. Or telle réalité créée peut être vivante et spirituelle, douée d'une autonomie propre. Il n'y a donc aucune contradiction à affirmer qu'une créature est totalement dépendante de son Créateur et que pourtant elle possède une certaine autonomie dans sa vie propre, et que même elle est libre dans ses choix et son orientation. Car cette dépendance et cette autonomie ne se situent pas sur le même plan. La créature vivante est totalement dépendante dans son *esse*, dans son acte d'être (qui est un pur don du Créateur) ; mais dans sa vie elle possède une certaine autonomie,

elle peut même être source de vie ; et cette créature possède une vie spirituelle, elle peut se développer librement dans ses activités personnelles.

C'est pourquoi il faut toujours bien préciser que si l'acte créateur de Dieu atteint immédiatement l'*esse* — Dieu crée des existants —, l'acte créateur de Dieu n'atteint la vie que médiatement : Dieu crée des existants auxquels Il communique la vie et qui sont des vivants. Le Créateur est Père en tant qu'Il communique la *vie*, en tant qu'Il communique l'*esprit*. Il est bien évident que si nous nous plaçons du point de vue de ces existants créés qui vivent et qui pensent, pour eux leur être est leur vie : vie et être s'identifient en eux ; au niveau de leur manière d'être, de leur *comment*, nous ne pouvons ni séparer, ni distinguer vie et être. Ils *sont* des vivants. Mais si nous voulons préciser en quoi consiste leur dépendance de créatures à l'égard du Créateur, nous devons nous servir des distinctions faites par la philosophie première, c'est-à-dire distinguer les principes propres de ce-qui-*est* considéré du point de vue de l'être, des principes propres de ce-qui-*vit*, considéré du point de vue de la vie — et donc distinguer vie et être (sans les séparer) ; car nous sommes là à un autre niveau. La causalité première est au niveau de l'*esse* ; pour la rejoindre, nous sommes obligés de distinguer l'*être* de la *vie* — bien que cette causalité au niveau de l'être soit éminemment vivante, spirituelle et libre. On touche là une tentation constante, qui consiste à confondre ce qui est vrai du point de vue de la causalité première avec ce qui est propre à la créature comme telle.

Relevons encore une objection en faveur de la participation. Ne doit-on pas dire que les vivants spirituels que nous sommes, ainsi que les autres vivants que nous voyons, si nous les comparons à l'Être premier (qui est Vivant dans tout son Être et dont la contemplation est substantielle), participent de la vie et de la liberté ? Donc la participation peut expliquer l'autonomie du vivant et la liberté des êtres intelligents...

Au sens tout à fait précis, quand on parle de la participation de la liberté et de la vie, on veut montrer la dépendance radicale des vivants spirituels que nous sommes, et des autres vivants que nous connaissons, à l'égard du Vivant premier. Nous disons bien : la dépendance radicale, et non la dépendance précise et explicite (prise formellement) ; car le vivant, comme tel, implique autonomie et indépendance, et l'homme libre encore plus ; donc, en tant que vivant et libre, il n'implique pas immédiatement dépendance : ce serait contradictoire.

Il ne peut impliquer cette dépendance que fondamentalement, en tant que ce vivant, cet homme libre sont des êtres créés. Voilà comment on peut parler de participation de la vie et de la liberté. Ce n'est donc pas un langage précis, une affirmation rigoureuse ; ce n'est vrai que fondamentalement, en se plaçant du point de vue de l'être. Cela se comprend facilement, du reste ; car la vie implique *substance* et *opérations*. Or, nous l'avons vu, la substance comme telle n'est pas ce qui est participé. Donc la vie, dans la mesure où elle implique la substance, répugne à la participation. On peut faire le même raisonnement à l'égard de la liberté¹³.

On voit donc qu'on ne peut pas demeurer au niveau de la participation si l'on veut expliquer à la fois la dépendance et l'autonomie du vivant créé, de la personne créée. Il faut nécessairement préciser, au niveau de la causalité première de l'être, la dépendance de la créature dans l'ordre de l'esse, et son autonomie dans l'ordre de la substance et de la vie.

On comprend alors que la relation de dépendance de la créature à l'égard du Créateur ne soit pas une relation dite « transcendante »¹⁴ ; que c'est une relation d'un type unique, qui se fonde dans la créature elle-même, dans ce qu'elle a de plus elle-même en sa propre substance-sujet.

Cela nous aide à comprendre aussi comment il ne faut pas confondre création et conservation — et à comprendre, par le fait même, l'ambiguïté de l'expression « création continuée ». La création, en effet, est du côté du Créateur un acte éternel, bien que ce soit un acte libre. Cet acte n'est donc pas mesuré par le temps ; mais il a, comme effet propre, une réalité créée qui, elle, est nécessairement dans le temps (si du moins il s'agit des réalités physiques de notre univers et de nous-mêmes. L'acte créateur, s'il communique la vie à un être vivant, demeure, du côté de Dieu, toujours éternel ; mais dans son effet il implique une nouvelle dimension : cet être vivant possède une certaine durée. Le problème de la conservation de cet être physique « partie » d'un « tout », de cet être vivant s'épanouissant et luttant dans un milieu

13. On pourrait certes objecter qu'il y a deux types de participation : une participation par mode de composition, et une participation par mode de similitude ou de hiérarchie formelle ; mais ces deux types de participation, même si nous les acceptons (voir à ce sujet *L'être II*, 2^e partie, pp. 874 ss.), demeurent l'un et l'autre des participations, et impliquent donc l'un et l'autre une dépendance qui ne peut expliquer le fondement de l'autonomie du vivant et de l'être libre.

14. Cf. *L'être II*, 1^e partie, ch. 4, en particulier p. 54, note 141, et p. 72.

vital, pose un nouveau problème. Il ne s'agit plus du don initial et actuel de l'être (comme dans l'acte créateur) ; il s'agit de garder et de maintenir dans l'être et dans la vie ce-qui-est-déjà, ce-qui-vit-déjà. Une telle distinction se prend en premier lieu du côté de la créature qui est dans le temps et qui a une durée vitale : être-dans-le temps, avoir-une-durée-vitale, est autre chose qu'exister, être ; c'est une certaine manière d'être, de devenir, de durer. Cependant une telle distinction implique bien, du côté de Dieu, un acte particulier qui ne peut être formellement l'acte créateur. Car lorsqu'il s'agit de garder une créature, de la maintenir dans l'*esse* et le *vivere*, Dieu peut le faire en se servant d'autres créatures ; tandis qu'Il ne peut (comme nous l'avons vu), se servir d'autres créatures pour communiquer l'*esse*. Il ne faut donc pas confondre création et conservation ; car ces deux actes, tant du côté de Dieu que du côté de la créature, ne sont pas au même niveau.

Par le fait même, l'expression « création continuée », qui tend à assimiler la conservation à la création, est une expression ambiguë, qui manque de précision. L'usage d'une telle expression risque toujours de ramener l'acte créateur de Dieu à son acte de conservateur, ou l'inverse ; et dans les deux cas on ne saisit plus avec suffisamment de netteté ce que l'acte créateur a d'unique : la causalité première communique l'*esse*, elle est émanation libre de tout l'*esse*. La conservation n'est pas cela ! Et l'on voit bien les conséquences d'une telle confusion : ou bien l'on refuse toute causalité seconde aux créatures, et l'on ne considère plus que la dépendance immédiate à l'égard du Créateur ; ou bien on ramène la création à la conservation : Dieu n'est plus Celui qui donne l'*esse*. Il n'est plus que Celui qui garde telle manière d'être, telle manière de vivre. Le Créateur n'est plus que le gardien et celui qui prévoit.

En parlant de « création continuée », on risque toujours de ne plus distinguer suffisamment l'*acte éternel* du Créateur de son *effet* qui est dans le temps ; on risque de projeter sur le Créateur ce qui est vrai de la créature. Par le fait même, la transcendance de l'acte éternel du Créateur n'est plus affirmée avec assez de force ; et la relativité de ce qui est dans le temps et dans la durée est considérée d'une manière trop absolue.

Cela est particulièrement net lorsqu'on oppose, comme on le fait souvent aujourd'hui, « création » et « évolution », et qu'on pense donner la solution du problème en parlant de « création continuée », de création accompagnant l'évolution, en oubliant, précisément, que « créa-

tion » et « évolution » ne sont pas au même niveau. La création est au niveau de l'être, l'évolution est au niveau de la vie biologique, d'une vie émergeant de la matière et donc essentiellement liée à la potentialité de la matière. C'est au niveau de la conservation et non au niveau de la création qu'il faut considérer le problème de l'évolution. La création elle-même n'a rien à voir avec ce problème ; elle ne peut pas plus l'éclairer qu'elle ne peut le rejeter. C'est seulement en analysant la structure du vivant biologique et de sa durée qu'on peut saisir philosophiquement si l'évolution est possible et comment elle peut se réaliser. C'est là un problème de philosophie du vivant.

6. Providence et gouvernement divin

La distinction de la création et de la conservation nous conduit immédiatement au problème si important de la Providence. Comprenons bien, en effet, que le problème de la création implique immédiatement un autre problème : celui de la Providence divine, celui du gouvernement de l'Être premier à l'égard de l'univers. Puisque l'acte créateur de l'Être premier est un acte d'amour libre ordonné par sa Sagesse, et que la créature, fruit de cet acte, est dans un état de dépendance absolue à l'égard de sa source, l'Être premier ne peut abandonner sa créature : elle retomberait dans le néant, ce qui serait contraire à sa Bonté et à sa Sagesse. Il doit donc la « conserver » dans l'être en l'orientant et en la dirigeant selon sa Providence de Sagesse et son gouvernement divin, pour lui permettre d'atteindre sa fin propre, ce en vue de quoi elle a été créée.

Ces deux grands actes, *conserver* et *diriger*, se réalisent, de fait (à la différence de l'acte créateur, qu'ils supposent toujours), par l'intermédiaire d'instruments et de causes secondes ; car ces actes atteignent la créature, non plus dans son être, mais dans son devenir et sa durée, l'orientant vers sa fin propre et sa fin ultime.

Nous ne pouvons pas traiter ici cette question, qui demanderait à elle seule tout un développement¹⁵. Retenons seulement qu'il est né-

15. Nous ne pouvons pas non plus faire une enquête sur la manière dont les philosophes ont considéré le problème de la Providence. Rappelons seulement que si déjà, chez Platon, l'affirmation de la divinité est liée à celle de sa providence (voir en particulier le *Timée*, les *Lois* [X, 899 d-901 c, 902 b-903 a, 903 b-c, 904-905 a, 907 a-b], le *Politique*, la *République*), c'est principalement dans le stoïcisme et le néoplatonisme que le thème de la Providence a été développé. Les Stoïciens semblent bien avoir été les premiers philosophes qui aient considéré la Providence en elle-même. Chrysippe, qui compte la Providence parmi les « notions communes », l'identifie au Destin (*είμαρμένη*) et à la Nécessité. Pour Poséidonios, qui identifie

cessaire, du point de vue de la réflexion philosophique, de bien distinguer Providence et gouvernement divin. Le problème de la *Providence* est celui de la connaissance que Dieu, en sa Sagesse de Créateur, a non seulement de chacune des créatures en ce qu'elle est, dans sa nature propre et son individualité, mais aussi de chacune d'elles dans son ordre vers sa fin propre. Quant au *gouvernement* du Créateur, il se situe au niveau des réalisations, de l'exécution même de la Providence à l'égard de toutes les créatures. Si donc la Providence, qui est comme la « prudence » divine à l'égard de tout l'univers (et spécialement à l'égard de sa partie principale : l'homme) est éternelle comme la Sagesse de Dieu, le gouvernement divin, qui se réalise dans les créatures (l'univers et l'homme) est nécessairement, lui, dans le temps.

Le grand problème qui s'est posé, au niveau de la réflexion philosophique, à propos de la Providence, est de savoir si Dieu, dans sa Sagesse, pouvait connaître ou connaissait tous les individus corruptibles, contingents, ou s'Il ne pouvait connaître que les diverses espèces

divinité et Providence, la Providence est au-dessus des dieux, et il n'y a rien au-dessus d'elle. Sénèque lui consacra un traité ; mais c'est surtout Epictète qui en traitera, avec beaucoup plus de profondeur que Sénèque.

A l'opposé des Stoïciens, les Epicuriens nient la Providence. A la suite d'Epicure, qui, sans nier l'existence des dieux, refuse d'admettre qu'ils se préoccupent de l'univers et des hommes, Lucrèce attribue la croyance à la Providence à une ignorance de la véritable nature de l'univers.

De son côté, mais dans un tout autre esprit, Plutarque s'oppose à la doctrine du Portique, pour affirmer la supériorité de la Providence sur l'enchaînement rigoureux du Destin, en s'efforçant de sauvegarder à la fois la liberté de l'homme et le droit d'intervention de la Providence dans le cours des réalités.

Développée par Plotin qui lui consacre deux traités (voir *Ennéades*, III, 2 et 3, traités qui sont dirigés non pas seulement contre les Epicuriens, mais contre les gnostiques et contre les péripatéticiens, qui soustrayaient à l'action de la Providence le monde sublunaire), la doctrine de la Providence est reprise par Proclus (en particulier dans son *Commentaire du Timée* et son traité *De la Providence*, ainsi que dans la *Théologie platonicienne*).

Un examen de ces doctrines des philosophes grecs sur la Providence devrait être suivi d'une étude de l'influence des philosophes sur les théologiens : en premier lieu, sans doute, l'influence du stoïcisme sur le *De Providentia* de Philon ; mais, surtout, l'influence du néoplatonisme sur les Pères de l'Église et les théologiens, ainsi que l'interprétation d'Aristote par les théologiens. Nous aimerions, à ce sujet, renvoyer à deux articles récents : *Providence et liberté*, d'A. de Muralt, où l'auteur présente les « prolongements métaphysiques », en ce qui concerne les rapports de la prescience divine et de la liberté humaine, du ch. 9 du *Peri Hermeneias* d'Aristote ; et la réponse de F. Brunner, montrant que si le ch. 9 du *Peri Hermeneias* « a joué un grand rôle dans l'histoire du problème de la providence, au moins à partir d'une certaine date », c'est, de fait, grâce à l'intégration de ce chapitre dans la pensée néoplatonicienne (cf. F. BRUNNER, *Providence et liberté. A propos d'un article récent*, pp. 13-14). — Sur la doctrine de la Providence chez les Pères de l'Église et les théologiens, voir aussi L. SCHEFFCZYK, *Création et Providence*, en particulier pp. 61, 69-70, 80, 110, etc.

des réalités physiques ; et si par le fait même, dans sa Providence, Il ne s'occupait que de la conservation de l'espèce, sans s'occuper des individus.

Si l'on a bien saisi que Dieu, dans son acte créateur, atteint directement et immédiatement chaque réalité existante dans son individualité propre (car seul le singulier existe ; l'espèce, comme telle, n'existe pas), il est facile de répondre que Dieu, dans sa Sagesse et sa Providence, regarde nécessairement chaque individu dans son individualité propre. Cela est possible, puisque la Sagesse du Dieu-Créateur est infinie et qu'elle atteint immédiatement chaque individu existant, le saisissant tel qu'il est. La Sagesse de Dieu ne peut avoir un mode abstrait, car c'est une sagesse de lumière et d'amour.

Cependant, ce qui est certain, c'est que ces multiples individus, le Créateur les dispose selon un ordre voulu par sa Sagesse ; d'une part un ordre immanent qui harmonise les parties en vue du tout, et d'autre part un ordre extrinsèque qui ordonne le tout au Créateur Lui-même, à Dieu ¹⁶.

Précisons encore que l'homme, dans ce tout qu'est l'univers, a une place unique ; car à la fois il est partie de l'univers par son corps, et dépend de ce tout dans la conservation de son être, et il finalise cet univers en le transformant, en y mettant sa marque propre ¹⁷. Plus profondément encore, il transcende cet univers, car il est capable d'être immédiatement relié au Dieu-Créateur en L'adorant et en Le contemplant. Par là, il échappe bien à cet univers. En lui, le conditionnement (sa dépendance à l'égard de l'univers) et la finalité propre s'unissent sans se confondre.

Ce qui est évident, c'est qu'en l'homme, grâce à son esprit, chaque individu est à la fois partie et tout et que, en tant que tout, il est aimé pour lui-même ; et que c'est sa destinée propre que la Providence regarde en premier lieu. Dieu veut que l'homme atteigne librement sa fin, ce pour quoi il est fait : que, venant directement de Lui, il retourne directement à Lui. L'homme, comme esprit, en est capable,

16. Aristote s'était déjà posé la question à la fin du livre Λ de la *Métaphysique* : « Il nous faut examiner aussi de laquelle des deux manières suivantes la nature du Tout possède le Bien et le souverain Bien : est-ce comme quelque chose de séparé, existant en soi et par soi, ou comme l'ordre même du Tout ? Ne serait-ce pas plutôt des deux manières à la fois, comme dans une armée ? En effet, le bien de l'armée est dans son ordre, et le général qui la commande est aussi son bien, et même à un plus haut degré, car ce n'est pas le général qui existe en raison de l'ordre, mais c'est l'ordre qui existe grâce au général » (*Mét.*, Λ , 10, 1075 a 11-15).

17. Les Pères de l'Église (à la suite des Stoïciens, du reste) avaient de cela un sens très aigu.

bien que, à cause de son conditionnement, ce retour soit complexe et dépende de nombreuses circonstances. Dans sa Providence, Dieu ordonne toute la diversité des moyens (qui sont à la disposition de l'homme) à l'acquisition de sa fin ultime : le retour vers Dieu par l'adoration et la contemplation. Car, pour Dieu, chaque homme est unique, et il est aimé d'un amour personnel et unique. C'est pourquoi tout l'univers, selon la Providence, est bien ordonné au salut de l'homme, et le salut de l'homme est aimé pour lui-même. Mais l'homme ne peut l'obtenir qu'en se conformant librement à cette Providence divine. Dieu le laisse libre. Nous touchons là le problème très délicat des rapports entre la Providence de Dieu et de la liberté de la volonté humaine.

Chapitre V

JUGEMENT DE SAGESSE

A partir de notre contemplation de l'Être premier et de la considération de la causalité créatrice, nous pouvons, dans une nouvelle lumière, juger des conditions d'existence de tous les êtres créés, et spécialement de l'homme.

Comprenons bien ce que nous entendons ici par ce regard de sagesse, ultime jugement philosophique sur nous-mêmes et les autres réalités dont nous avons déjà expérimenté l'exister. Ayant découvert que toutes les réalités existantes autres que l'Être premier sont radicalement et ultimement dépendantes de sa causalité-créatrice, nous pouvons, à partir de là, avoir sur ces réalités créées un nouveau jugement, un jugement *de sagesse* (car il se fait dans la lumière de la Cause première et ultime).

Il ne s'agit plus du jugement d'existence qui porte immédiatement sur les réalités que nous expérimentons et sur nous-mêmes, jugement qui nous décèle que telle réalité existe et que, par le fait même, elle a en elle quelque chose que nous ne pourrions jamais totalement assimiler (cette réalité existe, elle est autre que moi-même). Il ne s'agit plus non plus du jugement qui découvre les principes propres de *ce-qui-est* considéré en tant qu'*être*, jugement qui s'acquiert au moyen de l'induction métaphysique (cela est supposé être déjà acquis). Il s'agit de saisir, dans la lumière de la causalité créatrice, la *manière d'être* de ces réalités en tant que *créées*, en tant que participant l'*esse*. C'est leur *comment* de créatures qu'il faut considérer, c'est le *comment* ultime de l'homme qu'il faut expliciter.

Cette considération de sagesse doit permettre, dans une philosophie réaliste, d'achever une véritable anthropologie, puisque là seulement on peut porter un jugement sur la destinée propre de l'homme, et sai-

sir sa véritable dimension de créature spirituelle. Grâce à cette considération, nous pouvons assumer ce qu'il y a de légitime dans le stoïcisme et l'existentialisme, puisque cet ultime regard philosophique, se faisant dans la lumière de la causalité première, demeure dans l'ordre de l'acte d'être (*l'esse*). Il ne s'agit plus d'une *analyse* philosophique recherchant les *principes propres* ; il s'agit de préciser le *comment* existentiel de la créature, et spécialement de l'homme, la créature la plus parfaite dont puisse parler le philosophe, et donc pour lui le chef-d'œuvre de la création¹.

1. *Si l'Être premier est absolument simple dans son Être, toute créature implique en elle-même une distinction radicale entre son acte d'être (son esse) et sa nature, son essence.*

La créature, comme telle, n'est pas l'être : elle le reçoit. Il n'y a donc pas identité entre ce qu'elle est et son acte d'être. L'acte d'être n'est jamais totalement lui-même dans une créature, si noble soit-elle. C'est pourquoi la créature, dans sa manière d'être, est toujours un être limité, un être complexe dans son être, un être qui n'est pas son *esse*, mais qui possède son *esse*. Elle ne peut pas dire : « Je suis celui qui est » ; mais elle doit reconnaître, dans un jugement de sagesse : « Je suis celui qui existe par un autre, par la grâce d'un autre ; par moi-même, je ne suis 'rien' ». Dans son être, son acte d'être, la créature est totalement mendicante de son Créateur. Il y a donc en toute créature une sorte de « fêlure » métaphysique très radicale, qui est sa condition propre de créature : elle « claudique » dans l'être, elle n'est pas l'être ; c'est là ce qui constitue sa contingence. Aussi, dans cette lumière de sagesse, on peut dire que la créature implique une limite radicale dans l'être, précisément parce que, en son acte d'être (son

1. A cela on pourra objecter : vous parlez d'un jugement de sagesse qui se fait dans la lumière de la causalité première. Or, précédemment, vous avez dit que cette lumière était pour nous invisible, au delà de ce que nous pouvons saisir immédiatement. Ce n'est donc pas une lumière pour nous ; nous ne pouvons donc pas parler d'un jugement de sagesse ayant une lumière nouvelle.

Il est tout à fait vrai que le statut épistémologique de ce jugement de sagesse est difficile à bien saisir. Car, pour nous, la causalité créatrice n'est pas lumineuse ; elle est lumineuse du côté du Dieu-Créateur, mais elle ne l'est pas pour notre intelligence humaine, qui ne peut l'atteindre immédiatement, qui en pose l'existence sans l'expérimenter, sans la saisir directement. Cependant, il reste juste de dire que l'on peut se servir de la causalité créatrice pour considérer, à partir d'elle, toutes les autres réalités, les réalités créées, surtout l'homme et la personne de l'homme. Et puisque, en réalité, cette causalité créatrice est lumineuse, nous pouvons dire que nous nous servons de cette « lumière » pour mieux saisir *la manière d'exister* de toutes ces réalités créées ; mais cette lumière ne nous est pas donnée dans tout son éclat. Il y a là comme une lumière indirecte, qui nous éclaire tout de même, étant donné l'intensité de sa clarté.

esse), elle est relative à l'Être premier, au Créateur, dont elle dépend. Son acte d'être, qui ne provient pas d'elle, est reçu, il est donné gratuitement et librement par le Créateur. Par le fait même, la créature, par elle-même et en elle-même, n'est pas immédiatement et essentiellement son acte d'être ; elle est en puissance à l'égard de cet acte d'être. En elle, la potentialité à l'égard de l'acte d'être est donc première. Si donc, au niveau métaphysique (au niveau de ce-qui-est considéré en tant qu'*être*), l'acte est toujours antérieur à la puissance, au niveau théologique, on doit, en considérant la créature, affirmer qu'en elle la puissance est antérieure à l'acte. On voit tout de suite les conséquences qui s'ensuivent dès que l'on confond le regard métaphysique et le regard théologique (le regard de la métaphysique s'achevant en théologie). Dès qu'on oublie la lumière théologique de ce jugement et qu'on ne regarde plus que la *manière d'être* de *ce-qui-est*, on est tenté de dire que le *possible* est antérieur à l'acte d'être — ce qui est vrai de la *créature* comme telle, mais non pas de *ce-qui-est* en tant qu'*être*.

Allons plus loin : cette potentialité qui, dans la créature, est antérieure à l'acte d'être, est une potentialité fondamentale. Peut-on l'identifier avec le non-être d'une manière absolue ? Certes, elle implique un non-être ; en elle-même et par elle-même, elle n'est pas acte d'être, elle est donc l'être possible, qui fonde la limite de l'être créé. Plus profondément, puisque l'acte d'être n'est pas un mode d'être particulier, mais l'être en ce qu'il a d'ultime, la potentialité à son égard est donc radicale. Du reste, l'acte créateur ne présuppose pas le possible : il se réalise *ex nihilo*. Donc, dans la lumière de l'acte créateur, on peut dire que, pour la créature, le non-être est antérieur à l'être, car le possible qui est en elle, par lui-même, n'est pas. Certes la créature n'est pas structurée par le non-être — ce serait absurde —, mais elle est le fruit d'une action qui se réalise *ex nihilo*, qui ne coopère en rien avec elle. Elle doit donc reconnaître que tout en elle est don gratuit, qu'elle reçoit tout, que par elle-même et en elle-même elle n'est rien. C'est ce que l'on veut exprimer en disant que la créature comme telle, dans l'ordre de l'*esse*, « commence à être », qu'elle est « créée ». Il y a en elle comme un « passage » du non-être à l'être, un certain « devenir ». Nous ne pouvons pas exprimer cela autrement ; et cependant nous savons bien qu'en réalité, il n'y a pas de « devenir » au niveau de l'*esse* : il y a *pur don* ; ce qui, auparavant, n'était pas, *est*.

Ce qui est très net, c'est qu'en aucune créature l'*être* n'est *là* d'une manière nécessaire. Car toute créature pourrait ne pas être. En elle demeure toujours le possible, une capacité radicale de ne pas être.

Cette distinction très radicale, cette fêlure, cette blessure métaphysique, ne peut être saisie directement en elle-même ; elle n'est pas expérimentée². Mais elle est affirmée dans un jugement de sagesse, à la lumière de la Simplicité même de l'Être premier. Et plus la créature est noble dans sa nature, plus cette distinction a de répercussions ; aussi est-ce dans l'homme qu'on en voit le mieux les répercussions multiples et variées. En découvrant cette distinction, l'homme peut évaluer la dépendance radicale en laquelle il se trouve à l'égard de son Créateur ; il est vraiment totalement dépendant de la Volonté libre de son Créateur, de l'acte d'amour gratuit du Créateur à son égard. Cette Volonté libre éternelle pourrait, si tel était son bon plaisir, l'anéantir, le « néantiser ». Cette affirmation peut plonger l'homme dans une « angoisse métaphysique »³, s'il s'arrête exclusivement à cette *possibilité* ; mais si, au-delà de cette possibilité, il considère ce qui *est*, sa dépendance réelle à l'égard d'une Volonté libre d'amour, cette Volonté libre d'amour est pour lui comme le « roc » sur lequel il peut édifier tout son avenir d'homme sans angoisse. Car cette Volonté libre d'amour ne peut « trahir », elle ne peut le tromper. C'est un Amour éternel au delà de toutes les fluctuations. Cependant, cette Volonté libre d'amour ne peut être pour l'homme le « roc » que s'il veut l'atteindre réellement, avec tout ce qu'il est — ce qu'il ne peut faire que par un acte d'adoration. Par cet acte, en effet, l'homme reconnaît, dans toute sa volonté et son cœur, qu'il est totalement dépendant de la Volonté aimante de son Créateur, et il se remet totalement à cette Volonté aimante, s'abandonnant entièrement entre ses « mains » toutes-puissantes. Car s'il est créé dans un acte libre d'amour, cet Amour tout-puissant le porte, cet Amour fidèle l'enveloppe et ne peut l'abandonner. Vivre en contact le plus direct possible avec cet Amour créateur (même si cet Amour ne peut être immédiatement expérimenté par nous, et si nous ne pouvons connaître ce qu'Il est en Lui-

2. Comprendons bien la différence qui existe entre la « fêlure » dont nous avons parlé à propos des voies méta-psychologiques (cf. ci-dessus, p. 370) et la « fêlure » dont nous parlons ici. C'est évidemment, dans la réalité existante, la même « fêlure », mais considérée à deux niveaux différents : d'un côté elle peut être expérimentée psychologiquement, de l'autre elle ne peut être explicitée que grâce à un jugement de sagesse, dans la lumière de la causalité créatrice.

3. Il y a en nous, notons-le bien, une autre source d'angoisse : la conviction de dépendre du Hasard, et d'en dépendre d'une manière anonyme. Car ce Hasard ne peut en rien rassurer l'homme sur sa fragilité ; convaincu de dépendre de lui, l'homme s'imaginerait être livré à un calcul de probabilités, et se croirait alors à chaque instant capable de disparaître comme il est apparu.

même) affermit notre volonté et notre cœur en ce qu'ils ont de plus profond.

Par là nous découvrons que l'homme, en tant que créature, possède au plus intime de son esprit, de son être spirituel, un appétit radical qui l'incline naturellement vers son Créateur, et que cet appétit est bien en lui ce qu'il y a de plus profond, de plus vital. Cet appétit ne pourra s'exercer librement et pleinement que dans la mesure où l'homme, ayant reconnu l'existence de son Créateur (l'existence de cet Amour premier, Source de son être), posera des actes religieux d'adoration et d'abandon, d'action de grâces à son égard. Dans cet acte religieux d'adoration, l'homme, loin de s'aliéner et de se diminuer, se libère en se mettant dans une attitude de vérité : il reconnaît d'où il vient, il reconnaît la fragilité actuelle de son être de créature, et en même temps il découvre sa véritable grandeur⁴. En son être il ne dépend que de Dieu ; personne d'autre ne peut l'atteindre en son propre secret, en ce qu'il a de plus « lui-même ». Il est donc radicalement libre à l'égard de toutes les autres créatures.

Par là nous pouvons également découvrir qu'arrêter cet appétit radical orientant l'homme vers son Créateur est ce qui peut provoquer le plus foncier des refoulements ; car c'est le refoulement qui atteint l'homme en ce qu'il a de plus intime et de plus profond, de plus souterrain aussi. C'est pourquoi ce refoulement est celui qui est le plus grave, et aussi le plus difficile à dépister, puisque, précisément, il atteint l'homme en ce qu'il a de plus secret.

En découvrant en l'homme cet appétit radical qui demande à s'actuer dans un acte d'adoration, le philosophe-théologien justifie la dimension religieuse de l'homme, sa capacité d'adoration.

On voit comment adoration et angoisse peuvent être deux attitudes fondamentales de l'homme, et deux attitudes caractéristiques d'une créature spirituelle (l'une religieuse, l'autre a-religieuse). Si l'homme, dans la lumière de l'acte d'amour libre du Créateur à son égard, saisit sa fragilité radicale, s'il saisit comment le non-être, en lui, est premier, et comment en son être il ne dépend que de Dieu, il répond par un acte libre d'adoration, en se remettant le plus possible, en tout ce qu'il est, en présence de Celui qui est Source de son être. Dans cette présence silencieuse d'adoration, il demeure spirituellement conjoint à sa source, il s'élève au-dessus de tout le conditionnement humain, terrestre et temporel, qui, en le limitant, risque toujours de l'appesantir,

4. Nous renvoyons ici à notre article sur *Personne et interpersonnalité*, pp. 142 ss.

de l'alourdir. L'adoration devient pour lui le point de départ de tous les renouveaux, de toutes les libérations. Si, au contraire, l'homme saisit sa fragilité radicale en dehors de cette lumière d'amour, en restant à un niveau psychologique, il s'imagine alors être une « passion inutile », fruit du hasard, et se persuade que son être n'a pas de sens. Il se met alors dans un isolement terrible et, nécessairement, l'angoisse l'envahit et l'annihile ; car le primat du non-être lui semble absolu, et contre lui il ne peut rien. Il ne sait plus ce qu'il est, puisque, limité radicalement par le non-être, il demeure dans cette limite et ne peut en sortir.

C'est donc bien dans la lumière de la causalité créatrice de l'Être premier que nous pouvons saisir en toute réalité créée la distinction radicale d'acte d'être (*d'esse*) et d'essence, de nature. Cette distinction permet de regarder l'homme comme une créature spirituelle capable de vivre de sa dépendance radicale à l'égard de son Créateur et, du même coup, capable de comprendre que son attitude la plus vraie consiste à reconnaître cette dépendance en adorant. L'homme est une créature spirituelle qui, si elle veut être vraie, ne peut refuser son état de créature, et qui peut le reconnaître en adorant librement son Créateur. S'il refuse de considérer cet état, l'homme devient une réalité errante, qui ne sait plus où elle va, et il risque de tomber très vite dans l'angoisse. Seule l'adoration lui permet de vivre en reconnaissant d'où il vient et où il va et, par là, de lutter contre l'angoisse. On peut donc dire que le philosophe, au terme de sa recherche et dans un jugement de sagesse, peut reconnaître dans l'homme, fondamentalement, sa capacité d'adoration, l'exigence de son activité religieuse. S'il ne le fait pas, il sera amené tôt ou tard à affirmer le primat du non-être et par là il livrera l'homme à l'angoisse. Une humanité qui n'adore plus, qui ne veut plus adorer ou qui oublie d'adorer, est une humanité qui sombre nécessairement dans l'angoisse, car elle a perdu le sens profond de sa vie ; c'est une humanité errante, qui se laisse séduire par le vertige du néant⁵.

Cette distinction radicale, en toute créature, de *l'esse* et de l'essence, se retrouve, au niveau biologique, dans la possibilité de la mort. Aucun vivant créé *n'est* sa vie : tout vivant créé participe de la vie. Il y a donc en lui une « non-vie » qui est, d'une certaine manière, antérieure à sa vie (selon l'ordre génétique) et qui maintient toujours en lui une aptitude à la « non-vie », donc une capacité de mort. Car tout

5. La « néantisation » du néant qui absorbe tout en lui est comme l'antithèse de la causalité de l'Être premier qui ordonne tout à Lui en gardant à tout ce-qui-est son être propre.

vivant créé de notre univers est sensible et complexe, et, au delà de cette complexité biologique, il y a en lui une distinction radicale entre l'âme (principe de vie) et la matière — si du moins on le considère au niveau d'un jugement de sagesse. Cette distinction radicale a des conséquences d'autant plus graves qu'il s'agit d'un vivant plus noble. Aussi est-ce en l'homme — le vivant le plus noble que nous connaissons et celui aussi que nous connaissons le mieux, car nous le connaissons immédiatement —, que cette distinction aura les conséquences les plus profondes. Car l'homme peut reconnaître cette fragilité radicale de sa vie, il peut en prendre conscience ; il se sait « voué à la mort », il sait que l'unité vécue par lui dans la complexité (au niveau biologique et psychologique) ne durera pas toujours. Certes, l'homme ne peut pas se définir par la mort, pas plus qu'il ne peut se définir par le non-être ; mais la mort est toujours comme présente « virtuellement » en lui. Il la porte en lui comme ce qui arrivera nécessairement un jour. Il la porte bien comme une « anti-promesse de vie », comme une sorte de prophétie de malheur et de destruction qui risque toujours d'être victorieuse.

A la différence de la distinction radicale d'acte d'être (*d'esse*) et d'essence, qui n'aboutira jamais à l'annihilation (car l'unité réalisée au sein de cette distinction dépend radicalement et immédiatement de la Volonté aimante du Créateur), la distinction du principe de vie et de la matière aboutira un jour à une séparation réelle de l'âme et du corps — ce que nous appelons la mort et qui n'est autre que la destruction de ce vivant unique ayant son « nombre » biologique singulier. Il n'y aura pas « néantisation » des éléments intégrés dans ce vivant, mais il y aura destruction de ce vivant tel qu'il est actuellement dans son unité de vie biologique et psychologique. Tel homme singulier, dans sa chair et son sang, dans sa vie biologique et psychologique individuelle, sait qu'un jour il sera, dans son corps (comme tous ses frères dans l'humanité), réduit réellement à l'état de cadavre. Ce qu'il sera alors en sa partie spirituelle, il ne peut en tant qu'homme, en tant que philosophe, le savoir avec exactitude. Cela demeure pour lui un grand inconnu, et suscite une interrogation : l'âme séparée du corps peut-elle encore vivre ? Sa vie est-elle nécessairement liée à sa vie biologique ?

C'est en effet devant cette perspective, indéterminée quant au temps, mais certaine quant à la réalisation, que le problème de l'immortalité de l'âme spirituelle de l'homme prend toute sa signification, toute sa force. Car il est évident que la mort peut être considérée d'une manière toute différente par celui qui sait que la partie principale de

son être et de sa vie échappe à la mort, et par celui qui est persuadé que tout est détruit par la mort. C'est pourquoi, si le problème de l'immortalité de l'âme spirituelle de l'homme reste un problème qu'il n'a cessé de remettre à plus tard, le philosophe doit, dans la lumière même de la création, voir ce qu'il peut en dire. Nous essaierons de donner une réponse à cette question plus loin⁶. Pour le moment, reconnaissons que si l'homme, ayant découvert, grâce à son intelligence, l'existence de l'Être premier et sa causalité créatrice, peut découvrir qu'il y a en lui une âme spirituelle immortelle et que celle-ci, après la mort, est capable de rejoindre (d'une manière ou d'une autre) la Source de son être et de sa vie, il peut alors, grâce à l'adoration, accepter cette volonté de son Créateur. Il comprend que la mort n'est pas un terme absolu, qu'elle est la rupture d'un état donné en vue d'une autre condition de vie ; celle-ci, pour le philosophe, demeure toujours inconnue, mais il peut s'en remettre à Celui qui l'a créé par amour.

Si, au contraire, l'homme ne peut découvrir qu'il y a en lui une âme spirituelle immortelle, et s'il estime que son âme disparaît après la mort comme celle des autres animaux, la mort peut être alors source d'angoisse ; car la mort n'a pas d'autre signification pour lui que de concrétiser le non-être présent au plus intime de son propre être individuel. Évidemment, l'homme peut chercher à échapper à cette angoisse, il peut chercher à la dépasser en acceptant d'une manière stoïque que tout s'achève par la mort — puisque telle est sa destinée. Il peut alors se réfugier dans la gloire d'une œuvre artistique qui l'immortalisera et sera pour lui comme « l'anti-destin ». Une telle attitude n'est pas seulement possible : elle existe, de fait. Aussi le philosophe doit-il aller plus loin et se demander si elle est conforme aux exigences les plus profondes de son esprit. Autrement dit : peut-on finaliser toute la vie de l'homme, de son esprit, par la seule gloire provenant de ses œuvres ?⁷

Enfin la distinction réelle, en toute créature, de l'acte d'être (*l'esse*) et de l'essence (la nature), se traduit chez l'homme, au niveau de son esprit, dans la possibilité de ne plus tendre vers ce qui est le bien

6. Voir ci-dessous, § 9, pp. 498.

7. Il s'agit ici d'une question d'éthique au sens fort. Y a-t-il une éthique de la gloire, en ce sens que la gloire serait considérée comme le bien ultime de l'homme ? Peut-il y avoir une éthique qui se fonde principalement sur l'activité artistique ? *L'homo faber* peut-il s'identifier avec l'homme considéré en ce qu'il a de plus profond ? C'est en face de la mort qu'une telle

de l'esprit : la vérité. L'homme, créature spirituelle, n'est pas substantiellement esprit ; il n'est pas intelligence pure, il n'est pas pure volonté, il n'est pas pur amour. Il y a donc en lui quelque chose qui n'est pas spirituel, quelque chose qui est capable de connaître et d'aimer d'une manière sensible et d'une manière instinctive, au niveau de sa vie animale et biologique. Et ce qui n'est pas spirituel en lui, est, d'une certaine manière, antérieur à ce qui est son esprit (antérieur génétiquement). C'est pourquoi il peut se faire que le développement même de son esprit (de son intelligence et de son appétit spirituel), soit comme entravé par les exigences trop sensibles et trop impératives de sa vie sensible passionnelle et même de sa vie végétative. Il y a donc une possibilité de rupture d'harmonie dans le développement de son esprit. Celui-ci doit, pour s'exercer et croître, se servir de sa vie sensible et passionnelle (et même de sa vie biologique), mais il doit s'en servir sans être dominé par elles. Si notre vie spirituelle d'intelligence et de volonté est *conditionnée* par l'exercice de notre vie sensible (connaissances sensibles et passions) et de notre vie végétative, elle n'est pas *déterminée* par celles-ci ; elle est capable d'atteindre une Réalité séparée, au delà du monde physique. Du reste, seule l'intelligence peut atteindre la vérité, et seule la volonté peut s'élever vers un bien personnel, spirituel.

Certes, l'esprit comme tel ne peut disparaître, il ne peut être anéanti ; mais il peut y avoir une sorte d'inhibition complète de l'exercice même de notre intelligence et de notre volonté, une sorte de « mort spirituelle » de l'intelligence et de la volonté. C'est l'imaginaire qui, alors, envahit tout. Le cas extrême est celui de la folie, mais il peut y avoir de douces folies sous de multiples formes. Le vivant spirituel peut s'arrêter dans la quête de la vérité, il peut se replier sur lui-même et demeurer dans un jeu infini de possibles considérés pour eux-mêmes. Il peut aussi s'arrêter dans la recherche d'un amour spirituel et s'enfermer dans un amour égoïste de lui-même, un amour de son propre moi individuel⁸.

En se repliant ainsi sur lui-même, l'homme peut devenir pire qu'un animal ; car lorsqu'il s'arrête sur lui-même, ce sont les excroissances

éthique prend toute sa dimension. Le fait que certains hommes puissent vivre de cette manière ne prouve pas que ce soit vrai. Cela peut simplement montrer la puissance de la volonté de tels hommes, liée à leur illusion, et capable d'assumer jusqu'à l'angoisse de la mort.

8. Rappelons en effet qu'il y a un « amour de soi » qui n'est pas « égoïste ». Nous nous permettons de renvoyer ici aux précisions que nous avons données à ce sujet dans un article sur *L'amour de soi, obstacle ou moyen privilégié de la rencontre de l'autre ?*

de l'imaginaire qui se développent d'une manière anarchique, soit dans le sens de la violence et de la brutalité (l'homme peut devenir l'animal le plus tyrannique qui soit), soit dans le sens d'un besoin de jouissance insatiable (l'homme peut devenir l'animal le plus voluptueux qui soit). Il peut donc y avoir une véritable mort de l'esprit, celui-ci perdant le sens de son véritable bien, de sa fin propre. Cette mort est plus terrible que la mort biologique, car elle est spirituelle. Ce n'est plus le corps qui devient cadavre, c'est l'esprit lui-même qui devient incapable d'aimer, qui devient comme une « pierre ».

Face à la menace de cette mort, l'homme peut lutter ; mais il peut se faire que, dans certains cas, l'homme ne soit pas assez lucide pour lutter efficacement, et qu'il se laisse alors progressivement enliser, et que progressivement il perde son pouvoir d'attaque. Il est alors comme désarmé, étant atteint jusque dans sa propre volonté. Sa puissance de réaction est comme réduite à rien ; il ne vit plus que comme un somnambule qui se laisse « téléguider » par toute espèce de propagande. Ne touchons-nous pas ici au problème du mal dans l'une de ses conséquences les plus terribles : le mal qui « tue » l'esprit. Si la mort biologique est déjà un mal, cette mort de l'esprit est un mal beaucoup plus profond ; car la mort biologique peut être dépassée par l'esprit, tandis que cette « mort » de l'esprit ne peut être dépassée par aucun pouvoir humain. Ne sommes-nous pas là en présence d'une sorte de « grimace » du non-être — le « non-être spirituel », pourrait-on dire —, le monstre de la folie ?

Voilà les trois grandes modalités du non-être que l'homme peut saisir en lui : l'angoisse, la mort biologique, le mal de la folie, qui sont respectivement la destruction radicale de l'espérance, de la vie biologique et de l'exercice de l'esprit. Toutes trois sont présentes en l'homme à l'état latent. Il peut toujours sombrer dans l'une ou l'autre, ce qui explique la situation tragique de l'homme, toujours capable d'être vaincu par l'angoisse, la mort, la folie. Cette dernière, du reste, nous fait saisir pourquoi les deux autres peuvent exister ; car si l'esprit ne pouvait « mourir », jamais les deux autres formes d'angoisse ne pourraient triompher, ni même se manifester. N'est-ce pas la crainte de cette mort de l'esprit qui est la plus fondamentale en nous ? Certes, elle n'est pas la plus immédiatement consciente ; mais n'est-elle pas celle qui, dans un jugement de sagesse, apparaît comme la plus radicale, car l'esprit est en nous la source la plus profonde de vie ?⁹

9. Rappelons ici que J. Lacan affirme (dans une perspective, évidemment, toute différente) en

2. Si l'Être premier est souverainement parfait dans son Être, dans sa simplicité (on ne peut rien lui ajouter), toute créature est limitée dans son être, et celui-ci ne peut se perfectionner que dans la complexité.

L'Être premier, dans la simplicité de son Être, est parfait. Sa perfection est substantielle et simple. La créature, au contraire, doit accepter la multiplicité pour atteindre la perfection ; celle-ci ne peut jamais exister en elle dans l'indivisibilité de sa substance. Et plus la créature est appelée à une haute perfection — comme c'est le cas de la créature vivante et spirituelle —, plus elle doit accepter une grande complexité. C'est la condition nécessaire de sa propre perfection. L'homme, qui est le vivant le plus parfait (parmi les créatures que nous connaissons), est, de fait, l'être le plus complexe qui soit ; et c'est dans son cerveau que la complexité biologique atteint son sommet. La complexité biologique du cerveau de l'homme n'est-elle pas unique ?¹⁰ N'est-ce-pas, du reste, le signe de son éminente dignité ?¹¹

parlant de l'homme : « Loin (...) que la folie soit le fait contingent des fragilités de son organisme, elle est la virtualité permanente d'une faille ouverte dans son essence. Loin qu'elle soit pour la liberté 'une insulte', elle est sa plus fidèle compagne, elle suit son mouvement comme une ombre. Et l'être de l'homme, non seulement ne peut être compris sans la folie, mais il ne serait pas l'être de l'homme s'il ne portait en lui la folie comme la limite de sa liberté » (*Propos sur la causalité psychique*, dans *Écrits* [I], p. 176 ; cf. *Écrits* II, p. 92).

10. Ayant interrogé un biologiste, le Professeur Marois, afin de nous assurer que le cerveau humain était bien l'organe le plus complexe de tout le règne animal, nous ne pouvons mieux faire que de citer ici textuellement la réponse qu'il nous a donnée : « Certainement oui. Car, dans l'ensemble de l'embranchement des vertébrés, c'est chez l'homme que le cerveau est le plus développé. Il est constitué de dix milliards de cellules nerveuses (neurones) entretenant entre elles cent milliards d'inter-relations. On a calculé qu'un ordinateur qui aurait les mêmes caractéristiques occuperait un volume plus grand que celui du gratte-ciel le plus élevé de New York. Il est remarquable, enfin, que les cellules du cerveau ne sont jamais remplacées. Un biologiste italien du siècle dernier, Bizzozero, distingua déjà deux types de cellules : les cellules labiles, qui se renouvellent, et les cellules stables. Par exemple, nous changeons d'épiderme tous les 21 jours, d'épithélium intestinal tous les deux jours ; la durée de vie moyenne d'un globule rouge est de 120 jours ; celle d'un granulocyte (qui est un certain type de globule blanc), de 108 heures. Seul le cerveau ne remplace jamais ses cellules qui durent, pour la plupart, autant que notre vie. Sans doute cette caractéristique est-elle due à la complexité du réseau d'inter-relations entre les neurones, qui ne sauraient être rompues, et à la nécessité de stocker dans un support matériel cellulaire les informations qui constituent la mémoire ».

11. Avec le cerveau de l'homme, nous touchons l'horizon du monde biologique lié à la matière, essentiellement matériel, et du monde spirituel immatériel, celui de la pensée, de la contemplation, de l'amour d'amitié. Le cerveau humain est au sommet de tous les développements du monde biologique, il est son ultime achèvement ; et il est comme la « disposition », l'instrument nécessaire pour l'exercice de la vie spirituelle, l'exercice de notre intelligence humaine et de notre volonté. Il n'est pas à proprement parler l'organe de notre intelligence ; il est la condition *sine qua non* à partir de laquelle celle-ci peut s'exercer.

Mais on peut dire aussi que l'esprit de l'homme, qui est appelé à une très haute perfection — celle de l'amitié et de la contemplation —, est aussi très complexe dans son exercice, dans ses démarches, dans ses possibilités de conquête. Pensons à l'extrême variété des recherches scientifiques, à l'extrême variété des méthodes techniques, à celle des développements artistiques (dépendante, du reste, de la diversité de notre imagination et de nos sensations). Pensons aussi à la complexité de nos activités volontaires et passionnelles, à toute notre affectivité, avec ses multiples ramifications...

Il y a bien dans l'homme ces deux grandes complexités : celle de son organisme biologique (principalement celle de son cerveau) et celle de sa vie spirituelle. Ces deux complexités qui s'unissent sont totalement « autres », de nature toute différente ; mais elles peuvent coopérer dans l'exercice de la vie humaine — et si elles peuvent coopérer, elles peuvent aussi rivaliser. C'est toute la complexité du psychisme humain qu'il faudrait analyser ici, complexité qui résulte, précisément, de ces deux complexités dans leur enchevêtrement, dans leur coopération et leur rivalité. Rien n'est plus complexe que ce psychisme qui, s'enracinant dans la complexité biologique et intégrant toute la complexité de notre vie spirituelle, se développe et se ramifie au niveau même de l'imaginaire.

Comprenons bien que ces deux complexités extrêmes impliquent ou ont impliqué, chacune selon son rythme propre, une certaine croissance ; mais que, surtout, elles s'acquièrent dans un certain devenir. Au niveau biologique, il y a tout un devenir, de la conception à la naissance (la phase de gestation), de la naissance à l'âge adulte, de l'âge adulte à la maturité, à la plénitude de l'épanouissement... puis le déclin où la complexité demeure, mais où apparaît progressivement l'anarchie, car l'unité n'est plus maintenue dans toute sa force comme au moment du plus parfait développement. Au niveau de l'esprit, il y a aussi les diverses phases de l'éducation et de l'enseignement. L'intelligence humaine, à son point de départ, est encore moins déterminée que le vivant de vie biologique, elle est *tabula rasa*, selon l'expression d'Aristote, car elle est totalement « pauvre », indéterminée¹². Elle est

12. La *tabula rasa* d'Aristote est l'analogue, au niveau de l'esprit, de la matière première au niveau du mouvement physique. On comprend comment, dans une vision dialectique, on pourra dire qu'au point de départ du développement psychique de l'homme il y a le « ça » (le *Es*), le neutre, l'indéterminé ; et comment on pourra dire aussi qu'au point de départ de la vie de l'esprit il y a un « germe » qui contient virtuellement tout le développement ultérieur de l'esprit. Hegel et Freud ne sont-ils pas ici comme deux extrêmes contraires ? Freud ramène le

comme une pure capacité à l'égard de toutes les déterminations, de toutes les « formes », capacité vitale qui implique un appel, un appétit quasi infini de connaître. Elle doit tout acquérir par elle-même, grâce à l'expérience. De même, notre volonté, au point de départ, est aussi indéterminée (mais d'une manière différente) ; elle n'est qu'une capacité, un « appel » ; progressivement elle doit se fortifier et se déterminer pour s'unir à son bien propre. Ainsi l'esprit humain doit-il progressivement se développer jusqu'au moment où il devient capable d'être lui-même « source » de vie spirituelle pour les autres, capable de les enseigner et de les éduquer. Enfin vient un moment où il doit, en raison de l'usure du corps, reconnaître qu'il ne peut plus être « source » ; il doit alors accepter progressivement de restreindre son activité extérieure, et intensifier l'exercice de sa vie intérieure contemplative.

Parmi tous les vivants de vie biologique, l'être humain apparaît comme celui qui est le plus capable de transformations, d'acquisitions — il a une capacité d'adaptation unique ! Il doit, du reste, vivre en lui-même toutes les phases du développement du vivant (vie végétative, vie sensible, vie spirituelle) et il peut même, grâce à son esprit, à un certain moment de son développement, assumer volontairement ce développement, l'orienter, le modifier en partie. Avec le progrès des sciences génétiques, il peut même avoir le désir de coopérer au déve-

point de départ biologique à l'indétermination de l'esprit ; Hegel ramène l'indétermination de l'esprit au germe de l'embryon biologique. Dialectiquement, on peut aboutir à ces deux positions extrêmes. En effet, pour laisser toute la place au devenir, au développement, il faut que le point de départ soit le plus indéterminé possible, qu'il soit l'au-delà des déterminations, comme un sujet radical totalement indéterminé. Mais les dernières découvertes de la biologie ne nous rappellent-elles pas que ce n'est pas exact ? Car dès la conception, le vivant a son « chiffre », son « programme », et il se développe selon un ordre qui lui est propre. Et, de son côté, le philosophe affirme qu'il y a une certaine détermination radicale (une *φύσις*) qui fait que dès le point de départ l'être humain possède une autorégulation, une orientation. Et lorsqu'il s'agit de la vie de l'esprit, il faut reconnaître que si l'on dit que l'intelligence est pure puissance, elle est cependant une puissance capable de connaître, de penser, et une puissance ordonnée essentiellement, en tout ce qu'elle est, à saisir l'être. Il y a en elle une non-détermination à tel ou tel objet (à la différence des sens) ; mais il y a une détermination plus radicale, plus profonde, ordonnée à atteindre tout *ce-qui-est* dans son être. La non-détermination est en vue de cette détermination plus profonde. Il en est de même de la volonté. L'être humain possède donc initialement des qualités, des perfections : il n'est pas totalement démuné, mais il est pure capacité d'être déterminé. Il est ordonné à l'être. Il ne se détermine pas lui-même ; il ne porte pas en lui l'être, ni même le « germe » de l'être, parce qu'il n'est qu'un mode de ce-qui-est, et non pas l'être. Cependant, il y a en lui un appel profond à découvrir la vérité.

S'il a en lui des qualités semblables à celles de l'Être premier, ces qualités sont possédées d'une manière tout autre. En l'Être premier, elles existent dans la simplicité même de son Être ; dans l'homme, elles n'existent, précisément, que comme des *qualités* qui ennoblissent sa nature, mais ne la constituent pas.

loppement de l'embryon, pour écarter certains obstacles et aussi, éventuellement pour essayer d'éviter la naissance de monstres. On sait tous les problèmes que cela peut poser à la conscience de l'homme d'aujourd'hui : jusqu'où l'homme peut-il intervenir dans le développement du devenir de l'homme ? Ce qui est certain, c'est qu'il doit respecter l'être humain, en lui et dans l'autre ; et plus cet être humain est faible et fragile dans l'autre, plus il doit le respecter. Cette exigence s'impose avec évidence dès qu'il considère cet être dans la lumière de la causalité créatrice.

Les diverses phases de ce double développement se réalisent dans des milieux divers impliquant des éléments positifs et des éléments négatifs hostiles, qu'il n'est pas toujours possible d'écarter, de neutraliser ; aussi ce double développement se réalise-t-il toujours dans la lutte. L'homme, prenant de plus en plus conscience de l'importance de ces diverses phases de développement, risque de ne plus être sensibilisé qu'à ces acquisitions et aux moyens de les réaliser. Plus, en effet, il saisit sa fragilité — les possibilités d'arrêt de sa croissance biologique et de sa croissance spirituelle (celle de son intelligence et celle de son cœur spirituel) —, plus il est attentif à supprimer les obstacles capables d'arrêter ces croissances ; mais alors, progressivement, cette attention absorbe toutes ses énergies (toutes les techniques et toutes les méthodes lui sont ordonnées), et il oublie de considérer *ce pour quoi* existe une telle complexité, ce qui l'organise, ce qui l'unifie : la fin propre de la vie de l'esprit. L'ordre et l'unité profonde de la vie spirituelle de l'homme ne peuvent en effet se réaliser qu'à partir de sa *fin* propre, celle d'une créature spirituelle. Cette fin, l'homme doit la découvrir progressivement et la choisir avec toujours plus de lucidité, pour qu'elle soit de plus en plus présente à toutes ses activités, leur donnant leur signification réelle.

Dans un jugement de sagesse, dans la lumière de la causalité créatrice et de la Providence divine, l'homme doit saisir combien il lui est indispensable de se maintenir toujours orienté en acte vers ce pour quoi il a été créé : la fin propre de sa nature spirituelle, qui ne peut être qu'un bien spirituel, capable de l'épanouir ; mais il doit savoir aussi combien cela demeure difficile pour lui, étant donné la complexité de sa nature et celle de son propre développement, de son propre devenir. Cette complexité, en effet, risque de l'égarer en lui faisant oublier la simplicité profonde à laquelle il aspire, et d'où il vient.

En toute créature, en effet, il y a un primat du devenir ; et ce devenir, lorsqu'il s'agit de l'homme, est encore plus manifeste et plus im-

portant que chez les autres créatures. L'homme n'est-il pas la créature qui « devient » le plus ? C'est pourquoi, si facilement, il oublie la finalité et ne s'occupe plus que du *comment*. Le *comment*, il peut le dominer ; la finalité, il doit s'y soumettre. Mais dans la mesure où il ne voit plus que le *comment* de son devenir, l'homme affirme nécessairement un certain primat du non-être, du néant...

Certes, il faut reconnaître l'importance du *comment* pour cet être chez qui le devenir est si important ; mais il ne faut pas oublier pour autant ce qui donne un sens à ce devenir : l'acte, la fin poursuivie. Autrement, l'homme apparaîtra nécessairement comme une « passion inutile », comme un être absurde et vain. Cela est très caractéristique de l'homme en sa complexité (celle de sa nature et celle de son devenir).

3. *Si l'Être premier est souverainement bon dans sa substance, la créature n'est parfaitement bonne que par ses qualités et ses opérations, qui l'unissent à sa fin propre.*

La bonté de l'Être premier, nous l'avons vu ¹³, est substantielle, c'est-à-dire que l'Être premier est bon dans tout son Être. En Lui, Être et Bonté ne font qu'un, Être et Bonté s'identifient. Dans les créatures, au contraire, l'acte d'être et la bonté ne peuvent s'identifier ; ils se distinguent selon leurs exigences propres. En effet la créature, dont l'acte d'être (*l'esse*) est participé, et qui dépend actuellement de la causalité de l'Être premier, n'a pas en elle-même sa propre fin. Celle-ci est nécessairement distincte d'elle-même, c'est une autre réalité. La créature doit donc se dépasser, sortir d'elle-même pour se finaliser, s'achever en rejoignant sa propre fin. Pour cela, il faut qu'elle se serve de ses qualités ou de ses opérations propres. On peut donc discerner comme trois éléments requis pour la bonté de toute créature : son *esse* participé, ses qualités propres et ses opérations propres — qualités et opérations qui, certes, ne constituent pas sa structure essentielle, mais qui sont exigées pour sa propre bonté. Autrement dit, la créature *existe* avant tout et en premier lieu grâce à sa substance, tandis qu'elle est *bonne* avant tout et en premier lieu grâce à ses qualités et à ses opérations qui lui permettent de s'unir à sa fin propre. Et plus la créature est noble, plus cette distinction devient profonde et manifeste ; elle atteint chez l'homme un maximum.

13. Cf. ci-dessus, pp. 395 ss.

L'homme n'est donc pas *bon* au sens précis dans sa nature et sa substance, alors qu'il *existe* en premier lieu dans sa substance. Il n'est bon au sens précis que par et dans ses opérations propres. Si sa bonté n'est substantielle que d'une manière *fondamentale*, il faut reconnaître alors qu'elle est quelque chose de surajouté à sa substance — bien qu'elle ne soit certes pas surajoutée d'une manière artificielle et purement accidentelle, car les opérations qui unissent l'homme à sa fin propre ne sont pas n'importe quelles opérations : ce sont celles qui relèvent de la partie la plus spirituelle de l'homme, son intelligence et sa volonté. Ces opérations, par le fait même, sont les plus *naturelles*, au sens le plus fort du terme. Comprendons bien que, du point de vue métaphysique (du point de vue de l'*être*), ces opérations vitales, qui ne sont pas la substance de l'homme, sont des accidents de cette substance, qui s'ajoutent naturellement à elle ; mais que, du point de vue de la vie, ces opérations sont substantielles¹⁴.

Du fait même qu'il n'est vraiment *bon* que par ses opérations et les qualités qui lui permettent d'exercer ces opérations, l'homme n'est pas toujours bon, il peut ne jamais atteindre sa bonté, il peut la posséder momentanément et la perdre. L'homme connaît donc une contingence à l'égard de sa bonté, une contingence qui est différente de celle de son être. Car la contingence de son être provient du fait que son *esse* est reçu, qu'il est participé, qu'il n'est pas son essence. Cette première contingence le met dans un état de dépendance actuelle à l'égard de la causalité première ; tandis que la contingence à l'égard de sa bonté provient du fait que ses opérations spirituelles, qui l'unissent à sa fin, ne lui sont pas nécessaires ; elles ne sont pas sa substance. Cette dernière contingence le met dans un état de dépendance actuelle à l'égard de sa propre volonté et de sa propre fin. C'est lui-même qui est cause volontaire et libre de sa propre bonté. Si Dieu, qui le crée par amour, ne peut annihiler son être, lui-même, au contraire, peut, par faiblesse, par lâcheté, par orgueil, « annihiler » pour ainsi dire sa propre bonté. Car précisément sa volonté n'est pas bonne en elle-même : elle peut devenir bonne en s'orientant vers sa fin ; mais elle peut aussi se détourner de cette fin et, par le fait même, n'être plus

14. Cela nous fait mieux saisir toute la différence qui sépare notre vie intellectuelle de la vie contemplative de l'Être premier. La vie contemplative de l'Être premier est son Être, tandis que notre vie intellectuelle n'est jamais notre être, notre exister. Si notre être est substantiel, notre vie intellectuelle ne l'est pas : elle s'exerce selon un mode intentionnel, elle se réalise dans des opérations qui sont successives et même « accidentelles » du point de vue de l'être, bien qu'elles soient « quasi substantielles » du point de vue de la finalité.

bonne. La contingence à l'égard de sa bonté doit donc toujours maintenir l'homme dans une certaine crainte et une certaine humilité ; plus encore, elle doit rendre l'homme attentif à tout ce qui peut l'aider à acquérir cette bonté et à fortifier sa volonté en l'exerçant continuellement, et surtout en demandant l'aide de Celui qui peut, du dedans, agir immédiatement sur elle.

Il faut donc bien saisir qu'en toute créature, et spécialement en l'homme à cause de la noblesse de son esprit, la bonté a quelque chose d'irréductible à l'être de la créature en ce qu'il a de fondamental et de substantiel ; et que, par le fait même, il peut y avoir un divorce entre les exigences des causes formelle et finale ; qu'il peut y avoir dans la nature et les vivants des monstres qui n'atteignent par leur fin, et que l'homme peut librement, volontairement, oublier sa fin en se distrayant dans la recherche excessive des moyens, du *comment*. Il peut même se détourner librement de sa véritable fin, ne plus rechercher la vérité et l'amitié, en s'enlisant de plus en plus dans une dialectique d'oppositions ou dans celle des opinions des hommes ; il peut se replier sur lui-même en ne cherchant plus que sa propre gloire. L'égoïsme inconscient de sa propre autonomie substantielle, comme l'orgueil conscient de sa propre supériorité, peuvent l'empêcher de se dépasser lui-même dans la recherche de sa vraie fin : la vérité et l'amitié. L'homme peut donc se détourner volontairement de sa propre fin : il peut refuser d'aimer et refuser la recherche de la vérité. Il y a en lui ce pouvoir de se mutiler ou de se retourner sur lui-même en s'exaltant faussement, en se satisfaisant lui-même de ce qu'il est, de sa propre intelligence, de sa propre autonomie. Voilà la faute, le mal spirituel : l'orgueil.

Si en toute créature la finalité, du point de vue de son exercice, a quelque chose d'unique, d'irréductible à l'ordre des déterminations, de la substance, ainsi qu'aux exigences objectives de la connaissance, cela ne peut être vécu d'une manière consciente que par l'homme, qui peut soit l'accepter en reconnaissant sa condition propre de créature, soit le refuser en n'acceptant pas les exigences propres de la finalité. L'homme peut, consciemment, vouloir demeurer dans l'ordre de la détermination de l'être, dans l'ordre objectif de son intelligence, en refusant de dépasser cet ordre pour atteindre une fin qui le transcende. Il peut librement préférer demeurer en lui-même, en son monde immanent, plutôt que de s'orienter librement vers une personne autre, vers un bien absolu qui l'attire. Il peut se détourner de cette attraction pour demeurer dans sa propre noblesse, sa propre autonomie.

4. Si l'Être premier est sans limites, infini dans son Être, toute créature est limitée dans son être ; mais dans la potentialité radicale de la matière il y a quelque chose d'infini, et dans l'homme (en son intelligence et en sa volonté) il y a, d'une manière toute différente, quelque chose d'infini.

Seule la Réalité absolument première dans son Être peut être infinie en ce qu'elle est ; parce qu'elle ne peut dépendre d'aucun autre, elle ne peut être qu'elle-même. Étant acte pur, elle est au delà de toute limite.

Toute créature, du fait même qu'elle dépend d'une autre Réalité qui est *avant* elle et qui est la Source de son être (l'Être premier, son Créateur), est nécessairement relative à cette Réalité au plus intime de son être ; par le fait même, elle est limitée dans son être.

Plus la créature est parfaite (plus elle possède un degré d'être élevé), plus cette limite elle-même est profonde, plus elle peut se faire sentir avec acuité, et plus aussi elle demeure voilée. Qu'un caillou soit limité dans son être, cela est manifeste ; qu'un esprit soit limité dans son être, cela demande à être précisé ; car si l'esprit, lorsqu'on le découvre, apparaît comme sans limites, capable de progrès indéfinis, il faut considérer la manière dont il s'exerce pour saisir ses limites. Aussi est-ce bien dans l'homme que les limites propres de la créature demandent le plus d'être manifestées et précisées. Si en effet l'homme, dans ses opérations spirituelles, demeure au delà de tous les limites du monde physique (apparaissant ainsi comme infini), en son acte d'être, en son *esse*, il est vraiment limité. En sa vie il est comme infini, en son être il est limité. Cette limite provient de sa dépendance de créature à l'égard de la causalité de l'Être premier. Cette limite se concrétise et se manifeste du fait que cet *esse* actue telle nature humaine individuelle et que, par le fait même, l'*esse* est limité par elle ; c'est l'*esse* de *tel* homme, distinct de l'*esse* de tel autre homme et, de telle autre réalité existante ¹⁵.

15. C'est ce que nous avons déjà noté en précisant qu'en toute créature il y a une distinction réelle entre l'*esse* et la nature-essence — ce qui permet de dire que l'*esse* est « reçu » dans la nature. Il faut du reste bien comprendre que l'*esse* n'est pas reçu dans la nature-essence comme une forme dans un sujet existant, puisque, précisément, la nature-essence n'existe que par l'*esse*. Donc, en réalité, la nature-essence ne « reçoit » pas l'*esse* comme ferait un sujet, mais elle est actée par l'*esse* et, en étant actée, elle le limite, elle le ramène à sa propre détermination. De plus, il faut distinguer la nature-essence et *telle* nature individualisée ; l'*esse* n'est, de fait, l'acte que d'une nature individualisée, et non de la nature-essence prise d'une manière abstraite.

On voit comment on peut dire que l'acte d'être de *tel* homme est limité d'une part par la causalité créatrice transcendante — la causalité première qui communique l'*esse* — et, d'autre part, par sa mesure intrinsèque immanente : l'essence de l'homme, sa nature — et sa nature individualisée.

Dans son être, l'homme possède un corps ; et celui-ci implique une matière. Or si, dans l'être de l'homme, elle est déterminée, cette matière demeure cependant toujours capable d'autres déterminations ; elle n'est pas totalement déterminée. Il y a donc radicalement en l'homme une source d'indétermination, un principe d'anarchie, d'insatisfaction. Car la matière en elle-même ne peut être totalement actée par la détermination de la nature humaine, si noble et si parfaite soit-elle. A la « base » de l'être de l'homme, il y a ainsi comme un « au-delà » de toute détermination particulière et de toute limite, une source d'errance qui demeure toujours. C'est un « au-delà » très radical, puisqu'il est en puissance substantielle à l'égard de toutes les déterminations physiques. Si la matière est première selon l'ordre du devenir, elle n'est pas première dans l'ordre de l'être. Voilà comment elle peut être la base de tout notre univers physique.

Dans son être, l'homme possède aussi un esprit, qui s'exerce selon les activités du penser et du vouloir. Si le penser et le vouloir, dans leurs exercices propres, impliquent des limites, ils n'en impliquent cependant pas dans leurs capacités respectives. On ne peut, *a priori*, assigner des limites à leur développement. Car, précisément, l'intelligence et l'appétit spirituel ont une capacité infinie et ne peuvent pas être déterminés à la seule connaissance des réalités physiques, ni à l'amour de ces réalités — puisque l'intelligence de l'homme est ordonnée à l'être dans toute son universalité, et non pas seulement au devenir ou à la constatation du seul fait d'exister, et que l'appétit spirituel est ordonné au bien personnel, et non pas seulement aux biens sensibles. Par son intelligence, l'homme est capable de saisir en chaque réalité ce qu'elle est en tant qu'être et, par là, de découvrir l'existence nécessaire d'un Être premier, Acte pur. Et, par sa volonté, il est capable de désirer le Bien absolu, en saisissant en toute réalité existante le bien en ce qu'il a de plus lui-même, comprenant qu'aucune de ces réalités limitées n'est le Bien absolu. Or, précisément, l'être saisi en lui-même, et le bien saisi en lui-même, n'impliquent aucune limite ; c'est du reste pour cela qu'ils permettent, à l'intelligence de l'homme qui les a découverts, d'affirmer l'existence d'un Être premier, infini, et à sa volonté d'aimer la Bonté suprême de l'Être premier en L'adorant, en reconnaissant son amabilité infinie. Nous di-

sons bien : « permettent » ; car l'affirmation de l'existence de l'Être premier n'est pas impliquée immédiatement dans ce qu'est l'être des réalités sensibles.

Mais, évidemment, l'« ordre » de l'intelligence vers l'être et l'« ordre » de la volonté vers le bien s'actuent selon un mode intentionnel, et non pas substantiel, puisque l'exercice de l'intelligence et de la volonté de l'homme ne sont pas sa propre substance (en lui, être et vie sont distincts). C'est pourquoi, s'il faut affirmer que l'homme, dans son être de créature, est limité, il faut reconnaître que, selon les capacités de son intelligence et de sa volonté, il est infini, il est « au delà » des déterminations particulières et des limites, il les transcende.

Il y a donc en l'homme deux aspects par où il peut échapper aux limites de son être de créature : par la « base », par le fondement matériel et potentiel immanent en lui, et par un dépassement constant des déterminations, des objets atteints, des réalités existantes aimées. Ce dépassement se fait dans l'ordre intentionnel de la pensée et de l'amour. Échapper aux limites de son être « par la base », en préférant l'indétermination radicale de la matière, est une fuite. C'est bien la régression radicale : l'homme n'accepte plus ses responsabilités, ni sa condition, il se perd dans l'anonymat le plus complet. Échapper aux limites de son être de créature par la pensée et l'amour, c'est reconnaître que l'esprit, en ce qu'il a de plus « lui-même », est au delà des limites et des déterminations particulières (c'est-à-dire de toutes les natures, de toutes les essences, de tous les possibles), car il est capable de s'ordonner vers Celui qui est infini. L'esprit est apparenté au divin et ne peut se reposer qu'en Dieu.

Par là nous comprenons la situation peu confortable de l'homme : être limité, il est ordonné à l'Infini. Son avoir est limité, mais sa soif est infinie ; c'est pourquoi, s'il n'accepte pas cette situation de mendiant, d'assoiffé de l'Infini, il risque toujours d'abdiquer en se perdant dans l'anonymat brut de la matière (l'« anti-esprit », comme la considérait Platon), qui en lui est fondamental et qui ne peut disparaître, tandis que sa soif d'infini demeure toujours fragile. Ne s'exerce-t-elle pas selon un mode intentionnel ? Elle ne peut jamais devenir un « avoir » parfait ; elle peut même être comme étouffée, ou, étant détournée, se corrompre et devenir imaginaire. L'homme alors se construit des idoles ou transforme sa soif d'infini en une série de répétitions qui ne peuvent jamais le satisfaire et qui progressivement le détériorent, le désespèrent et l'angoissent.

Nous voyons par là ce qu'il y a de juste et d'intéressant dans la position philosophique de l'ontologisme, et en même temps la confu-

sion qu'elle implique. Le fini est relatif à l'infini et il ne peut se comprendre que dans la lumière de l'infini. L'homme, être fini, est relatif à l'Être Infini. Du point de vue de sa manière d'exister, de son *comment*, c'est exact ; mais il ne faut pas confondre la limite, le terme, et la détermination. L'homme est d'abord un être déterminé, comme toutes les autres réalités. Certes ces déterminations impliquent des limites ; toutefois, ce n'est pas celles-ci que nous devons regarder en premier lieu. Mais dès que nous regardons l'homme dans la lumière du Créateur infini, nous pouvons alors affirmer immédiatement qu'il est limité, fini dans son être, relatif à un Autre, parce qu'il est une créature¹⁶. La distinction de la « raison » d'être¹⁷ en fini et infini n'est pas première pour notre connaissance ; la séparation de l'Être infini et de l'être fini est première dans un ordre de sagesse, donc au niveau des manières d'exister, du *comment*, et non plus au niveau de la « raison » d'être¹⁸.

5. Si l'Être premier est infini dans son Être — ce qui est unique —, Il est au delà de tout lieu, de toute situation ; Il EST, tout en étant intimement présent à tous ceux qui existent ; mais toute créature, étant limitée, est localisée, située, et aucune ne peut être intimement présente à une autre créature.

L'Être premier, étant infini dans son Être, ne peut être extérieur à aucune de ses créatures¹⁹. Certes il est distinct et séparé de ses

16. Quand nous analysons philosophiquement la réalité que nous expérimentons, nous découvrons d'abord sa détermination, pour découvrir ensuite sa limite. C'est à la lumière de la détermination qu'on découvre la limite, comme la matière se découvre dans la lumière de la forme. Dans un jugement de sagesse, au contraire, nous posons d'abord la dépendance de la créature à l'égard du Créateur, et donc sa limite, pour découvrir ensuite sa détermination, par où elle est semblable à Dieu. Cette seconde considération suit donc un ordre inverse de l'ordre d'analyse. Si l'on confond ces deux ordres, ces deux considérations, on ne peut plus distinguer détermination et limite — d'où toute une série de confusions.

17. Quand nous parlons de « raison » d'être (*ratio entis*), nous voulons exprimer *ce que l'intelligence est capable de saisir* de plus radical et de plus profond dans les diverses réalités existantes.

18. Cette confusion entre la « raison » d'être et la manière d'exister ne se retrouve-t-elle pas chez Heidegger ? C'est pourquoi, au lieu de regarder ce qui est dans sa détermination, on le regarde en premier lieu dans sa limite, car on le regarde avant tout (implicitement) dans sa manière d'exister de créature, c'est-à-dire d'« étant », d'être fini. Et il faut que toutes les limites disparaissent pour que l'être soit dévoilé. L'être n'est-il pas alors confondu avec l'Infini ? « Penser l'être », n'est-ce pas penser l'Infini ? Cet Infini n'est pas Dieu, mais il est ce qui se dévoile à partir de la négation de tous les étants limités.

19. Cf. ci-dessus, p. 401.

créatures limitées, en ce sens qu'Il n'est pas ses créatures. Mais Il ne s'oppose à aucune d'elles et ne peut être le rival d'aucune, puisqu'Il est d'un autre ordre, totalement transcendant dans son Être simple et infini, totalement inaccessible en ce qu'Il *est* au plus intime de Lui-même. Il est voilé et « caché » pour tous les autres, et lumineux pour Lui-même. Aussi ne peut-Il être touché ni modifié par aucune créature, bien qu'Il touche et attire immédiatement toutes les créatures en leur être propre. C'est en ce sens qu'Il leur est intimement présent ²⁰.

Au contraire, toutes les créatures (physiques, biologiques, et même les hommes), étant limitées et finies dans leur être, sont extérieures les unes aux autres. De ce fait, non seulement elles se distinguent les unes des autres, non seulement elles sont séparées les unes des autres, mais encore elles peuvent s'opposer. Elles peuvent même devenir comme étrangères les unes aux autres, et rivales les unes des autres. Cela se voit surtout chez les vivants. Car chaque créature vivante a besoin, en raison même de ses limites ²¹, d'un « milieu » vital — comme les réalités purement physiques, en raison de leurs limites, ont besoin d'un « lieu » qui les unisse au tout et, par là, les achève et les complète. Mais ce milieu vital peut devenir trop restreint en raison du nombre des vivants. Chacun des vivants cherchant alors à défendre son espace vital, tous deviennent, les uns pour les autres, des agresseurs. La coexistence dans la neutralité tend à disparaître, et le milieu vital se transforme en zone de luttes, d'oppositions, d'animosité, de rivalité. La limite qui, pour le vivant, est en premier lieu une exigence de coopération, peut devenir aussi une occasion de rivalité.

Ce qui est vrai du vivant l'est de l'homme, vivant supérieur et spirituel qui, en raison des limites de ses divers niveaux de vie — vie biologique et vie spirituelle (artistique, politique, contemplative), a besoin de divers milieux de vie. A la différence de l'animal, qui se laisse conduire par ses instincts, lesquels demeurent radicalement finalisés, l'homme peut, progressivement, prendre conscience de sa dépendance à l'égard de ses divers milieux de vie et à l'égard de ceux qui, en face de lui, ont également besoin du même milieu de vie et qui,

20. C'est pourquoi, lorsqu'on affirme qu'Il est « séparé » de ses créatures, il faut bien comprendre que cette « séparation » n'implique aucune extériorité ; c'est une séparation provenant de sa transcendance, et non une séparation dans l'immanence, impliquant une extériorité. Cette séparation provenant de la transcendance ne s'oppose en rien à l'intimité, à la présence.

21. Cf. ci-dessus, p. 352.

par le fait même, peuvent être considérés par lui, un jour ou l'autre, comme de dangereux agresseurs. Il peut alors avoir des réactions affectives et des décisions volontaires extrêmement différentes, surtout si, en raison même de ces réactions affectives passionnelles, il ne distingue plus avec suffisamment de netteté ce qu'il peut attendre de ces divers milieux, et ce dont les autres peuvent le frustrer. Car il est évident que le développement de la vie spirituelle de l'homme dépend de son milieu de vie d'une tout autre manière que le développement de sa vie biologique. Lorsqu'il s'agit du développement de la vie biologique, l'homme est soumis au conditionnement de la quantité, aux limites de celle-ci. Le bien sensible possédé par l'un ne peut être en même temps possédé par l'autre, ce qui explique ces luttes si violentes, car l'avoir de l'un diminue celui de l'autre. Lorsqu'il s'agit du développement de la vie spirituelle, l'homme recherche un bien personnel qui ne peut devenir son avoir et qui, de ce fait, ne peut frustrer un autre — bien que, s'il considère les choses de l'extérieur, il puisse en avoir l'impression, ce qui suscite jalousies et rivalités. En réalité, profondément, le développement spirituel de l'un, loin de diminuer l'« avoir » de l'autre, devrait l'aider à être plus lui-même, en l'encourageant, en lui indiquant la route... Cependant, il faut reconnaître que, facilement, l'homme projette sur la vie spirituelle ce qui est vrai au niveau de la vie biologique, car celle-ci est la plus fondamentale, elle est la première, génétiquement, à se développer. Ce qui est premier génétiquement conditionne, mais normalement ne détermine pas ce qui vient ensuite. Toutefois, si l'on n'y prend pas garde, on confond très vite l'ordre génétique et l'ordre de perfection ; on s'enferme alors dans les limites propres au conditionnement, et la finalité tend à disparaître. N'est-ce pas ce qui arrive lorsqu'on définit le développement de la vie humaine par la lutte ?

Reconnaître ce conditionnement, ces limites, dans les divers développements de sa vie, peut être pour l'homme l'occasion d'un effacement, d'une humilité, s'il accepte de reconnaître qu'un autre possède des qualités que lui-même n'a pas, et surtout s'il accepte de reconnaître par là sa condition de créature, au niveau spirituel comme au niveau biologique.

Ce qui est certain, c'est qu'il faut que l'homme arrive à bien distinguer les limites dans l'ordre du développement de sa *vie*, limites qui proviennent souvent de son milieu vital, et les limites dans l'ordre de l'*être* (de l'*esse*), qui proviennent directement de sa condition de

créature. Toute créature, comme telle, est relative à l'Être premier (qui est sa mesure, son « lieu » d'être) ; et, par le fait même, toute créature, en tant que limitée dans l'être, est séparée des autres et leur apparaît comme étrangère, puisque, dans la limite même de son être, la créature n'est pas intelligible. C'est dans son acte d'être qu'elle est intelligible, tandis que sa limite provient de sa potentialité. Aussi cette potentialité peut-elle devenir pour la créature occasion de se refermer sur elle-même, la rendant incompréhensible pour les autres. La limite de la créature la rend « opaque » (n'est-ce pas l'« en-soi » de Sartre ?). L'homme, donc, en tant que créature, est lui-même limité dans son être et, comme tel, il est incompréhensible pour un autre homme — bien que, dans sa nature et dans le développement de sa vie, il puisse communiquer avec un autre homme.

Ces limites dans l'ordre de l'être se concrétisent dans les créatures physiques. La créature physique, corporelle, comme telle, est par sa matière et sa quantité « partie » d'un tout, d'un univers qui la mesure et lui permet d'être localisée. Par son corps, l'homme est « partie » d'un univers, il est mesuré par celui-ci, il est localisé. Par son corps, l'homme est extérieur et juxtaposé à ceux qui l'entourent, il ne peut les pénétrer ; il ne peut être qu'en contact avec eux, contact qui le modifie et le transforme, qui l'ennoblit ou le dégrade, qui le conserve ou le corrompt — de même que lui-même, étant en contact avec les autres parties de l'univers, peut les modifier et les transformer.

Cette extériorité, cette juxtaposition, qui affecte les réalités physiques, affecte aussi bien les corps vivants et peut être alors à l'origine de toutes les oppositions, de toutes les rivalités, comme de toutes les complémentarités et de toutes sortes d'achèvements. Ce sont ces limites qui, dans les créatures vivantes, expliquent l'exigence du milieu vital. Le vivant a besoin d'un milieu vital, comme le corps physique demande d'être localisé. L'homme, par son corps vivant, connaît les mêmes exigences.

Enfin, dans son esprit, l'homme connaît d'autres limites. Ces limites manifestent le conditionnement propre de l'intelligence humaine dans son développement, dans ses opérations vitales. L'homme n'est pas l'intelligence ; il a une intelligence d'un type particulier, une intelligence qui raisonne, qui progresse, qui implique un devenir. Là encore, si ce sont les limites qu'on regarde en premier lieu ; on identifie l'intelligence à son devenir, et son développement ne peut être qu'une démarche dialectique ; on ne regarde plus en premier lieu l'intelligence comme telle, capable de saisir ce-qui-est en tant qu'être, mais l'intelli-

gence limitée, participée, créée. Une telle intelligence doit progressivement reconquérir sa noblesse divine.

De même, ces limites manifestent le conditionnement propre de l'appétit spirituel (la volonté) de l'homme dans son développement, dans ses opérations vitales. L'homme *n'est* pas la volonté ; il *a* une volonté d'un type particulier : une volonté qui délibère, qui a une croissance, qui choisit pour aimer davantage. Nous devenons progressivement capables de poser des actes volontaires efficaces, fermes ; il y a un devenir dans nos opérations volontaires. Mais il ne faut pas que ce devenir fasse oublier la capacité radicale de notre volonté, sa capacité d'aimer spirituellement un bien personnel.

Cette volonté humaine, dans son exercice, est celle de l'homme concret, de l'homme individualisé, de l'homme partie de l'univers par son corps. De cela la volonté, dans son exercice, ne peut s'abstraire ; elle doit tenir compte des limites de notre vie biologique, de notre corps, partie d'un tout. Par notre corps, notre volonté implique une situation à l'égard du tout. Là encore, si l'on regarde en premier lieu les limites de notre volonté dans son exercice, on identifiera très vite la volonté à son devenir, à sa dépendance à l'égard du corps ; on ne verra plus qu'une volonté dans sa situation propre à l'égard d'un tout, d'un univers, d'une communauté, en oubliant sa capacité propre, ce pour quoi elle est faite. Et l'on en arrivera progressivement à ne plus regarder que l'engagement de la volonté à l'égard de ce tout, de cet univers, de la communauté humaine que l'on regarde en premier lieu.

6. Si l'Être premier est infini dans son Être, Il ne peut être en mouvement, Il est au delà du mouvement, Il est im-mobile, im-muable, stable ; tandis que toute créature, du fait même qu'elle est limitée, est capable de transformation et de mouvement.

Que l'Être premier soit immuable, cela est absolument nécessaire et montre bien sa manière d'être : en Lui, il ne peut y avoir aucune potentialité. Il est Acte pur, et donc, nécessairement, il ne peut en aucune façon pâtir : Il *est*, et Il est parfaitement Lui-même en son Acte, sans connaître aucun changement, sans pouvoir en connaître aucun.

A la lumière de cette stabilité de l'Être premier, on saisit combien toute créature est radicalement instable. En premier lieu parce que les réalités créées reçoivent leur *esse* ; elles ne sont pas leur *esse*, elles peuvent donc ne plus l'avoir. Elles dépendent immédiatement, dans leur *esse*, de la volonté de l'Être premier. Voilà la source radicale,

pour toute créature, de toute instabilité ; et cela, comprenons-le bien, ne tient pas à la nature imparfaite de la réalité créée, mais à sa manière d'être, à sa situation existentielle de réalité dépendant actuellement d'un Être premier Créateur. Toute créature, du fait même qu'elle est créature, aurait pu ne pas être ; elle pourrait encore n'être pas, car elle est radicalement dépendante et, actuellement, reçoit tout gratuitement. On pourrait dire qu'elle est comme enveloppée de non-être, qu'en elle le non-être est avant l'être. Elle est, dans tout son être, un avènement actuel à l'être. Elle arrive à l'être, non selon un devenir, mais grâce à un acte créateur qui la porte. On peut donc dire que la créature peut toujours « retourner » au néant, car, par elle-même, elle n'est pas. Cela ne veut pas dire qu'en elle-même, dans sa propre structure, elle possède une « puissance au non être », une saveur de néant ; mais que, relativement à son Créateur, elle n'a aucun droit à être, elle peut toujours retomber dans le néant²². C'est pourquoi la créature peut toujours être modifiée par le Créateur dans son être. Seul l'Acte pur est nécessaire, et ne peut être modifié : Il est. Mais la créature, limitée dans son être, implique une potentialité essentiellement ordonnée vers Celui dont elle reçoit tout son être, potentialité qui la rend influençable dans son être, susceptible d'être transformée immédiatement selon le bon plaisir de Celui qui est infiniment plus « acte » qu'elle.

On voit combien il est facile, dès qu'on « matérialise » cette vision de sagesse, d'en arriver à dire que l'homme implique en lui-même une potentialité radicale « vers » le non-être, comme s'il y avait en lui un ordre positif au non-être, un appel mystérieux du néant, de l'Abîme primitif, du *Xáoç*. De telles affirmations demeurent imagées et poétiques ; elles ne correspondent pas à la réalité, parce que, précisément, le néant n'est pas. Il ne peut être un abîme primitif. Cependant elles expriment symboliquement quelque chose : il y a, en toute créature, du fait même qu'elle est créature, cette dépendance radicale à l'égard

22. Pour exprimer ce que cette potentialité radicale de la créature a de tout à fait particulier, on dira que cette potentialité n'est pas positive comme un « ordre » efficace, mais qu'elle demeure « objective », c'est-à-dire qu'elle ne peut se comprendre qu'en fonction de la toute-puissance créatrice. Cette potentialité n'implique donc, dans la réalité qu'elle affecte, aucun ordre positif vers le néant, car seule une potentialité positive implique un ordre immanent vers la corruption, ordre qui provient de certaines dispositions. La potentialité objective est donc purement relative à un Autre, tandis que la potentialité positive existentielle est une capacité intrinsèque. Le vivant que nous expérimentons est capable de se corrompre, de mourir ; mais il n'est pas capable de s'anéantir. Il dépend dans tout son être du pouvoir créateur. Celui-ci seul pourrait l'anéantir.

du Créateur ; c'est-à-dire que la créature ne peut pas, par elle-même, se tenir dans l'être ; elle n'a pas par elle-même de stabilité dans l'être. Elle n'existe que par pure gratuité, par pure faveur ; elle demeure toujours, dans son *esse*, dépendante de la volonté libre de l'Être premier.

Cette instabilité est au delà de l'expérience que nous avons de nous-mêmes et des autres réalités, mais elle n'en est pas moins réelle, et nous pouvons l'affirmer dans un jugement de sagesse²³. Par là nous exprimons la manière d'être de la créature, à la différence de celle du Créateur.

Si l'on affirme en premier lieu cette instabilité (oubliant qu'elle ne peut être saisie que dans un jugement de sagesse qui regarde la condition propre de la créature dans la lumière du Créateur), on opposera alors cette instabilité existentielle à l'autonomie radicale de la substance et, au nom de cette instabilité, on considérera qu'une substance ne peut être créée, et que le non-être est premier, que le néant est premier (cette instabilité manifestant bien cette primauté du néant). Mais alors, on confond ce qui relève de la manière d'être de la créature comme telle, sa manière existentielle d'être, et ce que nous saisissons comme principe propre d'être à partir d'une analyse métaphysique ; on confond deux niveaux différents d'être et d'intelligibilité. Cette confusion, étant très radicale, est lourde de conséquences.

Comprenons bien, du reste, que la même réalité peut en elle-même, en ce qu'elle est, posséder l'autonomie de la substance et n'exister que selon un mode de dépendance à l'égard de son Créateur. Cela est possible, car la substance n'est pas toute la réalité elle-même, elle n'est pas un principe total d'être, mais un principe « selon la forme » ; et l'instabilité, qui saisit bien toute la réalité dans son existence, ne signifie pas ce qu'est la réalité en elle-même, en son originalité propre, mais exprime sa dépendance radicale à l'égard de la Volonté libre du Créateur.

Au niveau physique, cette instabilité se traduira par le fait que l'être matériel créé est capable de mouvement. Le corps de l'homme est mobile, il peut changer, il peut être modifié, non pas seulement d'une manière périphérique, mais d'une manière radicale, puisque la matière est un élément substantiel de ce qu'il est. On peut donc parler de génération et de corruption. La manière d'être d'un être physique est

23. Si certains l'affirment comme une expérience interne, n'est-ce pas imaginaire ? N'est-ce pas en fonction de toute une culture chrétienne que, du reste, on a oubliée, et qui demeure cependant à l'état latent ?

d'être en devenir en tout ce qu'il est. Aussi, à ce niveau de son conditionnement existentiel de créature, il apparaît comme un être essentiellement en devenir. Si donc on le regarde en premier lieu de cette manière, on ne verra plus en lui que cette capacité de devenir ; et l'on ramènera son être à son devenir. Dans la mesure où l'on ne regarde plus que le corps de l'homme, on sera toujours tenté de ne plus regarder que le devenir.

Au niveau de la vie biologique, cette instabilité se traduira par le fait que toutes les créatures vivantes sont engendrées et qu'elles sont vouées à la mort. Cet aspect génétique de leur développement est essentiel à leur être ; leur être ne peut s'abstraire de ces conditions existentielles. Ces créatures ont commencé de vivre, elles ont eu un commencement dans le temps, et elles auront un terme, elles disparaîtront, elles mourront. « Être voué à la mort », pour un vivant, n'est pas immédiatement une exigence de sa manière d'être de créature ; car son instabilité radicale de créature n'est pas identique à son instabilité de vivant biologique voué à la mort. Car, précisément, la possibilité de mourir, pour un vivant, implique des dispositions positives à la corruption — ce que n'implique pas, dans ce même vivant considéré en tant que créature, sa puissance à l'égard du non-être. Aussi peut-on dire que l'homme, en tant que vivant biologique, possède en lui-même des dispositions positives à la mort : il est « voué à la mort ». De telles dispositions positives existent chez tous les hommes ; mais évidemment, elles sont beaucoup plus fortes à certains moments qu'à d'autres : quand l'homme est, selon l'expression courante, « en danger de mort », « dans une situation critique »... Mais cela ne nous permet pas de dire que l'homme, en son être propre, est positivement ordonné au néant ; car même si on le considère comme créature, il faut distinguer, comme nous l'avons fait précédemment, son instabilité de créature et son être propre d'homme ayant une autonomie substantielle, personnelle. En effet, comme vivant, l'homme possède bien son autonomie substantielle de vivant, tout en étant dépendant de son milieu, dépendant essentiellement de sa source immédiate de vie, ses parents, et, par ceux-ci, de son Dieu-Créateur. La dépendance de l'homme, dans son *esse*, à l'égard du Créateur, n'est pas la même que la dépendance de sa vie. Elle ne se situe pas au même niveau ; car dans son *esse*, l'homme est immédiatement et radicalement dépendant (le Créateur, nous l'avons vu, ne peut se servir d'instruments dans son action de Créateur) ; tandis que dans son *vivere*, il peut dépendre d'autres causes (le Créateur, en tant que source de vie, peut se servir d'instruments).

Évidemment, si l'on ne distingue plus l'être de la vie, on aura tendance à confondre la possibilité du non-être, la possibilité d'anéantissement, avec la possibilité de la mort. On affirmera que l'homme est ordonné positivement au néant. Le néant devient le terme vers lequel l'homme tend.

Au niveau de la vie spirituelle, cette instabilité se traduira par le fait que l'homme, jusque dans sa vie de pensée et d'amour, est soumis au devenir, au mouvement ; car son intelligence et sa volonté impliquent une potentialité, une capacité infinie de progrès. Seule la vérité stabilise l'intelligence, étant son bien propre, son acte ; mais la vérité, l'intelligence ne la possède jamais parfaitement, elle la cherche toujours, car même si elle l'atteint, elle ne l'atteint pas intuitivement ni parfaitement. De plus, il y a diverses voies pour atteindre la vérité, et aucune de ces voies n'est jamais exempte d'erreur. A cause de sa potentialité radicale et de la séduction que peuvent exercer les images dont elle a besoin, dont elle doit se servir, l'intelligence peut toujours se laisser détourner de cette recherche de la vérité ; elle peut confondre ce qui est secondaire et ce qui est essentiel. Il y a donc toujours, à l'intérieur de la vie intellectuelle, une instabilité, car notre intelligence n'est jamais totalement à l'abri de l'ignorance, du temps perdu lorsqu'elle s'oriente vers de fausses pistes, ni surtout de l'erreur. Une intelligence qui cherche longuement sans découvrir la vérité est une intelligence qui, facilement, tombera dans le scepticisme, considérant toute recherche de la vérité comme vaine, absurde. On se repliera alors sur la méthode qui, elle, au moins, a une certaine efficacité. L'instabilité de l'intelligence, condition existentielle de l'intelligence humaine, si elle est considérée en premier lieu, peut conduire à oublier que l'intelligence est faite pour la vérité, et à ne plus regarder que la certitude acquise par la méthode — première exaltation de la subjectivité au détriment de la finalité.

Une autre instabilité, au niveau de la vie spirituelle, se manifeste dans la volonté de l'homme ; c'est une instabilité qui provient, elle aussi, de l'imperfection radicale de l'homme, de sa potentialité initiale et, par le fait même, de sa nécessité de croître pour être lui-même. C'est évidemment à l'égard de l'amour spirituel dont l'homme est capable que cette instabilité est le plus nette ; mais c'est également vrai de ses intentions morales. L'amour spirituel de l'homme (qui, du reste, est à la racine de toute sa vie morale), ne peut connaître de stabilité que dans l'amour d'amitié. Ce n'est qu'en découvrant l'amour spirituel de celui qu'on aime, que l'amour spirituel peut s'épanouir

pleinement et être parfait ; autrement, il demeure un désir qui reste toujours fébrile, à cause même de son instabilité, de son « devenir ». C'est dans le choix réciproque que l'amour spirituel acquiert sa véritable plénitude et peut se stabiliser. Cependant, même à ce moment-là, il n'est jamais parfaitement stabilisé, car il demeure toujours intentionnel, bien qu'il porte sur une personne existante : l'ami. Si réaliste qu'il veuille être, l'amour spirituel ne peut jamais l'être autant qu'il le souhaiterait. C'est ce qui explique que si facilement il se matérialise, croyant par là être plus réaliste, en étant plus palpable. Mais il risque alors de disparaître et de perdre son caractère de *don*, car plus l'aspect passionnel et plus le besoin sexuel l'emportent, plus l'amour devient égoïste ; et, au terme, un tel amour égoïste domine l'autre en tuant le véritable amour.

L'amour spirituel, en l'homme, doit donc accepter ce mode intentionnel en comprenant qu'il ne peut pas être substantiel. Il ne peut donc jamais être parfaitement stabilisé, car celui qu'on aime peut mourir, peut disparaître : l'amour qu'on lui porte ne l'immortalise pas en tout ce qu'il est. De plus, il ne peut jamais être parfaitement stabilisé, car toujours, de part et d'autre, peuvent se produire des trahisons, petites ou grandes. En effet tout amour spirituel, si spirituel qu'il soit, implique toujours un certain amour passionnel, sensible ; et celui-ci peut toujours se transformer en haine, en raison même de certaines dispositions positives présentes en cet amour passionnel. Il y a en effet en toute passion, du fait même de son caractère sensible, une ambivalence ; et de cet amour passionnel peut surgir une haine passionnelle, et celle-ci peut arriver à corrompre l'amour spirituel. Il y a donc une possibilité interne de destruction de l'amour spirituel qui demeure toujours présente. Nous touchons bien là à l'instabilité la plus immanente à l'amour humain, et à l'instabilité la plus difficile à accepter ; car elle est comme une sorte d'auto-destruction de ce qu'il y a de plus précieux en l'homme : son amour actuel à l'égard de l'ami choisi librement.

Si l'on regarde cette instabilité en premier lieu, on sera conduit à affirmer que l'homme est incapable d'aimer vraiment, puisque son amour demeure toujours capable de trahison. Et en ne regardant que son conditionnement, sa manière d'aimer, on ne peut plus distinguer l'amour passionnel de l'amour spirituel ; on affirmera alors que tout amour est ambivalent, qu'en tout amour il y a une possibilité de haine, et que cette possibilité est même première. C'est alors par la haine qu'on prétend expliquer l'amour. Mais, dans ces conditions, l'amour

véritable ne peut plus être saisi, ne peut plus être considéré en lui-même. L'être humain, incapable d'aimer d'un amour véritable, ne cherche plus alors que la sécurité, et tout, dans sa vie, s'explique par cette sécurité recherchée. Cela est vrai si on ne considère en l'homme que son conditionnement d'instabilité, si on ne voit plus en lui que sa capacité de devenir, de croissance, sans regarder ce qu'il est en lui-même.

Si dans l'Être premier, en raison même de sa Simplicité, de sa Bonté, de son Infinité, il n'y a aucune modification possible, aucune instabilité, aucune possibilité d'être abîmé, d'être transformé (tout en Lui est substantiel), l'homme, la créature la plus parfaite de toutes celles que nous expérimentons, capable d'une recherche de la vérité, capable d'adoration et de contemplation, capable d'amour d'amitié, est aussi la créature la plus fragile, la plus instable, celle qui est le lieu de tous les devenirs, de toutes les croissances, de tous les développements et, par le fait même, de tous les conflits possibles. Si l'homme est, de toutes les créatures dont nous avons l'expérience, la plus capable d'autonomie, il est aussi la plus influençable, celle qui peut le plus être influencée par les divers milieux où se développent ses multiples opérations vitales. C'est évidemment l'homme qui peut le plus influencer l'homme ; car l'homme est capable de prendre conscience de sa vulnérabilité extrême et il peut, par toutes sortes de techniques très habiles, chercher à influencer ceux qui vivent avec lui. Cela est évidemment très visible, très manifeste dans une communauté où l'efficacité domine, où l'homme peut violenter l'homme au point de l'empêcher d'exercer son intelligence et sa volonté. L'homme peut modifier les conditions de vie de l'homme d'une manière si profonde qu'il l'empêche progressivement d'exercer librement son intelligence et sa volonté ; mais évidemment, il ne peut supprimer celles-ci. Il peut donc modifier profondément sa personnalité psychologique, mais il ne peut atteindre sa personnalité métaphysique.

7. Si l'Être premier est totalement immuable, il est l'Éternel au delà de toute succession du temps — le temps provient de Lui, et Lui est avant le temps — tandis que toute créature (toute créature de notre univers) est essentiellement mesurée par le temps parce que son être est dans le mouvement.

L'Être premier, du fait même qu'Il est immuable en tout ce qu'Il est, est éternel, c'est-à-dire qu'Il est au delà du morcellement du temps: Il est en Lui-même, tout entier, simultanément, tout ce qu'Il est.

Son Être ne s'étend pas successivement. Son Être *est* dans un instant qui ne passe pas : Il *est* son éternité. Au contraire, toutes les créatures physiques de notre univers son mues et, par le fait même, elles sont mesurées par le temps.

Si les vivants, en tant que vivants, échappent d'une certaine manière au temps (car leurs opérations vitales ont une certaine immanence au delà de la pure juxtaposition), cependant, en tant que vivants liés à la matière, ils demeurent également mesurés par le temps. L'homme est évidemment, par son corps, mesuré par le temps ; et par ses opérations vitales il prend conscience de sa *durée* propre. Par son corps et ses divers mouvements physiques, l'homme est donc un être temporel. Le temps fait partie de sa manière d'exister : il ne peut s'en abstraire. Le passé n'est plus pour lui une réalité existante ; il n'est qu'un souvenir qui l'a marqué plus ou moins immédiatement. Le futur n'est pas encore réel pour lui : il ne peut que le devancer intentionnellement par ses projets et ses intentions. Dans son être physique, qui est toujours en devenir, l'homme n'existe réellement que dans l'instant présent. Dans son être physique, sa manière d'exister, individuelle et concrète, est extrêmement fugace. Il n'existe en acte que dans cet instant qui lui-même ne demeure pas, mais passe, laissant indéfiniment la place à un autre instant. Vu sous cet aspect, l'homme est un être extrêmement débile et fugitif²⁴. C'est pourquoi, si l'on regarde en premier lieu cet aspect, on dira que l'être de l'homme est lié à la temporalité et qu'il est sans consistance.

Par sa vie biologique, l'homme a une certaine *durée* intérieure qui, cependant, demeure toujours mesurée par le temps, car sa vie biologique implique un corps. Cette durée intérieure possède un certain rythme individuel : il y a une croissance, un sommet et un déclin dans notre vie biologique.

Grâce à sa vie spirituelle d'intelligence et d'amour, l'homme non seulement peut prendre conscience de la durée interne de ses opérations vitales biologiques et de la manière dont son corps est mesuré par le temps, mais peut en outre discerner que sa vie spirituelle lui permet de dominer et d'assumer à la fois la précarité de son corps et le rythme propre de sa vie biologique. Car par l'intelligence il peut assumer d'une manière intentionnelle le passé et le futur. Si cette durée

24. Tout l'univers physique existe dans la même fragilité ; son passé n'existe plus, son futur pas encore — ce qui permet à l'esprit humain de reconstruire le passé en ordonnant les faits et d'utiliser le futur en l'imaginant selon ses aspirations. La succession ordonnée du temps n'existe que grâce à l'intelligence.

de sa vie spirituelle possède bien quelque chose d'absolu par où elle dépasse le temps, la succession et le morcellement du temps, cette durée n'est cependant pas totalement libérée du temps, car elle demeure au niveau de l'*intentionnalité*. Aussi cette durée intérieure spirituelle est-elle non seulement conditionnée par le temps physique, mais radicalement, fondamentalement dépendante de celui-ci. La seule manière, pour l'homme, de faire que sa durée spirituelle échappe vraiment au morcellement du temps, c'est de contempler, dans la mesure du possible, son Dieu-Créateur, qui est éternel. Car l'éternité, qui est l'Être même de Dieu, est substantielle, et elle est source du temps, qui n'en est qu'un reflet. Mais pour contempler son Dieu-Créateur, l'homme doit être parfaitement finalisé dans sa vie spirituelle d'intelligence et de volonté. S'il ne regarde que le conditionnement de la durée de sa vie spirituelle sous prétexte de garder un « réalisme », il ramènera tout au temps, au devenir, et donc à l'instant présent et à son corps mû. Mais il peut se faire aussi que l'homme, pour éviter la tyrannie du temps, s'oriente vers un idéalisme, en lequel l'intentionnalité s'identifie à l'être réel ; l'homme devient alors comme la source et la mesure du réel.

8. *Dans la lumière de l'acte créateur, nous pouvons mieux comprendre l'unité du monde physique et le sens ultime de la matière.*

De toutes les réalités sensibles que nous expérimentons, la matière est considérée comme le principe fondamental. N'est-elle pas la cause radicale de toutes les réalités physiques — la « cause errante » dont parlait Platon ? Dans la lumière de l'acte créateur, la matière n'est jamais regardée pour elle-même, comme une réalité créée ; elle est regardée à travers les réalités physiques, comme créée en même temps qu'elles, à cause d'elles. N'est-elle pas comme le vestige du mystère de l'Infini de l'Être premier ? Elle est en effet, dans l'ordre du devenir, une puissance substantielle sans limites, toujours capable d'une nouvelle détermination. Grâce à cette puissance radicale, le mouvement peut être substantiel, et non pas seulement accidentel. Par le fait même, dès que la vie est communiquée, il peut y avoir naissance et mort. La créature peut, grâce à la matière, être source de vie. N'est-ce pas en définitive pour cela que le Créateur a voulu un monde physique : pour que la fécondité puisse être communiquée à la créature, pour que celle-ci puisse être véritablement à l'origine de la vie ? On peut donc dire, dans cette lumière de sagesse, que la matière a été

voulue par le Créateur pour que l'amour puisse surabonder, puisque, grâce à la matière, l'amour peut se communiquer plus parfaitement, plus abondamment. Toute source ne réclame-t-elle pas une surabondance ? Cela est particulièrement vrai pour l'homme, chez qui être source de vie n'implique pas seulement l'instinct sexuel, comme chez l'animal, mais un amour spirituel, un amour de l'homme et de la femme dans un don réciproque, et un amour de l'un et l'autre pour le fruit de leur union, cet amour devant se prolonger à travers toute l'œuvre de l'éducation. On peut donc dire que la matière est voulue par le Créateur pour que la paternité et la maternité humaines puissent se réaliser²⁵.

La matière est également voulue par le Créateur pour la coopération de l'homme et de l'univers, pour que l'homme puisse réaliser une œuvre artistique. Par là le Créateur permet à l'homme d'exercer un *dominium* sur l'univers en l'achevant, en le complétant, en y mettant sa marque propre. L'homme peut, évidemment, transformer cette coopération en une tyrannie. Il peut transformer l'univers de manière telle qu'il l'exploite et le détruit. La matière, en raison même de son extrême potentialité, de sa potentialité substantielle, permet une telle exploitation. L'homme devrait lui-même savoir mesurer son efficacité sur la matière en la subordonnant à sa vraie finalité ; le jour où il ne le peut plus, cela signifie qu'il s'est laissé séduire par son propre pouvoir et que, en réalité, il ne coopère plus avec l'univers, mais qu'il est en train de le détruire en le tyrannisant.

Si la matière permet à l'intelligence pratique une surabondance de l'amour et un développement de l'efficacité, cependant, pour l'intelligence spéculative, elle est bien une sorte de limite, car l'intelligence spéculative demande à s'abstraire de la matière. Dans une vision de sagesse, on peut donc dire que la matière demande que l'intelligence spéculative soit comme dépassée dans son exercice par l'intelligence affective — celle-ci permet à l'homme d'atteindre sa béatitude, dans l'amitié et la contemplation —, et que l'intelligence s'incarne, grâce à l'intelligence artistique, dans une œuvre d'art et dans un langage symbolique.

Dans la lumière de l'acte créateur, il est facile de comprendre que notre univers physique a nécessairement une unité d'ordre, car il est l'œuvre de la Sagesse de Dieu. Même si nous ne pouvons saisir cette

25. S'il existe des substances séparées — le philosophe peut émettre cette hypothèse —, ces substances séparées ne peuvent être source de vie pour des êtres substantiels semblables à elles.

unité (car nous sommes les « parties » d'un tout qui nous dépasse), nous devons l'affirmer en raison même de la nature de l'acte créateur, acte qui relève de la Sagesse contemplative de l'Être premier. Cet univers qui a une unité d'ordre est donc un tout ayant nécessairement une « figure » propre.

Cet univers, qui est dans le temps, aurait pu être créé de toute éternité. Il n'y a aucune contradiction à affirmer cela ²⁶, car l'acte créateur, en Dieu, est éternel — c'est sa volonté libre déterminée par sa propre sagesse. L'effet de cet acte créateur (la créature physique, notre univers) est, lui, dans le temps ; le temps n'est pas créé « avant » notre univers, mais il apparaît avec lui. Si l'éternité ne fait qu'un avec le Dieu-Créateur, le temps, lui, mesure notre univers mobile, changeant ; et, dans une vision de sagesse, il est bien le reflet de l'éternité ; il lui est tout relatif. En lui-même, le temps n'implique que cette dépendance radicale à l'égard de l'éternité, il n'implique pas de commencement et de fin. La vision évolutionniste que nous avons aujourd'hui du monde physique nous fait dire que ce monde porte en lui le signe de son origine et de sa fin, que nous pouvons évaluer l'âge de notre univers, l'âge de l'apparition de la vie. Comprendons bien ce langage et ne confondons pas une vision scientifique, évolutionniste de l'univers, avec une vision dans la lumière de la création. Lorsque nous prétendons que ce monde que nous voyons porte en lui les marques de son origine et de sa fin, nous regardons le monde actuel tel qu'il est et nous essayons, par des hypothèses, d'expliquer sa genèse. Mais rien ne peut nous dire avec exactitude si cette genèse, qui se situe au niveau du devenir physique, du devenir biologique, n'a pas été précédée d'une autre genèse ; car, dans l'ordre du devenir, il n'y a pas de « premier » absolu. Notre univers a pu connaître diverses transfor-

26. Cf. *Somme théologique*, I, q. 46, a. 2, où Saint Thomas, en théologien, rappelle que l'affirmation du commencement du monde fait partie des *credibilia*, et non de ce qui est démontrable ; car le fait que le monde ait commencé (la *novitas* du monde) ne peut être démontré *ex parte mundi*. Voici son raisonnement : « Le principe de la démonstration est le *quod quid est*. Or chacun, selon la raison de son espèce, fait abstraction du lieu et du temps ; c'est pourquoi l'on dit que les universaux sont 'partout et toujours'. On ne peut donc pas démontrer que l'homme, ou le ciel, ou la pierre, n'a pas toujours été ». — Il faut mettre ce raisonnement en parallèle avec les voies qui nous conduisent à affirmer l'existence de Dieu. Pour affirmer l'existence de Dieu, on part de ce-qui-est et, en se servant d'une démonstration *quia*, on découvre la nécessité de poser l'existence d'un Premier, Cause d'être. Pour affirmer la *novitas* du monde, il faudrait saisir ce qui est avant lui dans le temps, car il s'agit de l'origine de ce-qui-devient. Or notre connaissance démonstrative se sert de principes qui sont au delà du temps... Ces principes peuvent donc être utilisés au niveau de l'être, mais sont inutilisables pour prouver la *novitas* du monde.

mations et de multiples transformations ; nous vivons un moment de ces multiples transformations. Le problème de la création se situe, lui, au niveau de l'*esse*. Disons donc que la vision évolutionniste du monde nous incline à croire que notre univers actuel a eu telle genèse, mais qu'elle ne nous permet pas, à partir de là, d'affirmer que la création de notre univers implique nécessairement un commencement dans le temps.

En réalité, il faut reconnaître que nous ne savons pas le *comment* de la création de notre univers. Nous ne pouvons donc pas savoir son origine, ni savoir où il en est dans sa propre transformation. Affirmer que l'univers n'a pas été créé de toute éternité ne relève pas de notre intelligence philosophique, mais de la foi. Et lorsque certains parlent d'évolution et prétendent par là saisir l'origine de l'univers, ils peuvent émettre des hypothèses sur l'origine de notre univers tel qu'il se présente à nous, mais il ne peuvent savoir si, auparavant, il n'y avait pas un univers tout autre que celui-ci, d'où celui-ci proviendrait. L'évolution n'est pas au même niveau que la création, nous l'avons déjà souligné ²⁷.

Dans la lumière de l'acte créateur, nous pouvons comprendre que la vie ne pouvait pas être immédiatement communiquée à la créature ; que l'acte créateur regarde l'*esse*, et non le *vivere*. Mais l'Être premier a voulu communiquer la vie à partir d'une matière disposée à cette communication. Il a donc voulu qu'il y ait des êtres créés qui soient des vivants — cela fait partie de son choix créateur — de même que Lui-même est vivant et que sa vie est son être. Voulant la création, Il a voulu qu'elle s'achevât dans la communication de la vie. Le *comment* de cette communication de la vie, le philosophe ne peut le connaître. Autrement dit, le philosophe constate qu'il y a des êtres créés qui sont des vivants, mais il ne peut connaître le *comment* de l'origine de la vie biologique en notre univers. Il peut seulement affirmer que cette vie biologique apparaît toujours liée à la matière ; certes elle émerge du monde physique, mais en l'assumant. Elle s'enracine donc dans la matière de telle manière qu'on ne peut plus les séparer. Si on peut distinguer la chimie organique de la chimie inorganique, on ne peut séparer, dans le vivant, ce qui est « matière » de ce qui est vivant ; car sa matière est vivante. Le savant peut, grâce à ses analyses, découvrir l'élément le plus petit de la vie, l'élément

27. Cf. ci-dessus, p. 456.

le plus « élémentaire » de la vie, ce qui se retrouve chez tous les vivants ; mais cela n'est pas une source de vie, c'est l'élément fondamental, générique, fruit d'une analyse. La source de la vie demeure cachée, voilée par la matière. Le philosophe peut dire que la source première de la vie n'est pas dans ce monde matériel, qu'elle est au delà, qu'elle est un acte créateur libre de l'Être premier, un acte d'amour qui, à travers un être créé, communique la vie. Cette vie a-t-elle été communiquée suivant un ordre, impliquant immédiatement différents vivants ? Le philosophe ne peut le dire ; mais il précise que la découverte d'un élément générique commun à tous les vivants de vie biologique ne permet pas d'inférer qu'au point de départ il ne pourrait y avoir qu'un seul vivant à partir duquel progressivement les autres se sont diversifiés grâce à un processus d'évolution. La découverte d'un élément commun générique ne nous permet d'affirmer qu'une seule chose : c'est que tous les vivants ont radicalement la même intelligibilité. Ils ont donc dû être pensés par la même sagesse qui a voulu cette unité. Mais cela, le savant comme tel ne peut le dire. Le philosophe qui a affirmé l'existence de l'Être premier créateur peut le dire.

La vie biologique, dans son développement ultime, s'épanouit dans l'homme, dans la complexité du cerveau de l'homme ; et celui-ci permet l'exercice, dans l'homme, de la vie spirituelle, de l'intelligence et de la volonté. En effet, toute notre vie spirituelle qui, dans sa nature propre, est indépendante de la matière et de la vie biologique, demeure cependant, dans son exercice vital, conditionnée par le cerveau et donc dépendante, par celui-ci, de toute notre vie biologique. Dans la lumière de l'acte créateur, on peut donc affirmer que la finalité dernière de la vie biologique, en cet univers, est la vie spirituelle de l'homme, la vie d'intelligence et d'amour. Il est évident que, pour l'intelligence humaine, devoir se servir d'un cerveau et d'images pour penser, n'est pas ce qui lui permet d'être le plus elle-même ; c'est au contraire pour elle un conditionnement qui la limite. Une intelligence libérée de ce conditionnement connaîtrait une plus grande noblesse, car elle pourrait s'exercer indépendamment du sensible. Le fait que l'esprit soit uni à la vie biologique ne peut donc se comprendre que pour permettre une surabondance d'amour : pour qu'une créature spirituelle puisse aimer librement une autre créature spirituelle en devenant avec elle, dans l'amour, source de vie et source d'éducation, c'est-à-dire en éveillant dans un autre l'amour et l'intelligence, coopérant ainsi à la croissance d'une personne humaine.

Cependant, si l'esprit est uni à la vie biologique, cela n'empêche pas que l'homme demeure un être spirituel, capable de contempler et d'adorer son Créateur, en reconnaissant que cette contemplation et cette adoration donnent à sa vie un sens ultime, plus noble encore que le fait d'être source de vie pour un autre être humain et de coopérer ainsi à l'œuvre du Créateur. Par là, nous pouvons affirmer que les deux seules opérations *substantielles* de la vie de l'homme sont la procréation et la contemplation. Seules ces deux opérations peuvent stabiliser notre vie et lui donner son sens profond. Par l'une, l'homme comprend qu'il est responsable de la survie de l'*espèce* humaine ; par l'autre, il rejoint sa Source première et ultime, finalisant ainsi la *personne* humaine.

La vie, telle qu'elle apparaît à travers les créatures vivantes de notre monde physique — et surtout à travers l'homme —, a bien une origine cachée, voilée, et sa finalité ultime est la contemplation. Si Dieu veut qu'elle soit liée à la matière, c'est pour permettre à la créature d'être source de vie, source de fécondité. C'est pour permettre à l'homme de comprendre la grandeur de la paternité et de la maternité. C'est aussi pour qu'il sache dépasser la paternité et la maternité en comprenant la grandeur unique de la contemplation et de l'adoration.

9. *Dans la lumière de l'acte créateur, le philosophe peut découvrir que l'âme spirituelle de l'homme est nécessairement immortelle, et qu'elle est nécessairement créée immédiatement par Dieu — Celui-ci laissant aux parents l'initiative libre de la procréation et achevant cette œuvre humaine en créant une nouvelle âme humaine.*

Entre ces deux affirmations (l'immortalité de l'âme et sa création immédiate par Dieu) il y a un ordre et un lien de nécessité. La découverte philosophique de l'existence de l'Être premier, en effet, permet au philosophe d'affirmer que l'âme spirituelle de l'homme est nécessairement immortelle. Car l'affirmation de l'existence de l'Être premier permet à l'homme de découvrir que sa destinée personnelle est d'adorer et de contempler cet Être premier, autant qu'il le peut. Par là, il justifie aux yeux de l'intelligence l'importance de l'adoration telle que la proclament les traditions religieuses (spécialement la tradition judéo-chrétienne : « Un seul Dieu tu adoreras »). L'adoration est bien le devoir essentiel, primordial, de la créature spirituelle. Par l'adoration, celle-ci reconnaît sa dépendance radicale à l'égard du Créateur, et elle découvre que cette dépendance, loin de l'aliéner, la libère de toutes les aliénations humaines ; car l'adoration la met dans

la *vérité*, la vérité pratique à l'égard de sa propre vie humaine.

Par là également, le philosophe justifie aux yeux de notre intelligence cette autre affirmation de certaines traditions religieuses (spécialement de la tradition chrétienne), à savoir que l'âme de l'homme ne disparaît pas avec la mort, qu'elle est immortelle et que, par le fait même, elle a une destinée personnelle qui est au delà de ce que nous vivons ici, sur terre. Il y a « quelque chose » de nous-mêmes, la partie principale de chacun de nous, qui dure après la mort. La mort n'est donc pas un terme absolu, elle est un passage vers un état nouveau que nous ignorons, puisque nous n'en avons pas l'expérience.

L'adoration et la contemplation sont en effet des activités spirituelles qui s'adressent à une Personne présente — Source de notre être et de notre vie — et éternelle. Elles nous révèlent donc qu'il y a en nous quelque chose qui nous apparente à cette Personne éternelle. Au plus intime de notre être (en ce qui, en nous, est le plus personnel), n'y a-t-il pas quelque chose de « divin », quelque chose qui ne peut être finalisé ni par l'univers, ni par un autre homme, qui ne peut être finalisé que par le Créateur, la Source même de notre être et de notre esprit ? Pensons à l'interrogation de Plotin : « D'où vient-il que les âmes ont oublié Dieu leur Père, et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent ? »²⁸. L'âme doit donc se rappeler de quelle race elle est, et quelle est sa dignité.

Certes, le seul fait que notre intelligence atteigne l'universel et qu'elle soit capable de définir, et surtout qu'elle soit capable de saisir ce qui est en tant qu'être (Saint Thomas précise : la « raison d'être »²⁹), et le fait que notre volonté soit capable d'être attirée par le bien considéré en lui-même (la « raison universelle » de bien), montrent bien qu'il y a en notre intelligence et en notre volonté « quelque chose » qui est au delà de ce qui est mêlé et mesuré par le temps. Cependant, ce dépassement ne demeure-t-il pas selon un mode intentionnel ? Sans doute, si notre intelligence et notre volonté sont capables d'atteindre quelque chose qui est au delà du temps et du mouvement, cela montre bien que l'âme substantielle d'où elles émanent est spirituelle, au delà du temps et du mouvement ; mais cet « au-delà » n'est

28. *Enn.* V, 1, 1.

29. Cf. *Somme théol.*, II-II, q. 2, a. 3 : « la nature rationnelle, en tant qu'elle connaît la raison universelle de bien et d'être, à un ordre immédiat au Principe universel d'être (*ad universale essendi principium*) ».

posé que grâce à une certaine séparation, et seulement d'une manière négative. Pour dépasser ce mode négatif et reconnaître positivement que l'âme est au delà du temps et du mouvement, il faut pouvoir reconnaître que l'intelligence et la volonté s'ordonnent elles-mêmes positivement vers une Réalité qui est éternelle. Voilà pourquoi c'est vraiment à partir de l'adoration et de la contemplation que nous pouvons découvrir, de la manière la plus immédiate et la plus explicite, que l'âme spirituelle, source propre de l'intelligence et de la volonté, est au delà de la corruptibilité du monde physique et biologique, qu'elle est immortelle, apparentée à l'éternité de Dieu. Or cette âme spirituelle, substantiellement, ne peut être autre que l'âme qui, en nous, est principe radical de vie, agissant notre corps³⁰.

Si l'âme spirituelle est capable de « retourner » personnellement et sans intermédiaire vers Dieu, elle ne peut que provenir directement du Créateur, elle est créée immédiatement vers Dieu, à la différence de l'âme des animaux. Notre âme spirituelle est donc l'effet propre d'un acte créateur ; elle est immédiatement soumise à l'action créatrice. Certes, nous ne pouvons pas dire à quel moment précis l'âme est créée dans le corps, dans l'embryon, dans la cellule initiale. Une chose est certaine : c'est que cela ne peut se situer qu'entre la conception et la naissance, puisque, à la naissance de l'enfant, on est vraiment en présence d'un être humain. Il semble pourtant que l'on puisse dire — grâce aux récentes découvertes scientifiques — que ce don de l'âme humaine se fait dès le moment de la conception. Nous en avons en effet un signe dans le fait que, dès ce moment, le vivant a son « chiffre », et que tout son développement de vivant se trouve déjà en lui virtuellement.

Nous voyons par là la noblesse unique de l'acte de la procréation. L'homme et la femme, dans leur amour réciproque, ont l'initiative de cet acte, dont ils prennent toute la responsabilité — si cet acte est véritablement accompli *humainement*. Et le Dieu-Créateur répond à cette initiative par le don gratuit d'une nouvelle âme humaine, informant la cellule initiale (ou l'embryon). L'acte de la procréation implique donc une alliance immédiate avec le Créateur — ce que la tradition

30. Nous ne pouvons pas développer ici ces deux conclusions si importantes du point de vue de notre regard de sagesse sur l'homme ; nous voulons seulement les situer. Il est évident que notre destinée humaine est toute différente selon que tout, pour nous, s'achève avec la mort, ou que, au contraire, la mort n'est pour nous qu'une étape, pénible sans doute à franchir, mais qui nous mettra dans un nouvel état de vie spirituelle, libérée des contraintes physiques actuelles.

judéo-chrétienne a toujours affirmé, en interprétant en ce sens la parole si étonnante d'Eve à la naissance de son premier fils : « J'ai acquis un homme avec Yahvé »³¹.

Le Créateur, ayant, dans sa Sagesse, créé un être vivant possédant une âme spirituelle, remet à ce vivant la responsabilité de la fécondité, de la survivance de sa propre espèce. Il lui laisse l'initiative, et Lui-même, son Créateur, répond à sa manière à cette initiative, en l'achevant, en lui permettant d'atteindre son véritable but : la naissance d'un nouvel être humain ayant une âme spirituelle.

Cela doit nous aider à découvrir la magnanimité de notre Créateur, qui remet à sa créature un tel pouvoir, lui permettant d'être, grâce à Lui, source de la vie humaine, d'une vie spirituelle — tout en sachant que l'homme abusera si facilement de ce pouvoir, et aura tellement de peine à en saisir la grandeur !

C'est dans cette lumière que le philosophe doit se poser la question de savoir comment l'homme doit comprendre cette *initiative*. Peut-il, de lui-même, séparer l'acte sexuel de sa conséquence naturelle : la fécondité ? Peut-il considérer que l'acte sexuel a une finalité propre, qu'il est ordonné à l'amour réciproque de l'homme et de la femme, à exprimer cet amour ? Ou, au contraire, faut-il considérer que l'acte sexuel ne peut avoir de finalité distincte de celle de la fécondité ? L'homme peut-il, grâce aux progrès de ses connaissances et de sa technique, dissocier l'acte sexuel et la fécondité ? Peut-il se libérer de celle-ci pour jouir plus librement de celui-là ?

Du point de vue purement philosophique, on voit l'importance de la question, et l'on voit qu'on ne peut la traiter à la légère ; car jamais la *possibilité* de réaliser tel ou tel acte, telle ou telle séparation, ne légitime cet acte, ni cette séparation. Le progrès de la science et de la technique ne peuvent, à eux seuls, permettre de justifier telle action de l'homme ; seule la finalité doit justifier un acte humain. Et cela est particulièrement vrai ici puisque nous sommes en présence d'une alliance fondamentale de l'homme avec son Créateur, et que Celui-ci laisse à l'homme l'initiative et y répond, en devenant par là le Créateur de sa créature.

Nous ne voulons pas traiter davantage ici cette question ; mais il était nécessaire, au moins, de la poser. Ce qui est certain, du point

31: *Genèse*, IV, 1. On doit donc dire, en toute rigueur et indépendamment du point de vue chrétien, que la procréation est une action qui ne peut se comprendre uniquement par l'homme, qu'elle ne peut se comprendre qu'avec le concours du Créateur (cf. notre article : « *C'est Toi qui m'as tissé dans le sein de ma mère* », p. 30).

de vue de ce regard de sagesse, c'est que, impliquant cette intervention du Créateur, la procréation a un caractère « sacré ». C'est ce qui explique que tant de religions primitives aient entouré la procréation de toute une liturgie. Il faut certes discerner tout ce qui, dans ces traditions religieuses, est de l'ordre du mythe, mais il ne faut pas pour autant dénier à la procréation son caractère sacré.

10. Dans la lumière de l'acte créateur, le philosophe peut découvrir le sens de la liberté humaine et l'origine du mal : l'orgueil.

L'Être premier, comme nous l'avons dit, créé par un acte d'amour souverainement libre et gratuit, car aucun motif autre que son Amour ne peut L'incliner à créer, à communiquer son être et sa vie. Parfait en Lui-même, Il n'a pas besoin de créer pour s'achever et s'accomplir. S'Il crée, c'est par pur amour et dans une liberté souveraine. Ce qu'Il crée est pur effet de son amour et ne Le détermine en rien. Ne pourrait-on pas dire (en donnant à cette expression une signification toute nouvelle), que la « subjectivité transcendantale » de l'Être premier, son « Moi » personnel, son Amour pour Lui-même, ne fait qu'un avec sa Sagesse contemplative et avec le don pur de Lui-même qu'Il réalise dans son acte créateur ? L'Être premier se donne dans la mesure même où Il s'aime et dans la mesure où Il se contemple. Sa liberté, qui ne fait qu'un avec son Amour substantiel et éternel, s'exprime en sa volonté créatrice de se communiquer et de se donner. Et le fruit le plus merveilleux de cette volonté créatrice est un être spirituel, une personne capable d'aimer librement. Certes, la liberté de l'homme ne peut être l'effet propre et immédiat de l'acte créateur, car ce qui est créé est dépendant, et ce qui est libre implique une certaine autonomie ; mais elle peut être le fruit propre et le plus excellent d'un être spirituel créé. Notre liberté humaine qui, en ce qu'elle a de plus propre (notre choix libre à l'égard de l'amour d'amitié) s'enracine dans un amour spirituel, exprimant cet amour et lui permettant d'être pleinement lui-même, est donc bien (pour reprendre, en la transposant, une expression de Dante) la « petite-fille » de l'acte créateur de l'Être premier, ce qui, d'une certaine manière, lui ressemble le plus, ce qui peut lui être le plus proche. Dans l'acte d'adoration, qui implique un acte d'amour libre, l'homme reconnaît sa dépendance radicale à l'égard de son Créateur et la présence de Celui-ci au plus intime de lui-même. Dans l'acte de contemplation, qui implique lui aussi, et d'une manière encore plus explicite, un acte libre d'amour, l'homme ne cherche-t-il pas à vivre de la présence de Celui qui lui est présent ?

Dans l'acte de l'amour d'amitié, l'homme est présent à son ami dans un acte libre d'amour. Ce n'est que dans un acte libre d'amour que la personne humaine est vraiment en contact avec une autre personne. Notre acte libre, en effet, n'est-il pas le fruit de notre volonté et de notre intelligence, le fruit propre de leur coopération ? Dans notre acte libre d'amour à l'égard d'une personne aimée et qui nous aime, notre intelligence se met au service de notre amour spirituel en ce qu'il a de plus personnel, de plus spirituel, pour nous permettre de rejoindre immédiatement l'autre, pour nous permettre de sortir de nous-mêmes et d'être vraiment en « ek-stase », tout entier relatifs à l'autre. Par et dans cet acte libre d'amour qui, dans l'amour d'amitié, rejoint l'acte libre d'amour de l'autre, nous sommes donnés personnellement à l'ami, et nous nous offrons personnellement à lui. Et par là, nous sommes tout attentifs à l'ami, tout « accueil » à son égard, ne vivant que pour lui. Dans cet amour réciproque, deux libertés peuvent se nouer et se parfaire : car l'ami n'est jamais aussi libre qu'à l'égard de son ami.

Nous comprenons ainsi comment, dès que la liberté n'est plus considérée comme l'expression de l'amour, cette liberté humaine, « petite-fille » de l'acte créateur de l'Être premier, au lieu d'être là comme un témoin vivant de sa première source, devient très vite la rivale de la liberté de l'acte créateur. On affirmera alors avec conviction que si l'homme est libre, Dieu ne peut exister... Si, en effet, on ne regarde plus la liberté que selon la modalité de son exercice, elle apparaît comme un absolu ; on ne voit plus que sa spontanéité, son autonomie, son indépendance : un acte libre, comme tel, ne peut dépendre de rien !

Mais comment un acte libre provenant de l'amour spirituel, et permettant à l'amour spirituel d'être plus lui-même, peut-il en arriver à se séparer de l'amour spirituel ? Comment un acte libre peut-il, non seulement en arriver à oublier sa source et sa fin, mais encore devenir rival de cette source et de cette fin, et s'imposer comme le seul absolu ? Nous touchons là au problème même du mal, et nous pouvons même dire au problème du mal en ce qu'il a de plus profond : la rupture du fruit le plus excellent d'avec sa source la plus excellente (l'amour spirituel), la rupture de l'effet le plus merveilleux d'avec sa cause propre et sa fin . Comment expliquer cette rupture ?

Tout acte libre provenant d'un être spirituel créé implique nécessairement en lui une *limite*, une dépendance radicale, celle qui se trouve dans sa racine : l'être spirituel créé dont il provient. Or précisément, en tant qu'acte *libre*, il peut ne pas reconnaître cette dépendance ; cela

fait partie de sa propre qualité : il est libre, il est autonome. Il peut, dans sa capacité de réflexion, se replier sur sa propre qualité, sa propre manière d'être, sa forme originale, et ne plus vouloir considérer que sa propre forme, la splendeur de sa qualité. C'est le propre de l'acte libre provenant d'un être spirituel créé, d'être capable de ne plus considérer l'amour dont il provient et de refuser d'être ordonné à l'amour, pour ne plus regarder que sa propre splendeur : son exercice pur d'acte libre — et s'exalter alors comme l'absolu qui nie tout ce qui n'est pas lui. Voilà l'orgueil en ce qu'il a de plus pur et de plus stérile. Il refuse la fécondité de l'amour pour n'être que lui-même, content d'être seul. Cet orgueil pourra, du reste, prendre des formes diverses. Car l'acte libre, en l'homme, implique un jugement de l'intelligence et un exercice de la volonté. Cet acte libre qui veut se mirer en lui-même exalte son fondement, source de son autonomie propre : nous sommes en présence de l'orgueil de l'intelligence, de l'exaltation du jugement propre (considéré comme seul valable) ; ou bien il exalte son exercice volontaire, l'exercice d'une volonté coupée de tout amour et qui ne cherche que l'efficacité : nous sommes alors en présence de l'orgueil de l'efficacité pure ou de la domination pure.

Voyons bien, dans la lumière même de l'acte libre du Créateur, le risque impliqué nécessairement dans la décision du Créateur, de communiquer à certaines créatures l'intelligence et la volonté. Si l'Être premier décide librement de communiquer la vie spirituelle d'intelligence et de volonté à certaines de ses créatures, nécessairement ces créatures spirituelles répondront librement, par un amour libre, à l'Amour libre de leur Créateur. Sinon, elles ne seraient plus des êtres spirituels. Et si elles répondent par un amour libre à leur Créateur, cet acte libre implique de pouvoir s'arrêter à lui-même, de pouvoir refuser d'aller jusqu'au bout du réalisme et des exigences de l'amour, de pouvoir s'idéaliser dans sa propre qualité d'acte libre. Dieu, en créant des êtres auxquels Il communique la vie, et la vie spirituelle, accepte nécessairement que ces créatures puissent se révolter contre Lui, malgré son amour de Père à leur égard, malgré la gratuité de son don à leur égard. En voulant que ces créatures participent de l'intelligence et de la volonté, Dieu les veut libres, et par le fait même Il accepte qu'elles abusent de leur liberté, qu'elles se mutilent elles-mêmes dans leur orgueil. Nous voyons par là combien la liberté est liée à l'exercice le plus pur de l'esprit, et combien la liberté même d'une créature spirituelle risque toujours de l'exalter en la séparant de sa propre source.

Nous reviendrons ailleurs (en étudiant l'activité morale de l'homme) sur ce problème de la liberté. Nous voulions seulement ici montrer comment c'est en cette liberté que se réalise ce qu'il y a de plus noble dans la créature spirituelle, et comment aussi c'est en elle que peut se réaliser ce qu'il y a de plus tragique pour une créature spirituelle : la rupture d'avec sa source. Il faudrait chercher les motifs qui peuvent expliquer cette rupture, cet orgueil spirituel. Les motifs de rupture ne peuvent être au niveau de l'amour spirituel lui-même, en ce qu'il a de plus profond. Cet amour, en lui-même, est bon et ne peut être que bon ; il se porte naturellement vers le bien spirituel. Mais cet amour demande à se déterminer au niveau d'un choix volontaire et libre, impliquant une préférence, un ordre véritable, ou apparent. A ce niveau d'un choix volontaire, il est facile de discerner que la rupture ne peut se situer en premier lieu au niveau de moyens extérieurs, incapables par eux-mêmes de déterminer notre appétit spirituel ; mais qu'elle peut très bien se situer au niveau d'un bien spirituel, d'une personne que nous reconnaissons, en l'aimant, comme notre propre fin, capable de nous perfectionner, de nous achever.

Or cette personne ne peut être que le Créateur, ou un ami, ou nous-mêmes. Il est facile de comprendre que les motifs de rupture ne peuvent se situer que dans la primauté accordée à soi-même. On se considère comme ce qu'il y a de meilleur — ce qui, du reste, peut se réaliser de diverses façons : on considère que son propre jugement est le seul valable, ou que son propre « moi » est ce qu'il y a de plus important et de plus intéressant... Ce jugement de préférence et d'exaltation de soi se réalise dans un amour égo-centrique : on ne veut plus considérer les autres que relativement à soi-même, et dans la mesure où ils nous glorifient. N'y a-t-il pas alors comme une identification de soi-même avec son propre jugement et son propre choix ? On s'aime, on se choisit librement comme ce qu'il y a de meilleur, de plus intelligent, de plus beau. Voilà bien l'orgueil !³²

32. Cette possibilité d'exaltation de soi dans l'orgueil ne doit pas nous faire oublier que ce n'est pas l'*amour de soi*, comme tel, qui est le *mal*. Car il y a un amour de soi qui ne s'oppose ni à l'amour de l'autre (de l'ami), ni à l'amour et à l'adoration à l'égard du Créateur. Et nous devons même, dans une lumière de sagesse, affirmer que l'adoration, impliquant la reconnaissance pratique de notre dépendance à l'égard de Celui qui est la source de notre être et de notre vie, nous demande de reconnaître la grandeur de ce don de l'être et de la vie. Or cela exige une véritable connaissance de ce que nous sommes au plus intime de nous-mêmes, et un amour véritable de ce don du Créateur. N'est-ce pas là, précisément, l'amour de soi en ce qu'il a de plus profond et de plus authentique ? S'aimer soi-même en ce qu'on a de plus profond et de plus intime (dans son être, dans sa vie, dans son esprit), c'est nécessairement, dans une vi-

Cet orgueil qui nous exalte au détriment des autres est le *mal* au sens le plus fort, ce qui s'oppose directement à l'amour spirituel portant sur un bien personnel. Ce n'est pas le Créateur qui en est la cause propre, mais bien l'homme dans son choix libre.

A cela on objectera sans doute que si le Créateur n'en est pas la cause propre, Il en est cependant complice, puisqu'Il aurait pu faire que ce mal n'ait pas lieu, et qu'Il l'a laissé se faire, qu'Il l'a permis. Il en est donc fondamentalement responsable...

Cette objection est fausse. Car vouloir le bien en communiquant la vie spirituelle à une créature, ce n'est pas être complice de tout ce que cette créature est capable de décider et de faire, puisque, précisément, on communique à cette créature une vie capable de se développer dans des actes libres. Cette volonté du Créateur est bonne, et elle ne veut que le bien, car elle veut que sa créature soit libre, elle veut la laisser libre de se décider elle-même, elle la laisse être source d'initiative à l'égard de son propre épanouissement. Mais évidemment, il faut reconnaître que tout ce qui est créé est nécessairement limité, et implique donc une potentialité. Ce qui est créé ne peut être acte pur. Toutefois la potentialité et la limite, comme telles, ne sont pas un mal : on peut en *user* bien ou mal. En elle-même, en effet, la puissance, au niveau métaphysique, dit ordre à l'*esse* et au *non esse* ; et, au niveau moral, on peut dire que la puissance est ordonnée au bien ou au mal. En elle-même, elle n'est pas le mal ; cependant elle n'est pas non plus le bien parfait. Elle peut devenir bonne, elle peut devenir mauvaise. N'identifions pas limite et mal, car nous identifions alors puissance et non-être.

Tout en admettant que le Créateur n'est pas complice de l'orgueil de l'homme et de son exaltation, on pourrait encore objecter : n'est-Il pas cause du mal physique et psychologique, de l'existence de la mort, de l'existence de tout ce qui peut arriver de monstrueux dans notre univers, de l'existence des souffrances, des tristesses, des angoisses ? Car on ne peut pas, philosophiquement parlant, prétendre que l'orgueil de l'homme soit cause de la mort, de tous les monstres de la nature, de toutes les souffrances et tristesses des hommes. Le scandale demeure : comment un Dieu-Créateur souverainement bon peut-Il être cause de ces maux ? Comment peut-Il les tolérer puisqu'Il pourrait les empêcher ? Si l'homme, qui est infiniment moins bon que Lui, pouvait les supprimer, ne les supprimerait-il pas immédiatement ?

C'est tout le problème de la Providence et du mal qu'il faudrait reprendre ici. Notons seulement que le mal de la mort, chez les vi-

vants non spirituels, n'est pas un mal absolu, mais relatif. C'est une nécessité biologique qui s'impose en raison même de la potentialité de la matière et des limites de chaque vivant individuel. La mort, si elle est un mal pour l'individu, n'en est pas un pour l'espèce, car, grâce aux nouvelles naissances, non seulement elle ne s'oppose pas à la survie de l'espèce, mais encore elle permet à celle-ci de réaliser successivement toutes ses virtualités. Sans la mort, en effet, le milieu vital ne pourrait plus se renouveler, et il deviendrait vite insuffisant pour la multitude croissante des individus. Certes, pour l'homme, qui en est conscient, la mort est intolérable ; car, pour la personne individuelle, qui n'est pas finalisée par l'espèce, par la survie de l'espèce, elle apparaît toujours comme un mal, elle brise l'unité si profonde de l'homme³³. Mais ce mal peut être dépassé. Grâce à son intelligence et à sa volonté, l'homme peut chercher à dominer l'angoisse de la mort et essayer de la dépasser. Il peut relativiser la mort, en lui donnant un sens ; il peut l'accepter pour mieux comprendre l'absolu de sa vie spirituelle. La mort ne lui permet-elle pas de relativiser son engagement temporel (puisque celui-ci ne demeure pas toujours) et, par là, de mieux saisir qu'il est fait pour quelque chose d'éternel ?

Si Dieu décide de communiquer, en se servant de causes secondes, la vie à des êtres matériels, qui deviennent par là des vivants, ces êtres vivants ne font que participer à la vie et, par le fait même, ils sont limités dans leur vie, et en eux-mêmes ils sont voués à la mort ; en eux, au plus intime d'eux-mêmes, la mort est virtuellement présente.

sion de sagesse, aimer en soi ce par quoi l'on est immédiatement relié au Dieu-Créateur, c'est aimer en soi ce par quoi l'on est apparenté à Dieu. En effet, notre « moi » le plus profond (dans un regard de sagesse), c'est d'une part notre *être* en tant qu'il participe de l'Être premier et qu'il subsiste en lui-même, et d'autre part notre *esprit* en tant qu'il participe de l'Intelligence première et qu'il possède en lui une aspiration vers l'Absolu, une capacité que seul peut combler le Bien qui est sa Source même et sa Fin. Il faut donc dire qu'aimer en nous ce qu'il y a de plus profond dans notre esprit, c'est aimer ce que Dieu Lui-même aime en nous, puisqu'Il nous a créés par amour. C'est donc une manière de nous rapprocher de Lui. — Nous nous permettons de renvoyer ici à notre étude sur *L'amour de soi* (cf. ci-dessus, p. 469, note 8).

33. Dans une vision de foi chrétienne, on pourrait préciser que le mal de la mort est une conséquence du mal de la faute — *stipendia peccati mors*. La mort est une peine, conséquence de la première faute d'orgueil. Ce lien de la mort et de la faute, le philosophe, dans sa propre lumière, ne peut le saisir. Il peut cependant montrer que l'orgueil, qui est une rupture si profonde, au niveau spirituel, entre les exigences de la véritable fin et la détermination propre de l'homme (son « moi »), a nécessairement une répercussion dans toute la vie de l'homme. Or l'homme est le vivant par excellence, le vivant parfait ; par conséquent, le déséquilibre de l'homme aura une répercussion sur tout son milieu, vital et même physique. Cela, le philosophe peut le dire ; mais il ne peut pas préciser jusqu'où va cette répercussion.

Il ne peut en être autrement : cela fait partie de leur propre structure biologique, qui implique la matière vivante. Cela ne s'oppose en rien à la bonté de Dieu ; mais cela doit nous aider à comprendre les limites des créatures vivantes matérielles.

Si ces êtres sont voués à la mort, on comprend qu'il puisse y avoir certaines morts partielles, comme des mutilations et des monstruosité ; les limites même de ces créatures matérielles, spécialement leur potentialité radicale, celle qui provient de leur matière, expliquent cela. Car la matière est source radicale de toutes ces déficiences, et elle maintient dans notre univers une source radicale de hasard, d'indétermination. Dieu-Créateur, dans sa Sagesse, a voulu cette source immanente de potentialité, disons même de hasard, avec tout ce que cela comporte d'incertitude et de possibilité d'échec pour l'homme, qui ne peut jamais être absolument sûr que tout se déroulera, dans cet univers, selon les exigences de la nature de chacun. Ne peut-on pas dire que Dieu a voulu cela pour mieux montrer la fragilité de notre univers vivant et ses limites — ce qui exige de l'homme de s'élever plus haut, au delà de cet univers, et de moins compter sur les énergies de cet univers ? Mais il faut bien comprendre que si, du point de vue de la connaissance des hommes, on peut parler de « hasard », du côté de la Providence de Dieu et de son gouvernement on ne peut en parler ; car Dieu, en sa Sagesse, connaît la contingence de sa créature.

Quant aux souffrances, aux tristesses et aux angoisses, ne sont-elles pas pour l'homme les conséquences affectives immédiates de ces divers maux (la mort, les mutilations possibles, les monstruosité, les échecs...) ?

On voit donc que, dans la lumière de l'acte libre du Créateur, il n'y a, de fait, que deux types de mal : celui de la faute d'orgueil et celui de la mort de l'homme, l'un étant le suicide de l'amour, l'autre la brisure substantielle, irréparable, de l'individualité propre de l'homme. Ces deux maux ne s'opposent en rien à la bonté souveraine du Créateur ; car ils sont impliqués l'un et l'autre, de façons différentes, dans sa décision d'amour de communiquer la vie spirituelle à cet être matériel et sensible qu'est l'homme. L'un de ces deux maux demeure possible. Dieu accepte, dans son amour libre et gratuit, la possibilité de la faute — ce qui montre la grandeur de son amour pour sa créature spirituelle et le respect qu'Il a pour elle, pour sa liberté. Dieu traite l'homme comme une *personne*, en lui laissant sa responsabilité : aucun « paternalisme » en Dieu, mais l'attitude d'un Père qui aime vraiment gratuitement, qui aime son enfant pour lui-même, pour

son bien, en faisant confiance à son amour et en le laissant libre. Le second de ces deux maux, la mort, est inscrit comme une nécessité dans le vivant individuel qui est une créature matérielle. Ce mal est donc voulu par Dieu, mais il est voulu comme une nécessité pour un bien plus profond. Toutes les limites, toutes les potentialités du monde matériel sont voulues pour qu'un amour plus profond puisse être communiqué.

*

* *

Cette vision de sagesse nous permet, en dernier lieu, de comprendre d'une manière ultime comment notre intelligence, pour découvrir l'existence de l'Être premier, du Dieu-Créateur, ne peut se servir que de ce qui est immédiatement relatif à Dieu et dépendant de Lui, c'est-à-dire l'*acte d'être* (*l'esse*) de n'importe quelle réalité existante (matérielle ou spirituelle) et l'*âme spirituelle* (l'esprit substantiel).

Si nous avons la possibilité d'avoir une connaissance métaphysique immédiate de notre âme spirituelle, de notre esprit, par une réflexion immédiate sur nous-même, cette voie d'intériorité serait évidemment la plus directe pour découvrir l'existence de l'Être premier, Dieu-Créateur. N'est-ce pas là la grande tentation de toutes les formes d'ontologisme et d'argument ontologique ? ³⁴

Mais nous sommes bien obligés de reconnaître que la connaissance métaphysique que nous pouvons avoir de notre esprit ne peut être qu'une connaissance médiatisée par la réflexion sur nos opérations intellectuelles, qui n'ont qu'un mode intentionnel. Force nous est donc de reconnaître que nous ne pouvons découvrir l'existence de Dieu en prenant pour point de départ la connaissance que nous avons de nous-mêmes. Nous sommes obligés de partir du jugement d'existence, seul capable d'atteindre immédiatement l'acte d'être des diverses réalités matérielles qui sont autour de nous, et nous-mêmes. Mais nous ne pouvons porter un jugement d'existence, et atteindre notre propre exis-

34. En se plaçant du point de vue de la *doctrina sacra*, on pourrait dire que c'est la tentation permanente de l'homme qui, oubliant son conditionnement corporel, voudrait connaître Dieu, connaître sa Source, comme les anges peuvent Le connaître. Toute forme d'ontologisme succombe à la tentation de l'angélisme. Par le fait même, si tout athéisme est anti-ontologiste, tout athéisme est un anti-angélisme, qui ne peut provenir que des anges déchus.

tence, que par la médiation de nos sens. Or n'oublions pas que, depuis Descartes spécialement, nous avons beaucoup de peine à accepter vraiment cette médiation des sens. Cette médiation des sens, Descartes, en effet, l'a explicitement rejetée. Ne l'a-t-il pas rejetée à cause de la physique copernicienne, qui proclamait l'erreur de représentations sensibles, puisque celles-ci nous font croire que le soleil tourne autour de la terre ?

Cependant, comprenons bien que la critique de la science copernicienne à l'égard de nos représentations ne porte que sur les « sensibles communs », et qu'elle ne peut rien nous dire en ce qui concerne les « sensibles propres »³⁵. Or, précisément, le jugement d'existence ne se sert explicitement que des sensibles propres.

Si notre remontée jusqu'à l'existence de l'Être premier ne peut se faire qu'à partir du jugement d'existence, portant sur les réalités physiques (l'univers, l'homme), on voit comment la position de Descartes a vraiment été le grand obstacle à cette découverte. Car la mise entre parenthèses du jugement d'existence ne peut que rejeter l'intelligence, en quête de Dieu, vers une fausse voie d'intériorité³⁶.

Mais s'il est absolument nécessaire comme point de départ, le jugement d'existence, seul, ne suffit pas. Je ne puis pas, à partir de la seule affirmation de l'exister des réalités physiques, prétendre découvrir immédiatement Dieu, car l'exister de ces réalités n'est pas semblable à celui de Dieu ; dans leur exister propre, ces réalités ne sont pas comme des « images », des œuvres artistiques proclamant naturellement ce qu'est leur auteur. Ces réalités créées, en effet, dans leur propre existence, s'imposent à notre intelligence comme des absolus : elles existent en elles-mêmes. Aussi, en raison même de leur absolu, du fait de leur exister, elles ne nous révèlent pas immédiatement leur Auteur. Ne Le cachent-elles pas plutôt ? Il faut donc découvrir les limites propres de l'*esse* de ces réalités existantes pour le relativiser. Car si ces réalités existantes ont bien un certain absolu en leur acte d'être, elles impliquent cependant des limites, en tant que créatures. Mais le jugement d'existence ne porte pas en premier lieu sur l'*esse* créé, participé, limité ; il porte sur l'*esse*-acte d'être. Voilà ce qui est découvert en premier lieu. Il faut ensuite découvrir la *limite* de cet *esse*.

35. Nous reviendrons sur cette question dans l'étude de la pensée réflexive (critique). Sur les « sensibles propres » et « sensibles communs », voir *L'être* II, 1^{re} partie, pp. 290-292 ; *L'activité artistique*, I, pp. 205-206.

36. On pourrait dire alors que la « terre » au sens le plus propre (les réalités physiques) vient au secours de l'intelligence dans sa quête de Dieu.

Il y a là un ordre qu'il faut bien respecter, et qui est capital ; car si c'est la limite qui est découverte en premier lieu, il n'y a plus vraiment de jugement d'existence, portant sur l'acte d'être.

Certes, n'importe quelle réalité créée, dans son *esse*, implique un acte et une limite, et c'est pourquoi n'importe quelle réalité existante pourrait être un point de départ pour découvrir l'exister de l'Être premier ; mais, dans certaines réalités existantes, cet acte et cette limite sont plus manifestes. Aussi, étant donné la difficulté du problème, le philosophe doit chercher dans quelle expérience des réalités existantes de notre univers, et de nous-mêmes, ces actes et ces limites seront le plus manifestes — ce qui revient à saisir les deux grandes modalités de l'*esse* dans notre univers. L'*esse*, dans les réalités physiques que nous expérimentons, se donne à nous selon le mode du mouvement. L'*esse* de toutes les réalités physiques est dans leur devenir (dans les réalités du monde physique, l'*esse* est le devenir, le *fieri* ; ces réalités n'ont pas d'*esse* en dehors de leur devenir) ; et c'est ce mode d'exister du devenir qui manifeste sûrement le mieux la limite de l'*esse* des réalités physiques. C'est pourquoi le jugement d'existence doit s'exercer dans l'expérience même des réalités mues.

Mais le mouvement peut aussi se réaliser selon deux modes irréductibles : le devenir qualitatif et le devenir substantiel (la possibilité d'être et de ne pas être). Dans toute réalité physique il y a toujours ce double devenir et, par le fait même, ces deux limites.

L'*esse*, dans les réalités physiques que nous expérimentons, se donne à nous selon l'*ordre* ; car l'*esse* des réalités physiques n'est parfait que dans leur ordre. Si le devenir montre le conditionnement des réalités physiques, l'ordre exprime leur détermination et leur achèvement. L'ordre, dans les réalités physiques, se réalise de trois manières différentes, à trois niveaux différents : l'ordre des causes efficientes (l'ordre au niveau de l'efficacité) ; l'ordre des différences, des qualités (l'ordre au niveau des déterminations) ; l'ordre au niveau de l'appétit (de la finalité). Toutefois l'ordre, si parfait qu'il soit, au niveau de ce qui est en tant qu'être, n'est jamais premier. Un *esse* ordonné, de même qu'un *esse* en devenir, n'est jamais premier ; il implique donc une limite.

Voilà les cinq grandes « fêlures » métaphysiques de toutes les réalités physiques, celles que nous pouvons expérimenter dans notre univers ; il ne peut y en avoir d'autres. C'est évidemment dans l'*esse* de l'homme que ces cinq fêlures sont le plus manifestes.

C'est grâce à l'interrogation ultime (l'exister de ces réalités phy-

siques est-il ultime ?) que nous pouvons mettre en pleine lumière les « fêlures » de ces réalités existantes. Comment comprendre, d'une manière ultime, cette interrogation ? Ici encore, la lumière de sagesse va nous permettre de comprendre que si l'esprit, dans sa dépendance immédiate à l'égard de Dieu, ne nous permet pas de découvrir immédiatement le Dieu-Créateur comme Celui qui est à l'*origine* de son être, toutefois cet esprit demeure immédiatement sous l'attraction de Celui qui est sa *Fin*. Cette interrogation portant sur les réalités atteintes par le jugement d'existence, n'est-elle pas l'œuvre d'une intelligence tout entière attirée par Celui qu'elle n'a pas encore découvert, mais qui est réellement présent en elle et qui l'attire ? Dans cette interrogation, l'intelligence, sans en avoir conscience, répond à cet appel³⁷. N'est-ce pas sa première réponse à Celui qui, dans le silence de son Amour de Créateur et de Père, l'attire vers Lui pour lui dévoiler progressivement sa présence ? Présence qui certes demeure toujours voilée, cachée, mais qui exerce cependant sur notre intelligence sa force d'attraction et, par là, la fascine.

Dans cette interrogation, première réponse à l'appel du Créateur et du Père sur l'esprit qui provient directement de Lui, le philosophe, l'homme de l'esprit, va mettre tout en cause pour découvrir Celui qui est présent, mais caché. Ayant un sens critique suffisamment aigu pour sortir de l'*hebetudo mentis*, le philosophe comprend vite que ce

37. Par là, ne pouvons-nous pas reconnaître ce qu'il y a d'exact dans l'ontologisme et l'argument ontologique ? La primauté de l'intelligibilité de l'Être premier ne nous est-elle pas communiquée, non d'une manière positive (l'idée d'infini, de parfait...), mais comme « en creux », dans l'interrogation ? Car se demander si les réalités physiques et l'homme sont l'*esse* ultime, n'est-ce pas reconnaître que notre intelligence, dans son interrogation, est en appétit de l'Être premier ? Nous disons bien « en appétit ». L'interrogation manifeste en effet cet appétit foncier de l'intelligence. Notons bien que ni le jugement d'existence, laissé à lui-même, ni l'interrogation, laissée à elle-même, ne peuvent découvrir l'existence de l'Être premier. Il faut nécessairement le concours des deux et il faut, en plus, le principe de causalité finale. Car si l'intelligence découvre véritablement l'existence de l'Être premier, elle découvre un Premier nécessaire dans l'ordre de l'*esse* et dans l'ordre de l'intelligibilité. Elle ne peut évidemment en avoir l'expérience, mais elle peut avoir une expérience de l'*esse* (limité) et de l'intelligible dans son absolu (le possible) dans l'interrogation ; et, en découvrant le principe de causalité finale au niveau de l'être, elle découvre la nécessité de l'antériorité de l'acte sur la puissance, ce qui lui permet de conclure à l'existence nécessaire d'un *Esse* premier, sans limite, qui est, de fait, identique à son intelligibilité sans limite. Le vœu profond de l'interrogation au niveau intentionnel se trouve alors réalisé au niveau de l'*esse*. En analysant de cette manière la structure profonde de l'intelligence découvrant l'Être premier, on voit comment les diverses manières dont on a prétendu découvrir l'existence de Dieu en dehors de l'utilisation du principe de causalité finale n'ont saisi que des éléments, intéressants, mais épars. Le principe de causalité finale est comme le catalyseur de ces divers éléments ; comme tel, il leur permet de conduire à une véritable découverte.

n'est qu'au niveau métaphysique, au niveau de ce-qui-est en tant qu'être, qu'il pourra atteindre l'exister de l'Être premier, Dieu-Créateur. Non pas en demeurant au niveau de l'affirmation de ce-qui-est, mais en analysant ce-qui-est, considéré en tant qu'être, pour saisir en lui ce qu'il y a d'ultime, sa fin, son acte, et par là le principe de causalité finale au niveau métaphysique (antériorité de l'acte sur la puissance). Grâce à ce principe de finalité, l'intelligence peut dépasser l'opacité des réalités existantes pour découvrir l'existence de Celui qui est Acte pur. Autrement dit, dans la lumière de ce principe de causalité finale, l'intelligence, ayant découvert qu'il y a cinq « fêlures » dans l'*esse* des réalités physiques (celles que nous expérimentons), peut les dépasser en affirmant qu'il existe nécessairement un *Esse* premier et ultime, Intelligence subsistante.

Par là nous comprenons mieux l'état propre de la créature, comme créature. Son *esse* participé a cinq limites : deux au niveau du devenir, trois au niveau de l'ordre. Seule la Sagesse de Dieu pourrait nous en dire le *pourquoi* ultime, puisque l'*esse* participé n'est parfaitement connu que dans la lumière de sa propre source. Seule la Sagesse de Dieu peut nous dire pourquoi le *devenir* et l'*ordre* sont les deux grands modes d'imperfection et de perfection de notre univers et de la personne humaine. Nous pouvons les constater, mais nous ne pouvons pas connaître la raison profonde ni l'harmonie profonde de ces cinq modalités de perfection et d'imperfection. Cependant, ne devons-nous pas dire que si l'être, dans ses principes propres, est *οὐσία* et acte, et que l'acte implique cinq modalités, l'être, dans sa manière d'exister d'être participé, doit être devenir et ordre ? L'*οὐσία* et les cinq modalités de l'acte de la créature n'existent-elles pas en effet dans un certain devenir et un certain ordre, tandis que l'*οὐσία* et l'acte de l'Être premier sont *Οὐσία* séparée et Acte pur, au delà du devenir et de l'ordre ? Le devenir n'est-il pas, négativement, le reflet de l'immutabilité et de l'éternité de l'*Οὐσία* première, et l'ordre n'est-il pas le reflet le plus manifeste de la Bonté-Acte pur du Créateur, absolument simple, exempte de toute potentialité ?

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
CHAPITRE I	
Topique historique. Découverte philosophique de l'existence d'un Absolu que les traditions religieuses et les révélations appellent « Dieu »	25
I. LA PHILOSOPHIE GRECQUE ET LES TRADITIONS RELIGIEUSES . .	26
1. Premier éveil de la philosophie dans la quête de l'Absolu transcendant	27
2. Premières brisures	30
3. Les réponses et la découverte du Bien absolu et de l'Un	31
4. L'ultime découverte de la Transcendance	34
5. Découverte de la présence immanente du <i>Logos</i>	37
6. Rejet de la Providence. Primat du hasard et exaltation de l'esprit critique	40
7. Eclectisme philosophique. Effort de synthèse au niveau d'une tradition religieuse	42
8. Ultimes efforts théologiques à travers une inspiration mystique	45
II. LA PHILOSOPHIE ET LA FOI	49
A. Les sources : Philon et les Pères	51
1. La philosophie, servante de la foi	51
2. La philosophie, arme de défense et première recherche du <i>logismos</i> de la foi	53
Les Apologistes grecs	54
Les Apologistes latins	57
3. La philosophie au service des premières précisions de la foi concernant l'incompréhensibilité de Dieu et la capacité de l'intelligence humaine	59
4. La philosophie, libératrice de la vie de l'esprit, permet à celui-ci de remonter jusqu'à Dieu en vivant du don gratuit de la foi	69

B. Les théologiens	73
1. Les théologiens musulmans	73
2. Maïmonide	78
3. Les premières ébauches d'une théologie chrétienne ...	79
a) Réflexion d'un philosophe en chrétienté	79
b) Le premier auteur de <i>Sentences</i>	81
c) Première esquisse d'une théologie augustinienne ...	82
d) Un commentateur de Denys et de Maxime le Confes- seur	83
4. Dans la lumière de la foi, l'intelligence en quête de <i>l'esse</i> de Dieu découvre son autonomie. Mise en lumière de la dépendance rationnelle du <i>per aliud</i> à l'égard du <i>per se</i>	84
5. Première revendication de la raison dialectique à l'intérieur de la foi	88
6. L'augustinisme des Victorins. Utilisation de l'expérience de notre commencement dans l'être pour découvrir l'Éternel. Poursuite du même effort à l'égard des réalités visibles, aboutissant à une nouvelle preuve par la possibi- lité d'être	90
7. Reprise partielle des arguments de Saint Ambroise et de Saint Augustin	94
8. Elaboration de divers arguments utilisant la division et le raisonnement par mode d'impossibilité	94
9. Premières utilisations de la causalité efficiente et de la non- régression à l'infini	96
10. Première reprise explicite de rationalisation de l'argument du <i>Proslogion</i>	97
11. Transformation de la distinction de Boèce (<i>esse-quod est</i>) en distinction de <i>l'esse-essentia</i> et de <i>l'esse-est</i> , et uti- lisation de cette distinction dans un argument par mode d'impossibilité	98
12. Reprise des arguments traditionnels dans la lumière de l'intelligibilité de la Substance divine. Réflexion sur les diverses modalités de notre connaissance naturelle de Dieu	99
13. Explicitions de l'argument du <i>Proslogion</i> sous forme hypothétique	100
14. Reprise des voies de Pierre Lombard sous une forme démonstrative. Première reprise de la preuve du livre VIII de la <i>Physique</i> . Utilisation de la distinction de Boèce (<i>esse- quod est</i>)	101
15. Analyse de cinq modes de notre connaissance de Dieu (dont trois empruntés à Denys) à la lumière d'Avicenne	104
16. Découverte progressive et ultime de cinq voies précédem- ment utilisées, mais entièrement reprises à la lumière du principe de causalité au niveau métaphysique	105

17. Mise entre parenthèses de Saint Thomas. Nouvelle utilisation d'Aristote	117
18. Itinéraire de l'esprit vers Dieu et diverses voies voulant montrer qu'il est « indubitablement vrai » que Dieu existe	119
19. Elaboration de cinq voies dans une lumière réflexive (au niveau de la conscience de l'exercice de nos opérations) et cherchant en premier lieu le nécessaire	122
20. Interprétation avicennienne d'Augustin, aboutissant au recours à l' <i>a priori</i> comme étant seul capable d'engendrer une démonstration nécessaire	124
21. Réduction de la causalité finale à une causalité métaphorique et limitation des démonstrations de l'existence de Dieu à une démonstration par le possible et l'infini	129
22. Primat absolu de la logique (oubli total de la cause finale). Limitation des démonstrations de l'existence de Dieu à la démonstration par la conservation dans l' <i>esse</i>	134
23. Rejet de toute démonstration philosophique de l'existence de Dieu. Nouvelles preuves méta-mathématiques	137
24. Eclectisme philosophique. Les voies <i>a posteriori</i> sont relativisées et complétées par la voie <i>a priori</i> , qui seule peut prouver l'existence d'un Être nécessaire unique : Dieu	138
III. NAISSANCE D'UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE SE DÉVELOPPANT POUR ELLE-MÊME, INDÉPENDAMMENT DE TOUTE TRADITION RELIGIEUSE ET DE LA FOI, PLUS OU MOINS DANS LE SILLAGE DES SCIENCES, CE QUI ENGENDRE EN ELLE SOIT LE DOUTE (INFLUENCE DE LA PHYSIQUE COPERNICIENNE), SOIT L'OPTIMISME (INFLUENCE DES MATHÉMATIQUES)	142
1. Première position apologétique face à l'athéisme : Bacon	142
2. A l'intérieur d'une philosophie politique (matérialiste), reconnaissance pratique de l'existence de Dieu : Hobbes	143
3. Renouveau des preuves <i>a posteriori</i> (par les idées de perfection et d'infini), et élaboration d'une preuve <i>a priori</i> (par l'idée d'un Être souverainement parfait et la considération de l'essence même de Dieu) : Descartes	144
4. Opposition du Dieu des philosophes et du Dieu des croyants. Seule la foi nous donne la connaissance du véritable Dieu : Pascal	151
5. Dans une vision panthéiste, démonstrations <i>a priori</i> de la Substance infinie, se ramenant à une argumentation par l'absurde (méthode géométrique) : Spinoza	153
6. Dévoilement immédiat de l'Infini substantiellement présent en nous : Malebranche	156
7. Evidente de l'affirmation de l'existence de Dieu et confirmation par une preuve <i>a posteriori</i> s'appuyant sur la connaissance de notre propre existence : Locke	159

8. Nouvelles preuves apologétiques par les « effets » (les idées produites par Dieu dans nos esprits) : Berkeley	161
9. « Purification » ultime de l'argument <i>a priori</i> jusque dans son fondement, en vue de lui donner une rigueur mathématique. Nouveaux arguments <i>a posteriori</i> par la raison suffisante (remplaçant la causalité) et par l'harmonie préétablie : Leibniz	163
10. Réduction systématique des preuves de Leibniz à deux démonstrations indépendantes (<i>a posteriori</i> et <i>a priori</i>) Wolff	168
11. Scepticisme philosophique. L'intelligence humaine est incapable de remonter jusqu'à Dieu : Hume	170
12. Critique de la preuve « ontologique » considérée comme le fondement des preuves <i>a posteriori</i> (réduites aux preuves « cosmologique » et « physico-théologique »). La raison spéculative ne peut en aucune manière atteindre l'existence de Dieu ; la raison pratique peut la postuler (certitude subjective) : Kant	171
IV. APRÈS LE SUICIDE DE L'INTELLECT SPÉCULATIF RADICALEMENT SÉPARÉ DE SA SOURCE (DIEU), L'ESPRIT VEUT SE SAUVER LUI-MÊME, SE RESSUSCITER, EN SE DONNANT A LUI-MÊME UNE NOUVELLE MÉTHODE IDÉOLOGIQUE : LA DIALECTIQUE, QUI NE PEUT SE DÉVELOPPER QU'EN SE CRÉANT DES OPPOSITIONS ABOUTISSANT FATALEMENT A UNE SORTE D'ÉCLATEMENT EN DIVERSES IDÉOLOGIES :	178
1. Fichte, Hegel. Identification de la philosophie et de la preuve ontologique : l'idéalisme dialectique. La transcendance résorbée dans l'immanence du Moi et de l'Esprit. Dieu comme Personne se dissout dans le divin. Laïcisation de la kénose. Schelling. L'être (l'idée d'être) ne permet pas d'affirmer le Nécessairement Existant (philosophie négative). Le Nécessairement Existant s'impose à nous comme Vouloir créateur (philosophie positive)	178
Fichte	178
Hegel	180
Schelling	184
2. En réaction contre Hegel, Kierkegaard, rejetant toute intelligence spéculative, veut sauver l'homme par la foi pure	185
3. Autre réaction contre Hegel : Feuerbach veut sauver l'homme en lui redonnant le sens de sa propre essence (sa divinité)	187

4. Le matérialisme dialectique. Marx veut libérer l'homme de toute aliénation, jusqu'à le purifier de toute appartenance au divin	192
5. L'athéisme tragique de Nietzsche. L'homme, meurtrier de Dieu, doit se sauver lui-même en se dépassant	195
6. Transformation de la dialectique hégélienne en une dialectique de la vie dans sa créativité : Croce	197
V. RÉDUCTION DE LA MÉTAPHYSIQUE A LA MÉTHODE SCIENTIFIQUE. LA SCIENCE SEULE PEUT SAUVER L'HOMME	198
1. Auguste Comte, père du positivisme : Dieu n'est qu'un mythe ; métamorphose de la religion en religion de l'Humanité	198
2. Darwin : l'évolution seule suffit à expliquer le monde des vivants (mise entre parenthèses de Dieu). Haeckel : rejet de Dieu au nom de l'évolutionnisme panthéiste	200
3. Le Dantec : rejet de l'hypothèse « Dieu » au nom de la science (agnosticisme)	201
4. Jean Rostand : rejet de la Providence au nom de la méthode scientifique et du problème du mal (agnosticisme)	203
5. Julian Huxley : l'hypothèse « Dieu » est inutile et contradictoire. Recherche d'une religion de la vie	205
6. Jung : agnosticisme au nom d'une méthode psychologique	206
VI. PROLONGEMENT DE LA CRITIQUE KANTIENNE	207
1. L'harmonie des consciences exige de poser une Conscience créatrice : Renouvier	207
2. La conscience peut découvrir la possibilité d'une Pensée pure ; mais seule la foi peut en affirmer l'existence : Lachelier	208
3. Preuve par la valeur absolue de la pensée : Lagneau	209
VII. NOUVELLES MÉTA-SCIENCES (PSYCHOLOGIE, BIOLOGIE, PHYSIQUE) ABOUTISSANT A DIVERSES FORMES DE PANTHÉISME	210
1. Méta-psychologie conduisant à un panthéisme religieux : William James	210
2. Méta-biologie conduisant à un panthéisme évolutionniste : Alexander	211
3. Méta-physique conduisant à un panthéisme de l'énergie créatrice : Whitehead	212
VIII. ALLIANCE DE LA SCIENCE OU DU POSITIVISME ET DE LA DIALECTIQUE	214
1. Au nom de la méthode scientifique, refus de l'affirmation de l'existence de Dieu. La dialectique synthétique pose la Pensée immanente à l'univers. L'existence d'un Être séparé est acceptée comme un moindre mal (Hamelin)	214

8. Nouvelles preuves apologétiques par les « effets » (les idées produites par Dieu dans nos esprits) : Berkeley	161
9. « Purification » ultime de l'argument <i>a priori</i> jusque dans son fondement, en vue de lui donner une rigueur mathématique. Nouveaux arguments <i>a posteriori</i> par la raison suffisante (remplaçant la causalité) et par l'harmonie préétablie : Leibniz	163
10. Réduction systématique des preuves de Leibniz à deux démonstrations indépendantes (<i>a posteriori</i> et <i>a priori</i>) Wolff	168
11. Scepticisme philosophique. L'intelligence humaine est incapable de remonter jusqu'à Dieu : Hume	170
12. Critique de la preuve « ontologique » considérée comme le fondement des preuves <i>a posteriori</i> (réduites aux preuves « cosmologique » et « physico-théologique »). La raison spéculative ne peut en aucune manière atteindre l'existence de Dieu ; la raison pratique peut la postuler (certitude subjective) : Kant	171
IV. APRÈS LE SUICIDE DE L'INTELLECT SPÉCULATIF RADICALEMENT SÉPARÉ DE SA SOURCE (DIEU), L'ESPRIT VEUT SE SAUVER LUI-MÊME, SE RESSUSCITER, EN SE DONNANT A LUI-MÊME UNE NOUVELLE MÉTHODE IDÉOLOGIQUE : LA DIALECTIQUE, QUI NE PEUT SE DÉVELOPPER QU'EN SE CRÉANT DES OPPOSITIONS ABOUTISSANT FATALEMENT A UNE SORTE D'ÉCLATEMENT EN DIVERSES IDÉOLOGIES :	178
1. Fichte, Hegel. Identification de la philosophie et de la preuve ontologique : l'idéalisme dialectique. La transcendance résorbée dans l'immanence du Moi et de l'Esprit. Dieu comme Personne se dissout dans le divin. Laïcisation de la kénôse. Schelling. L'être (l'idée d'être) ne permet pas d'affirmer le Nécessairement Existant (philosophie négative). Le Nécessairement Existant s'impose à nous comme Vouloir créateur (philosophie positive)	178
Fichte	178
Hegel	180
Schelling	184
2. En réaction contre Hegel, Kierkegaard, rejetant toute intelligence spéculative, veut sauver l'homme par la foi pure	185
3. Autre réaction contre Hegel : Feuerbach veut sauver l'homme en lui redonnant le sens de sa propre essence (sa divinité)	187

4. Le matérialisme dialectique. Marx veut libérer l'homme de toute aliénation, jusqu'à le purifier de toute appartenance au divin	192
5. L'athéisme tragique de Nietzsche. L'homme, meurtrier de Dieu, doit se sauver lui-même en se dépassant	195
6. Transformation de la dialectique hégélienne en une dialectique de la vie dans sa créativité : Croce	197
V. RÉDUCTION DE LA MÉTAPHYSIQUE A LA MÉTHODE SCIENTIFIQUE. LA SCIENCE SEULE PEUT SAUVER L'HOMME	198
1. Auguste Comte, père du positivisme : Dieu n'est qu'un mythe ; métamorphose de la religion en religion de l'Humanité	198
2. Darwin : l'évolution seule suffit à expliquer le monde des vivants (mise entre parenthèses de Dieu). Haeckel : rejet de Dieu au nom de l'évolutionnisme panthéiste	200
3. Le Dantec : rejet de l'hypothèse « Dieu » au nom de la science (agnosticisme)	201
4. Jean Rostand : rejet de la Providence au nom de la méthode scientifique et du problème du mal (agnosticisme)	203
5. Julian Huxley : l'hypothèse « Dieu » est inutile et contradictoire. Recherche d'une religion de la vie	205
6. Jung : agnosticisme au nom d'une méthode psychologique	206
VI. PROLONGEMENT DE LA CRITIQUE KANTIENNE	207
1. L'harmonie des consciences exige de poser une Conscience créatrice : Renouvier	207
2. La conscience peut découvrir la possibilité d'une Pensée pure ; mais seule la foi peut en affirmer l'existence : Lachelier	208
3. Preuve par la valeur absolue de la pensée : Lagneau	209
VII. NOUVELLES MÉTA-SCIENCES (PSYCHOLOGIE, BIOLOGIE, PHYSIQUE) ABOUTISSANT A DIVERSES FORMES DE PANTHÉISME .	210
1. Méta-psychologie conduisant à un panthéisme religieux : William James	210
2. Méta-biologie conduisant à un panthéisme évolutionniste : Alexander	211
3. Méta-physique conduisant à un panthéisme de l'énergie créatrice : Whitehead	212
VIII. ALLIANCE DE LA SCIENCE OU DU POSITIVISME ET DE LA DIALECTIQUE	214
1. Au nom de la méthode scientifique, refus de l'affirmation de l'existence de Dieu. La dialectique synthétique pose la Pensée immanente à l'univers. L'existence d'un Etre séparé est acceptée comme un moindre mal (Hamelin)	214

2.	Dialectique de l'intériorité pure se réalisant par les mathématiques et aboutissant à identifier le <i>νοῦς</i> mathématique et Dieu (Brunschvicg)	215
3.	Rejet de Dieu réduit à une « image parentale ». L'homme s'équilibre au prix de la négation de l'âme spirituelle (Freud)	217
	N.B. Le structuralisme	218
IX.	RÉDUCTION DE LA PHILOSOPHIE A LA LOGIQUE FORMELLE, ALLANT JUSQU'A L'ANNEXION DU LANGAGE	218
1.	Wittgenstein, père du néo-positivisme : pas de discours sur Dieu, mais reconnaissance d'un au-delà « mystique » . .	218
2.	Le néo-positivisme et l'analyse du langage : l'affirmation de Dieu n'a plus de sens	219
3.	Au nom de la logique, Bertrand Russell refuse catégoriquement l'affirmation d'un Être nécessaire	221
X.	RENOUVEAU PHILOSOPHIQUE PAR LA MÉTHODE PHÉNOMÉNOLOGIQUE	223
1.	Mise entre parenthèses du jugement d'existence. Redécouverte d'un Absolu (Husserl)	223
2.	Phénoménologie religieuse considérant l'homme dans son ordre vers Dieu, et Dieu comme relatif à l'homme (Max Scheler)	225
3.	Recherche d'une phénoménologie. Preuve de l'existence de Dieu par la réduction phénoménologique (H. Duméry)	228
4.	Preuve de l'existence de Dieu par la recherche phénoménologique de l'unité de l'acte philosophique dans son intentionnalité fondamentale (St. Breton)	230
5.	Volonté de demeurer dans une pure méthode phénoménologique (E. Levinas)	232
XI.	RECHERCHE D'UNE ONTOLOGIE AU DELÀ DE LA MÉTHODE PHÉNOMÉNOLOGIQUE	234
1.	Rejet de l'idée de Dieu au nom d'une ontologie réaliste, et rejet de son existence au nom de la liberté : Nicolai Hartmann	234
2.	Penser l'Être indépendamment de toute affirmation de Dieu : Heidegger	235
3.	Être, pour l'homme, c'est être libre, <i>causa sui</i> — ce qui implique le rejet de Dieu : Sartre	237
4.	Seul l'être contingent, l'être-au-monde, est. Le nécessaire, s'il existait, détruirait le contingent : Merleau-Ponty . .	238
XII.	RECHERCHE D'UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE OU MÉTAPHYSIQUE (OU ONTOLOGIE) AU NIVEAU DE L'EXERCICE DE LA VIE (DIVERS RAPPORTS DE LA TRANSCENDANCE ET DE L'IMMANENCE)	240

1. Métaphysique de l'élan vital. Le témoignage des mystiques oblige le philosophe à poser l'existence de Dieu (Bergson)	240
2. Recherche d'une philosophie première idéaliste selon le principe d'immanence. L'affirmation de Dieu est immanente à l'effort vital (Le Roy)	242
3. Recherche d'une ontologie concrète. « L'esprit pose Dieu comme le posant » (Gabriel Marcel)	244
4. Recherche d'une ontologie de la participation. Revalorisation de l'argument ontologique (Lavelle)	246
5. Recherche d'une ontologie des valeurs. Dieu est posé comme la Valeur suprême (Le Senne)	248
6. Recherche d'une métaphysique du fini et de l'Infini. Le <i>cogito</i> cartésien assumé dans une preuve par « la vie de l'esprit » (M.-F. Sciacca)	250
7. La Transcendance est, mais elle est inconnaissable. On ne peut que croire en elle, par l'expérience de la liberté-existence (Jaspers)	251
XIII. L'ONTOLOGISME : LE THÉOLOGIQUE FONDE L'ONTOLOGIQUE	253
Rosmini	253
Gioberti	257
XIV. RECHERCHE D'UNE APOLOGÉTIQUE	258
1. Newman : preuve par le témoignage de la conscience morale	258
2. Blondel : découverte de Dieu présent à la pensée	258
3. Teilhard de Chardin ; réconcilier la science et la foi. L'évolution conduit à Dieu	260
4. Claude Tresmontant : au cœur de l'évolution, la croissance de l'information exige de poser une Pensée première (source d'information)	261
XV. RENOUVEAU THOMISTE	263
1. Volonté de dépasser Kant par le dynamisme même de l'intelligence (P. Rousselot, J. Maréchal, J. Defever)	263
2. L'unité du jugement et l'idée d'être, moyens d'affirmer l'existence de Dieu (M.-D. Roland-Gosselin, B. Lonergan)	265
3. Le nécessaire manifesté dans la vérité scientifique permet d'affirmer l'existence de Dieu (J.-D. Robert)	267
4. La liberté humaine véritable appelle l'affirmation de Dieu (J. de Finance)	267
5. Renouveau des cinq voies par l'intuition de l'être. Elaboration d'une sixième voie grâce à une nouvelle intuition (J. Maritain)	268
N.B. Théologiens du XX ^e siècle	271

1. Théologiens thomistes	271
2. Théologiens protestants	272
XVI. RÉFLEXION CRITIQUE	277
1. Le phénomène de l'athéisme	279
2. Le panthéisme	285
3. Le scepticisme et l'agnosticisme	286
4. Les diverses voies	286
A. Les sources	286
Xénophon	287
Platon	287
Aristote	288
Les Stoïciens	289
Plotin	290
N.B. Rapport de l'intelligence humaine avec Dieu	290
B. Utilisation des sources par les Pères et les théologiens.	
Reprise des arguments par les philosophes	291
Première voie de Philon : l'œuvre artistique ; la causalité	291
Deuxième voie de Philon : la voie d'intériorité	294
Troisième voie de Philon : celle des « amis de Dieu »	295
Nouvelles pistes de recherche à partir d'Aristide	295
a) Ordre, harmonie, beauté de l'univers	296
b) Mouvement de l'univers	297
La corruptibilité (à partir de Cyrille d'Alexandrie)	298
Le commencement et la permanence dans l'être (à partir	
de Grégoire de Nazianze)	298
Les degrés de perfection (à partir de Saint Augustin)	299
Mise entre parenthèses des effets (du contingent). Recherche	
d'un nouveau point de départ en vue d'une	
démonstration nécessaire (à partir d'Avicenne et de Saint	
Anselme)	299
Recherche de l'Un en vue d'atteindre le véritable Dieu	304
5. L'ontologisme	305
6. Les trois grandes positions de l'intelligence face au	
problème de Dieu	305

CHAPITRE II

Les voies d'accès à la découverte de l'Être premier	309
I. COMMENT SE POSE, POUR LE PHILOSOPHE, L'INTERROGATION	
DU THÉOLOGIE CHRÉTIEN. L'INTELLIGENCE HUMAINE PEUT-	
ELLE DÉMONTRER L'EXISTENCE DE DIEU ? DIEU EXISTE-T-IL ?	309
II. POSSIBILITÉ ET CONDITIONS, POUR NOTRE INTELLIGENCE, DE	
LA DÉCOUVERTE DE L'ÊTRE PREMIER	323

1. La connaissance de l'acte d'être des réalités que nous expérimentons peut nous permettre progressivement de remonter jusqu'à l'existence de l'Être nécessaire, Acte pur	327
2. Les autres voies ne peuvent pas, par elles-mêmes être efficaces	332
Les nostalgies	333
Les idées. Réflexion sur l'idée d'infini	335
La réflexion phénoménologique	338
Le témoignage des mystiques et des saints	340
La connaissance scientifique	342
III. LES VOIES DE DÉCOUVERTE DE L'EXISTENCE DE L'ÊTRE NÉCESSAIRE, ACTE PUR, INTELLIGENCE SUBSISTANTE, QUE NOUS APPELONS « DIEU »	344
1. Les diverses expériences	344
a) Il existe au plus intime de nous-mêmes, et dans toutes les réalités naturelles, un « appétit naturel »	344
b) 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	348
c) 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	350
d) Je suis un vivant à la fois autonome et dépendant ; et il en va de même de tous les vivants qui m'entourent	352
e) Nous existons en étant mus ; et il en va de même de toutes les réalités qui nous entourent	353
2. Les interrogations	360
3. Lecture des diverses expériences à la lumière du principe de causalité finale	361
a) Ce Tout-Autre est le Bien souverain	362
b) Ce tout-Autre est le <i>Noûς</i> premier	365
c) Ce Tout-Autre est l'Être nécessaire, Acte pur	366
d) Ce Tout-Autre est le Vivant	366
e) Ce Tout-Autre est Celui qui <i>est</i>	366
4. Passage de l'affirmation de l'existence de l'Être nécessaire, Acte pur, à l'existence de Dieu	368
IV. LES APPELS MULTIPLES DE NOTRE AFFECTIVITÉ VERS L'ABSOLU, SANS LES CINQ VOIES, SONT DES SENTIERS QUI NE MÈNENT NULLE PART ; MAIS, DANS LA LUMIÈRE DES CINQ VOIES, ILS SONT DE MERVEILLEUX SENTIERS QUI NOUS MONTRENT COMBIEN DIEU EST PROCHE DE NOTRE CŒUR ..	370

CHAPITRE III

Manière d'exister de l'Être premier	381
1. Simplicité	383
2. Perfection	388
3. Bonté	392
4. L'Être premier est infini	397
5. Immensité	401
6. Stabilité	402
7. Eternité	403
N.B.	406
8. Unité et unicité de l'Être premier	410
9. Le philosophe peut-il parler de la « vie » de l'Être premier ?	410
N.B. 1. - Peut-on parler d'« attributs » de l'Être premier ?	420
2. - Le philosophe peut-il nommer l'Être premier ?	428

CHAPITRE IV

Le problème des rapports de l'Être et des autres réalités : la création	431
1. La causalité de l'Être premier est première et fondamentale	433
2. Cette causalité première est parfaite et ultime	437
3. La causalité première s'exerce dans une contemplation ; aussi est-elle souverainement libre et gratuite	439
4. La Cause première agit à la manière d'un Artiste et d'un Père	442
5. Conséquence immédiate de la causalité première créatrice : la présence d'immensité	444
6. Providence et gouvernement divin	456

CHAPITRE V

Jugement de sagesse	461
A partir de notre contemplation de l'Être premier et de la considération de la causalité créatrice, nous pouvons, dans une nouvelle lumière, juger des conditions d'existence de tous les êtres créés, et spécialement de l'homme	461
1. Si l'Être premier est absolument simple dans son Être, toute créature implique en elle-même une distinction radicale entre son acte d'être (son <i>esse</i>) et sa nature (son essence)	462

2. Si l'Être premier est souverainement parfait dans son être et dans sa simplicité (on ne peut rien Lui ajouter), toute créature est limitée dans son être, et celui-ci ne peut se perfectionner que dans la complexité	471
3. Si l'Être premier est souverainement bon dans sa substance, la créature n'est parfaitement bonne que par ses qualités et ses opérations, qui l'unissent à sa fin propre	475
4. Si l'Être premier est sans limites, infini dans son Être, toute créature est limitée dans son être ; mais dans la potentialité radicale de la matière, il y a quelque chose d'infini, et dans l'homme (en son intelligence et sa volonté), il y a, d'une manière toute différente, quelque chose d'infini	478
5. Si l'Être premier est infini dans son Être — ce qui est unique —, Il est au delà de tout lieu, de toute situation ; Il est, tout en étant intimement présent à tous ceux qui existent ; mais toute créature, étant limitée, est localisée, située, et aucune ne peut être intimement présente à une autre créature	481
6. Si l'Être premier est infini dans son Être, Il ne peut être en mouvement, Il est au delà du mouvement, Il est im-mobile, im-muable, stable ; tandis que toute créature, du fait même qu'elle est limitée, est capable de transformation et de mouvement	485
7. Si l'Être premier est totalement immuable, Il est l'Éternel au delà de toute succession du temps — le temps provient de Lui, et Lui est avant le temps —, tandis que toute créature (toute créature de notre univers) est essentiellement mesurée par le temps, parce que son être est dans le mouvement	491
8. Dans la lumière de l'acte créateur, nous pouvons mieux comprendre l'unité du monde physique et le sens ultime de la matière	493
9. Dans la lumière de l'acte créateur, le philosophe peut découvrir que l'âme spirituelle de l'homme est nécessairement immortelle, et qu'elle est nécessairement créée immédiatement par Dieu — Celui-ci laissant aux parents l'initiative libre de la procréation et achevant cette œuvre humaine en créant une nouvelle âme humaine	498
10. Dans la lumière de l'acte créateur, le philosophe peut découvrir le sens de la liberté humaine et l'origine du mal : l'orgueil	502
TABLE DES MATIÈRES	515

(La Bibliographie se trouve à la fin du fascicule III de la *Topique historique*.)

**Achévé d'imprimer le 13 juin 1977
sur les presses des Editions Téqui
53150 Saint-Cénére**

**N° d'édition : T53232
Dépôt légal : 2^e trimestre 1977**

ISBN : 2.85244.281-7