Marie-Dominique
Philippe o.p.

Retour à la source

tome II

De la science à la sagesse

Itinéraire inachevé

Bibliothèque
de culture religieuse | Fayard

Retour à la source

Ouvrages du même auteur
Voir en fin de volume

Marie-Dominique Philippe

Retour à la source

Tome II. De la science à la sagesse
Itinéraire inachevé

Fayard

Nihil obstat :
Frère Samuel Rouvillois, csj, 16 juillet 2009

ISBN : 978-2-213-65161-3

© Librairie Arthème Fayard, 2009.

Avant-propos

Inlassable chercheur de la vérité, le père Marie-Dominique Philippe est parti vers le Père alors que s'achevait la préparation de ce deuxième tome de *Retour à la source*. Seul le premier chapitre, consacré à la découverte philosophique de l'existence de Dieu, en était achevé ; il y avait apporté les dernières mises au point au printemps de l'année 2006.

Dans la suite de l'ouvrage, le père Philippe souhaitait présenter l'ensemble de sa recherche dans ce que l'on a maladroitement appelé la théologie « naturelle ». Après la découverte de l'existence d'une Personne première que les traditions religieuses appellent Dieu, le philosophe sage peut chercher à expliciter la manière dont cette Personne première existe et vit : « Dieu est lumière », « Dieu est amour », développant ainsi une véritable connaissance contemplative de Dieu au niveau philosophique. C'est à partir de là qu'il peut préciser la relation de la personne humaine et de cette Personne première : dépendance actuelle dans l'ordre de l'être (problème de la Création), et conduite aimante et paternelle de Dieu sur la personne humaine, cet être à qui il communique l'esprit (problème du gouvernement divin et de la Providence). Enfin, le philosophe peut poser un regard nouveau sur la personne humaine à la lumière de cette découverte de l'existence de Dieu, Créateur et Père : ce « jugement de sagesse » sur la personne humaine à partir de

la Personne première est bien l'ultime développement d'une sagesse philosophique.

Tous ces développements, communiqués durant des années comme une recherche vivante et constamment approfondie, dans un enseignement d'une richesse inouïe, devaient être organisés avec lui au mois de septembre 2006, pour que le livre soit publié avant Noël. Il nous a quittés le 26 août, à la veille de ce travail, pour contempler dans la lumière et la plénitude de l'amour ce que, toute sa vie, il a cherché, enseigné, prêché. Il nous laisse sur cet itinéraire, ce chemin vers la sagesse toujours à reprendre et à parcourir à nouveau… Que ce dernier texte publié par lui nous aide à y marcher avec la même fidélité et la même ardeur que lui dans l'amour de la vérité.

Introduction

Notre première grande recherche s'est achevée sur le problème de la personne humaine[1]. Nous avons pu saisir d'une part, que l'étude philosophique de la personne est tout à fait différente de la découverte de *l'ousia*-substance et de l'être-en-acte : la personne n'est pas un principe mais une manière d'être et d'agir propre à celui qui possède un esprit. D'autre part, l'étude philosophique de la personne humaine transforme notre regard sur *l'ousia*-substance et sur l'être-en-acte ; nous les considérons alors du point de vue de leur exercice. C'est pourquoi, d'une certaine façon, on ne peut pas faire une « métaphysique de la personne ». Puisque la personne n'est pas un nouveau principe d'être, son étude est toujours seconde, comme celle d'une manière d'être. C'est bien à la lumière de la découverte des principes propres de ce qui est, qu'il faut toujours tenter de saisir les éléments nécessaires au développement propre de la personne humaine et comment elle existe.

L'étude de la personne humaine, du point de vue philosophique, est donc l'étude d'une manière d'être, d'un *pôs* (un « comment »), celui d'un esprit lié à la matière. Or, il est toujours difficile de bien préciser ce qu'est une manière d'être, de penser et d'agir. Cela est d'autant plus difficile qu'elle est complexe et implique des éléments très divers qui, tous, doivent être en acte quand nous agissons personnellement. La manière

1. *Cf.* tome 1, *Pour une philosophie sapientiale*, chapitre III, p. 351 *sq.*

d'être d'un esprit lié à la matière n'est ni purement spirituelle, ni purement matérielle. Agir d'une façon purement matérielle ne s'élève pas jusqu'à la personne ; et agir dans une perspective purement spirituelle, sans la sensibilité, sans le corps, n'est pas la personne. La personne humaine est un tout complexe.

Cette difficulté de l'étude proprement philosophique de la personne humaine s'est traduite historiquement : la scolastique, ne s'intéressant qu'aux principes et ne regardant plus la manière d'exister, n'abordait pas le problème de la personne humaine ; elle n'étudiait pas la complexité de ce tout. Quant à la philosophie moderne, ayant abandonné la recherche des principes propres de ce qui est en tant qu'il est, elle est demeurée dans la description éthique d'une manière d'agir ou dans une perspective psychologique.

Nous pouvons cependant étudier la personne humaine en philosophie première. Nous la saisissons alors comme l'exercice propre des principes qui ne sont saisis qu'en philosophie première : *l'ousia*-substance, cause propre selon la forme de ce qui est en tant qu'il est, et l'être-en-acte, cause finale propre de ce qui est en tant qu'il est. Si nous n'avons pas découvert ces principes, nous ne pouvons pas comprendre ce qui est propre à la personne humaine, la manière d'être et d'agir caractéristique d'une réalité qui est dans le monde physique tout en le dépassant. La personne humaine a sa propre fin au-delà du monde physique ; mais elle ne l'atteint qu'en se servant de son corps, de sa sensibilité, de son affectivité sensible. Et se servant de son corps, elle doit garder le sens de sa fin, faute de quoi elle retombe dans la *physis*, la nature animale, ou s'égare dans une perspective idéaliste. Or, le philosophe doit étudier ce qui est propre à la personne humaine, corps et esprit, dans toute sa complexité, sans rien exclure *a priori*. Par exemple, si notre corps est atteint de maladie ou vieillit, notre activité humaine elle-même se modifie et disparaît même parfois complètement. Quand nous sommes à *l'acmé*, au sommet de notre vie, les limites du corps se font moins sentir, elles sont en quelque sorte assumées. Mais dès que la maladie apparaît, l'harmonie

du corps et de l'âme disparaît. La maladie n'est-elle pas un désordre plus ou moins profond ? Elle peut n'atteindre que notre corps ou, beaucoup plus profondément, atteindre jusqu'à notre activité morale. C'est pourquoi on ne peut exiger d'un malade ce que l'on exige d'un homme bien portant ; le faire serait une faute grave. On ne peut pas non plus exiger d'un enfant ou d'un adolescent ce que l'on exige d'un homme mûr.

Il est donc toujours difficile de saisir ce qu'est la personne humaine, parce qu'elle est complexe. L'animal, certes, n'a pas ce problème-là ! Il n'y a de personne qu'avec l'esprit. L'esprit nous donne une fin qui dépasse celle du monde physique et de l'animal. Si, biologiquement, notre corps peut sembler très proche de celui de l'animal, notre fin personnelle va au-delà, car elle relève de l'intelligence et de la volonté ; par le fait même, notre corps humain a de nouvelles exigences, propres au développement de la personne humaine, exigences plus profondes que celles du corps comme tel, en lui-même.

Si donc nous voulons situer exactement le problème de la personne humaine, nous affirmons qu'il s'agit du « comment » de notre existence humaine. Celle-ci se déroule dans un devenir, qui est humain ou ne l'est pas. Celui qui n'a pas découvert sa fin et a de très grandes richesses morales ou même matérielles, très souvent ne sait pas comment les utiliser de la manière la plus humaine ; c'est qu'il ne sait pas ce qu'il est profondément, il n'a pas d'unité dans sa vie, il ne sait pas où il va. En un mot, il n'a pas de vraie personnalité. Sa personne humaine, à travers la grande complexité de sa vie, ne sait pas où s'orienter, elle n'a pas de fin. Dans sa formation profonde, la personne humaine réclame le choix d'une fin qui puisse réaliser l'unité en elle, une unité vitale organisant toutes ses opérations, que ce choix se manifeste très tôt ou, souvent, hélas, tardivement. La personne n'apparaît vraiment que lorsqu'il y a cette orientation vers une fin, permettant au choix qui unifie tout de se réaliser. La fin est, en effet, seule capable d'unir la très grande diversité de capacités que nous portons en nous-même. Seule la

philosophie première, dans la mesure où elle nous permet de découvrir notre vraie fin, est capable de nous aider à comprendre véritablement ce qu'est la personne humaine, cet être qui est esprit, ayant l'intelligence et la volonté. La fin de l'homme ne lui est pas immanente ; elle exige d'atteindre le bien, qui est toujours transcendant.

L'étude de la personne humaine est d'ailleurs capitale pour la philosophie première. Si elle disparaît, on considère facilement que la philosophie première reste abstraite, et on se rabat alors sur le plan psychologique pour comprendre l'homme. Or, la psychologie étudie ce qui nous est immanent, elle n'atteint pas la finalité de la personne humaine. Si donc nous soumettons la personne humaine à la psychologie, le risque est que nous cherchions à nous construire comme quelqu'un qui a en lui-même son propre bien ; il n'y a plus aucun regard sur la finalité et nous nous trouvons alors dans une impasse. En réalité, notre véritable fin ne peut pas être découverte d'une façon immanente. Il nous faut découvrir un bien existant, autre que nous, capable de nous faire sortir de nous-même. La psychologie seule ne peut pas nous permettre d'atteindre notre vraie fin ; si elle peut nous aider à connaître notre conditionnement et les limites de celui-ci, elle ne nous permet pas de comprendre *en profondeur* ce qu'est notre personne.

Il nous faut donc toujours avoir le courage de nous engager dans la philosophie première qui, seule, nous conduit à la connaissance du bien et nous permet de saisir la vraie fin de l'homme. Seule la philosophie première peut saisir le caractère propre de la personne humaine. Seule elle peut montrer ce qui lui est propre, puisqu'elle seule peut découvrir ce qu'est l'amour spirituel. L'amour spirituel ne peut exister qu'envers une personne, considérée comme notre bien propre : l'ami, qui est vraiment pour nous *l'autre* que nous aimons et qui nous attire, nous finalise. L'autre, au sens profond, ne peut être qu'une personne que nous aimons. La philosophie première nous permet, à partir de l'expérience de l'ami regardé dans toute sa profondeur et

son exigence, de découvrir l'autre comme une personne que nous aimons et qui nous aime.

Cependant, l'étude de la personne humaine est-elle l'ultime recherche de la philosophie première, ou bien est-elle un premier sommet, une fin en attente d'une autre qui, elle, soit vraiment la fin ultime de notre recherche philosophique ? Historiquement, cela est net, la recherche et la découverte de l'existence d'un Être premier a toujours été la finalité ultime de la recherche philosophique. Quant à la négation de l'existence de Dieu, telle qu'elle a été développée par les idéologies contemporaines, elle est bien considérée aussi comme l'ultime négation, la négation radicale. Du point de vue philosophique, nous devons reconnaître que notre intelligence ne peut demeurer dans le doute pour une question aussi grave, aussi importante pour l'homme, tant du point de vue pratique que du point de vue spéculatif. Aussi, après l'étude de la personne humaine à la lumière des principes propres de ce qui est en tant qu'il est, notre recherche philosophique rejaillit-elle dans un nouveau développement, celui de la « théologie naturelle ».

Naître à la sagesse

1. Le statut d'une théologie « naturelle »

Essayons de saisir le vrai sens de cette dernière partie de la philosophie que les Grecs appelaient la théologie[1]. C'est avec la Révélation chrétienne qu'il a été nécessaire de distinguer la théologie qui se développe à partir de la foi et la théologie qui est le terme de la recherche philosophique. C'est tardivement qu'on a appelé celle-ci théologie « naturelle ». Mais cette expression est gênante car, d'une certaine manière, la théologie est surnaturelle ! « Surnaturel » peut, en effet, s'entendre de deux manières : comme « ce qui est au-dessus de la nature », et comme « ce qui est révélé et relève de la grâce de Dieu ».

De fait, en tant que la recherche de Dieu est la fin de notre vie philosophique, elle dépasse le naturel. Notre intelligence n'est pas uniquement naturelle : puisqu'elle est faite pour la philosophie première, elle est au-dessus de la nature. Et cela s'explicite pleinement quand nous entrons en théologie, au terme de la philosophie première. Dès qu'il s'agit de Dieu, le « naturel » est dépassé et c'est pourquoi l'expression « théologie naturelle » jure ! Il vaudrait mieux parler simplement de « théologie », en ajoutant éventuellement « selon la philosophie première ». Elle se développe, en effet, dans la ligne de la

1. *Cf.* Platon, *République*, II, 379 a 5 ; Aristote, *Métaphysique* [*Mét.*], A, 3, 983 b 29 ; B, 4, 1000 a 9 ; E, 1, 1026 a 19.

philosophie première ; et celle-ci est elle-même ordonnée à la théologie, à la connaissance de Dieu.

Nous pourrions aussi parler de « première théologie », au sens où elle est nécessaire et fondamentale pour celle qui se développera à partir de la foi. De fait, sans ce développement ultime de la philosophie, la théologie qui part de la foi ne tient pas[1]. Sans une théologie développée à partir de la philosophie première, la théologie chrétienne ne peut plus exister. Si nous récusons la philosophie première et affirmons que l'intelligence humaine est incapable de découvrir par elle-même l'existence de Dieu, nous ne pouvons plus développer une véritable théologie à partir de la foi. Ce que l'on appelle habituellement la théologie « naturelle » est donc bien une première théologie, nécessaire pour la théologie à partir de la foi. Elle en est le premier fondement. Car se servir d'une philosophie qui s'arrête à l'homme et dont la mesure est l'homme, c'est finalement n'accepter qu'un Dieu relatif à l'homme ; c'est donc diminuer la foi et ne plus pouvoir toucher le vrai Dieu de la foi qui se révèle comme : « Je suis[2] ». Si Aristote dit du sophiste qu'il se revêt du manteau du philosophe, car il n'est pas philosophe mais en prend les apparences[3], nombreux aussi sont donc ceux qui se revêtent du manteau du théologien, parce qu'ils remplacent la philosophie première par la logique.

Remplacer la philosophie première par la logique est une catastrophe pour la théologie car on ne saisit plus l'être réel et on en reste à l'être de raison fabriqué par l'homme. De fait, si l'intelligence humaine s'incline devant l'être réel comme devant ce qui la détermine et l'actue, en face de l'être de raison, elle proclame : « Je suis l'auteur de l'être de raison, il est relatif à moi. » L'être de raison est relatif à l'intelligence humaine, alors que l'être réel est en définitive relatif à Dieu et conduit jusqu'à lui.

---

1. *Cf.* Jean Paul II, Lettre encyclique *Fides et ratio*, en particulier n° 81-84 ; 97.
2. Ex 3, 14 ; Jn 8, 24. 58.
3. *Cf. Mét.*, Γ, 2, 1004 b 17-18.

La grande misère actuelle n'est-elle pas que l'intelligence humaine oublie qu'elle est faite pour Dieu ? Vouloir enfermer toute l'intelligibilité dans les limites de la raison, enfermer notre intelligence dans les limites de la logique, c'est ramener l'intelligence de l'homme à ne connaître que la quiddité des choses sensibles. L'homme se condamne alors à ne jamais vivre de ce qu'il porte en lui de plus précieux, de plus sacré, de plus « divin » – ce qui en lui est ordonné à Dieu. Quand nous ne voulons pas chercher à connaître Dieu, notre intelligence est refoulée. Elle n'a plus alors qu'une seule chose à faire : se retourner sur elle-même et se gargariser. L'intelligence qui refuse de chercher Dieu se replie sur elle-même ; elle se regarde et n'avance plus que dans le domaine de la raison logique et scientifique. Et la philosophie, quant à elle, devient une idéologie dans laquelle l'homme s'exalte lui-même et se fait la mesure de tout. La misère la plus grande, la plus profonde de notre humanité contemporaine n'est-elle pas que l'athéisme en est arrivé à arrêter le développement de l'intelligence, à tel point que souvent, on n'ose même plus parler de l'existence de Dieu ? Si ne pas avoir de quoi manger est malheureux, ne pas avoir de nourriture spirituelle est encore plus terrible, d'autant plus que c'est alors l'homme qui, lui-même, ne veut pas du bonheur et se suicide spirituellement. Si, comme nous le verrons, la fin ultime de l'homme, et donc son seul vrai bonheur, est de contempler Dieu, l'humanité qui nie Dieu et veut le chasser de la pensée et du cœur de l'homme se met elle-même dans une misère fondamentale, radicale.

Expérience et interrogation

Ce développement ultime de la philosophie qu'est la théologie commence avec l'interrogation : « Existe-t-il un Être premier, une Personne première, que les traditions religieuses appellent Dieu ? » Elle est donc la seule partie de la philosophie qui ne repose pas directement sur l'expérience. Nous n'avons

pas l'expérience de l'existence de Dieu, nous ne « touchons » pas Dieu par notre intelligence. Alors que toutes les autres parties de la philosophie reposent sur un jugement d'existence qui est au cœur de nos recherches philosophiques et à leur début (la philosophie réaliste se développe à partir de l'expérience et ne la quitte pas), l'existence de Dieu ne nous est pas donnée immédiatement, et c'est pourquoi la théologie ne commence pas par une expérience. Dieu reste caché, nous devons découvrir qu'il existe pour dire qui il est[1]. Si nous n'avons pas l'expérience directe de Dieu, le premier problème de la théologie est donc de comprendre comment nous pouvons découvrir son existence.

Les mathématiques (et les sciences modernes qui en dépendent) ne peuvent pas nous conduire à cette interrogation. En effet, les mathématiques n'atteignent qu'un être composé et abstrait par la raison humaine : l'être mathématique n'est pas l'être réel mais une relation faite par notre raison. La relation, qui est réelle ou de raison, sera donc « le lieu de rencontre » de celui qui nie et de celui qui affirme l'existence de Dieu... Certes, l'homme aime les mathématiques, parce qu'avec elles il demeure en face de ce qu'il a fait lui-même : l'être mathématique est à dimension humaine, il est fait par l'homme et il est pour l'homme. Dieu, s'il existe, n'est pas fait par l'homme ! En théologie, nous cherchons à découvrir l'existence de Celui qui est notre Maître, notre Créateur, Celui qui nous a faits. Aussi,

1. La théologie chrétienne, elle, repose sur la foi qui nous permet d'affirmer immédiatement que Dieu existe. La foi nous *donne* en quelque sorte une expérience de Dieu, elle nous permet de toucher son existence. Dieu nous a parlé, il est venu au-devant de nous. « Yahvé dit à Abram : "Va-t'en de ton pays, de ta parenté et de la maison de ton père, vers le pays que je te montrerai. Je te ferai devenir une grande nation ; je te bénirai, je rendrai grand ton nom" » (Gn 12, 1-2) ; « Le sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée, du nom de Nazareth, à une vierge fiancée à un homme du nom de Joseph, de la maison de David ; et le nom de la jeune fille était Marie » (Lc 2, 26-27) ; « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé jadis à nos pères par les Prophètes, Dieu, en cette fin des jours, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il a fait les mondes » (He 1, 1-2).

seul ce qui est, que nous n'avons pas fait, peut-il permettre à notre intelligence de s'orienter vers cette découverte de l'existence de Dieu. De plus, s'il existe, il est premier. Or, nous avons découvert *l'ousia*-substance et l'être-en-acte comme deux premiers, deux principes propres de ce qui est, et que nous tenons en quelque sorte précieusement « enracinés » dans le jugement d'existence. N'est-ce donc pas par là que nous sommes le plus proches de la recherche philosophique de l'existence de Dieu ? Du point de vue critique, nous pouvons dire que seuls l'être réel et la découverte de ce qui est premier dans l'ordre de l'être, peuvent nous disposer à cette recherche ultime de la philosophie.

Ajoutons que si la foi chrétienne ennoblit l'intelligence humaine (en lui donnant le pouvoir d'écouter la parole de Dieu dans l'obscurité de l'amour divin), elle ne la détruit pas ; bien plus, elle la respecte en affirmant que notre intelligence est *capax Dei*, qu'elle est capable de découvrir *par elle-même* l'existence de Dieu[1]. Selon la foi catholique, l'affirmation de l'existence de Dieu n'est pas un objet de foi, notre intelligence humaine peut y parvenir par elle-même. Pour le philosophe, cette affirmation est très intéressante, en face de ceux qui prétendent qu'il ne faut pas chercher à découvrir l'existence de Dieu, que c'est impossible. Et si le dialogue avec les calvinistes et les luthériens est possible sur de nombreux points, il reste cependant difficile de s'entendre sur cette question : beaucoup

1. « La Sainte Église, notre Mère, tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées » (1er Concile du Vatican, Const. dogm. *Dei Filius* (1870), in : H. Denziger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 3004, p. 678) ; « On sait dans quelle estime l'Église tient la raison humaine quant à sa capacité de démonter avec certitude l'existence du Dieu unique et personnel » (Pie XII, *Humani generis* (1950), in : Id., n° 3892, p. 825) ; « Le saint Concile confesse que "Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées" (*cf.* Ro 1, 20) » (2e Concile du Vatican, Const. dogm. *Dei Verbum* (1956), n° 6, in : Id., n° 4206, p. 903). Voir aussi Jean Paul II, *Fides et Ratio* (1998), en particulier n° 8-10 ; 22 ; 52-55 ; 80-84.

maintiennent qu'il est impossible à l'intelligence humaine de découvrir par elle-même que Dieu existe. Avant la Réforme, cette position est apparue déjà parmi les théologiens du XIV^e siècle. Et de fait, si le point de départ de la philosophie n'est plus l'expérience de la réalité existante autre que nous, mais le repli subjectif sur notre pensée et sur ses limites, il devient impossible de s'élever à la découverte philosophique de l'existence de Dieu. En face de cette position, l'Église catholique a toujours maintenu que l'intelligence humaine est capable par elle-même, indépendamment de la foi, d'affirmer que Dieu existe.

L'esprit de la philosophie d'Aristote

Dans cette recherche ultime de la philosophie, Aristote tout spécialement a été un pionnier. Si de nombreux historiens ont beaucoup de mal à comprendre l'unité de sa *Métaphysique*, et il est vrai que cette œuvre est difficile, n'est-ce pas justement parce qu'il est un pionnier ? En le lisant, on sent quelqu'un qui chemine et qui découvre ; il n'y a pas de retour pour justifier et expliquer ce qu'il affirme. Quand on trace un chemin pour la première fois dans un pays tropical ou équatorial, on sait qu'il est difficile de s'orienter ! Or, le chemin philosophique vers Dieu est plus difficile que la traversée d'une forêt vierge, parce qu'il s'agit de la recherche de la Source de tout ce qui est, donc du sommet de la recherche de notre intelligence.

Pour Aristote, notre intelligence qui cherche la vérité est toujours orientée vers cette fin. Nous pouvons donc préciser qu'elle n'est pleinement elle-même que lorsqu'elle découvre la nécessité de poser l'existence de l'Être premier, d'affirmer : « Il est ». Avant cette découverte, notre intelligence demeure en devenir, imparfaite : elle chemine et n'a pas de repos. Tant qu'elle n'a pas découvert l'existence de Dieu et qu'elle ne le contemple pas, notre intelligence n'a pas découvert sa Source. L'intelligence ne se repose qu'en contemplant. C'est à juste titre

que l'on parle du repos de la contemplation[1], justement parce que le devenir y est dépassé. Il est donc très important, pour saisir l'unité de la *Métaphysique* d'Aristote, de comprendre que la philosophie première conduit à la théologie et qu'il y a un lien de nécessité entre les deux : la recherche de ce qui est, en tant qu'il est, s'achève dans la connaissance contemplative de Celui qui est premier dans l'être, substance et acte[2].

L'importance de la personne de l'ami

Sans nous arrêter à la lettre du texte d'Aristote, mais en entrant dans l'esprit de sa démarche de philosophe, nous pouvons dire que l'itinéraire de la philosophie première, à partir du jugement sur ce qui est, est d'abord une analyse de ce qui est, cherchant à découvrir ce qui est premier dans la réalité existante et, par le fait même, son *logos*, son intelligibilité parfaite. Puis, ayant analysé ce qui est en découvrant ses principes propres, et ayant précisé que l'un est propriété de ce qui est, elle s'arrête à la personne humaine. Celle-ci est bien la réalité la plus parfaite dont nous avons l'expérience[3] : « Je suis ». Aucun animal ne nous donne une expérience aussi parfaite que celle que nous avons de la personne humaine. Et à ce sujet, nous avons souligné à de nombreuses reprises l'importance de l'expérience de l'amour d'amitié. Car nous expérimentons alors l'intelligence de l'autre, son amour, sa personne, ce qu'il est. Le jugement d'existence « ceci est » est alors dépassé par ce

1. « Le bonheur semble consister dans le repos, car nous ne quittons le repos qu'en vue de nous reposer, et nous ne combattons qu'en vue de vivre en paix » (*Éthique à Nicomaque* [*Éth. à Nic.*], X, 7, 1177 b 4-6) ; « On se représente toujours les dieux comme possédant le vivre et par suite le fait d'être-en-acte ; et non le dormir, comme Endymion ! Or, pour le vivant, une fois ôté l'agir *(prattein)* et à plus forte raison le faire *(poïein)*, que lui laisse-t-on d'autre que la contemplation ? Par conséquent, l'acte de Dieu *(tou théou energeia)*, qui se distingue comme le plus heureux, ne saurait être que contemplatif. Et parmi les choses humaines, celle qui est la plus apparentée à celui-ci sera la plus heureuse » (*ibid.*, 8, 1178 b 18-23).

2. « Il existe quelque chose qui meut sans être mû, éternel, substance et acte pur » (*op. cit.*, Λ, 7, 1072 a 24-26).

3. *Cf.* tome I, p. 358-361.

jugement : « *Tu es*, toi, mon ami. » L'être « à l'ami » nous permet de saisir l'être d'une manière nouvelle, dans une proximité affective toute nouvelle, qui nous manifeste encore plus l'irréductibilité de son être relativement au nôtre, à notre « je suis ». Nous sommes « un » dans l'amour et « deux » dans l'être. Cette dualité, insupportable à l'amour, peut-elle être dépassée ? Puisque nous cherchons la vérité, nous ne pouvons pas en rester à l'unité dans l'amour sans nous poser le problème de cette dualité dans l'être, « insupportable » à l'amour mais nécessaire. Pouvons-nous dépasser cette dualité ? Nous devons ici revenir nécessairement à l'analyse de ce qui est en tant qu'être et à son lien avec le bien comme tel, source de l'amour.

L'homme est-il l'être parfait ? Cette interrogation peut alors se préciser ainsi : « Suis-je l'être parfait ? L'ami est-il l'être parfait ? » Et nous pouvons immédiatement répondre que non, puisque l'ami est autre que nous. Nous sommes deux. Et nous ne pouvons pas prétendre que l'autre, notre ami, nous soit totalement relatif ; s'il nous apporte toujours quelque chose, il *est* et son être n'est pas le nôtre. Nous expérimentons donc dans l'autre que nous ne sommes pas l'être parfait. Et l'ami peut le dire de nous.

Philosophiquement, l'expérience de l'ami, de *l'autre*, est donc extrêmement importante et, d'une certaine manière, toutes les philosophies pourraient être étudiées en fonction du regard qu'elles portent sur l'autre. Pour Sartre, l'autre c'est l'enfer ; précisément parce qu'il montre que nous ne sommes pas Dieu, l'autre rend l'existence infernale ! Du point de vue de l'amitié, au contraire, l'autre est « un autre moi-même », ce qui est merveilleux. Nous découvrons dans l'ami à la fois ce qui est le plus nous-même et ce qui n'est pas nous, un être différent. Nous avons alors la joie d'atteindre un autre, très semblable à nous et différent de nous. Il y a entre nous une unité de vie et une dualité d'être. Toutes les philosophies d'une certaine manière abordent cette question. Si Levinas s'est constamment heurté à cette question, c'est parce qu'avec une méthode phénoménologique l'autre nous échappe : en tant qu'il n'est pas

nous, nous ne le connaissons pas. Dans une philosophie réaliste, au contraire, l'autre est une réalité différente qui nous est immédiatement donnée dans le jugement d'existence. Il est, dans son être, autre que nous. Cette table que je touche n'est pas moi ; elle m'intéresse parce qu'elle n'est pas moi. L'autre, nous le respectons donc avant tout et nous pouvons l'atteindre par l'amitié, en reconnaissant qu'il est autre mais un avec nous dans l'amour.

L'expérience qualitativement la plus noble, la plus importante, la plus forte que nous faisons, est bien *l'expérience de l'ami*, l'expérience de quelqu'un qui peut être notre ami, un autre nous-même. Mais en faisant cette expérience, qui est un sommet, nous nous posons la question de l'existence d'une Réalité première, au-delà de l'ami. C'est une question capitale qui termine la philosophie première dans sa dimension d'analyse : « Existe-t-il un être que nous n'expérimentons pas directement, auquel nous ne donnons pas la main, que nous ne voyons pas, que nous n'entendons pas ? Existe-t-il une Réalité, un Être, un Autre, autre que nous et qui soit quelqu'un que nous pouvons atteindre ? » En effet, si c'est un autre que nous ne pouvons pas atteindre, il n'existe pas pour nous. Et si nous ne pouvons l'atteindre que par la foi, philosophiquement il n'existe pas pour nous. Nous dirions alors que la foi nous permet d'atteindre quelqu'un de différent, qu'elle parle de Dieu, mais que nous ne pouvons pas l'atteindre philosophiquement. Ce serait un être transcendant, mais qui ne serait pas « l'Autre » du point de vue philosophique.

En réalité, notre existence, qui est limitée, n'exige-t-elle pas, si nous sommes loyal dans notre recherche philosophique de la vérité, de nous poser la question : « Existe-t-il un être autre que l'homme, qui est premier pour nous et dont nous dépendons totalement ? » Cette question est capitale du point de vue philosophique. S'il existe un Être avant les hommes, dont nous dépendons totalement, qui est la Source de notre être, nous serions des imbéciles de ne pas nous en occuper ! Ne serions-nous pas des insensés de ne pas nous occuper de

quelqu'un qui est bien plus grand et plus important que nous, lorsque nous dirions : « Je ne m'occupe que de mon horizon. Le reste ne m'intéresse pas. Que cela existe ou n'existe pas, cela m'est égal » ? Dire cela serait une terrible négation de la recherche de la vérité. En réalité, la recherche de la vérité s'accomplit au moment où nous nous posons cette question, qui est la grande question humaine : « Existe-t-il un Être premier ? » Et cette question s'impose, dès que nous avons découvert et analysé ce qui est et que nous regardons dans cette lumière la manière d'être de la personne humaine. C'est bien l'analyse de ce qui est qui nous fait poser cette question : « Suis-je moi-même totalement autonome ? Suis-je la seule réalité intéressante ? » Si l'ami nous fait découvrir qui nous sommes, et si nous permettons à notre ami de découvrir qui il est, nous ne pouvons cependant pas nous arrêter à cet horizon, un horizon humain, et tout ramener à l'ami, car il s'agit d'une réalité existante limitée.

L'éveil de cette interrogation nous permet d'entrer dans un nouveau monde, une « zone spéciale » de ce qui est. Si c'est toujours ce qui est qui guide notre intelligence, nous entrons par cette interrogation dans une nouvelle dimension : la connaissance de l'Être premier. Même si nous ne pouvons pas l'atteindre *directement*, même si la philosophie ne nous permet pas d'en avoir une expérience directe, ce que nous connaîtrons de lui par l'effort ultime de notre intelligence sera plus grand que tout ce que nous avons déjà connu, parce que s'il existe, il est l'Unique, l'Ami par excellence. S'il est Celui qui nous a créé, qui est la Source de notre être, il est éminemment notre ami. Nous pouvons dire : « *Je suis* à cause de lui. Mon ami, si bon qu'il soit, ne peut pas changer mon être ; il peut sans doute changer mes manières de vivre, me rendre plus intelligent, plus subtil, plus artiste, mais il ne change pas mon être. La preuve, c'est que je pourrais mourir dans ses bras. Même s'il ne veut pas ma mort, je pourrais mourir dans ses bras et il ne pourrait rien y faire. » De fait, l'ami ne peut absolument pas ajouter quelque chose à notre être.

L'importance de cette interrogation est d'autant plus grande que nous vivons dans un monde insensé[1] qui affirme souvent collectivement que Dieu n'existe pas et qui vit pratiquement avec cette conviction. Même s'il y a encore des hommes qui ont découvert que Dieu existe et qui le reconnaissent comme Dieu, il est très important de constater que nous sommes dans un monde qui refuse de parler de Dieu et de reconnaître que l'intelligence humaine peut poser le problème de son existence et le résoudre.

La sagesse, un au-delà de l'analyse

C'est donc en posant ce problème que nous entrons dans la théologie. Cette interrogation est la naissance de la théologie. Nous quittons alors la philosophie première comme analyse de ce qui est en tant qu'être et nous nous tournons vers l'Être premier que nous appelons Dieu[2]. Il est très important pour le philosophe de faire ce passage et de bien le comprendre, même s'il est très difficile. Ne devons-nous pas, au moins, accepter de poser constamment de nouveau le problème ? Que nous le résolvions dans un sens ou dans l'autre, ne doit-il pas être constamment posé à nouveau[3] ? Certes, il y a différentes voies pour s'élever jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu. Mais ce qui est important, c'est de comprendre qu'une intelligence tournée vers ce qui est le plus profond dans la réalité, se pose nécessairement le problème de l'existence d'un Être premier et peut y répondre positivement.

---

1. « *Insipiens dixit en corde suo : "Non est Deus"* » (Ps 14 (13), 1 ; *cf.* Ps 53 (52), 2).

2. Notons bien que ce ne sont pas les philosophes qui nomment immédiatement Dieu, mais les traditions religieuses. Celles-ci, en parlant de Dieu, parlent de Celui qui est la Source de tout être, parce qu'il est l'Être premier.

3. Cela s'impose d'autant plus si nous sommes croyant, sachant que notre intelligence est capable de faire cette démarche et que, si nous refusons à l'intelligence humaine la possibilité de découvrir l'existence de Dieu, nous refusons toute théologie scientifique et nous nous condamnons à rester dans une lecture symbolique et historique de l'Écriture.

Nous pouvons ainsi mieux saisir que, dans la démarche d'Aristote, la première partie de la philosophie première exige cette nouvelle recherche et y conduit. Dans le livre Λ de la *Métaphysique*, Aristote se demande qui est Dieu. Ayant découvert dans le livre Θ l'être-en-acte comme fin de ce qui est, et la primauté de l'acte sur la puissance, nous avons le levier de commande pour déceler l'existence de l'Être premier[1], puisqu'Aristote parle de Dieu comme de Celui à qui tout est suspendu et qui attire comme le premier connaissable et le premier aimable[2]. Il y a donc dans la philosophie première d'Aristote un premier développement, l'analyse de ce qui est en tant qu'il est, puis un autre développement, qui fait partie du même mouvement, dans lequel Aristote précise aussi que Dieu est un être nécessairement intelligent et dont la vie ne peut être que sa propre contemplation : *noêsis noêseôs*, la pensée de la pensée[3].

Cette affirmation d'Aristote est capitale, d'autant plus que Hegel y fait allusion à plusieurs reprises et termine *l'Encyclo-*

---

1. « Il doit exister un principe tel que sa substance soit acte » (*Mét.*, Λ, 6, 1071 b 20).

2. « C'est de cette façon que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mûs » (*ibid.*, 1072 a 26-27) ; « À un tel principe sont suspendus le ciel et la nature » (*ibid.*, 1072 b 13-14) ; « Le "ce en vue de quoi" est soit pour quelqu'un, soit de quelqu'un. En ce dernier sens, il peut exister parmi les êtres immobiles, mais non au premier sens. Le "ce en vue de quoi" meut comme ce qui est aimé ; toutes les autres réalités meuvent par le fait d'être mues » (*ibid.*, 1072 b 2-4).

3. « Il est une vie passée tout au long, telle que la meilleure qui, pour nous, ne dure qu'un bref moment. Il est éternellement ainsi (pour nous c'est impossible), puisque son acte est aussi joie [...]. La pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi ; et celle qui est pensée au plus haut point est pensée de ce qui est au plus haut point. Or l'intelligence se pense elle-même selon une saisie de l'intelligible. En effet, en touchant et en connaissant l'intelligible, l'intelligence devient intelligible, de sorte que l'intelligence et l'intelligible sont le même. Car l'intelligence est le réceptacle de l'intelligible et de la substance et en les possédant elle est en acte. C'est là ce que l'intelligence semble avoir de plus divin et la contemplation est ce qui est le plus agréable et le meilleur. Si donc cet état de bonheur, Dieu l'a toujours, comme nous par moments, cela est admirable. Et s'il l'a davantage, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a » (*ibid.*, 1072 b 14-26) ; « [L'intelligence divine] se pense elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent et sa pensée est la pensée de la pensée » (*ibid.*, 9, 1074 b 33-35).

pédie par une longue citation de ce passage du livre Λ de la *Métaphysique*[1]. Hegel reconnaît qu'Aristote est le grand philosophe et a découvert que le propre de l'intelligence est de se connaître elle-même. Mais au lieu d'affirmer que c'est l'intelligence *de Dieu* qui est la pensée de la pensée, il l'affirme de l'intelligence comme telle. Certes, il y a quelque chose de commun entre l'intelligence de Dieu et notre intelligence ! C'est par là, du reste, que Dieu est notre Père, un Père très intelligent, dont la vie est la contemplation de lui-même. Nous sommes nous aussi intelligents et capables de reconnaître notre Père. Mais, pour Hegel, nous sommes non seulement capables de le découvrir et de le reconnaître, mais notre intelligence s'identifie à la sienne. Aussi Hegel ramène-t-il le mode *divin* de l'intelligence à l'intelligence. Certes, toute intelligence est « divine », c'est-à-dire au-delà de la corruptibilité. Mais notre intelligence n'est pas comme l'intelligence de Dieu : son objet n'est pas elle-même, elle est ordonnée à la connaissance de ce qui est. Nous pouvons donc préciser que ce qui est le terme de la philosophie d'Aristote, l'affirmation que la vie de Dieu est la pensée de la pensée, devient pour Hegel l'hypothèse fondamentale de toute sa philosophie, dans l'affirmation de l'identité de l'être et de la pensée.

Il est donc capital de saisir que c'est la découverte philosophique de l'existence de Dieu qui nous permettra de passer de la science à la sagesse. La science analyse les réalités existantes dont nous avons l'expérience, qui toutes sont complexes. Mais à partir du moment où nous nous interrogeons : « Existe-t-il un Être premier que l'on appelle Dieu dans les traditions religieuses ? Existe-t-il un Être premier dont nous dépendons totalement dans notre être ? », nous cherchons si notre intelligence est capable de ne plus analyser et de passer à un autre registre de connaissance, celui de la contemplation. Dieu, s'il existe, ne peut être que contemplé. Il est au-delà de l'analyse, il

1. *Op. cit.* (1827-1830), § 577, p. 374.

est absolument simple. Nous pouvons le contempler, décrire analogiquement, c'est-à-dire d'abord négativement, sa manière d'exister. C'est bien lorsque nous dépassons le point de vue scientifique de la philosophie, pour entrer dans cette découverte de l'Être premier, que notre intelligence acquiert la sagesse. Cela est nouveau pour l'intelligence humaine : elle affirme l'existence d'un être, qu'elle découvre mais dont nous n'avons pas l'expérience. Nous entrons donc dans une partie de la philosophie qui est en quelque sorte au-delà de la philosophie : elle dépasse le mode humain, rationnel, de la connaissance, pour entrer dans un mode propre à l'intelligence comme telle. L'intelligence humaine, en théologie, n'est plus rationnelle. Elle dépasse ce mode, en se tenant face à un Être qu'on ne peut pas analyser, dont on affirme qu'il est, et qui est la Source de tous les êtres.

2. Réflexion critique : intelligence et raison

Nature et personne

Dans l'analyse philosophique, nous cherchons à découvrir les sources, les causes propres qui expliquent toute notre activité humaine et permettent d'aboutir à une certaine « synthèse » dans l'étude de la personne humaine. C'est ce que nous avons essayé de faire dans le premier volume de cet ouvrage. Cette première recherche doit nous aider à comprendre l'harmonie qui existe entre la nature et la personne dans l'homme. Toutes les difficultés que nous rencontrons aujourd'hui en philosophie ne se ramènent-elles pas à ce problème ? Ou bien on reste au niveau de la nature, dans une tradition scolastique, ou bien, dans la perspective des modernes, on ne voit que la personne. Nous sommes alors, en quelque sorte, devant deux absolus irréductibles et que l'on oppose. De fait, il y a un certain absolu dans la nature humaine parce qu'en comparaison des autres natures, elle est un sommet, elle est la plus parfaite. Et quand

on ne rencontre que des êtres inférieurs à soi, on a toujours la tentation de se considérer comme le seul sommet, vu nos diverses expériences ! On reste alors devant cette énigme de la nature humaine, ce qui, d'une certaine manière, suffit à l'homme. L'humanité est tellement habituée à se regarder elle-même et à considérer qu'elle est parfaite et que tout ce qu'elle fait est parfait (puisque la réponse est adéquate à elle-même), qu'elle ne se dépasse plus. C'est le terrible défaut auquel conduit le fait de considérer la nature humaine comme le sommet. Rien ne fait sortir la nature humaine d'elle-même si elle est regardée comme ce sommet. On demeure alors dans la nature humaine et l'on cherche à étendre de plus en plus sa puissance. L'extension quantitative finit par tout absorber.

Si, au contraire, on ne regarde que la personne, on aboutit à un primat exclusif de la liberté, comprise comme la possibilité de tout essayer. Puisque la personne, comme personne, n'a pas de détermination, elle se détermine elle-même. On est alors en présence de cette conception : « Ce que je décide est la seule décision possible, ce que je détermine est la seule détermination possible ; quand je détermine quelque chose personnellement, il n'y a rien d'autre que ce que j'ai déterminé. »

La nature et la personne nous mettent donc en face de deux absolus. Il y a là une dualité analogue à celle que nous avons étudiée à propos de la découverte de *l'ousia*-substance[1]. Dans l'histoire de la philosophie, la substance a été vue comme ce qu'il y a de plus intelligible (la quiddité) ou comme le sujet ; on est resté en face de ces deux absolus : la quiddité et le sujet. Or, une telle dualité répugne à l'absolu, l'absolu ne peut pas être double. De même ici, nous ne pouvons demeurer ni dans la nature, ni dans la personne, nous devons sortir de cette impasse.

Nous devons voir d'abord ce que chacun de ces aspects a d'absolu. Voir, d'une part, ce dont la nature est capable, sa

1. *Cf.* tome I, p. 102-105 ; 107-110 ; 249-252.

finalité. La finalité de la nature humaine, comme *nature* humaine, est la procréation. Elle se renouvelle en se répétant, et cette répétition amène une certaine perfection quantitative. Mais si l'on fait de la nature un absolu, on peut alors oublier que la perfection est qualitative et ne plus voir que la quantité[1]. De fait, la nature ne peut pas nous donner autre chose qu'un absolu quantitatif.

Si, en revanche on cherche l'absolu dans la personne, dans le « je pense, je suis », on se fait soi-même l'absolu et l'on tombe dans la dialectique : l'absolu n'est pas une réalité objective mais appartient nécessairement à celui qui s'affirme en dernier lieu. Celui qui affirme le dernier n'a personne pour le contredire ; il se croit donc l'absolu.

Il est intéressant de mettre en lumière ces deux absolus différents, celui qui vient de la nature et celui qui vient de la personne. La scolastique a voulu proposer une solution en restant dans la nature. Or, il n'y a pas de solution dans la nature, qui est principe du mouvement. Comme principe du mouvement, elle doit se répéter, l'absolu est dans cette répétition constante de soi. À l'inverse, pour la personne, l'absolu est dans celui qui arrivera à ne plus penser qu'à lui, à son idée ; l'idée est l'absolu.

Si nous voulions approfondir cette recherche, nous verrions que l'histoire de la philosophie comporte ces deux aspects, ces deux orientations. Il y a une position traditionnelle, dans laquelle la nature est l'absolu. Et il y a une autre position, qui a commencé avec Descartes et qui s'est largement développée avec les Lumières, dans la perspective d'une intelligence qui veut éclairer le monde entier par elle-même ; de ce point de vue, la pensée s'éclaire elle-même et se pose comme absolue avec l'idéalisme allemand. La raison se veut absolue et se fait son propre dieu : un dieu raisonnable, un dieu qui se soumet à l'homme parce qu'il est raisonnable. On exalte donc l'homme et on montre finalement que l'homme est capable de se passer

1. N'est-ce pas ce que l'on constate dans l'attitude actuelle qui fait des mathématiques un absolu, dans une extension à l'infini ?

d'absolu et n'a plus qu'à se chercher lui-même. N'est-ce pas en se cherchant lui-même qu'il trouve son repos ?

Ces deux grandes positions expriment bien la fatigue d'une philosophie qui n'est plus une sagesse ! Elle se fatigue elle-même et finit par s'épuiser. Elle essaie donc par tous les moyens de garder la nature, ou d'affirmer que la personne a un développement infini que l'on ne peut pas arrêter. On est alors constamment devant l'opposition des « conservateurs » et des « progressistes ». La nature donne une sécurité et on se réfugie dans la quantité et la répétition. Au contraire, avec la personne, la relation domine. Et dans ces deux perspectives, les mathématiques finissent par jouer un rôle déterminant : par la quantité, prétendument objective, et par la relation, relative au sujet.

Nous sommes donc actuellement à un moment très intéressant du point de vue philosophique, parce qu'il semble que l'on ait, en quelque sorte, épuisé toutes les possibilités d'une philosophie de la nature et toutes celles d'une philosophie du sujet, de la personne. Ne faut-il donc pas nous poser le problème : comment pouvons-nous dépasser la nature ? Comment pouvons-nous dépasser la personne humaine ?

L'amour et le jugement d'existence

La nature ne peut pas se dépasser par elle-même, parce qu'elle est principe de mouvement. En voulant se dépasser par elle-même, elle ne peut que montrer sa limite interne. En effet, l'absolu auquel aboutirait la nature serait un absolu potentiel, divisible à l'infini sans jamais être premier. De fait, il n'y a pas de premier dans la cause matérielle. Un tel premier serait le néant ! Il n'est donc pas premier. D'une certaine façon, la nature se défend donc elle-même en empêchant qu'on la dépasse. Elle s'impose et, si on la refuse, si on veut la dépasser, elle manifeste le primat de la potentialité, du néant. Du point de vue de la personne, l'absolu n'implique-t-il pas au contraire un appel constant à se dépasser, à se projeter au-delà de soi-même, dans une fausse espérance ? C'est l'absolu d'un infini

dialectique que l'on possède et que l'on développe soi-même sans jamais l'atteindre vraiment.

Il nous faut donc dépasser ce dualisme (qui est celui de la substance première et de la substance seconde poussé à l'extrême) et nous demander : n'y a-t-il pas, du côté de la personne assumant la nature, un appel très fort qui provient de l'amour ? La philosophie a toujours affirmé que l'amour devait permettre de découvrir l'absolu. Mais il a fallu le développement très intense des mathématiques pour que l'amour ne soit plus premier. En effet, les mathématiques ne peuvent atteindre ce qu'est l'amour, elles ne peuvent le saisir. Si donc on les considère comme explicitant la racine profonde des choses, si on prétend que la réalité est mathématique, on nie l'amour. N'est-ce pas un des grands maux actuels ? On refuse l'amour, prétendant qu'il ne peut nous conduire qu'à des états de dévotion, à des attitudes affectives, à la petitesse et à la fragilité, dans la mesure où il suppose le refus de la « noblesse de la raison ». Certes, on l'accepte pour ceux qui ne se sont pas développés, qui dépendent d'un autre, par exemple l'enfant. L'enfant a le droit d'être petit, il a le droit d'aimer ! Mais il ne peut pas toujours en rester à cette dimension : il y a en lui quelque chose qui doit se développer, il doit devenir raisonnable !

Découvrir ce dépassement de l'amour et reconnaître que les deux positions que nous évoquions sont intenables, suppose que nous saisissions la différence entre la réalité existante et les possibilités de notre raison ; tant du côté de la nature que de la personne, c'est l'exaltation de la raison et l'absence du jugement d'existence qui conduisent dans ces impasses. Seul le jugement d'existence, ce jugement « ceci est », le plus commun[1], nous permet de sortir de ces deux absolus négatifs. Si nous pouvons dire : « Je suis toujours dans l'existence mais je ne m'arrête pas à moi-même », c'est parce que nous cherchons quelque chose de noble. Certes, l'existence est commune, parce

1. *Cf.* tome I, p. 34-35 ; p. 72 *sq.*

que tous les hommes existent. Mais d'autre part, elle est ce qui fait que nous sommes nous-même. Nous avons souligné que, si nous ne comprenons pas l'affirmation « ceci est », nous ne comprenons plus vraiment « je suis »[1]. Le jugement d'existence « ceci est » prend toute sa noblesse dans ce jugement qui nous regarde quand nous affirmons : « Je suis ». Il y a alors cette rencontre très simple, mais en même temps très mystérieuse, du « ceci est » et du « je suis ».

Mais pourquoi ceux qui demeurent dans la nature et ceux qui demeurent dans le sujet ne veulent-ils pas reconnaître l'absolu du jugement d'existence « ceci est » ? Car c'est bien là le problème : s'ils reconnaissent le « je suis », ils ne reconnaissent plus l'absolu du « ceci est ». Prendre le « je suis » comme un absolu se fait bien, en définitive, sous ces deux formes particulières : celle de la nature (« je suis un homme »), et celle de la personne (« je suis un sujet libre, capable de se déterminer lui-même »). Mais en réalité, le « je suis » prend des formes très variées dans toutes nos activités. Il est donc relatif et n'a pas d'absolu possible. Dans le « je suis » pris comme premier, pris comme absolu, nous ne sortons pas du dilemme entre la nature et la personne. Nous ne pouvons sortir de ce dilemme que si nous saisissons que l'affirmation « ceci est » passe avant « je suis ». En effet, en affirmant « ceci est », nous sommes obligé de reconnaître qu'existe avant nous, mais indispensable pour nous, quelque chose d'autre que le « je suis » : une réalité antérieure à notre pensée.

Penser et être : quel ordre ?

Tout repose donc sur cette question : la réalité existante est-elle antérieure à notre pensée ou notre pensée est-elle antérieure à la réalité existante ? Problème classique, mais fondamental sur le plan philosophique. Certes, la pensée nous permet de découvrir ce qui est premier ; mais elle n'est pas première parce qu'elle dépend de la réalité existante. Nous dire

1. *Cf.* tome I, p. 72-74 ; p. 358-361.

« pensant », c'est nous affirmer relatif à autre chose que nous-même, car nous pensons à quelqu'un, à quelque chose. Mais ce quelque chose qui est antérieur à notre pensée est-il vraiment premier ?

Fondamentalement, la philosophie ne peut donc prendre son élan vers la sagesse qu'en discernant si la réalité est antérieure à notre pensée ou non. D'une certaine manière, toute la philosophie première permet de montrer que la réalité, toute réalité existante, est antérieure à notre pensée ; celle-ci ne s'éveille et ne se développe qu'à partir de la réalité existante et n'existe que pour, « vers » cette réalité existante. Nous sommes dépendant de ce qui est. L'affirmer est très simple, mais c'est en même temps ce qui est premier dans notre réflexion. Celui qui n'a pas réfléchi sur ce problème est-il vraiment dans la recherche de la vérité ? Ce dont nous avons le plus besoin aujourd'hui, n'est-ce pas, justement, d'arriver à discerner notre pensée et ce qui est antérieur à notre pensée ? Il s'agit bien du problème fondamental de toute la critique, que nous ne développons pas ici mais auquel nous devons constamment revenir. Si nous n'opérons pas ce discernement, il est inutile de continuer, nous aboutirons ou à un primat de la nature ou à un primat du sujet dont nous n'arriverons pas à sortir. Nous avons une nature et nous sommes une personne, mais ce n'est pas premier du point de vue de la réalité existante, puisqu'il existe des réalités qui ne sont pas nous. Il est nécessaire de le reconnaître pour respecter l'autre. Le problème du respect de l'autre n'est-il pas un problème fondamental ?

L'oubli de l'autre consiste à s'en tenir à la pensée ; demeurer dans la pensée, c'est demeurer en soi et oublier l'autre. Et ne s'agit-il pas, en réalité, de l'oubli de l'amour ? En effet, l'autre est précisément celui que nous aimons. L'autre exige de nous de sortir de nous-même. Cette « sortie de soi-même » ne se fait pas en premier lieu par la connaissance, mais par l'amour. Aussi, nous pouvons nous demander : la découverte de « ceci est » distinct de « je suis » peut-elle se faire indépendamment

de l'amour[1] ? Le saisir serait capital. En effet, il ne faut pas oublier que, pour Descartes, qui a joué un tel rôle dans la philosophie moderne (un rôle presque inconscient), et pour bien d'autres philosophes à sa suite, l'amour reste toujours passionnel. De ce fait, la raison est nécessairement plus parfaite que l'amour ; celui-ci n'apparaît qu'en second lieu, relatif à la pensée, à la raison. Si, au contraire, nous affirmons que la réalité est antérieure à la pensée, cela ne peut être parfaitement vécu que dans l'amour. En effet, dans l'amour, l'autre est avant nous. Dans la connaissance quidditative, dans la raison, nous sommes avant l'autre puisque nous assimilons sa détermination. Aussi la connaissance sans l'amour risque-t-elle toujours de l'emporter sur la réalité. En revanche, grâce à l'amour, la primauté de la réalité sur la pensée est sauvegardée, ce que nous reconnaissons dans le jugement d'existence « ceci est ». Le drame de la philosophie européenne, celle de Descartes en France, celle de Locke en Angleterre, celle de Kant en Allemagne, n'est-il pas que la connaissance et la réflexion critique sont premières, alors que l'amour est mis de côté ?

Nous pouvons donc nous interroger : « Pourquoi en arrive-t-on à cette primauté de la pensée sur la réalité ? Pourquoi l'amour est-il rejeté et, en quelque sorte, exclu de la philosophie ? » N'est-ce pas parce que nous ne pouvons découvrir l'absolu, le mystère de Dieu, que par l'amour ? N'est-ce pas là la raison profonde et cachée ? En effet, on ne peut pas faire disparaître Dieu tant qu'on n'a pas masqué l'amour. Si nous n'allons pas jusque là, peut-être y a-t-il quelque chose que nous ne saisissons pas dans la pensée européenne moderne.

Certes, il est normal, d'une certaine façon, que l'amour soit absent du jugement « ceci est ». Psychologiquement parlant, du point de vue de la conscience, c'est normal, car nous avons conscience de notre pensée alors que l'amour, au point de départ, est au-delà de la conscience, il est comme une source cachée. Au

1. *Cf.* tome I, p. 83 *sq.*

terme, le philosophe pourra dire que la Source cachée est Dieu[1], qui « parle » par cette source cachée qu'est l'amour. Mais ici, au point de départ, nous pouvons poser en quelque sorte cette hypothèse : « Si l'on brise l'amour, peut-on encore parler de Dieu d'une façon vraie ? » Ne risque-t-on pas de ne plus en parler que d'une façon passionnelle, apologétique ? Mais alors ce n'est plus Dieu. De fait, l'amour nous fait découvrir l'autre sous le point de vue de la bonté : c'est l'autre qui nous attire, c'est l'autre qui suscite en nous un amour. L'autre qui ne nous attire pas, qui ne suscite pas l'amour en nous, nous l'évitons parce qu'il nous dérange. Grâce à l'amour, nous ne sommes plus dans l'immanence de la pensée rationnelle, nous ne sommes plus entièrement « chez nous ». Tout amour nous déloge, parce que tout amour nous tourne vers l'autre et exige de nous de regarder l'autre. C'est donc parce que l'amour est premier que notre connaissance de l'autre, dans le jugement « ceci est », demeure pour nous quelque chose de fondamental. Si nous refusions le jugement « ceci est », nous refuserions en définitive l'amour ; et refusant la primauté de l'amour, nous serions nécessairement conduits à affirmer la priorité de la dialectique du sujet ou la priorité de la nature. Au fond, la négation de Dieu ne repose-t-elle pas sur la négation de ce qui est tout à fait premier en nous ? Seul ce qui est tout à fait premier en nous, l'amour, nous permettra de découvrir *le* Premier de toutes les réalités existantes. Car l'amour nous permet de sortir de nous-même et, par le fait même, de nous mettre dans une attitude d'ouverture, une attitude de vérité, pour chercher l'autre. L'Autre absolu, Dieu, s'il existe, ne peut être découvert que grâce à l'autre le plus simple dont nous affirmons : « Ceci est ». Nous avons toujours besoin de l'expérience de l'autre pour que la question de Dieu demeure.

Dans un monde qui, souvent, n'accepte plus vraiment *l'autre*, la philosophie n'est-elle pas absolument nécessaire pour poser ce

1. « Vraiment, tu es un Dieu qui se cache, Dieu d'Israël, Sauveur ! » (Is 45, 15) ; « Je te donnerai les trésors secrets et les richesses cachées, afin que tu saches que je suis Yahvé, qui t'appelle par ton nom, moi, le Dieu d'Israël » (Is 45, 3).

problème à sa racine ? L'autre est celui qui nous attire, il n'est pas d'abord celui que nous connaissons. Il est d'abord l'inconnu qui nous intrigue, qui nous appelle. Dans tout amour, il y a quelqu'un qui nous appelle ; l'amour est la réponse à cet appel et nous fait sortir de nous-même. L'amour montre donc que l'autre est vraiment ce qui est premier. L'autre, celui qui nous attire, qui nous appelle, qu'est-il exactement ? Nous n'en savons rien, mais c'est une *réalité* autre, qui nous permet de comprendre que « ceci *est* » est premier. Le jugement « ceci est » répond à cet appel qui n'est vrai que si nous reconnaissons qu'il y a quelqu'un, quelque chose qui est. C'est là que se fait la première distinction entre l'intelligence qui cherche la vérité et l'imaginaire. Dans l'imaginaire, l'autre nous appelle mais ne nous intéresse pas davantage. Ce n'est pas vraiment *l'autre*, c'est une sirène dont le chant nous distrait. En revanche, l'autre réel nous attire, nous l'aimons. C'est cela qui suscite en nous l'éveil de l'intelligence, la question : « Cet autre, qui est-il ? » Il est un autre être ; il est autre que nous dans l'être et, cependant, il est avec nous dans l'être. Nous découvrons alors quelque chose de plus radical que la simple attraction de l'autre : c'est la *vie* même de notre intelligence qui s'éveille pour savoir ce qu'est cet autre.

C'est cette connaissance de l'autre, « ceci est », qui permet de saisir l'importance du « je suis ». En effet, l'affirmation « je suis » naît à partir de l'autre, « dans le complexe de l'autre ». L'autre nous attire et le « je suis » montre que cette attraction est réelle ; elle est. Tout acte de connaissance présuppose donc un amour. Et l'amour est ce qui nous enveloppe, nous sécurise, nous permet d'être nous-même et de nous découvrir. Nous ne pouvons pas nous découvrir nous-même sans l'amour. S'il disparaît, nous nous demanderons perpétuellement qui nous sommes. Nous sommes autre que la réalité que nous connaissons ; et cette altérité, nous ne la connaissons qu'à partir de l'amour et dans l'amour. Cela montre que ce qui est premier génétiquement, ce n'est pas la connaissance mais l'amour.

La critique que nous ferions aux différentes philosophies dans cette orientation vers la sagesse devrait donc porter d'emblée sur l'amour. C'est peut-être ce qui est intéressant dans la phénoménologie. La phénoménologie reste sensible à l'amour, comme nous l'avons développé dans le premier moment de notre itinéraire[1]. Mais sa faiblesse est de ne pas conduire à la découverte des principes. Dans l'amour « pur », vécu, il n'y a pas de principe. En réalité, l'amour conduit au principe, il provient du bien : en lui-même, il est toujours relatif.

L'être et la finalité pour nous élever jusqu'à Dieu

Par l'autre, nous découvrons progressivement le problème de la cause finale[2]. L'autre qui nous attire nous finalise. La découverte de la finalité devient donc primordiale pour comprendre comment l'autre est à la fois distinct de nous-même et ce que nous atteignons en premier lieu, grâce à qui nous nous découvrons nous-même.

C'est pourquoi il est capital de comprendre que notre philosophie s'éveille grâce à l'amour. Sans cette primauté de l'amour, il n'y aura plus de réalisme, il n'est plus possible de saisir ce qui est. Par le fait même, ce qui est séparé de l'amour, en dehors de l'amour, n'est jamais premier et ne dépassera jamais la dualité de la nature et de la personne. Seul l'amour nous permet de nous poser cette question fondamentale : « Y a-t-il une réalité antérieure à notre connaissance ? Et comment notre connaissance, dans ce qu'elle a de tout à fait premier, présupposant l'amour, peut-elle nous conduire à découvrir ce premier, en quelque sorte nous obliger à tout mettre en question pour découvrir le premier ? » Une telle interrogation n'est-elle pas analogue à la recherche de saint Thomas d'Aquin dans le *De ente et essentia*[3] ? Sans dévoiler encore l'existence de

1. *Cf.* tome I, p. 83 *sq.*
2. *Cf.* tome I, chapitre II, p. 165 *sq.*
3. *Cf. infra*, p. 49 *sq.*

Dieu, il se pose en définitive cette question : « Si le monde existe et s'il n'existe pas de premier, ce monde est-il encore intelligible ? » C'est se poser l'hypothèse de l'existence d'un Être premier. Pour nous éveiller davantage à la recherche de l'Être premier, ne serait-il pas important aujourd'hui de soulever cette question : « Que devient un monde qui se construit sans premier, sans première Réalité dans l'ordre de l'être ? » Car si le premier demeure dans le mouvement et reste dans l'ordre de la nature ou de la personne, il ne s'agit pas véritablement d'un premier dans l'ordre de l'être et de la fin.

De fait, s'il n'existe pas de premier Être (puisque si Dieu existe, il est nécessairement l'Être premier), nous restons face à l'être relatif à un autre, toujours dépendant d'un autre. Par le fait même, la relation est première. Or, si la relation est première (en ce sens qu'il n'y a pas de premier en dehors d'elle), il n'y a donc pas de fondement, il n'y a plus que l'intelligence qui connaît cette relation et en vit. Nous en arrivons donc au primat de la connaissance sur la réalité, celle-ci n'étant intéressante que dans la mesure même où elle traduit, d'une façon ou d'une autre, la relation connue par notre intelligence. Par le fait même, nous acceptons que nous ne pouvons pas aller plus loin que la relation, d'où le primat des mathématiques sur toute autre connaissance. Or, si nous en arrivons au primat des mathématiques, si la relation devient première, nous sommes devant un monde qui devient nécessairement irrationnel. En effet, la relation *ne peut pas* être première dans l'ordre de l'être, elle présuppose toujours quelque chose qui soit antérieur à elle et qui soit son fondement. Si la relation est première, nous nous trouvons devant un être que nous réalisons nous-même, en sachant bien qu'il n'est pas premier, puisque nous en sommes la source, puisque nous le créons. Par conséquent, ou bien l'homme s'affirme premier et crée son monde de relations, sans s'interroger sur ce qu'il est lui-même dans son être, ou bien il affirme qu'il ne peut pas arriver à se connaître, que lui-même est inconnaissable, puisqu'il est au-delà de la relation et ne peut connaître que la relation.

Mais cela s'oppose à toute notre vie. De fait, nous cherchons toujours à connaître ce qu'est l'homme. C'est bien ce que nous avons essayé de développer, grâce à la recherche de la substance et de l'être-en-acte. Toute la philosophie est ordonnée à la connaissance de l'homme, de la personne humaine. Avec le primat de la relation et de la connaissance mathématique, la philosophie première elle-même disparaît. Faut-il alors accepter que nous ne connaissions plus l'homme et que nous ne cherchions plus à le connaître ? En réalité, n'est-ce pas contraire au désir fondamental de l'humanité, qui désire se connaître, savoir ce qu'est l'homme ? Une philosophie qui soit au-delà de la relation est donc nécessaire pour connaître l'homme. Et ce ne peut être que la philosophie de ce qui est en tant qu'être. En effet, ce qui est premier, en dehors de la relation, c'est ce qui est. La philosophie première analyse et cherche à connaître ce qui est. Elle découvre ce qui est dans ce qu'il a de tout à fait fondamental et premier : ce qui est dans son indépendance absolue, ce qui est dans sa propre substance. Et si cette substance est première, elle-même existe par elle-même, elle subsiste. Nous pouvons donc nous interroger : « Un être absolu dans son intelligibilité et dans son existence, n'est-il pas Dieu ? »

Cet Être premier n'est pas une réalité que nous constatons. S'il existe, il est l'Être nécessaire mais il échappe à notre constatation. Nous pouvons donc essayer de le saisir non pas par la raison (qui reste dans la relation), mais par l'amour. N'y a-t-il pas une voie d'accès à cet Être premier par l'amour ? C'est proprement le problème que nous nous posons. Nous ne pouvons pas saisir l'Être premier uniquement par l'intelligibilité et la raison. Nous ne pouvons le saisir qu'en dépassant cela et en nous appuyant sur ce qui est, sur ce qui est radical, au fondement même de toute la réalité. L'Être premier ne peut donc être atteint que par l'amour : l'amour qui, pour nous, est premier, manifeste ce qui est dans ce qu'il a de premier et nous conduit jusqu'à l'Être premier.

L'oubli de l'amour dans la scolastique

Nous pouvons donc comprendre ici que, dès le point de départ, la connaissance a besoin de l'amour et que, si elle se coupe de l'amour, elle devient stérile, se retournant sur elle-même pour acquérir une fausse indépendance et se ramenant à la raison. Au contraire, si elle accepte l'amour – ce qu'elle fait dans la mesure où elle reconnaît que le jugement d'existence « ceci est » ne peut être que grâce à la réalité existante et ne peut être gardé que grâce à l'amour (puisque ce qui est implique nécessairement une capacité de nous attirer et de provoquer en nous un certain amour) –, l'intelligence s'éveille *comme intelligence*. Dès le point de départ, l'intelligence ne peut naître et demeurer comme intelligence que grâce à l'amour ; et l'intelligence ne pourra atteindre vraiment son terme, c'est-à-dire découvrir l'existence de l'Être premier, qu'en demeurant dans l'amour. L'amour est au point de départ et au terme, gardien de l'exercice de l'intelligence dans toute sa pureté d'intelligence[1].

Cela, le thomisme scolastique semble bien l'avoir oublié, alors que saint Thomas souligne que, quand il s'agit des réalités supérieures à nous, c'est en les aimant que l'on peut le mieux les connaître. Aussi, il vaut mieux les aimer que les connaître[2]. N'y a-t-il pas dès le point de départ une alliance secrète, profonde, entre l'intelligence et la volonté ? La pure recherche intellectuelle, qui se sépare de l'amour, risque toujours de tomber dans la stérilité rationnelle de la logique. L'amour empêche l'intelligence de glisser dans la raison, dans la logique. Il est gardien de l'intelligence. Dès le point de départ, il y a donc une sorte de nœud entre l'intelligence et la volonté, entre le jugement et l'amour. Et ce qui se trouve au point de départ se retrouve au

1. L'amour ne spécifie pas notre intelligence dans son exercice fondamental et premier mais l'enveloppe et la garde pour qu'elle s'exerce dans sa pureté. Cette première connaissance de ce qui est comme être n'est pas une connaissance affective, elle est intellectuelle : ni affective, ni rationnelle.

2. *Cf. III Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 4 ; dist. 35, q. 1, a. 2 ; *De Veritate*, I, q. 22, a. 11 ; *ST*, I, q. 82, a. 3 ; I, q. 108, a. 6, ad 3 ; I-II, q. 66, a. 6 ; II-II, q. 23, a. 6, ad 1 ; II-II, q. 27, a. 4.

terme de l'itinéraire philosophique. Ce nœud de l'amour et de la connaissance, de l'intelligence, n'est-il pas ce qui caractérise toute l'œuvre de saint Thomas, toute sa connaissance théologique sapientiale ?

Plus on connaît saint Thomas, plus on saisit que, pour lui, la distinction de l'intelligence et de la raison est une distinction capitale[1], profondément vécue et qui demeure à travers toute son œuvre. C'est peut-être même cette distinction qui lui a permis de passer du *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard à la *Somme théologique*. N'est-ce pas, en effet, son contact avec la philosophie d'Aristote qui lui a permis de découvrir ce qu'est l'intelligence, qui s'éveille en touchant la réalité dans le jugement « ceci est » et se développe d'une façon analogique parce qu'elle se développe à partir de l'amour et reste toujours liée à l'amour ? C'est ce qui permet à saint Thomas de distinguer d'une façon très nette la *ratio* et *l'intellectus*. De fait, saint Thomas a pu découvrir cette distinction grâce à la philosophie d'Aristote. Aristote distingue en effet le *logismos*, c'est-à-dire l'intelligence univoque, et le *noûs*, l'intelligence dans son aspect analogique. Cette distinction, il la fait à cause de la saisie des principes et des causes propres de la réalité existante. La raison comme raison ne peut jamais saisir un principe comme principe ; elle saisit la relation et en demeure dépendante, puisque l'universel est une relation de raison. L'intelligence, en revanche, dans sa fine pointe, grâce à la connaissance inductive, pénètre en profondeur et découvre les principes et les causes propres de ce qui est, *l'ousia*-substance et l'être-en-acte. Cette découverte des principes fait appel à une activité nouvelle de l'intelligence, une activité de l'intelligence attirée vers les principes, les sources cachées. Cela est propre à la pensée d'Aristote comparativement à celle de Platon. C'est peut-être même ce qui est le plus génial dans la pensée d'Aristote mais qui, la plupart du temps, a été perdu dans la lecture qu'on en a faite.

1. *Cf.* notamment *ST*, I, q. 79, a. 8.

Pour saint Thomas, à la suite d'Aristote, l'analogie ne naît qu'avec une intelligence qui saisit les principes propres de ce qui est en tant qu'il est, ce qui est le plus radical dans ce qui est en tant qu'être, et non pas dans la connaissance univoque, générique. Et nous le disions, cela est particulièrement net quand on compare l'étude de saint Thomas sur les *Sentences* de Pierre Lombard et la *Somme théologique*, avec, entre deux, l'effort de la *Summa contra Gentiles*.

Cette distinction de la raison et de l'intelligence, puisée à la philosophie d'Aristote, permet à saint Thomas de montrer que la philosophie, dans ce qu'elle a de plus profond, en tant qu'elle saisit les principes propres de ce qui est en tant qu'être, est vraiment une sagesse qui atteint ce qui est ultime dans la réalité du point de vue de l'être. La philosophie, de ce point de vue, est donc le développement le plus profond de notre intelligence, alors que dans sa dimension rationnelle, logique, la connaissance humaine demeure fixée aux prédicables (genre, différence spécifique, espèce, propre, accident). La philosophie première est au niveau analogique, de l'intelligence comme intelligence. Ce qui est, en tant qu'il est, ne peut être atteint par la raison, au niveau univoque : « L'être n'est pas un genre[1]. » La raison ne peut pas atteindre les transcendantaux, elle reste fixée à une logique démonstrative, qui définit et demeure dans les définitions[2]. La connaissance philosophique de ce qui est en tant qu'être, elle, ne s'arrête pas aux définitions – aucune définition n'est philosophique –, mais elle atteint les principes, les causes : ce par quoi une réalité est. La distinction des différentes causes[3] ne se fait qu'au niveau de l'intelligence comme intelligence, et non pas au niveau de la raison. Elle caractérise la connaissance philosophique, spécialement en philosophie première, qui atteint toute chose sous le point de vue de l'être.

1. *Cf.* ARISTOTE, *Mét.*, B, 3, 998 b 14 *sq.*

2. *Cf.*, *ibid.*, Z, 4, 1029 b 14 : « La quiddité pour chacun, c'est ce qui est dit par soi ». « Il y a quiddité des réalités dont le *logos* est une définition » (*ibid.*, 1030 a 6-7).

3. *Cf.* tome I, p. 37 *sq.* ; p. 242-243.

Très vite après saint Thomas, au XIV^e siècle avec Duns Scot puis Occam, cette distinction entre l'intelligence et la raison a disparu. Pour Occam, l'intelligence n'a qu'une seule opération : elle « comprend ». C'est l'entendement que nous retrouvons chez Descartes : il y a une continuité d'Occam à Descartes de ce point de vue là. Et si les thomistes ont maintenu cette distinction, beaucoup n'ont pas su la maintenir pour toutes les causalités puisque, pour la recherche de la cause finale, ils ont affirmé qu'elle est saisie selon un mode métaphorique[1] et, par le fait même, ne peut pas nous donner une vraie connaissance scientifique de sagesse. Or, selon saint Thomas, à la suite d'Aristote, la sagesse est une vraie science[2], c'est-à-dire qu'elle est une vraie connaissance parfaite, par les causes. Loin de ne pas saisir de principe, elle est, au contraire, une connaissance plus profonde des causes au niveau de l'être et de l'esprit.

Beaucoup de thomistes ne saisissent plus la causalité finale au niveau analogique mais uniquement d'une manière métaphorique ; ils ne la cherchent plus pour elle-même, ce qui a provoqué, par le fait même, un terrible rétrécissement de la recherche théologique. En effet, si nous ne pouvons atteindre Dieu que par l'amour et si la finalité n'est que métaphorique, Dieu ne peut être atteint que métaphoriquement ! La recherche de l'existence de Dieu n'est donc plus scientifique, mais se fait par des voies successives, des approches successives qui essaient de garder la finalité… C'est pourquoi toutes les voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu, telles qu'elles sont exposées ordinairement dans le thomisme, ne sont pas exactement la pensée de saint Thomas. Il est donc utile de reprendre cela pour redécouvrir la pensée originale de saint Thomas sur ce problème très important.

---

1. *Cf.* tome I, p. 241-245.

2. *Cf.* ARISTOTE, *Mét.*, A, 2, 982 a 4-6 ; *Éth. à Nic.*, VI, 7, 1141 a 16-20. SAINT THOMAS, *In XII libr. Met. Arist. Expos.*, I, lect. II, n° 36-51 ; *Summa contra Gentiles* (*CG*), I, 1 ; II, 4 ; *ST*, I, q. 1, a. 6 ; II-II, q. 45, a. 1, 2…

La position de saint Thomas d'Aquin[1]

Saint Thomas a, sur cette question de la découverte de l'existence de Dieu par l'intelligence humaine, une position unique, très profonde et très originale. Étant donné son importance, il vaut la peine de nous y arrêter un peu, d'abord en relisant quelques grands textes de lui, puis en essayant de redécouvrir l'esprit de sa découverte de la façon la plus profonde possible.

1. Quelques grands textes de saint Thomas

Le Commentaire sur l'Évangile de saint Jean

Dans le prologue de son *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, saint Thomas montre que l'on peut connaître Dieu de diverses façons, par des voies d'accès différentes. C'est ainsi que, commentant le verset d'Isaïe : « Je vis le Seigneur siégeant

1. L'auteur n'expose pas ici d'une façon exhaustive la position de saint Thomas ; pour cela, *cf.* M.-D. Philippe, *De l'être à Dieu*, Topique historique II, « Philosophie et foi », p. 472-552. Au cours de son enseignement, y compris les toutes dernières années, le p. M.-D. Philippe a cependant constamment cherché à mieux préciser le sens de la recherche de l'existence de Dieu dans la pensée de saint Thomas et à rappeler ce qu'il est nécessaire d'avoir découvert au préalable en philosophie pour pouvoir le lire et l'interpréter de façon vraie et vivante. Il expose donc ici le fruit le plus récent de cette recherche, une de celles qui a marqué toute sa vie et lui a permis de comprendre l'exigence de tout renouveler et de ne pas confondre la scolastique thomiste et la pensée authentique de saint Thomas (*cf. Les Trois sagesses*, chapitre II, p. 45 *sq.*).

sur un trône sublime et élevé ; et toute la terre était remplie de sa majesté et ce qui était au-dessous de lui remplissait le Temple[1] », verset dont il affirme qu'il caractérise la contemplation de Jean, il expose les « quatre manières dont les philosophes anciens sont parvenus à la connaissance de Dieu[2] » : certains par l'autorité de Dieu qui, comme Seigneur, gouverne toutes choses vers leur fin ; d'autres par l'immutabilité et l'éternité de Dieu, qui échappe à tout changement et à toute variation ; d'autres encore – ce sont les platoniciens –, à partir de la dignité de Dieu lui-même, considérant que tout ce qui a l'être par participation se ramène à ce qu'est l'être même par son essence et se trouve ainsi « au sommet de tout » ; d'autres enfin, à partir de l'incompréhensibilité de la vérité, Dieu dépassant, comme Vérité première et suprême, la capacité de compréhension de toute intelligence d'une créature. Dans une grande vision de sagesse théologique au service de la parole de Dieu dans ce qu'elle a de plus profond, saint Thomas considère tout le labeur des philosophes dans la diversité de leur effort de connaissance de Dieu. Ne cherche-t-il pas à montrer ainsi comment la sagesse qui peut se développer à partir de la Révélation chrétienne éclaire en quelque sorte par le haut tout l'effort de l'intelligence humaine vers la sagesse ? Et pour lui, cet effort se résume d'une certaine façon dans ces quatre grandes orientations : Dieu est Celui qui, comme Père, gouverne toutes choses avec bonté vers leur fin ; il est Celui qui échappe à toutes les variations de l'univers et des opinions des hommes ; il a une noblesse incomparable, n'ayant rien en partage avec quiconque ; il est Celui qui échappe à tout ce que nous pouvons connaître de lui.

D'une certaine façon, ce regard de sagesse donne un sens ultime, avec magnanimité et souplesse, à l'effort que saint Thomas a entrepris très tôt et poursuivi tout au long de sa vie, de préciser *comment* notre intelligence est capable de s'élever

1. Is 6, 1.
2. *Cf. op. cit.* n° 2-6, p. 38-39.

par elle-même jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu. De fait, pour saint Thomas, l'homme porte au plus intime de lui-même cette inquiétude, cette question, qui revient constamment : « Dieu existe-t-il ? L'homme peut-il par lui-même découvrir son existence et le connaître ? » Après la grande période des Pères de l'Église, saint Thomas a fait une œuvre théologique à partir de la foi, et non pas une œuvre philosophique. Et *en théologien*, il s'est posé cette question : l'intelligence humaine peut-elle par elle-même, c'est-à-dire sans la foi, découvrir l'existence d'un Être premier que les traditions religieuses appellent Dieu ?

Le De ente et essentia

C'est dans le *De ente et essentia*, écrit par le jeune Thomas d'Aquin sans doute à la fin de son enseignement à Paris comme bachelier sententiaire, que nous trouvons le premier moment de sa réflexion critique sur la relation entre l'intelligence humaine et l'affirmation de l'existence de Dieu. S'affranchissant des autorités, mais encore très dépendant de la position d'Avicenne, saint Thomas se demande « de quelle manière l'essence existe dans les substances séparées, à savoir dans l'âme, les intelligences [les anges] et la Cause première[1] ». Bien que ces substances séparées qui ne sont pas la Cause première ne soient pas composées de matière et de forme, « il n'est pas en elles une simplicité absolue, de telle sorte qu'elles soient Acte pur, mais elles ont un mélange de puissance[2] ». Voici comment saint Thomas développe ce point capital :

> Tout ce qui n'appartient pas au contenu intelligible de l'essence *(non est de intellectu essentiae)* ou de la quiddité lui advient de l'extérieur *(est adveniens extra)* et fait une composition avec l'essence, parce qu'aucune essence ne peut être saisie par

1. *Op. cit.*, 5, p. 50.
2. *Ibid.*, p. 56.

l'intelligence sans [les éléments] qui en sont les parties. Or, toute essence ou quiddité [d'une réalité] peut être saisie par l'intelligence sans que soit saisi quelque chose de *l'esse* [de cette réalité] ; je puis en effet saisir ce qu'est l'homme ou le phénix, et cependant ignorer s'ils existent dans la réalité *(an esse habeant in rerum natura)*. Il est donc manifeste que *l'esse* est autre que l'essence ou la quiddité. À moins que peut-être il existe une réalité *(nisi forte sit aliqua res)* dont la quiddité soit son [propre] *esse*. Et cette réalité ne peut être qu'unique et première, parce qu'il est impossible qu'une pluralité soit introduite dans quelque chose autrement que par addition d'une différence [...].

Or, si l'on pose une réalité qui soit seulement *esse*, de sorte que *l'esse* même soit subsistant, cet *esse* ne recevra pas l'addition d'une différence, parce qu'alors il ne serait plus *esse* seulement *(esse tantum)*, mais *esse* et, en outre, une certaine forme [...]. Il reste donc qu'une telle réalité, qui soit son [propre] *esse*, ne peut être qu'unique. Il faut donc qu'en toute réalité autre qu'elle, autre soit *l'esse* de celle-ci et autre sa quiddité, ou nature, ou forme. Il faut donc que dans les intelligences il y ait un *esse* en outre de la forme, et c'est pourquoi on a dit [ceci est une référence à la prop. 9 du *De Causis*] que l'intelligence est forme et *esse*[1].

La conclusion de ce raisonnement ne porte pas sur *l'existence* de Dieu mais démontre qu'en toute réalité autre que Celle (si elle existe, évidemment) dont la quiddité est son *esse*, la forme (ou nature, ou quiddité) est distincte de *l'esse*.

Saint Thomas poursuit en affirmant :

Or, tout ce qui convient à quelque chose, ou bien est causé par les principes de sa nature, comme le risible dans l'homme, ou bien advient [en vertu] de quelque principe extrinsèque, comme la lumière [advient] dans l'air par l'influence du soleil. Mais il ne peut se faire *(non potest esse)* que *l'esse* lui-même soit causé par la forme même ou la quiddité de la réalité – j'entends causé comme par une cause efficiente ; parce qu'ainsi une réalité serait cause d'elle-même *(causa suiipsius)* et une réalité se produirait elle-même dans *l'esse*,

1. *Ibid.*, p. 56.

ce qui est impossible. Il faut donc que toute réalité telle que son *esse* est autre que sa nature, tienne *l'esse* d'un autre *(habeat esse ab alio)*. Et parce que tout ce qui est par un autre *(per aliud)* 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 *(esse tantum)*, autrement on irait à l'infini dans les causes, puisque toute réalité qui n'est pas *esse* seulement a une cause de son *esse*, comme on l'a dit. Il est donc manifeste que l'intelligence est forme et *esse* et qu'elle tient *l'esse* de *l'Ens* premier qui est *esse* seulement *(esse habet a primo ente quod est esse tantum)* ; et cela c'est la Cause première qui est Dieu[1].

Si nous avons bien ici une argumentation positive pour manifester l'exigence de poser un *Ens* premier, une Cause première qui est Dieu, saint Thomas ne cherche cependant pas à exposer une démonstration de l'existence de Dieu. En effet, cette conclusion n'est pas le terme du raisonnement de saint Thomas. Il continue ainsi :

Or, tout ce qui reçoit quelque chose d'un autre est en puissance à son égard et ce qui est reçu en lui est son acte. Il faut donc que la quiddité elle-même ou la forme qui est l'intelligence soit en puissance à l'égard de *l'esse* qu'elle reçoit de Dieu, et cet *esse* est reçu par mode d'acte. Et ainsi la puissance et l'acte se trouvent dans les intelligences, mais non cependant la forme et la matière, si ce n'est de manière équivoque[2].

Il s'agit donc davantage d'une *réflexion critique* sur la complexité radicale des réalités créées et la simplicité de la Cause première, que d'une démonstration proprement dite de l'existence de l'Être premier. Les réalités créées sont complexes jusque dans leur être le plus intime : autre est leur quiddité (leur essence), autre leur *esse*. Cette complexité ne peut affecter la structure propre de l'être comme tel, de l'être en ce qu'il a (si

1. *Ibid.*, p. 58.
2. *Ibid.*, *loc. cit.*

l'on peut dire) de plus « lui-même » ; elle est caractéristique des réalités que nous expérimentons, que nous constatons. Si l'Être premier existe, il ne peut y avoir en lui cette complexité. Le *De ente et essentia* ne nous donne donc pas, comme telle, une « preuve » de l'existence de Dieu, mais expose déjà la découverte géniale que saint Thomas développera par la suite, en particulier dans la *Somme théologique*, à savoir que nous ne pouvons nous élever jusqu'à Dieu que grâce à la distinction de l'acte et de la puissance, c'est-à-dire par la causalité finale.

Ne sommes-nous pas, dans le *De ente et essentia*, en présence du fondement critique qui permettra l'élaboration des cinq voies de la *Somme théologique* ? Si, en effet, l'on n'a pas explicité la distinction de l'essence et de *l'esse*, on ne pourra jamais affirmer l'existence d'un Premier en qui *l'esse* soit l'essence. Or, nous découvrons cette distinction grâce à la métaphysique de l'acte et de la puissance[1]. Une telle distinction permet sans doute de poser hypothétiquement l'existence d'un Être premier en qui *esse* et essence s'identifient. C'est bien, semble-t-il, ce que fait saint Thomas : « Si l'on pose une réalité qui soit seulement *esse*... » Saint Thomas ne démontre pas là l'existence de Dieu mais indique, du point de vue critique, que seule la découverte de l'être-en-acte, donc de la cause finale au niveau de l'être, permettra à notre intelligence de s'élever au-delà de toutes les réalités limitées dont nous avons l'expérience, pour affirmer l'existence d'une Réalité première, Acte pur, sans aucune potentialité.

Cette réflexion nous montre, par le fait même, que c'est en saisissant la limite des réalités existantes dont nous avons l'expérience (limite dans leur être), que notre intelligence est amenée à poursuivre sa recherche : puisque ces êtres ne peuvent être premiers, il faut qu'il en existe un autre qui soit premier. Sans la saisie de cette limite, l'intelligence ne pourrait pas s'interroger pour s'élever au-delà de ces réalités.

1. *Cf.* tome I, p. 262-270.

Comprenons bien que cette réflexion du jeune saint Thomas ne peut constituer par elle-même une véritable affirmation de l'existence d'un Être premier. En effet, nous ne connaissons véritablement la distinction réelle de l'essence et de *l'esse* dans les réalités que nous expérimentons, que si nous les regardons dans la lumière de l'Être premier, Celui qui est *l'Ipsum esse subsistens*, dont l'être est absolument simple. Avant d'avoir découvert l'Être premier, absolument simple dans son être, nous connaissons, certes, les réalités existantes comme composées, comme limitées dans leur acte d'être, dans leur *esse* ; mais nous ne savons pas jusqu'où va cette composition, cette division dans leur être, car leur limite ne constitue pas essentiellement leur être, elle est « autre » que leur être. Nous ne pouvons affirmer l'existence de l'Être premier qu'en nous servant de la causalité finale : ce qui est limité, en puissance, dépend de ce qui est en acte. Saint Thomas se servira donc de ce qu'il expose dans le *De ente et essentia* et le complétera, en montrant que seule la causalité finale permet de passer des réalités visibles, limitées, que nous constatons, à la Réalité invisible dont nous découvrons *l'esse* nécessaire.

La Somme théologique

Au début de la *Somme théologique*, qui est une œuvre *théologique* développée dans la lumière de la foi chrétienne et non pas une œuvre philosophique[1], saint Thomas, après avoir montré ce qu'est la doctrine sacrée[2], s'interroge sur la capacité de l'intelligence humaine à découvrir par elle-même l'existence de Dieu[3]. En effet, pour celui qui se situe dans une

1. « Notre intention est donc, dans cet ouvrage, d'exposer tout ce qui concerne la religion chrétienne de la façon la plus convenable à la formation des débutants » (*loc. cit.*).

2. *Op. cit.*, I, q. 1. *Doctrina sacra* : l'enseignement sacré. C'est ainsi que saint Thomas appelle l'enseignement reçu de Dieu dans la foi et les développements « théologiques » que celui-ci réclame en exigeant la coopération de l'intelligence du croyant.

3. *Op. cit.*, I, q. 2.

perspective de foi, l'existence de Dieu est donnée immédiatement : « Je crois en un seul Dieu, Créateur du ciel et de la terre » – c'est le premier article du Symbole de la foi. Mais le développement d'une œuvre théologique réclame de se demander si notre intelligence humaine par elle-même, livrée à ses seules forces, est capable d'atteindre l'existence de Dieu. Si elle n'en était pas capable par elle-même, il n'y aurait pas de théologie mais la foi seule, une foi en la parole de Dieu, sans que nous puissions distinguer, dans le discours de Dieu pour nous, ce qui est dit métaphoriquement de ce qui est dit proprement, qui nous révèle qui il est et comment il vit. Ce n'est pas la même chose de dire « Dieu est mon abri[1] », « Dieu est ma forteresse[2] », et de dire « Dieu est sage[3] », « Dieu est le Créateur[4] », « Dieu gouverne tout comme Père[5] ». Seule une intelligence capable d'atteindre l'existence de Dieu peut faire ce discernement, et c'est la première chose que doit faire le théologien devant la parole de Dieu qu'il reçoit dans la foi.

De fait, si notre intelligence était incapable d'atteindre par elle-même l'existence de Dieu, elle ramènerait alors tout ce que nous savons par la foi à un point de vue purement humain. Au contraire, si l'intelligence humaine est capable d'atteindre par elle-même l'existence de Dieu, il lui est possible de se mettre au service de la foi sans diminuer le mystère révélé. C'est la raison pour laquelle saint Thomas commence la *Somme théologique* en montrant que notre intelligence n'est elle-même, dans sa propre finalité, qu'en tant qu'elle est pour Dieu. Notre intelligence comme intelligence est pour Dieu, parce qu'elle est capable de discerner que Dieu est l'Être premier et qu'il est le Créateur. Étant capable d'atteindre par

1. Ps 7, 2 ; 11, 1 ; 31, 2 ; 61, 4 ; 62, 8-9 ; 71, 1 ; 91, 2 ; 119, 114…
2. 2 Sam 22, 2 ; Jr 16, 19 ; Jl 4, 16 ; Ps 18, 3 ; 91, 2 ; 144, 2…
3. Si 1, 8 ; Is 31, 2 ; Rom 16, 27…
4. 2 Mac 1, 24 ; Is 40, 28 ; 43, 15 ; 45, 18…
5. Tob 13, 4-6 ; Sag 14, 3 ; Rom 8, 28 ; 2 Co 1, 3 ; Eph 3, 14...

elle-même l'existence de Dieu, il y a donc quelque chose dans notre intelligence qui est à l'image de Dieu[1], il y a une parenté entre notre intelligence et Dieu. Pour saint Thomas, le grand respect que nous devons à Dieu est de reconnaître que notre intelligence est faite pour lui. Le refuser est un manque complet de respect pour Dieu, parce que notre intelligence vient de Dieu et que la foi vient de Dieu[2].

C'est cette perspective critique de théologie sur la capacité de l'intelligence humaine à atteindre par elle-même l'existence de Dieu et, par là, à se mettre au service de la foi, qui est caractéristique de la fameuse question 2, *An Deus sit*, de la *Prima pars* de la *Somme théologique*. Et c'est ce souci de rigueur et de précision, développé grâce à sa formation à l'école d'Aristote, le Philosophe, qui caractérise saint Thomas et donne à sa théologie une qualité et profondeur uniques[3].

C'est dans cette lumière, en reprenant ce qu'il avait déjà affirmé dans le *De ente et essentia*, que saint Thomas soulignera que seule la découverte de l'être-en-acte comme ce qui est le plus parfait, le plus intelligible dans la réalité existante, nous permet de découvrir notre parenté avec Dieu.

Comprenons bien que la mission de saint Thomas, comme serviteur, a été de développer le caractère scientifique de la *doctrina sacra* et donc une véritable théologie sapientiale ; et dans la *Somme théologique*, il montre d'abord que cela est possible. Ayant précisé que la *doctrina sacra* est une science subalternée à la science des saints, c'est-à-dire à la vision béatifique, parce qu'elle dépend de la foi[4], saint Thomas se demande

1. Gn 1, 27 ; *cf. ST*, I, q. 93.
2. *Cf. Contra Gentiles*, I, 4 ; *ST*, I, q. 12, a. 1.
3. « À une époque où les penseurs chrétiens redécouvraient les trésors de la philosophie antique, et plus directement aristotélicienne, il eut le grand mérite de mettre au premier plan l'harmonie qui existe entre la raison et la foi. La lumière de la raison et celle de la foi viennent toutes deux de Dieu, expliquait-il ; c'est pourquoi elles ne peuvent se contredire. [...] C'est pour ce motif que saint Thomas a toujours été proposé à juste titre par l'Église comme un maître de pensée et le modèle d'une façon correcte de faire de la théologie » (JEAN PAUL II, *Fides et ratio*, n° 43).
4. *Cf. ST*, I, q. 1, a. 2.

comment la foi peut se servir de la philosophie ou plutôt, comment la philosophie peut être mise au service de la foi : elle le peut *dans la mesure où elle découvre que Dieu existe.* Sans cela, nous tomberions dans le fidéisme, que l'Église condamne comme contraire à la foi chrétienne. La foi *réclame* que nous nous servions de notre intelligence parce que celle-ci est par elle-même capable d'atteindre Dieu. Dieu n'est pas un inconnu pour l'intelligence humaine : il est la Réalité suprême, le Créateur et le Père qui nous donne l'être et l'esprit.

Avant de commencer son œuvre de théologie scientifique, saint Thomas regarde donc la qualité de notre intelligence : l'intelligence humaine est-elle *capax Dei*, peut-elle atteindre Dieu ? Par là, il se situe dans la continuité des Pères de l'Église qui, tous, ont affirmé que l'intelligence humaine était capable d'affirmer l'existence de Dieu *(an sit Deus)* mais qu'elle n'était pas capable de saisir ce qu'est Dieu *(quid sit Deus)*. Et l'effort propre de saint Thomas est, dans une position *critique* de théologien, de chercher à voir comment l'intelligence humaine peut atteindre l'existence de Dieu.

Dans le premier article de cette question, saint Thomas se demande si l'existence de Dieu est évidente[1]. De fait, si cette affirmation était immédiatement évidente pour nous, celui qui nierait l'existence de Dieu serait un imbécile, puisqu'il refuserait une évidence. Or, saint Thomas rappelle ici que notre intelligence ne peut pas saisir directement l'existence de Dieu :

> Quelque chose est connu par soi *(per se notum)* de deux manières : d'une part, en soi et non pas pour nous, d'autre part, en soi et pour nous. En effet, une proposition est connue par soi du fait que le prédicat est inclus dans la raison du sujet, par exemple que l'homme est un animal, car l'animal appartient à la raison d'homme. Si donc est connu de tous ce que sont le prédicat et le sujet, cette proposition sera connue par soi pour tous, comme cela est évident

1. *« Utrum Deum esse sit per se notum » (loc. cit.).*

pour les premiers principes de la démonstration, dont les termes sont des choses communes que personne n'ignore, comme ce qui est et ce qui n'est pas, le tout et la partie, et d'autres choses semblables. Mais si, pour certains, ce que sont le prédicat et le sujet n'est pas connu, cette proposition sera certes connue par soi en elle-même, mais non cependant de ceux qui ignorent le prédicat et le sujet de la proposition. C'est pourquoi il arrive, comme le dit Boèce dans le livre *De hebdomadibus*, que certaines conceptions de l'esprit soient communes et connues par soi seulement pour les sages, par exemple que les incorporels ne sont pas dans un lieu.

Je dis donc que cette proposition : « Dieu est », est en elle-même connue par soi, parce que le prédicat est identique au sujet ; Dieu, en effet, est son être *(Deus est suum esse)*, comme on le verra plus loin. Mais parce que nous, nous ne savons pas de Dieu ce qu'il est, elle n'est pas connue par soi pour nous mais a besoin d'être démontrée par des [choses qui sont] plus connues pour nous et moins connues par nature, à savoir par les effets[1].

Nous voyons donc la distinction très nette opérée par saint Thomas : si nous savions ce qu'est Dieu, son *quid*, l'affirmation « Dieu est » nous serait évidente. Mais si nous ne savons pas ce qu'est Dieu – et nous ne le savons pas parce que nous n'avons jamais expérimenté Dieu –, la proposition « Dieu est » n'est pas évidente pour nous. Elle est immédiatement évidente pour celui qui connaît ce qu'est Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même, mais n'est pas évidente pour l'homme qui n'a pas la connaissance de *ce qu'est* Dieu.

Saint Thomas se demande ensuite si l'existence de Dieu est démontrable[2]. Il y a, en effet, deux espèces d'évidences : une évidence directe, immédiate, et une évidence par l'intermédiaire d'un raisonnement, d'une démonstration. La démonstration, en effet, nous conduit à avoir l'évidence d'une conclusion que nous n'aurions pas directement. Se demandant si l'exis-

1. *Loc. cit.*
2. *Ibid.*, a. 2.

tence de Dieu est démontrable, saint Thomas opère une distinction capitale entre deux types de démonstration : « l'une qui se fait par la cause, que l'on appelle *propter quid* [...], l'autre qui se fait par l'effet, que l'on appelle démonstration *quia*[1]. » La démonstration par la cause part de ce qui est premier, le plus intelligible en soi : elle déduit la conclusion à partir de la cause. La démonstration par l'effet remonte de l'existence de l'effet à l'existence de la cause : elle part de ce qui est premier pour nous, parce que plus facile à connaître et plus proche de notre expérience.

Pour saint Thomas, la découverte de l'existence de Dieu se fait par une démonstration à partir des effets. Il ne s'agit pas d'une déduction, puisque nous ne savons pas ce qu'est Dieu. L'affirmation de son existence n'est donc pas la conclusion d'une démonstration, elle est découverte, dévoilée : si nous connaissons certains effets qui ne s'expliquent pas par eux-mêmes, il faut nécessairement qu'existe quelque chose d'autre qui soit cause de ces effets, avant eux. Par exemple, si nous voyons une fumée dans la campagne en plein été, nous disons : « Il y a un feu. » Nous ne voyons pas le feu mais la fumée nous conduit à affirmer son existence. De même, si l'être humain existe en acte comme un être limité, nous disons : « Cet être ne s'explique pas par lui-même ; il faut donc qu'il existe un autre qui "l'explique", qui en soit la cause. » Nous affirmons alors, à partir de l'effet, l'existence d'une cause qui nous échappe, que nous ne voyons pas. Puisque toutes les causes que nous constatons n'expliquent pas l'existence de cet effet, il existe donc nécessairement une autre cause, que nous ne voyons pas mais qui se manifeste à nous à travers cet effet. La distinction entre ces deux démonstrations (que saint Thomas prend à Aristote) est donc capitale.

La démonstration *a priori*, par la cause, se fait à partir de ce qu'est une réalité. Si nous savons ce qu'est un triangle,

1. *Ibid.*

nous savons que la somme de ses angles est égale à deux droits – nous le démontrons à partir de la définition du triangle. Si nous savons ce qu'est l'homme, nous pouvons dire qu'il est capable de rire : nous le déduisons du fait que l'homme est un animal raisonnable. Si nous savions ce qu'est Dieu, nous saurions que l'existence est impliquée dans ce qu'il est. Mais nous n'avons pas de définition de Dieu, ni de concept de Dieu. Il n'y a donc pas de démonstration *a priori* de l'existence de Dieu. Saint Thomas montre là l'erreur de certains qui ont voulu prouver l'existence de Dieu en partant de sa définition ! Il n'y a pas de démonstration *a priori* de l'existence de Dieu mais il peut y en avoir une à partir des effets. Elle demeure donc une démonstration imparfaite : c'est une « voie d'accès », un chemin qui nous conduit, mais pas une preuve scientifique[1].

Comprenons bien ici la différence entre une démonstration à partir des effets et une induction[2]. Dans la démonstration à partir des effets, nous nous servons d'un principe déjà découvert ; et à la lumière de ce principe, nous découvrons dans l'effet l'existence de la cause. Dans l'induction, nous partons de l'expérience, que nous prenons dans toute sa richesse et ses oppositions (nous en avons même une lecture dialectique au sens aristotélicien), et nous découvrons un principe grâce à l'interrogation ; c'est donc l'interrogation qui anime l'induction et la porte. La différence entre l'interrogation et le principe dont nous nous servons nous fait comprendre la différence entre l'induction et la démonstration à partir des effets. Celle-ci unit l'expérience et le principe et aboutit à une réalité et non pas à un principe. Elle nous fait découvrir une réalité existante, alors que l'induction nous conduit à un principe. Certes, la démonstration à partir des effets et l'induction partent toutes deux de l'expérience, donc du jugement d'existence. Mais

1. La science étant proprement la connaissance d'une conclusion démontrée à partir d'un principe.

2. Sur l'induction, *cf.* tome I, p. 63-69 ; 102-107 ; 118-126 ; 223 *sq.* ; 249 *sq.*

l'induction analyse, elle est inventive, elle découvre et progresse : c'est l'intelligence pénétrante, dépassant le sensible et touchant ce qui est intelligible en premier lieu, grâce à l'interrogation. La démonstration à partir des effets est très proche de l'induction, parce qu'elle aussi découvre ; mais elle ne découvre pas un nouveau principe. Dieu n'est pas un nouveau principe : il est une Réalité existante, l'Être premier, Cause première de tout ce qui est.

C'est dans l'article 3 que saint Thomas nous donne cinq voies[1], cinq chemins pour atteindre l'existence de Dieu à partir de ses effets. Rappelons qu'il s'agit d'une position *critique* en théologie : sachant d'une part, par la foi, que Dieu existe, d'autre part que l'homme, doué d'intelligence, est créé à l'image de Dieu, nous précisons de quelle manière l'intelligence humaine peut s'élever par elle-même jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu, en se servant de l'expérience que tous peuvent avoir et de principes métaphysiques qui permettent cette élévation, ce dépassement. La perspective de saint Thomas n'est donc pas du tout celle du philosophe. En théologien, saint Thomas montre que ce que la foi affirme à partir de l'Écriture, de la Tradition et de l'enseignement du magistère de l'Église – à savoir que nous pouvons découvrir l'existence de Dieu indépendamment de la foi – est vrai, est raisonnable, et propose cinq voies pour y parvenir. L'erreur constante de la scolastique thomiste a été de considérer cette étude de Thomas d'Aquin comme une découverte philosophique de l'existence de Dieu, alors qu'il s'agit d'une critique positive, au niveau théologique, qui montre le lien qui existe entre notre intelligence et l'affirmation « Dieu est ».

Cette réflexion de saint Thomas montre, et c'est son intérêt, que *seule* la connaissance de l'être nous permet d'atteindre l'existence de Dieu. Du point de vue critique, nous pouvons affirmer que l'être est le seul point de contact entre les réali-

1. « Que Dieu est, peut être prouvé par cinq voies » *(loc. cit.)*.

tés dont nous avons l'expérience et Dieu. En effet, si Dieu existe, il est notre Créateur, source de notre être. Notre être ne s'explique pas par nous-même : nous avons une existence limitée, tout en existant en acte. Il y a donc en nous à la fois quelque chose d'actuel et une limite. Cette limite nous montre que « ce quelque chose d'actuel », notre existence, est reçue, qu'elle n'est pas de nous. Si elle était de nous, nous serions capable de supprimer cette limite. En réalité, cette limite vient de Celui qui nous communique notre exister. Du fait même que cette limite dans notre acte d'exister n'est pas de nous, il est nécessaire qu'il existe un Être premier qui, lui, n'est pas limité, et que ce soit à partir de lui que nous participions à l'existence.

Dans cette lumière, le génie de saint Thomas a été de résumer en un article toutes les recherches développées par les Pères de l'Église et les philosophes. Il a rassemblé toutes les voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu, tous les efforts de l'intelligence humaine pour s'élever jusqu'à Dieu, et les a unis par l'être et le principe de causalité finale : « Ce qui est limité, donc en puissance, dépend de ce qui est en acte. »

Par lui-même, le point de vue critique théologique ne prouve rien. Il montre *comment* les réalités existantes peuvent permettre à l'intelligence humaine, grâce à une philosophie première ayant découvert le principe de causalité finale au niveau de ce qui est en tant qu'être, de s'élever jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu indépendamment de la foi. C'est parce que la scolastique n'a absolument pas compris cette perspective de saint Thomas qu'elle est une impasse et que nous ne pouvons pas y rester. En effet, la scolastique, d'une part, a confondu le niveau philosophique avec le niveau théologique (donc la foi et l'intelligence) ; d'autre part, en ne comprenant plus cette partie fondamentale à toute la *Somme théologique* de saint Thomas, elle a une lecture nécessairement faussée de toute l'œuvre qui repose sur ce fondement. Un des exemples de la méconnaissance de la perspective de saint Thomas par la scolastique est qu'un nombre incalculable de thèses ont été écrites sur cha-

cune des voies de saint Thomas. C'est une grave erreur car, justement, les cinq voies se tiennent, il est impossible de les séparer[1]. De même qu'Aristote parle d'une induction synoptique de l'être-en-acte comme cause finale de ce qui est[2], de même les cinq voies de saint Thomas se tiennent en un seul article et il est impossible d'en séparer une des autres. Ces cinq voies sont une recherche. Elle montre par quels chemins notre intelligence peut passer pour s'élever à cette découverte. Aucun Père de l'Église n'a fait la synthèse de ces voies. Saint Thomas l'a faite en découvrant, grâce à la philosophie d'Aristote, que la cause finale est la cause des causes et unifie donc toutes les causalités, et que nous ne pouvons découvrir l'existence de Dieu que par son effet propre, l'exister, l'être. Si l'homme peut modifier sa physionomie, agir sur le devenir, l'être lui est donné et n'est pas en son pouvoir. Dieu, en créant, donne l'être. L'acte créateur se termine à l'être et non pas à la forme. C'est un être nouveau que Dieu crée et notre être possède son unité par notre âme. Dieu, en créant notre âme spirituelle, nous donne l'être. Les cinq voies explicitées par saint Thomas sont donc cinq manières différentes d'expliciter les limites de notre être ; et à partir de ces cinq manières d'expliciter nos limites (donc notre potentialité dans l'être), il pose l'existence d'un Être premier, Celui que nous appelons Dieu, grâce au principe de causalité finale.

Ce résumé que sont « les cinq voies » souligne de quelle manière la causalité finale est toujours présente : nous passons de l'existence de l'effet à l'affirmation de l'existence de la

1. N'oublions pas que l'article est un tout. Développer une partie d'un tout sans développer les autres aboutit à quelque chose de monstrueux. Dans l'écriture de saint Thomas, chaque question de la *Somme théologique* forme un tout divisé d'une façon organique en différents articles. Et chaque article aborde une difficulté précise. On ne lit donc correctement saint Thomas que quand on a bien compris cela. Mais si on sépare un article de la question, on en fausse la perspective et on ne peut plus le comprendre. Et quand non seulement on prend un article en le séparant du tout qu'est la question, mais une partie de l'article que l'on isole de l'article, tout est faussé…

2. *Cf.* tome I, p. 258-259.

Cause première par la causalité finale. De fait, nous ne pouvons découvrir l'existence de Dieu que par la finalité, parce qu'elle est la cause des causes. Si Dieu est, il est la Cause première, ultime. Nous ne pouvons donc affirmer son existence que par la finalité liée à la cause matérielle, à la cause efficiente, à la cause formelle, à la cause exemplaire et en elle-même. À ces cinq voies, nous ne pouvons donc rien ajouter. Dans la perspective critique de saint Thomas, il y a donc cinq manières de partir de l'expérience pour arriver à l'affirmation : « Dieu est », en nous appuyant sur le principe de causalité finale au niveau de l'être : l'existence d'un être limité, en puissance, appelle l'existence d'un être-en-acte. Ces cinq points de départ, ces cinq expériences, saint Thomas les prend très universellement (nous pourrions aujourd'hui les ramener à l'homme). À partir de là, faisant appel au principe de causalité finale, il montre comment nous nous élevons à l'affirmation qu'il existe un Être premier.

Si l'on voit bien que cet article fait partie d'une question dont la perspective est critique et que les cinq voies sont réunies dans un seul article et sont donc inséparables les unes des autres, on découvre qu'il s'agit d'un petit chef-d'œuvre. Dieu est en quelque sorte « au centre » et, tout autour, saint Thomas ordonne les expériences qui peuvent nous conduire jusqu'à Dieu, en résumant tous les efforts des Pères de l'Église et des philosophes et en se servant d'un principe (« ce qui est en puissance dépend de ce qui est en acte ») pour conclure à l'existence d'une Réalité première que tous nomment Dieu.

Arrêtons-nous maintenant au corps de cet article.

Que Dieu est peut être prouvé par cinq voies

Première voie

La première voie, la plus manifeste, est celle qui se prend du mouvement. Il est certain, en effet, et on le constate par le sens, que certaines choses sont mues dans ce monde. Or, tout ce qui est mû est mû par un autre. En effet, rien n'est mû que selon qu'il est en puissance à ce vers quoi il est mû ; mais quelque chose meut selon

qu'il est en acte. En effet, mouvoir n'est rien d'autre que faire passer quelque chose de la puissance à l'acte ; or, quelque chose ne peut passer de la puissance à l'acte que par un être en acte, comme le chaud en acte, par exemple le feu, fait que le bois, qui est chaud en puissance, est chaud en acte et par là le meut et l'altère. Or, il n'est pas possible que la même chose soit en même temps en acte et en puissance sous le même rapport, mais seulement selon des rapports différents. En effet, ce qui est chaud en acte ne peut pas être en même temps chaud en puissance ; mais il est en même temps froid en puissance. Il est donc impossible que, sous le même rapport et de la même manière quelque chose soit moteur et mû ou qu'il se meuve lui-même. Il faut donc que ce qui est mû soit mû par un autre. Si donc ce par quoi il est mû est mû, il faut que lui aussi soit mû par un autre et celui-là par un autre. Or ici, on ne peut pas procéder à l'infini parce qu'ainsi il n'existerait pas de premier moteur et, par conséquent, aucun autre moteur, puisque les moteurs seconds ne meuvent que par le fait qu'ils sont mus par le premier moteur, comme le bâton ne meut que par le fait qu'il est mû par la main. Il est donc nécessaire de venir à un premier moteur qui n'est mû par personne, et cela, tous le comprennent Dieu.

Dès cette première voie, saint Thomas fait explicitement appel à la distinction de l'être-en-puissance et de l'être-en-acte, donc à la découverte de la finalité au niveau de ce qui est en tant qu'il est. C'est par là que la philosophie première est présente ; et nous regardons en même temps ce qui est toujours saisi par notre expérience : les réalités mues. De fait, toutes nos expériences atteignent des réalités qui sont dans le mouvement.

Cette première voie, quoique puisée à la philosophie d'Aristote, n'a jamais été formulée ainsi par lui. Saint Thomas, au niveau critique, éclaire une expérience courante (celle de ce qui est mû) à la lumière du principe de causalité finale saisi grâce à la philosophie première. Du point de vue de l'être, ce qui est mû est en puissance. Il est donc mû par un autre, il est relatif à un autre. Celui-ci est donc en acte. Mais il peut être lui-même en acte grâce à un autre qui l'a mû. Lui aussi est alors mû par un autre, et celui-ci par un autre… Nous ne pouvons cepen-

dant pas remonter ainsi à l'infini : cette affirmation se situe sur le plan critique, elle signifie que ce qui est en acte peut dépendre d'un autre mais *pas nécessairement.* Comprenons bien : puisque l'être-en-acte ne dépend pas de l'être-en-puissance, il est premier. L'imparfait dépend du parfait, mais le parfait ne dépend pas de l'imparfait, il se tient par lui-même. S'il est en acte, il ne dépend pas de la puissance. Il peut en dépendre dans les réalités dont nous avons l'expérience, qui ne sont jamais l'acte parfait, pur ; pour nous, ce qui est en acte est en même temps en puissance, et parce qu'il est en puissance il dépend d'un autre. Mais *il n'est pas nécessaire* que ce qui est en acte dépende de la puissance, puisque l'être-en-acte comme tel est premier. Il n'est donc pas nécessaire de remonter à l'infini. Il s'agit bien d'un axiome critique qui dépend simplement du fait que l'acte est premier. Ce qui est mû réclame donc quelque chose qui ne soit pas mû. Le monde physique fait appel à un être qui ne soit pas mû.

Cette première voie n'est intelligible que si nous avons saisi du point de vue de la philosophie première que l'être-en-acte est premier ; car, du point de vue de l'expérience en elle-même, on peut remonter à l'infini, rien n'empêche que ce qui meut soit lui-même mû. Ce qui l'empêche, c'est que l'intelligibilité de l'être-en-acte n'est pas dépendante de l'être-en-puissance. Le « on ne peut pas remonter à l'infini » est contenu dans la connaissance de l'être-en-acte.

Cette première voie ne conclut donc pas d'une façon absolue : elle montre que le mouvement est toujours second dans l'ordre de l'être, il n'est jamais premier. L'univers physique serait donc inintelligible si Dieu n'existait pas. On ne peut pas séparer cette première voie des autres parce qu'elle ne conclut qu'à l'impossibilité : si nous refusions qu'il y ait un premier Acte, au-delà du devenir, nous serions dans l'inintelligibilité.

Seconde voie

La seconde voie est à partir de la raison de cause efficiente. Nous trouvons, en effet, qu'il existe dans les réalités sensibles un ordre

> des causes efficientes. Cependant, on ne trouve pas, et il n'est pas possible, que quelque chose soit cause efficiente de soi-même ; parce qu'ainsi il serait antérieur à lui-même, ce qui est impossible. Or, il n'est pas possible que dans les causes efficientes on procède à l'infini. Parce que, dans toutes les causes efficientes ordonnées, le premier est cause de l'intermédiaire et l'intermédiaire est cause de l'ultime, que les intermédiaires soient multiples ou un seulement. Or, la cause ayant été supprimée, l'effet est supprimé ; donc, s'il n'existait pas de premier dans les causes efficientes, il n'y aurait ni ultime ni intermédiaire. Mais si on procédait à l'infini dans les causes efficientes, il n'existerait pas de première cause efficiente, et ainsi il n'y aurait ni effet ultime ni causes efficientes intermédiaires, ce qui est évidemment faux. Il est donc nécessaire de poser une première cause efficiente, que tous nomment Dieu.

« La seconde voie est à partir de la raison de cause efficiente. » Cette affirmation a troublé toute la scolastique car on a voulu, à partir de là, prouver l'existence de Dieu par la cause efficiente. Or, saint Thomas parle de la *raison* de cause efficiente *(ratio causae efficientis)*, c'est-à-dire de son intelligibilité profonde, ce qui fait appel à un ordre : « Nous trouvons en effet qu'il existe dans les réalités sensibles un ordre des causes efficientes. » La cause efficiente est prise ici au niveau de l'expérience et non pas comme ce qui nous permet d'affirmer que Dieu est. De même que la première voie se prend du mouvement, mais ce n'est pas le mouvement qui donne la « preuve » de l'existence de Dieu, de même la seconde voie se prend de la cause efficiente, mais ce n'est pas la cause efficiente qui nous conduit à la découverte de l'existence de Dieu. C'est en partant de la cause efficiente, et en constatant un *ordre* des causes efficientes, que nous pouvons remonter jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu. Le point de départ est la constatation, que tout le monde peut faire, qu'il existe un ordre dans les causes efficientes. Par exemple, quand nous prenons nos lunettes qui sont posées sur la table pour les mettre, il y a un ordre des causes efficientes. Et ce qui commande cet ordre, c'est que nous avons l'intention de

prendre nos lunettes et de les mettre. Dans tous les mouvements que nous faisons, il existe un ordre dans les causes efficientes. Nous nous en apercevons négativement au moment d'une paralysie. Si notre bras est subitement paralysé (cela peut arriver), nous voyons alors combien tout est ordonné dans le vivant ; le manque nous manifeste qu'il existe un ordre dans les causes efficientes. Nous faisons un mouvement avec notre bras si nous avons l'intention de le faire. Il y a donc un premier moment : la volonté de faire un mouvement, et nous nous servons de tout ce qui est nécessaire pour aboutir à ce mouvement. Mais quand notre bras est paralysé, nous disons : « Quelque chose arrête, je ne peux plus m'en servir. » Il y a donc à un moment donné une coupure, un arrêt : est-ce notre bras, est-ce notre main ? Cela va-t-il plus loin ? Il y a un ordre dans les causes efficientes, nous le constatons. Or, l'ordre appelle un premier à partir duquel tout est ordonné. Il est impossible de concevoir un ordre sans l'existence d'un premier.

Cette seconde voie, comme la première, raisonne donc par l'impossibilité. Mais l'impossibilité ne prouve rien ; saint Thomas montre simplement que si on prétendait qu'on peut remonter à l'infini, ce qui est maintenant ne serait pas. Or, ce qui est maintenant, nous le constatons : il est. Il existe donc un premier. C'est un raisonnement par l'impossibilité qui montre que l'acte, comme tel, ne dépend pas de la puissance et qu'on ne peut donc pas remonter à l'infini. Cela ne prouve rien mais « déblaie le terrain », ce qui se comprend du point de vue critique. Si nous prétendions qu'on peut remonter à l'infini, il n'y aurait plus rien d'intelligible. L'intelligibilité des causes secondes montre donc que Dieu est présent à tout ce qui est, comme premier et cause ultime de tout ordre.

Troisième voie

La troisième voie se prend du possible et du nécessaire et elle est telle : nous trouvons, en effet, dans les réalités, certaines qui peuvent être et ne pas être…

Ici, nous ne regardons plus le devenir ni le vivant, mais le jugement qui porte sur « ceci est », « ceci n'est pas ».

> En effet, certaines sont engendrées et corrompues et, par conséquent peuvent être et ne pas être. Or, il est impossible que toutes les réalités qui sont soient telles [c'est-à-dire existent comme pouvant ne pas être], parce que ce qui peut ne pas être, à un moment n'est pas.

Ce qui peut ne pas être porte en lui une négation, ce qui fait que, nécessairement, dans le temps il est possible qu'une fois il ne soit pas ; autrement, il serait nécessaire.

> Si donc toutes les réalités peuvent ne pas être, à un moment donné rien ne fut dans les réalités. Mais si cela est vrai, même maintenant rien ne serait, parce que ce qui n'est pas ne commence d'être que par quelque chose qui est ; si donc rien ne fut être, il fut impossible que quelque chose commençât d'être et ainsi maintenant rien ne serait, ce qui est évidemment faux. Donc, tous les êtres ne sont pas des possibles ; mais il faut que quelque chose soit nécessaire dans les réalités. Or, tout nécessaire, ou bien tient d'ailleurs la cause de sa nécessité ou bien non. Or, il n'est pas possible que l'on procède à l'infini dans les réalités nécessaires qui ont une cause de leur nécessité, de même que dans les causes efficientes, comme on l'a prouvé. Il est donc nécessaire de poser quelque chose qui est nécessaire par soi, n'ayant pas de cause de nécessité d'ailleurs, mais qui est cause de nécessité pour les autres, que tous appellent Dieu.

Dans cette voie, la plus « verticale », saint Thomas montre que ce qui est nécessaire, c'est-à-dire l'acte (toute nécessité repose sur l'acte), doit exister séparément et avant ce qui est dépendant d'un autre, avant ce qui peut ne pas être. Il s'agit donc de l'antériorité dans le temps de l'acte sur la puissance. Aristote le précise : l'acte est antérieur à la puissance selon l'intelligibilité et selon le temps[1]. Il est impossible que ce qui

1. *Cf. Mét.*, Θ, 8, 1049 b 4 *sq.*

peut ne pas être existe seul ; il est impossible qu'il n'y ait que du possible, parce que le possible n'est que par l'acte. Il est toujours second, jamais premier. Il porte donc en lui-même la nécessité qu'existe un acte avant lui. Le possible étant ordonné à l'acte, l'imparfait au parfait, il est impensable qu'il n'y ait que du possible. *Par lui-même* le possible postule le nécessaire. Du point de vue de l'être, le possible est témoin d'un acte qui est avant lui. Il est toujours second, toujours complexe, il porte en lui-même une dépendance au nécessaire.

Saint Thomas se sert ici encore de l'axiome : « On ne peut pas remonter à l'infini. » Du point de vue critique, cela montre que l'intelligibilité du possible présuppose l'acte ; remonter à l'infini n'avance à rien. Il faut toujours en arriver à l'affirmation que ce qui est possible ne passe à l'acte que grâce à un autre, grâce à l'acte antérieur à lui.

Pour bien comprendre cette troisième voie, il suffit de réfléchir du point de vue philosophique sur ce qu'est le possible[1]. Le possible mendie son être de l'acte, mais le cache par sa possibilité même. Il faut donc lire dans le possible l'acte ; dans le possible, l'acte existe à l'état « embryonnaire », à l'état « imparfait ». Le possible est un acte imparfait, il doit devenir, il appelle l'être, le nécessaire. L'acte est le nécessaire, comme tel, il possède cette nécessité.

Quatrième voie

La quatrième voie se prend des degrés qu'on trouve dans les réalités.

Nous pouvons dire : ce cheval est bon, ce chien est bon, cet homme est bon... Il y a une diversité. Où la bonté est-elle le mieux réalisée, dans le cheval, dans le chien ou dans l'homme ? Certains préfèrent le cheval à l'homme, d'autres le chien dont la bonté peut se manifester à nous plus que celle des hommes.

1. *Cf.* notamment *In XII libr. Met. Arist. Expos.*, IX, lect IX, n° 1867-1882, où saint Thomas, commentant Aristote, précise les rapports du possible et du nécessaire avec l'acte et la puissance.

« Tout homme est menteur », dit l'Écriture[1], tandis que tout chien n'est pas menteur !

> On trouve en effet dans les réalités quelque chose qui est plus ou moins bon, et vrai, et noble et ainsi des autres choses du même genre.

Cette constatation part d'un exemple déjà très élaboré : le plus et le moins dans les qualités que notre intelligence liée aux sensations peut découvrir. C'est une constatation mais ce n'est pas une expérience aussi directe que celle de ce qui est mû.

> Mais le plus et le moins sont dits de réalités diverses selon qu'elles s'approchent de diverses manières de quelque chose qui est au maximum…

Pour pouvoir parler du plus ou moins bon, nous avons en nous la connaissance d'une mesure de la bonté.

> Ainsi le plus chaud, qui s'approche davantage du chaud au maximum. Il existe donc quelque chose qui est le plus vrai, le meilleur, le plus noble, et par conséquent, être au maximum, car les réalités qui sont vraies au maximum sont être au maximum, comme il est dit dans le livre II de la *Métaphysique*[2].

Beaucoup de commentateurs ont dit que cette quatrième voie est platonicienne. Or, c'est justement ici que saint Thomas cite Aristote ! Dans les autres voies, qui sont beaucoup plus aristotéliciennes, Aristote n'est pas cité ; si on a lu Aristote, on le saisit tout de suite et il est inutile de le citer. Mais ici, parce qu'on est tenté de se référer à Platon qui met en lumière la cause exemplaire, saint Thomas cite Aristote…

1. Ps 116, 11.
2. *Cf.* ARISTOTE, *Mét.*, α, 1, 993 b 30-31.

> Or, ce qui est dit *maxime tale* dans un genre quelconque est cause de toutes les réalités qui sont de ce genre ; ainsi le feu, qui est chaud au maximum, est cause de toutes les réalités chaudes, comme il est dit dans le même livre[1]. Il existe donc quelque chose qui, pour toutes les réalités existantes, est cause d'être et de bonté et de toute perfection, et cela nous le disons Dieu.

La quatrième voie procède donc par la causalité exemplaire *unie à l'être*, et c'est ce qui la sépare du platonisme, alors que son point de départ en est proche. En « ajoutant » l'être, saint Thomas est aristotélicien. C'est ce passage du *maxime tale* à l'être qui est important et montre le caractère aristotélicien de cette voie. Nous partons du jugement d'existence, qui permet de montrer comment ce qui est souverainement bon est souverainement être. Platon en resterait au « souverainement bon », alors qu'Aristote affirme que le souverainement bon, ainsi que le souverainement vrai, est souverainement être.

Cela encore montre que nous sommes dans l'ordre critique du point de vue théologique. Nous essayons de comprendre dans une perspective nouvelle, celle de la sagesse, le plus et le moins que nous constatons dans les qualités transcendantales, c'est-à-dire celles qui n'impliquent aucune imperfection. Et dans ces qualités qui n'impliquent aucune imperfection, nous pouvons passer du souverainement bon au souverainement être ; nous dépassons alors la cause exemplaire pour rejoindre la fin, l'être-en-acte. « Ce qui est dit *maxime tale* dans un genre quelconque est cause de toutes les réalités qui sont de ce genre » : le premier dans l'ordre d'une qualité transcendantale, donc existante, s'identifiant à l'être, comme, par exemple, le bon, est *cause* de tout ce qui est après lui. Nous passons du premier, du *maxime tale*, à la cause.

Cette quatrième voie n'a plus recours à l'infini. C'est la réalité elle-même, la qualité elle-même, qui est souverainement telle, *maxime tale*, qui existe et qui est cause. L'intelligence, décou-

1. *Ibid.*, 993 b 25-26.

vrant l'ordre du plus et du moins dans les qualités transcendantales (qualités qui n'impliquent aucune imperfection en elles-mêmes), pose qu'elles impliquent un *maxime tale.* Puisqu'il y a un ordre, il y a un *maxime tale.* Ce *maxime tale* existe et il est Dieu. Nous partons donc de la qualité, mais de la qualité existante et impliquant un ordre. C'est l'ordre dans les qualités existantes, cet ordre existant, qui nous manifeste qu'il existe un premier, Dieu. D'une certaine façon, cette quatrième voie est donc plus simple, mais d'autre part elle est particulièrement complexe : c'est le passage de la causalité exemplaire à la causalité finale, qui est toujours particulièrement difficile à saisir.

Cinquième voie

Enfin, la cinquième voie remonte à Dieu par le gouvernement des choses *(ex gubernatione rerum).* Nous voyons, en effet, que certaines choses qui sont privées de connaissance, par exemple les corps naturels, opèrent à cause d'une fin. Ce qui apparaît du fait que, toujours ou très fréquemment, ils opèrent de la même manière, de telle sorte qu'ils obtiennent ce qui est le meilleur. C'est pourquoi il est évident que ce n'est pas par hasard mais par une intention qu'ils parviennent à la fin. Or, les choses qui n'ont pas de connaissance ne tendent vers la fin que si elles sont dirigées par quelqu'un qui est en acte de connaissance et d'intelligence *(cognoscente et intelligente)*, comme la flèche par l'archer. Donc, il existe quelque chose d'intelligent par qui toutes les réalités naturelles sont ordonnées à la fin. Et cela, nous l'appelons Dieu.

Ici, c'est nettement la fin constatée dans les réalités qui nous permet de poser un premier. Nous sommes obligés de reconnaître qu'il existe un ordre dynamique dans les réalités existantes et que cet ordre implique une fin. La constatation qu'il existe une fin dans les réalités est le point de départ. Nous ne pouvons pas dire que tout arrive par hasard. Cette cinquième voie touche la paternité de Dieu. Tout est gouverné vers une fin dans le monde physique ; nous découvrons donc par là qu'il existe un être intelligent, un Père. Le monde n'est pas simplement créé, il

est maintenu dans l'existence en vue d'une fin. Il y a en lui quelque chose qui le dépasse, le « en vue de quoi », ce qui permet de poser un premier. Cette cinquième voie n'utilise pas non plus l'axiome de non-régression à l'infini : nous sommes immédiatement en face de la fin par l'intelligence. C'est la voie la plus directe. Alors que la première était la plus connaturelle à nous, celle-ci est la plus directe.

Comprenons donc que dans ces cinq voies, saint Thomas précise cinq points de départ que nous découvrons par l'expérience. Il illumine ces expériences par le principe de causalité finale : « Ce qui est en puissance dépend de ce qui est en acte », selon cinq modalités différentes. C'est ce qui le conduit à poser la nécessité de l'existence d'un premier en acte, Celui que tous nomment Dieu. Cette démonstration à partir des effets part de l'expérience, éclaire celle-ci par le principe de finalité dans l'ordre de l'être et conclut sur l'existence d'un Être premier. Puisque nous sommes partis d'une réalité existante, nous arrivons à une Réalité existante. Nous affirmons que les réalités existantes limitées exigent nécessairement *l'existence* d'un premier. Nous ne posons pas un principe mais l'existence d'un premier être, d'une Réalité existante première.

Essayons de bien expliciter la structure de ces voies. Toutes partent de l'expérience, plus précisément du jugement d'existence inclus dans l'expérience : l'expérience de ce qui est mû (notre expérience de la réalité physique est l'expérience de quelque chose qui est mû) ; l'expérience de l'ordre dans les causes efficientes ; l'expérience du nécessaire et du possible, des réalités corruptibles ; l'expérience des degrés dans les choses, le plus et le moins, l'expérience des qualités ; l'expérience d'un devenir en vue d'une fin.

D'autre part, puisqu'il s'agit d'une démonstration à partir des effets, nous ne pouvons nous servir que d'un principe déjà connu. Dans la première voie, nous le formulons en précisant que « tout ce qui est mû est mû par un autre ». Cela est évident en fonction de la priorité de l'acte sur la puissance ; tout ce qui

est mû est toujours en puissance, du fait même qu'il est mû. C'est parce que nous avons une potentialité que nous sommes vulnérable, influençable, capable d'être mû par un autre qui est en acte. Dès la première voie, saint Thomas fait donc appel à la priorité de l'acte sur la puissance. Et il utilise ce principe de causalité finale selon cinq modalités. La plus simple est celle du devenir. Puis, l'ordre existant dans les causes efficientes dépend de la priorité de l'être-en-acte sur l'être-en-puissance. La troisième modalité du principe de causalité finale montre que le possible dépend du nécessaire. L'expérience du plus et du moins implique qu'il existe un premier qui, lui, soit cause de tout le reste (quatrième modalité de ce principe de causalité finale). Enfin, dans la cinquième voie, la primauté de l'acte sur la puissance s'exprime par l'ordre vers la fin des réalités qui ne répondent pas de cet ordre par elles-mêmes parce qu'elles n'ont pas d'intelligence.

Les trois premières voies ajoutent l'axiome de non-régression à l'infini, qui explicite d'une façon négative que, dès que nous utilisons un principe, nous utilisons quelque chose qui est premier ; on ne peut donc pas remonter à l'infini. Ajouté pour satisfaire notre intelligence, il est inutile dans les deux dernières voies parce qu'elles font immédiatement appel à un premier.

Les expériences dont partent ces cinq voies portent toutes sur des réalités existantes dans lesquelles l'acte est lié à la puissance. Nous n'avons aucune expérience de l'acte séparé, pur. Tout ce que nous expérimentons est en acte ; mais cet acte est dans des réalités en puissance. Nous ne touchons que des réalités existantes limitées et nous saisissons l'acte dans la puissance selon cinq modalités : le devenir, l'ordre dans les causes efficientes, le possible, le plus et le moins, l'appétit de la fin. Il faut souligner que nous ne partons pas du possible, mais de *ce qui est*, puisque le jugement d'existence est présent de cinq manières. Et saint Thomas se sert de la *Métaphysique* d'Aristote. Il ne le mentionne que pour la quatrième voie mais, de fait, toutes les voies font appel au principe de causalité

finale découvert par Aristote : « Ce qui est en puissance dépend de ce qui est en acte. »

D'une certaine manière, seule la cinquième voie conclut sur l'existence d'un premier Être intelligent, donc d'une Personne première. Les quatre premières concluent sur l'existence d'un premier Être immobile, d'un Vivant premier, d'un Être nécessaire, d'un Être en qui la qualité est première, absolue. Seule la cinquième voie est parfaitement satisfaisante pour l'intelligence dans sa recherche de la sagesse. Et si la recherche de saint Thomas est commandée par la cause finale, elle assume toutes les causes : la cause finale liée à la cause matérielle (première voie), la cause finale liée à la cause efficiente (seconde voie), la cause finale liée à la cause formelle (troisième voie), la cause finale liée à ce qui est le plus qualitatif, la cause exemplaire, mesure (quatrième voie), et la cause finale en elle-même (cinquième voie). *C'est toujours la causalité finale* : elle peut se donner à nous à travers la causalité matérielle, à travers la causalité efficiente, à travers la causalité formelle, à travers la causalité exemplaire ou en elle-même. Il y a bien cinq voies, mais elles sont *une* par la cause finale. Seule celle-ci permet de passer des réalités existantes dont nous avons l'expérience à l'Acte pur. De ce point de vue, il est extraordinaire de voir la manière dont saint Thomas montre toutes les possibilités pour l'intelligence humaine de remonter jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu. Il n'y en a qu'une qui revient constamment : la découverte de la priorité de l'acte sur la puissance. *C'est donc vraiment la priorité de l'acte sur la puissance qui permet à l'intelligence de poser l'existence d'un Être premier.*

Si ces cinq voies se situent dans un point de vue critique, comme nous l'avons souligné, saint Thomas y précise ce qui est engagé dans toute démonstration de l'existence de Dieu à partir des effets : l'expérience des réalités existantes *et* la causalité finale au niveau de ce qui est en tant qu'il est, c'est-à-dire le primat de l'être-en-acte sur l'être-en-puissance. En saisissant cela, nous saisissons la synthèse extraordinaire

opérée par saint Thomas de toutes les recherches élaborées avant lui. Par là, saint Thomas montre aussi qu'une autre voie est impossible. La causalité étant saisie à travers les cinq causes, on ne peut en ajouter une sixième... Seule la cause finale est efficace pour nous élever jusqu'à la découverte de l'existence de Dieu. Mais parce qu'elle est la cause des causes, nous la découvrons à travers les autres causalités. Parce qu'elle est cause des causes, nous pouvons la regarder en elle-même et en tant qu'elle est liée à chacune des autres causes. Il est facile de le comprendre dès que nous avons saisi la priorité de l'être-en-acte sur l'être-en-puissance.

Ces cinq voies, données dans un seul article, se tiennent et sont nécessaires pour aboutir à la découverte de l'existence d'un premier Être intelligent, donc d'une Personne capable de créer dans la sagesse, c'est-à-dire dans la vérité et dans l'amour. La première voie, en elle-même, aboutit simplement à un premier être immobile, au-delà du monde physique. Elle signifie qu'un monde purement physique serait inintelligible. Il faut sortir de ce monde du mouvement, il n'y a pas de premier dans le mouvement, dans ce qui est mû. Ce qui est mû est toujours second et il faut le dépasser pour trouver un premier. De même, l'ordre dans les causes efficientes n'est jamais premier. Ce qui est possible et non nécessaire n'est jamais premier : il n'y a pas de premier dans le monde des possibles. Il n'y a pas de premier dans le plus et le moins qualitatif. Il n'y a pas de premier dans ce qui n'a pas la connaissance ; le premier *dans l'ordre de l'être* réclame l'intelligence parce que l'être est acte. L'intelligence est première et l'être-en-puissance est témoin de l'existence d'un Être premier intelligent.

Vues dans cette perspective critique, ces cinq voies de saint Thomas sont extrêmement intelligentes. On a donc tout brouillé en oubliant qu'elles sont d'ordre critique en théologie et en en faisant des voies philosophiques.

2. Pour redécouvrir l'esprit des voies de Thomas d'Aquin

Nous avons essayé de montrer l'importance des voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu données par saint Thomas dans la *Somme théologique*, leur diversité et leur unité. Mais comment pouvons-nous les repenser au niveau philosophique ? De quelle manière pouvons-nous en garder l'esprit tout en découvrant un itinéraire proprement philosophique, ce qui nous semble capital aujourd'hui ?

Historiquement, le problème de l'existence de Dieu s'est posé très vite en philosophie grecque, en raison des traditions religieuses et des mythes. Ceux-ci sont porteurs de quelque chose de notre quête de l'au-delà. La philosophie de Platon montre bien le dépassement du rationnel, du *logos*, par le mythe. Lorsque le *logos* touche sa limite, on exprime la réalité par un symbole et par un mythe, une histoire. Et pour Aristote, « celui qui aime le mythe est d'une certaine manière philosophe ; en effet, le mythe est un assemblage de merveilleux et suscite l'étonnement[1] ». Cependant, la sagesse n'est pas mythique. Ce n'est que si la philosophie n'est plus ce qu'elle doit être, si elle n'est plus une sagesse et se veut purement rationnelle, que le mythe risque de s'imposer pour exprimer tout ce qui est « au-delà » du rationnel. Le mythe peut donc conduire à la sagesse ou prétendre la remplacer. Quand il la remplace, il risque alors d'être mensonger et d'entretenir le mensonge ; quand il conduit à la sagesse, il éveille, comme quelque chose d'humain qui conduit au divin. En effet, le mythe est une connaissance très humaine. Il sera dépassé par la connaissance analogique, par la sagesse, mais non pas par la connaissance univoque, rationnelle.

Lorsqu'il s'agit de Dieu ou de l'âme, la connaissance que nous en avons est d'abord mythique. Cette connaissance mythique est porteuse d'une interrogation : « Ces mythes valent-ils la peine d'être regardés ? Expriment-ils quelque chose de réel, de

1. *Mét.*, A, 2, 982 b 18-19.

vrai ? » C'est bien la première façon dont le problème s'est posé pour la recherche de l'existence de Dieu chez les philosophes grecs.

Le mot Dieu et les obstacles affectifs

Parce que le mot « Dieu » (comme le mot « âme ») vient d'abord des traditions religieuses et des mythes, il suscite des réactions affectives souvent violentes. Pourquoi certains sont-ils acharnés pour dire que l'âme n'existe pas ? Pourquoi sont-ils acharnés pour dire que Dieu n'existe pas ? Parce qu'il y a chez eux la plupart du temps un *a priori* anti-religieux ; ces mots, parce qu'ils ne viennent pas directement d'une philosophie mais d'une tradition religieuse, sont chargés d'un grand poids affectif. De fait, les traditions religieuses sont antérieures à la philosophie : elles sont un humus, un terrain religieux contemporain de l'homme. C'est pourquoi toutes les ruptures profondes sont d'abord religieuses[1]. La laïcité elle-même, entendue comme refus de l'attitude religieuse, provient toujours d'un *a priori* affectif.

La plupart du temps, la négation de l'existence de Dieu n'est donc pas intellectuelle mais affective ; l'idéologie, la dialectique, vient ensuite pour rationaliser, fortifier la position, mais le point de départ est anti-religieux et naît souvent d'expériences douloureuses. Une jeunesse triste, le malheur de parents, la mort d'amis proches ou de parents suscitent une révolte, et l'on dit : « Si Dieu existe, il est bon ; il ne peut pas faire cela… » Thomas d'Aquin déjà montrait que c'est ce raisonnement qui est un obstacle majeur à la découverte de l'existence de Dieu[2]. On

1. Au niveau de la théologie chrétienne, nous pouvons dire que le péché a d'abord été une rupture du point de vue religieux et qu'ensuite, des conséquences se sont produites sur l'intelligence.

2. « Il semble que Dieu n'existe pas. Car de deux contraires, si l'un est infini, l'autre est détruit d'une façon complète. Or, quand on prononce le mot Dieu, on l'entend d'un bien infini. Si donc Dieu existait, il ne se trouverait plus de mal. Or il y a du mal dans le monde. Donc Dieu n'existe pas » (*ST*, I, q. 2, a. 3, obj. 1).

dit : « Si Dieu existe, il ne peut être qu'infiniment bon. Or, dans sa conduite sur moi comme individu, il ne m'apparaît pas infiniment bon. S'il était infiniment bon, il ne ferait pas cela. On n'enlève pas une mère à des enfants encore jeunes, on n'enlève pas le père qui est le soutien de famille et qui permet à la famille de vivre… » Des raisonnements comme celui-ci reposent sur une blessure, une souffrance. C'est pourquoi il est très important de rappeler que le mot « Dieu » et le mot « âme » viennent en premier lieu de traditions religieuses, cela pour identifier la charge affective qu'ils véhiculent. La distinction et la relation des traditions religieuses et de la philosophie est donc un point essentiel, qui a été au cœur de la philosophie grecque.

Le problème se pose aussi pour le philosophe face à l'homme croyant. Nous rencontrons concrètement des personnes qui croient en Dieu et qui vivent d'ailleurs des convictions religieuses différentes : musulmans, juifs, chrétiens de diverses confessions… En philosophe, nous pouvons donc nous poser la question : « Ce Dieu que les croyants adorent existe-t-il ? Pouvons-nous montrer qu'il existe ? » Cette interrogation, saint Thomas se l'est posée dans le *Contra Gentiles*. Cette œuvre a sans doute été un pivot pour lui, elle lui a permis de mieux formuler la réflexion critique de la *Somme théologique*, d'autant plus nécessaire que nous vivons avec des personnes qui nient et d'autres qui affirment l'existence de Dieu et sont croyants. De fait, la foi ne suffit pas. Pour parler correctement aux hommes, croyants ou incroyants, sans les blesser, il faut comprendre que notre intelligence est capable de découvrir la nécessité d'affirmer que Dieu est, qu'elle est profondément faite pour cela. L'affirmation « Dieu est » est intelligente. Dieu, c'est-à-dire l'Être premier qui ne dépend de rien, qui est, notre intelligence est capable par elle-même de le découvrir, de s'élever jusqu'à lui.

L'éveil de l'intelligence et la sagesse

Ne devons-nous donc pas avoir le courage de nous poser vraiment la question : « Notre intelligence, dont nous saisissons l'existence en nous-même, est-elle capable d'affirmer que Dieu existe ? » Toute la philosophie est faite pour découvrir ce qu'est notre intelligence et pour comprendre que notre vie personnelle est une vie de l'intelligence et de la volonté, une vie de lumière et d'amour. Cela exige de préciser quels sont les rapports entre l'intelligence et la volonté, ce qui est un problème crucial et constant dans la mesure où il permet, comme nous l'avons souligné[1], de distinguer l'intelligence et la raison, et non pas de les confondre. De fait, le développement philosophique est celui de l'intelligence comme intelligence, alors que le développement mathématique est celui de l'intelligence en tant que rationnelle. La philosophie peut atteindre la sagesse, les mathématiques ne le peuvent jamais. C'est pourquoi, un monde entièrement mathématisé quitte progressivement Dieu et ne regarde plus que l'homme et tout ce que l'homme peut faire et développer.

La question de l'existence de Dieu se pose donc dès que notre intelligence s'éveille en profondeur. Au-delà du contexte religieux, il y a cette recherche intellectuelle de la vérité. D'où vient notre intelligence et pourquoi est-elle « faite » ? Peut-elle chercher Dieu, si Dieu existe ? Non seulement nous pouvons nous poser cette question mais c'est notre devoir, puisque, autour de nous, des hommes croient et d'autres ne croient pas. Or, nous ne pouvons pas rester dans l'opinion, nous ne pouvons pas engager toute notre vie sur le témoignage d'un autre, nous devons trouver par nous-même la solution. Dieu existe-t-il ou non ? Pouvons-nous dépasser l'influence de notre milieu et découvrir radicalement la dépendance de notre intelligence à l'égard de Dieu ?

1. *Cf. supra*, p. 30 *sq.*

Découvrir Dieu par l'infini

De fait, la découverte de l'existence de Dieu est la « montée » la plus grande que notre intelligence puisse faire. Quitter le monde des réalités qui sont à notre dimension, qui font notre milieu terrestre, dépasser les êtres limités, est une montée extraordinaire. Le monde humain est limité, même si nous essayons de nous persuader qu'il est illimité, infini. Certes, le monde physique est infini en puissance, dans sa potentialité. Et du point de vue de la vie (et non pas du point de vue de l'être), l'intentionnalité rationnelle et l'intentionnalité affective sont infinies.

Il est capital de comprendre que l'infini a joué un rôle très important et a été source d'une terrible confusion dans l'histoire de la philosophie. En effet, si pour Thomas d'Aquin, la première manière d'exister de Dieu est la simplicité : *Deus est omnino simplex*[1], il est tout à fait simple, pour Duns Scot, au contraire, le premier attribut de Dieu est l'infini[2]. Il s'agit d'un regard sur Dieu tout différent, car l'infini est négatif. Nous n'avons pas de concept d'infini. L'infini, ce qui est sans limites, nous le posons dans un jugement négatif. Nous n'en avons donc aucune intelligibilité. Nous croyons en avoir une en mathématiques, parce que l'intelligibilité mathématique assume la négation, mais nous n'en avons pas d'intelligibilité *propre*. En effet, l'être par lui-même n'est pas infini. Par lui-même, il est intelligible et déterminé. Tout être, du fait qu'il est, est déterminé, qu'il le soit à la manière dont Dieu est déterminé (il est tout à fait simple) ou à la manière dont l'homme est déterminé (il a la nature humaine). Tout être existant est déterminé, parce que l'être est substance et acte.

Il est très important de comprendre ce mouvement qui a consisté, chez les théologiens du XIV^e^ siècle, à faire de l'infini le premier attribut de Dieu. Dire cela, c'est accepter que nous ne

1. *ST*, I, q. 3, a. 7.

2. *Cf. Ordinatio* I, dist. II, Pars 1, q. 1, n° 1, *Opera omnia* (Vat.) II, p. 125 ; *cf. ibid.*, q. 2, n° 10, p. 128 ; n° 146-147, p. 213-215.

pouvons plus le contempler puisque la négation est première. Et cela a eu comme conséquence que, dans la philosophie de Descartes et dans toute la pensée moderne, la question de Dieu est absorbée par l'infini. L'intelligence fait alors appel à l'imagination qui est *intentionnellement* infinie, en ce sens que nous pouvons toujours aller plus loin, nous pouvons toujours en ajouter, nous cherchons toujours à repousser les limites. Imaginativement « nous en ajoutons toujours », mais nous ne saisissons pas par là l'infini de l'être. L'infini intentionnel de la négation n'est pas l'infini de Dieu.

Si nous affirmons en premier lieu que Dieu est infini, notre intelligence demeure donc dans l'impossibilité de l'atteindre parce qu'elle ne peut pas concevoir l'infini. Mais si nous découvrons Dieu comme *l'Être* premier, nous pouvons avoir sur lui un jugement d'existence, affirmer qu'Il est et qu'il est tout à fait simple. C'est ce que saint Thomas souligne dans ses voies quand il montre la relation qui existe entre ce que nous atteignons par l'expérience dans un jugement d'existence (« ceci est »), et l'affirmation ultime : il existe un Être premier, au-delà de tout devenir, Acte pur. Pour saint Thomas, nous ne découvrons pas l'existence de Dieu par l'infini. C'est par l'être et la finalité que nous nous élevons jusqu'à Dieu et que nous affirmons qu'il est Acte pur et « pensée de la pensée ». Notre intelligence est alors devant une Réalité existante, elle n'est pas perdue. En revanche, en face de l'infini, notre intelligence est perdue, errante. Nous n'avons jamais rencontré l'infini mais nous l'imaginons ; « Dieu » devient alors une hallucination.

Comment le problème se pose-t-il en philosophie ?

En philosophie, nous pouvons dire que le problème de l'existence de Dieu se pose de deux façons : d'une part, du point de vue de la connaissance pratique et affective ; d'autre part du point de vue de l'être et de l'éveil de l'intelligence théorétique.

Du point de vue pratique, l'expérience de l'amour d'amitié pose le problème de l'existence de Dieu. En effet, nous pou-

vons nous demander si l'ami est notre vraie fin, si l'ami est l'absolu pour nous ou s'il existe quelqu'un d'autre au-delà de lui. L'ami est-il notre fin dernière, ultime ? Cette manière de poser le problème est importante dans le contexte de la phénoménologie, qui se situe entre la morale et la recherche spéculative avec le problème des valeurs.

Comprenons bien : un très bon ami est tout pour nous. C'est *notre* ami. Il nous aide à nous poser cette question : « Cet ami que j'aime est-il vraiment ma fin ? Est-ce mon unique fin, ma fin ultime, ou est-il le témoin d'un autre Ami, caché, "souterrain", mais existant réellement, un autre Ami qui serait pour moi l'ami parfait, la Personne existante parfaite ? » Par l'amour d'amitié, le problème de l'existence de Dieu se pose donc avec une grande acuité. L'ami est-il notre tout ou est-il un témoin de Dieu pour nous ? Et puisque l'ami peut se poser le même problème, nous sommes deux à nous poser la question. Nous avons donc une intelligence supérieure, notre intelligence s'accroît avec l'intelligence de l'ami[1] ! Nous « profitons » de l'intelligence de l'ami et tout va plus vite, tout s'ouvre davantage. Nous sommes deux à nous poser cette question : « L'amitié d'un autre, d'un homme, d'une femme, suffit-elle à mon cœur, à ma volonté, ou exige-t-elle de dépasser l'ami pour découvrir l'Unique ? » Dans l'ordre de l'amour, nous pouvons avoir des nostalgies : nous sentons que notre cœur est fait pour aimer une personne et l'aimer dans sa totalité, non pas partiellement. Mais la question se pose d'une façon très spéciale avec l'amour d'amitié, parce qu'il y a une nouvelle objectivité, un réalisme nouveau, dans ce don très particulier, ce don personnel fait à notre ami. L'amour éveille notre intelligence et, avec notre ami, nous voulons être vrai. Être vrai consiste ici à nous demander si la personne de

1. « L'amitié d'ailleurs est un secours aux jeunes gens pour les préserver de l'erreur, aux vieillards pour leur assurer des soins et suppléer à leur manque d'activité dû à la faiblesse, à ceux enfin qui sont à leur sommet pour les inciter aux belles actions : "Quand deux vont de compagnie", car ils sont alors plus capables de penser et d'agir » (ARISTOTE, *Éth. à Nic.*, VIII, 1, 1155 a 12-16).

notre ami est vraiment notre tout, si elle peut l'être, ou si elle est témoin « d'autre chose ». L'amour d'amitié exige la vérité et éveille notre intelligence pour rester dans la vérité à l'égard de notre ami. C'est impératif. Si nous ne le faisons pas, nous manquons à l'amitié, nous nous sabordons. Et cela doit être réciproque. Les deux amis doivent se poser la même question. Étant donné que l'amour d'amitié est une relation personnelle, il exige de se demander : « Y a-t-il une relation personnelle plus intime et plus profonde que mon intelligence peut découvrir, que mon cœur peut découvrir, avec un Autre ? »

Du point de vue spéculatif, la vie intellectuelle conduit à la recherche de ce qui est. C'est ce qui pose ce problème avec beaucoup d'acuité : « Existe-t-il un Être premier ? » Ce qui est se limite-t-il à toutes les réalités dont nous avons l'expérience, ou bien existe-t-il un Être premier, au-delà de toutes les réalités que nous expérimentons ? Cette question est capitale pour la recherche de la vérité car, si Dieu existe, chercher à le connaître est le bien le plus profond de notre intelligence capable du vrai.

Il y a donc en quelque sorte deux pistes, deux orientations : l'une par l'amitié, l'autre par le point de vue de l'être. Ces deux voies sont distinctes, mais toutes deux se développent grâce à la causalité finale et non pas par la causalité efficiente. En effet, du point de vue de la causalité efficiente, il n'y a pas d'autre premier que le vivant. Le vivant se meut et, en tant que vivant, il est d'un égoïsme forcené, il domine dans l'immanence de son *se movere* ! C'est pourquoi nous ne pouvons pas poser le problème de Dieu du point de vue de la vie. C'est ce que signifie l'affirmation d'Aristote selon laquelle l'âme est *entelecheia*[1]. Le vivant doit sortir de lui-même pour toucher un premier. Il est très important de le comprendre, parce qu'on veut aujourd'hui

1. « Si donc il faut dire quelque chose de commun sur toute âme, elle serait l'acte *(entelecheia)* premier d'un corps naturel organique » (*De l'âme*, II, 1, 412 b 4-5).

découvrir Dieu par l'immanence. Or, cela est impossible, il faut dépasser l'immanence et toucher la causalité finale.

De fait, il n'y a de premier que du côté de la cause finale, ce que nous pouvons aborder par deux voies : celle de l'amour d'amitié (l'éthique), et celle de l'être (la philosophie première). L'ami et l'être-en-acte sont pour nous les deux possibilités d'atteindre l'existence de Dieu. Évidemment, le point de vue éthique seul, isolé du point de vue métaphysique, n'aboutirait pas. C'est le lien entre ces deux aspects qui nous permettra de nous élever jusqu'à la découverte de l'existence de Dieu.

De fait, on peut dire qu'il n'y a que deux portes de sortie de l'immanence : l'expérience de l'amour d'amitié, de la personne de l'ami ; et le jugement d'existence « ceci est », qui doit nous conduire, dans l'analyse de ce qui est, jusqu'à la découverte de la cause finale de ce qui est en tant qu'il est, de ce en vue de quoi ce-qui-est est, l'être-en-acte.

Si vraiment il n'y a pas d'autre voie que celles-là, il est nécessaire pour nous de commencer par déblayer le terrain ! La phénoménologie, si elle se situe entre ces deux voies, ne peut cependant nous permettre d'atteindre l'existence de Dieu, parce qu'elle implique un repliement de l'intelligence rationnelle sur elle-même, particulièrement dans la connaissance mathématique. Nous l'avons déjà souligné, les mathématiques sont le domaine royal de la raison ; mais seule l'intelligence comme intelligence (et non plus comme raison), c'est-à-dire l'intelligence dans ce qu'elle a de plus subtil et de plus elle-même, atteint ce qui est. L'être mathématique est une relation de raison fabriquée par l'intelligence *humaine* (l'intelligence dans son mode humain rationnel), il n'est pas l'être-en-acte. Et si les mathématiques sont la fille aînée de la raison, la philosophie première ne revendique pas ce droit d'aînesse. En effet, l'intelligence comme intelligence accepte d'être seconde, relative à ce qui est. En philosophie première, nous reconnaissons donc que l'être passe devant, que nous n'avons jamais fini de connaître ce qui est. Et c'est parce que l'être mesure notre intelligence que nous pouvons nous poser la question : « Existe-t-il un Être premier ? » Nous connais-

sons beaucoup de réalités, des réalités existantes plus ou moins parfaites, et nous nous posons la question : « Existe-t-il un Être premier, un être qui ne soit qu'être, qui ne soit qu'acte, en qui il n'y ait pas de puissance, de potentialité ? »

La question est donc beaucoup plus forte, plus pénétrante du point de vue de la philosophie première que du point de vue éthique, et c'est grâce à cette interrogation que l'éthique prend une nouvelle dimension. Quand nous avons atteint l'ami, *si notre philosophie première est en acte*, nous nous posons nécessairement la question : « Mon ami est-il l'Être premier ? » L'ami est notre fin, mais est-il notre fin dernière ? Dans ce qu'il est, pourra-t-il nous satisfaire pleinement ? Si notre cœur humain peut trouver une certaine plénitude par et dans l'ami, en va-t-il de même pour notre intelligence ? Non, car l'ami n'est pas l'être parfait. S'il l'était, nous dépendrions de lui dans notre être. Or, nous sommes *autre* que lui et il doit nous respecter. Nous comprenons cela tout de suite dans l'amour d'amitié, si nous sommes lucide, si nous ne laissons pas notre cœur s'emballer, faire taire notre intelligence et se lier à l'imaginaire. Si un ami peut satisfaire le cœur de son ami, il ne satisfait pas l'homme qui est en lui, il ne le satisfait pas du point de vue de l'intelligence capable de ce qui est. L'ami ne peut jamais satisfaire entièrement l'intelligence de son ami. Du point de vue de la philosophie première, nous voyons donc que l'ami ne peut pas être la fin dernière. Si nous avons un cœur fait pour aimer, il est rare que l'intelligence et le cœur s'harmonisent parfaitement… L'intelligence a ses exigences, qu'il ne faut surtout pas refouler. Seule la sagesse, en nous conduisant à la découverte et à la contemplation de Dieu, pourra nous permettre d'unir pleinement les exigences de la connaissance et celles de l'amour.

Il est important pour nous aujourd'hui d'unir l'intelligence et la volonté lorsqu'il s'agit de découvrir le premier, l'Être premier, Dieu. Certaines philosophies modernes, en particulier la phénoménologie, ont fait une mixture des deux et ont voulu découvrir Dieu dans cette mixture. Mais ne faut-il pas bien dis-

tinguer, revenir au caractère propre de chacune de ces deux voies pour voir ensuite comment les unir ?

La grande interrogation de la personne humaine

L'interrogation : « Existe-t-il un Être premier, une Personne première ? » est donc la grande question de l'intelligence humaine capable de saisir ce qu'est l'amitié et ce qu'est l'être. Elle s'éveille à partir de ces deux voies d'accès, qui doivent se réunir, et elle apparaît comme la question la plus importante de toute la philosophie. Toute la philosophie est faite pour la résoudre, sachant que la science moderne ne le peut pas parce qu'elle ne touche pas l'être ni la fin de l'homme. Par la science, l'homme est capable de réaliser de nouvelles relations. Mais si Dieu existe, il n'est pas dans la relation. Il ne peut être que premier dans l'ordre de l'être et non pas dans la relation, les déterminations qualitatives ou l'immanence de la vie. Si Dieu existe, il ne peut être que l'Être premier ; il n'est donc pas dans la forme, dans la qualité ni dans la relation, puisque la relation et la qualité présupposent toujours quelque chose d'autre, elles ne sont pas premières dans l'ordre de l'être.

Nous avons découvert que la substance est première, comme principe et cause selon la forme de ce qui est et que l'être-en-acte est premier, comme principe et cause finale de ce qui est. Ces deux découvertes se font par une analyse. L'être est substance et l'être est acte ; il n'est pas substance ou acte. Et Dieu, s'il existe, transcende, dépasse ce que nous atteignons dans l'analyse de la substance et de l'être-en-acte. Notre intelligence capable d'atteindre ce qui est, capable de découvrir la substance et l'être-en-acte, peut affirmer que, si Dieu existe, il est au-delà de l'être-en-acte tel qu'il nous est donné dans notre être personnel, dans notre manière d'être. Nous pouvons dire : « J'existe, je suis ». Notre être est donc en acte, mais il est limité. Cette limite de notre être ne vient pas de nous. Si elle venait de nous, nous pourrions la nier, la dépasser. Or, nous ne le pouvons pas : dans l'ordre de l'être, nous sommes tel que nous sommes. Nous avons

des qualités, mais nous sommes limité, ce que nous saisissons nettement du fait que nous avons à côté de nous quelqu'un qui, lui aussi, existe. Du point de vue de l'existence, celui qui est à côté de nous n'est pas la cause de notre être. Nous ne dépendons pas de lui dans notre être. Nous pouvons dire : « Je suis autre que lui et lui est autre que moi ; nous sommes donc limités l'un et l'autre dans notre être. » Nous avons foncièrement une autonomie dans notre être, mais elle est limitée parce que nous ne sommes pas ce que nous voulons. Nous sommes antérieur à ce que nous voulons et il y a en nous un être qui peut se modifier mais qui reste toujours le même. Nous sommes modifié par nos relations, par nos activités, mais nous ne sommes pas ce que nous voulons, ce qui peut faire notre tourment.

Il est donc capital de découvrir à la fois notre autonomie et notre limite. Nous ressentons cela avec acuité en philosophie première, car nous voyons que, s'il y a en nous un principe d'autonomie, notre âme, celle-ci est source d'opérations qui nous perfectionnent, qui nous ordonnent vers notre fin mais qui ne changent pas notre être. Notre être foncier n'est pas changé par nos opérations : il reste avec ce désir d'autonomie et ces limites qui s'imposent à nous. La philosophie première, avec la découverte de l'être-en-acte, nous montre qu'il y a en nous acte et puissance : nous ne sommes pas un être nécessaire.

Nous devons donc réfléchir sur les dimensions de notre personne pour en découvrir à la fois la grandeur et les limites du point de vue de l'être. Ayant découvert la distinction de l'être-en-acte et de l'être-en-puissance, nous pouvons saisir *comment* l'être-en-acte se réalise en nous. Nous avons vu qu'il se réalise concrètement dans l'autonomie de notre être, dans la recherche de la vérité, dans l'amour d'amitié, dans la prudence de celui qui peut s'organiser, dans l'activité artistique de l'homme capable de réaliser quelque chose, dans le conditionnement corporel[1]. Mais en même temps, nous sommes terriblement limité et nous nous

1. *Cf.* tome I, chapitre III, p. 351 *sq.*

interrogeons : « Existe-t-il un Être premier, puisque cet être réalisé en moi, mais aussi dans mon voisin, ne dépend pas de moi ? Il est mien et cependant limité. » Du fait même qu'il est et qu'il est limité, notre être dépend nécessairement d'un autre, il n'est pas premier. Il est en acte mais ne domine pas son acte. De fait, nous pouvons disparaître, des êtres très chers disparaissent, et nous ne pouvons rien pour eux, ils nous échappent. Du point de vue de la philosophie première, l'être-en-acte qui est en nous et qui est limité exige qu'il y ait un être antérieur à nous du point de vue de l'être. Cela est inscrit dans l'intelligibilité même de notre être, en acte et limité. La limite ne provient pas de notre acte et notre acte ne provient pas de notre limite ; donc, puisqu'il est, il dépend d'un autre qui, lui, est capable d'unir cet acte à notre limite.

D'une certaine manière, nous redécouvrons là l'esprit des cinq voies de Thomas d'Aquin. Certes, nous pouvons ne pas regarder cela, nous placer uniquement du point de vue de la vie et dire : « Ce qui m'intéresse, c'est ma liberté. » Mais si nous voulons aller plus loin, nous pouvons nous interroger fondamentalement ainsi : « Ma limite dans mon être actuel, n'exige-t-elle pas que je pose un Être premier ? » Si nous voulons aller le plus loin possible, connaître ce qui est au-delà de nous, au-delà de nos expériences vitales, nous en arrivons à cette interrogation et à cette découverte.

Le secours de l'ami

Parce que la recherche de l'existence de l'Être premier est très difficile, cette interrogation peut paraître complètement abstraite à certains. N'est-ce pas la raison pour laquelle ils évitent de s'interroger de cette manière, en prétextant que c'est un raisonnement logique ? Nous ne sommes pourtant pas au niveau logique ; la logique n'a pas besoin de Dieu et celui qui est purement logique n'a pas besoin de Dieu, il ne quitte pas le rationnel. C'est pour bien comprendre que cette démarche est pratique et existentielle, et non pas logique, que nous pouvons faire appel à l'expérience de l'amour d'amitié. Cela nous semble

très important, surtout à notre époque où, très facilement, on confond la philosophie première et la logique.

L'amour d'amitié réclame toute la morale mais il est au-delà de la morale. Cette expérience touche toute notre personne et a un caractère ultime du point de vue existentiel. Aussi, devant un problème très difficile du point de vue philosophique, nous nous appuyons sur le secours de l'ami. Si nous le faisons spontanément pour des choses matérielles, et constamment du point de vue pratique, nous pouvons le faire d'autant plus quand il s'agit de cette question très délicate et très profonde. En effet, nous savons qu'à deux nous arrivons à accomplir des choses que nous n'arrivons pas à faire seul. Dès que la difficulté est grande, nous en appelons à notre ami qui est un autre nous-même et qui peut donc décupler nos forces. En face de ce problème très délicat : découvrir l'au-delà de notre existence que nous ne pouvons pas saisir directement, nous faisons appel à notre ami. L'ami, que nous aimons comme notre bien, est pour nous celui en qui nous pouvons nous reposer. C'est en tant qu'il est notre bien, qu'il nous dépasse et nous finalise, que nous pouvons nous reposer en l'ami. Se reposer en son ami n'est pas perdre son temps, parce qu'il est notre fin et nous permet donc d'être plus nous-même.

Nous pouvons donc poser ce problème : « Notre amitié n'est-elle pas la voie royale pour découvrir l'existence de l'Être premier ? » En effet, elle nous permet d'avoir l'expérience la plus parfaite de l'homme. Grâce à l'amitié, nous ne restons pas dans l'homme abstrait : dans l'ami, il est une réalité singulière qui existe et qui est notre fin. Mais l'ami n'est pas que notre ami : il existe dans son individualité qui est elle-même limitée. Et il en va de même dans l'expérience que notre ami a de nous. Cela est d'ailleurs source d'une grande souffrance. Parce que nous nous aimons vraiment, nous voudrions être l'un pour l'autre des amis parfaits : l'ami veut être pour son ami un bien parfait, un bien absolu. Or, nous ne le sommes pas. Nous sommes donc deux à constater de la manière la plus forte, dans le choix amical, la limite de l'être humain, de « l'être à l'homme », de « l'être à

l'ami »[1]. L'ami n'est pas l'être parfait, il n'est pas le bien parfait. Cette constatation est réciproque et fait partie du réalisme de l'amour d'amitié. Le danger est toujours d'idéaliser notre ami. Mais si l'ami a un peu de bon sens, il n'aime pas être idéalisé ; en effet, dans la mesure où on l'idéalise, ce n'est plus lui, parce qu'il se sait limité. Le véritable amour d'amitié permet donc de dire : « Je ne cherche pas à trouver en toi ce qui n'est pas toi, ce qui revient à Celui dont tu dépends. Ton être existant, qui te donne ton autonomie et ton visage, est limité, il dépend d'un autre ; ce désir de trouver en toi la perfection provient d'un désir que j'ai de trouver le Bien absolu. » L'ami n'est-il donc pas pour nous le témoin de ce Bien absolu, premier ?

La recherche de l'Être premier et l'expérience de l'amour d'amitié se rejoignent donc. D'un côté, nous cherchons l'Être premier ; de l'autre, l'Amour, le Bien premier. Les deux doivent se joindre pour que, de fait, le premier que nous posons soit l'Être premier et le Bien parfait, qui implique l'intelligence, la vérité et l'amour.

Par la finalité et l'amour

Cette quête de l'unité de l'être et du bien nous fait saisir que nous ne pouvons atteindre Dieu que par la finalité, et non pas comme l'être substantiel. En effet, la substance est principe immanent de ce qui est. Or, s'il existe un Être premier, il est au-delà de tout être existant, dans une indépendance absolue. Dire, comme Spinoza, que Dieu est la Substance première, c'est rester dans l'immanence et faire de la créature une modalité de Dieu, une manifestation de Dieu. Nous ne pouvons donc nous élever à l'affirmation de l'existence d'un Être premier que par la finalité, par l'être-en-acte, qui seul peut être séparé[2], indépen-

1. Sur cette expression, *cf.* tome I, p. 83-102 ; p. 245-252.

2. « L'acte sépare » (ARISTOTE, *Mét.*, Z, 13, 1039 a 7) ; « L'acte est comme celui qui bâtit à celui qui a la faculté de bâtir, celui qui est éveillé à celui qui dort, celui qui voit à celui qui a les yeux fermés mais qui possède la vue, ce qui est séparé de la matière à la matière, ce qui est élaboré à ce qui ne l'est pas » (*ibid.*, Θ, 6, 1048 a 37 - 1048 b 4).

dant de l'être-en-puissance et premier dans l'être. Seule la causalité finale nous permet d'atteindre l'existence de Dieu.

Certes, si nous considérons que la cause finale est métaphorique, qu'elle n'exerce pas une véritable causalité, nous dirons que nous ne pouvons pas remonter à Dieu par elle. Nous nous imaginons alors qu'il doit y avoir quelqu'un, nous n'en avons qu'une nostalgie. En réalité, la cause finale est *la cause des causes*, elle est la plus vraie, la plus réelle. Certes, elle nous dépasse, nous ne pouvons pas la posséder, elle nous attire dans l'amour. Nous ne pouvons donc pas saisir la causalité finale sans l'amour. Du point de vue de l'intelligibilité, nous saisissons la causalité finale par la causalité efficiente ; si donc pour nous l'être n'est qu'intelligible, nous dirons que la causalité finale est métaphorique et n'est efficace que par la cause efficiente. Nous affirmerons alors que c'est la cause efficiente qui doit nous permettre de découvrir l'existence de Dieu, ce que disent de nombreux thomistes sous l'influence de Duns Scot. Or, il n'est pas possible de découvrir l'existence de Dieu par la cause efficiente. En effet, il n'y a pas de premier indépendant dans la causalité efficiente ; le premier y est toujours relatif, dépendant de son effet. Cela conduirait à affirmer que Dieu n'est Dieu que quand il est Créateur, que si Dieu n'avait pas créé, il ne serait pas Dieu. On relativiserait donc Dieu, on ne pourrait donc plus le contempler. En réalité, Dieu est Dieu et crée par pur amour, dans une liberté totale. Nous n'avons rien ajouté à Dieu, et nous ne pouvons rien lui ajouter, parce qu'il est Dieu. Il est Acte, il se finalise lui-même[1] ; en tant qu'être-en-acte, il est parfait. Il est donc très important de

1. « Le "ce en vue de quoi" est soit pour quelqu'un, soit de quelqu'un. En ce dernier sens, la fin peut exister parmi les êtres immobiles, mais non au premier sens. Les réalités immobiles meuvent comme ce qui est aimé ; toutes les autres réalités meuvent par le fait d'être mues. [...] Puisqu'il existe quelque chose qui meut en étant lui-même immobile, existant en acte, il ne peut être en aucune façon autrement qu'il n'est. [...] Il existe donc de toute nécessité, et en tant qu'il est nécessaire, il est bon et c'est de cette manière qu'il est principe » (ARISTOTE, *Mét.*, Λ, 7, 1072 b 1-3. 7-11).

saisir, du point de vue de la philosophie première, la primauté de l'être-en-acte sur l'être-en-puissance.

Nous pouvons donc avoir l'évidence que si Dieu existe, nous ne pouvons le saisir que par la finalité. C'est l'évidence de l'être-en-acte, séparé de l'être-en-puissance. Si l'être-en-puissance est totalement relatif à l'être-en-acte, l'être-en-acte n'est pas relatif à l'être-en-puissance. Ce qui est est intelligible par lui-même, il porte son intelligibilité. C'est pourquoi nous pouvons connaître une personne sans savoir d'où elle vient. Connaître son origine apportera une *modalité* nouvelle à la connaissance que nous en avons ; mais cela ne nous fera pas connaître ce qui est. Ce qui est est intelligible par soi, parce que l'être-en-acte est intelligible par soi et ne dépend pas de la puissance.

Par le fait même, c'est de la causalité finale que notre intelligence doit se servir pour découvrir l'existence de Dieu. Seul le principe de causalité finale nous permet de sortir de nous-même pour rejoindre l'Être premier. Tant que nous n'avons pas saisi ce fil conducteur, un abîme demeure entre nous et Dieu, et la contemplation disparaît.

Ici, comprenons que, si nous ne faisons pas appel à l'amitié, la cause finale n'est pas assez présente. Mais l'expérience de l'amitié, de l'ami qui nous finalise, permet à notre intelligence de comprendre ce qu'il y a de propre à la *cause* finale. Nous pouvons donc nous en servir pour reprendre ce que saint Thomas nous donne dans les cinq voies.

C'est donc parce que l'exigence de poser l'existence d'un Être premier, Acte pur, pure intelligence et pur amour est rude que nous faisons appel à l'amour d'amitié. De fait, la philosophie s'épanouit dans la philosophie première et dans l'éthique. Si le terme de la philosophie première est la découverte inductive de l'être-en-acte, le terme de l'éthique est en premier lieu l'expérience de l'amour d'amitié. Ce sont les deux sommets que nous portons en nous : l'être-en-acte et l'amour d'amitié. Or, la scolastique, en formalisant les choses, a fait de la distinction de la philosophie première et de l'éthique une séparation, par souci d'une « objectivité parfaite ». Et elle est

allée si loin dans la formalisation qu'elle a même séparé les voies de saint Thomas en considérant chacune d'elles pour elle-même. On fait cela lorsqu'on ne comprend rien à l'analogie. Certes, on doit *distinguer* l'être-en-acte et l'amour d'amitié mais ils ne sont pas séparés. L'expérience de l'amour d'amitié nous aide à comprendre que la grande montée de l'intelligence pour découvrir l'existence de Dieu se fait par cinq voies différentes que nous gravissons en même temps.

À première vue, faire appel à l'expérience de l'amour d'amitié complique tout. En réalité, cela simplifie tout car cela nous permet de voir que, quand nous affirmons : « Il est nécessaire de poser un Être premier, Acte pur, Intelligence pure, lumière et amour », notre volonté (notre amour) n'y est pas indifférente. Nous ne pouvons pas découvrir l'existence de Dieu en étant indifférent, « froidement objectif » comme quand il s'agit d'une démonstration mathématique. A l'égard de Dieu, pouvons-nous être « objectif » ? Non, car c'est *tout notre être* qui découvre l'existence de Dieu, par l'intelligence. Nos nostalgies nous donnent le *thymos* métaphysique ultime pour arriver à dépasser le plafond de nos idées ! Des idéologues qui restent toujours dans leurs idées et ne touchent plus la réalité ne découvriront jamais l'existence de Dieu.

Le devenir et le désir *(prima via)*

La première voie part de l'expérience de ce qui est mû, d'un être en devenir… Ce devenir est dépendant de tout le contexte dans lequel nous sommes et implique constamment des arrêts, des obstacles qui nous arrêtent. Nous portons en nous-même tout notre devenir corporel : telle maladie a pu laisser des traces, qui sont parfois encore actuelles. Cette « mémoire du corps[1] » marque notre devenir, qui dépend de tout ce que nous avons vécu. Si cela est très intéressant à considérer (et l'herméneutique s'y attache tout particulièrement), ce n'est cependant

1. *Cf.* tome I, p. 430 *sq.*

pas le point de vue que nous prenons. Au niveau de la philosophie première, nous regardons l'existence actuelle de notre devenir, notre existence dans le devenir. Que cette existence soit modifiée de telle ou telle façon importe peu ! C'est *l'existence du devenir* que nous considérons et non pas sa modulation particulière. Nécessairement, l'existence de ce devenir appelle un être-en-acte, une personne qui agit sur nous, dont nous sommes dépendant. Ce qui est mû est mû par un autre. C'est ce « mû par un autre » qu'il est délicat d'interpréter.

Du point de vue de la cause finale, nous pouvons regarder le devenir intérieur qu'implique le désir[1]. Le devenir le plus profond est le désir. C'est un devenir intérieur, intentionnel. Il est facile de constater la différence entre le devenir physique du corps et le devenir intérieur qui se traduit par le désir. Nous vivons dans notre corps, donc dans ce devenir corporel ; mais il est toujours enveloppé d'un devenir intentionnel. Les médecins savent bien qu'un malade qui se laisse aller s'écroule. Si, au contraire, « il a le moral » pour s'en sortir, il porte le devenir de sa maladie, même si celui-ci est très pesant, et le dépasse d'une certaine façon. Or, le désir le plus important, le plus lumineux de notre vie est le désir de l'amitié, qui existe toujours parce que l'amitié demande toujours de grandir. Une amitié qui s'arrête et ne grandit plus est une amitié qui meurt. Au contraire, s'il y a toujours un désir affectif, intentionnel, l'amitié peut s'intensifier et envelopper notre devenir physique.

Ce désir nous donne l'expérience de la dépendance envers quelqu'un qui nous attire, qui nous porte en nous attirant. Cette personne est celle qui permet au désir de grandir toujours et d'avoir une force toujours plus grande. « Tout ce qui est mû est mû par un autre ». Si cet autre est limité, il ne peut pas être un bien ultime, absolu ; il est un bien relatif et est donc lui-même dépendant d'un autre. Mais *il existe*. Il dépend donc d'un Autre absolu.

1. *Cf.* tome I, p. 180 *sq.*

Le visage de Dieu est donc en quelque sorte anticipé par le désir. Ce désir provient de l'ami. Cet ami est limité, fini dans son être. L'attraction qu'il exerce n'explique donc pas totalement le réalisme si fort du désir. Le désir est et, en tant qu'il est, ne s'explique pas par un être limité, parce qu'il est acte. Il exige donc un être qui, lui, ne soit pas limité. Le désir intentionnel *existe*. Son existence ne s'explique pas par la modalité particulière du premier bien dont nous avons l'expérience, l'ami. En tant qu'il existe, il fait appel à un Être premier. Du point de vue de l'être-en-acte, il n'y a pas d'absolu dans un être limité. Il dépend donc d'un autre et nous ne pouvons aller à l'infini dans cette dépendance à l'égard d'un autre, parce que l'infini est inatteignable. Or, le désir (ce devenir intentionnel) existe ; il est et, en tant qu'il est, il exige un Être premier. C'est une première voie qui nous dispose.

L'harmonie personnelle de l'ami *(secunda via)*

La seconde voie part de l'expérience de l'ordre qui existe entre les causes efficientes, donc de l'expérience du vivant. Le vivant est une harmonie parfaite, extrêmement complexe, de l'ordre des causes efficientes. Nous nous apercevons de cette extraordinaire perfection quand cela ne va plus, lorsqu'un obstacle a empêché que l'ordre des causes efficientes puisse parfaitement s'exercer ; alors un désordre apparaît.

Nous constatons cela chez le vivant, mais aussi dans le monde entier qui est un extraordinaire équilibre des causes efficientes. Tout l'univers est une organisation extraordinaire et si nous touchons à quelque chose, nous n'en connaissons pas les conséquences. Aujourd'hui, nous avons fait des expériences qui vont très loin dans ce domaine, jusqu'à la désagrégation de l'atome ; du point de vue biologique, nous touchons aux gènes les plus fondamentaux du vivant. Tout cela modifie, par des interventions très puissantes, l'ordre des causes efficientes et nous ne savons pas ce que ces expériences peuvent avoir comme conséquences sur l'équilibre de notre univers. Nous savons que la terre se réchauffe, mais jusqu'où cela ira-t-il ?

Nous devons donc reconnaître que cet ordre dans les causes efficientes s'impose à nous et dépend de quelque chose qui n'est pas cet ordre immanent. L'ordre immanent des causes efficientes ne s'explique pas par lui-même. Il existe nécessairement un premier, au-delà de cet ordre des causes efficientes.

Là aussi, nous pouvons faire appel à l'amitié. En effet, l'amitié implique un ordre affectif qui fait que nous touchons quelque chose de très secret dans notre ami : son cœur, sa volonté. Les autres peuvent passer sans s'en apercevoir parce qu'ils ne connaissent pas le cœur de l'ami. Mais en tant qu'ami, nous touchons le cœur de l'ami et, en le touchant, nous voyons de l'intérieur quelque chose qui est actif sur son cœur et ordonne tout. Cet ordre n'est donc pas premier. L'absolu n'est donc pas dans l'ordre des causes efficientes.

La seconde voie nous montre, à partir de l'ordre des causes efficientes, que nous ne pouvons pas rester dans la pure immanence du vivant, si nous regardons le vivant non plus en tant que vivant, mais du point de vue de l'être. Le vivant appelle nécessairement quelqu'un qui est au-delà de lui, l'immanence vitale ne peut jamais être première dans l'être.

Cette voie montre comment une pensée dialectique comme la philosophie hégélienne, où le « *se movere* » absorbe tout, ne peut pas découvrir l'existence de Dieu. Il n'y a pas de premier dans l'immanence vitale. Celle-ci demeure un certain absolu du point de vue de la vie, mais pas du point de vue de l'être. Du point de vue de l'être, le vivant fait appel à autre chose que lui. La seconde voie montre donc que l'efficience demande un dépassement. Ce n'est pas la cause efficiente qui permet le dépassement. Mais la cause efficiente *ordonnée* chez le vivant exige une première cause efficiente qui ne soit pas dépendante d'une autre, donc un premier, au-delà des causes efficientes ordonnées.

Le choix amical et la mort de l'ami *(tertia via)*

Ces deux premières voies préparent la troisième, qui se sert de la cause formelle. « La troisième voie se prend du possible et du nécessaire ». Le nécessaire, c'est l'être-en-acte, le possible, c'est l'être-en-puissance. Toutes les réalités dont nous avons l'expérience auraient pu ne pas être. La corruptibilité est une évidence ; nous-même et notre ami aurions pu ne pas être. La connaissance de nous-même implique de reconnaître que nous ne sommes pas un être nécessaire. Le possible est un être imparfait, il a cette imperfection radicale de pouvoir ne pas être. Il a une saveur de néant. Cela prend, certes, une acuité particulière dans l'expérience de l'amitié…

« Or, il est impossible que toutes les réalités qui sont soient telles. » Cette réflexion de saint Thomas va très loin. De fait, nous avons l'expérience que nous pourrions ne pas être, que nous sommes corruptible, pas seulement physiquement mais du point de vue de l'être. Nous ne sommes pas un être nécessaire dans notre existence. En effet, nous avons commencé d'être ; il y a donc un moment où nous n'étions pas et, quand nous sommes apparu, le monde a changé. Mais est-il possible qu'il n'y ait que des êtres qui peuvent ne pas être ? Non, puisque nous sommes. Nous pouvons ne pas être mais, de fait, nous sommes. Nous pouvons dire : « Je suis », et nous sommes obligé de reconnaître que notre ami existe. Nous n'aimons pas un être idéal, chimérique, mais une personne réelle, qui existe et qui est autre que nous. Notre ami existe en acte.

Ce qui peut ne pas être, s'il est, est grâce à un autre. Nous portons en nous-même une relation à un autre parce qu'il est possible que nous n'existions pas. Le possible existant existe grâce à un autre, sa possibilité n'explique pas son acte. L'acte explique le possible, mais le possible ne comprend pas l'acte. S'il n'existe que des êtres possibles, on n'explique pas comment l'être possible est. Si le possible seul existe, sans un être en acte nécessaire qui lui permette d'exister, à un moment donné

rien ne serait, puisque le possible, comme tel, ne porte pas en lui l'acte. Ce raisonnement montre donc simplement que le possible, s'il est en acte, est en acte par un autre. En tant que possible, il reste possible et n'atteint jamais l'acte. L'acte peut exister sans le possible, il est premier, indépendant ; tandis que le possible ne peut pas exister par lui-même, seul.

Comprenons, ici encore, que dans l'amour d'amitié, nous avons le désir d'aimer. Il ne s'actue que par l'ami. Tant que nous n'avons pas trouvé l'ami, nous restons dans le désir de quelqu'un qui nous comprendra parfaitement et sera vraiment comme un autre nous-même. Le désir nous fait comprendre au niveau de l'intentionnalité ce qu'est le possible. Tout désir est un possible et ne peut passer à l'acte que par un autre qui, lui, ne soit pas uniquement le possible. Deux désirs ne suffisent pas pour s'actuer : il faut un être en acte qui dépasse le désir, l'ami. Nous voyons là la primauté du nécessaire sur le possible. Le nécessaire dans l'amour n'est pas le désir d'aimer, mais l'autre qui existe et qui nous aime ; en tant qu'il existe, il est nécessaire parce qu'il est en acte. Tant que nous ne rencontrons pas l'être-en-acte, l'ami qui existe, qui est, nous restons dans le possible. Le possible ne peut pas être premier dans l'ordre de l'être ; il est toujours second, il exige un autre.

Or, notre ami est du possible et du nécessaire. Le choix amical nous fait toucher cette nécessité dans l'amour et, pourtant, l'ami peut mourir, disparaître. Certes, nous voulons toujours croire que notre amour peut donner la vie à l'ami et l'empêcher de mourir. En effet, dans notre amour pour l'ami, la mort est la négation de notre amitié. La présence peut disparaître : il y a là quelque chose de dramatique. Notre amour devrait être victorieux de la mort mais il ne l'est pas. Nous découvrons donc que notre amour n'est pas nécessaire dans l'ordre de l'être. L'ami peut mourir, notre amour n'est donc pas substantiel. L'amour que nous avons pour l'ami fait donc appel à Celui qui est amour parfait, nécessaire. En Dieu seul, l'amour est nécessaire.

Comprenons bien : pour nous, l'expérience de l'ami comme être-en-acte est la plus manifeste. L'ami, parce qu'il est notre

ami, devrait exister toujours. Il y a dans l'amitié un appel à l'absolu. Or il n'existe pas toujours… Il n'est donc pas premier, il dépend d'un autre. La réflexion sur le possible et le nécessaire du point de vue métaphysique prend une très grande force avec l'expérience de l'amour d'amitié. C'est normal, puisque c'est par l'amour que nous connaissons le mieux ce qui nous dépasse. Il vaut mieux aimer que connaître ce qui est plus grand que nous : cette pédagogie de saint Thomas prend toute sa force lorsque notre intelligence passe des réalités possibles au nécessaire absolu, à l'Acte pur, à l'Amour pur.

La troisième voie conclut à un être *nécessaire*, c'est-à-dire Acte pur, sans aucune potentialité qui le rendrait relatif à un autre être-en-acte. Seul cet Être nécessaire peut attirer totalement, par lui-même, notre désir d'aimer, et lui permettre de se reposer.

Découvrir par le mouvement l'être immobile, par l'ordre des causes efficientes dans le vivant un premier, au-delà de cet ordre, par le possible le nécessaire : nous avons là trois voies parallèles, qui toutes impliquent qu'on ne puisse pas aller à l'infini. En effet, il faut sortir du mouvement pour comprendre le mouvement, il faut sortir de l'ordre des causes efficientes dans le vivant pour comprendre le vivant, il faut sortir du possible pour comprendre le possible. Et nous pouvons voir dans l'expérience de l'amour d'amitié ces trois limites, nous les découvrons en nous. Ces trois limites exigent de sortir du possible, du vivant et du devenir. Il n'y a pas de premier dans le devenir, ni dans l'ordre des causes efficientes, c'est-à-dire dans le vivant, ni dans les réalités possibles.

Unité et multiplicité *(quarta via)*

La quatrième voie, la plus subtile, « se prend des degrés qu'on trouve dans les réalités. On trouve en effet dans les réalités quelque chose qui est plus ou moins bon, et vrai, et noble et ainsi des autres choses du même genre. Mais le plus et le moins

sont dits de réalités diverses selon qu'elles s'approchent de diverses manières de quelque chose qui est au maximum ». Le plus et le moins proviennent nécessairement d'une mesure. Il y a du plus et du moins, selon qu'on se rapproche plus ou moins de la fin. Dans l'amour, il y a du plus et du moins. Le plus et le moins présupposent une réalité en qui ce plus et ce moins n'existent pas, parce qu'il est parfait, le *maxime tale*. En effet, le bien et le vrai impliquent l'être. Le plus et le moins bon, le plus et le moins vrai appellent le maximum dans l'être. Nous ne pouvons pas penser au maximum dans le vrai ou dans le bien sans voir le maximum dans l'être.

Alors que chez saint Thomas, les trois premières voies font appel à l'axiome de *non-regressus* à l'infini, la quatrième voie conclut immédiatement en raison de la convertibilité du bien et du vrai avec l'être. C'est cette convertibilité qui nous fait comprendre que, devant des êtres multiples, la multiplicité même de ces êtres qui impliquent le plus et le moins fait appel à Dieu. Le multiple, en effet, est encore une limite. Et quand le multiple est très important, on est quelquefois asphyxié parce que les limites s'additionnent.

Il est évident que personne n'est l'intelligence, la vérité absolue, qu'il y a du plus et du moins. L'ami qui, pour nous, est unique en tant que nous le choisissons « de préférence à tous les autres », n'est cependant pas unique ni la mesure de tout bien et de tout vrai. Nous restons toujours en quelque sorte « dans le troupeau » ! Faire partie du troupeau appelle Dieu qui, lui, est en dehors de la multiplicité du plus et du moins… Il n'est pas choisi parmi les autres, mais aimé et connu comme Celui qui est premier.

La recherche de la vérité dans l'amitié *(quinta via)*

« La cinquième voie est prise du gouvernement des choses ». Distinguons bien l'ordre et le gouvernement : le gouvernement, c'est l'exécution, l'ordre est encore intellectuel. Chez saint Thomas, la cinquième voie s'appuie sur l'appétit vers une fin

que nous trouvons dans toutes les réalités naturelles ; toute réalité naturelle, du fait même qu'elle est déterminée, est ordonnée à une fin et exige une première intelligence substantielle. Les réalités qui n'ont pas de connaissance impliquent un ordre dynamique *vers* quelque chose ; elles sont déterminées. Cet ordre, puisqu'elles n'ont pas de connaissance, provient d'un autre, premier par rapport à ces réalités. Ce premier les porte puisque cet ordre leur est intime, intrinsèque, naturel. La cinquième voie aboutit à une première Intelligence, donc à une Personne. Toutes les voies précédentes sont pour celle-ci. L'Être immobile au-delà du mouvement, l'Être premier qui ne dépend d'aucune causalité efficiente, l'Être nécessaire, le *maxime tale*, c'est en réalité l'Intelligence première. Les conclusions de toutes les autres voies sont commandées par ce premier intelligent, cette Personne première.

Il est magnifique de voir que la finalité aboutit nécessairement à un premier intelligent. De fait, c'est l'intelligence qui affirme la nécessité de la fin. Seule l'intelligence découvre la fin et la découvre pleinement. Et là, il s'agit d'une Intelligence subsistante, puisqu'il s'agit d'un ordre réel existentiel, ou existential, qui est dans la réalité, qui est la réalité finalisée. Notre monde est finalisé et existe dans cette fin ; il est totalement ordonné à un être intelligent. C'est pour cela que notre monde porte en lui-même une intelligibilité que les savants et les philosophes cherchent à découvrir à leur niveau respectif. Le philosophe, lui, cherche à la saisir au niveau de l'être. L'être, si on le considère justement dans son acte, exige de poser l'Intelligence première, puisqu'il porte cet ordre intime, immanent.

Cette cinquième voie peut être immédiatement pensée par l'amitié. En effet, la réalité que nous connaissons le mieux n'est pas la pierre, mais l'homme et l'ami ! Le choix amical est une expérience vivante, existentielle. Et le jugement d'existence n'est parfait pour nous que dans le choix amical. Nous pouvons dire : « L'ami existe et il existe pour moi ». Certes, il existe en lui-même et pour lui-même, mais il existe aussi pour nous. Son être n'est pas le nôtre et, pourtant, il est totalement tourné vers

nous, il est pour nous. Dans l'amour d'amitié, l'être en soi et l'être pour soi s'unissent ! C'est donc par l'amour que nous saisissons parfaitement l'exister de l'ami et cet « ordre vers », cette « extase ». L'amour est extatique, il nous fait nous tourner vers la personne que nous aimons ; c'est tout notre être qui est tourné vers elle. Cet amour, dans ce qu'il a de tout à fait propre, de tout à fait fondamental, porte donc en lui une exigence qui dépasse l'amour et qui ne se contrôle pas. Nous voyons cela dans la passion, dont on dit qu'elle est un amour viscéral au-delà de la raison. La raison ignore l'amour qui s'impose à nous et a ses propres exigences, un ordre qui fait que nous vivons totalement pour l'autre. Nous sommes pris, saisi par l'autre, au-delà de notre connaissance. L'autre est plus que la connaissance que nous en avons. C'est pourquoi l'intelligence qui n'a pas saisi ce qui est et demeure dans la raison devient très vite esclave de cet amour. Si elle cherche la vérité en découvrant ce qui est, elle découvre la fin et est capable d'affirmer qu'il existe un Être premier qui a pensé cela, l'Ami qui est Dieu. Nous saisissons dans l'amour l'existence même d'un Être premier qui a mis en nous cet amour.

C'est donc l'expérience de l'amour d'amitié qui réalise parfaitement ce que saint Thomas a saisi dans la cinquième voie. Saint Augustin et saint Thomas se rejoignent dans cette voie, si nous la prenons par l'amour d'amitié. Il y a en nous une nostalgie radicale de nous dépasser. Nous ne pouvons pas rester « chez nous », ce désir est plus fort que nous. Si nous voyons déjà très bien cela dans la passion, la personne aimée d'un amour d'amitié est source d'un dépassement plus radical encore que celui de la passion. Si saint Thomas a traité de l'amour au niveau passionnel[1], et s'il se sert de l'amour d'amitié pour parler de la charité[2], c'est parce que l'amitié a toujours un fondement passionnel. Il est complètement purifié, dépassé dans l'amour spirituel, mais il est toujours là, on ne peut pas le

1. *Cf. ST*, I-II, q. 26 à 28.
2. *Cf. ST*, II-II, q. 23, a. 1.

couper – il faut être cartésien pour faire cela. Il y a dans l'amour spirituel quelque chose que la passion ne dit pas ; mais la passion nous montre fondamentalement le caractère *naturel* de l'amour, ce dépassement de soi. Nous sommes délogé de nous-même par l'amour. Et si, alors que nous sommes délogé passionnément, la passion est transformée, purifiée par un amour spirituel, nous pouvons éprouver l'appel, la « nostalgie » profonde de l'absolu, du bien parfait. Cette « nostalgie du bien », d'une réalité qui nous dépasse, qui nous transcende, est mise en nous par quelqu'un qui est avant nous et dont nous sommes totalement dépendant. Lui seul a mis en nous cet appel vers le bien.

Il y a donc dans l'amour d'amitié une expérience radicale, unique qui, en définitive, si nous voulons bien la regarder, nous oblige à poser l'existence de Dieu. La passion elle-même, si nous la regardons bien en face, doit, si notre intelligence reste nette et pure, nous conduire à Dieu. De fait, il n'y a jamais de passion à l'état pur, comme il n'y a jamais d'amour spirituel à l'état pur. Si la volonté est la faculté du sujet, elle est donc la faculté de la personne, spirituelle et sensible. Il y a toujours dans l'amour un lien avec le sensible et c'est par là que l'amour reste réaliste et ne s'idéalise pas. S'il se coupait de cette attache sensible et passionnelle, il serait emporté par l'imagination, ce qui conduirait à des débordements affectifs passionnels imaginaires, et à la corruption de l'amour. En réalité, l'amour relève de la volonté, qui est la faculté du sujet, donc de la personne. Même quand nous aimons de la manière la plus spirituelle qui soit, il y a toujours un lien avec le sensible existentiel. Nous ne nous y arrêtons pas, nous le dépassons complètement, mais il existe. C'est ce qui nous permet de distinguer un véritable amour d'un amour qui, s'étant coupé de sa base sensible, repose sur l'imaginaire et s'oppose à l'intelligence. L'amour imaginaire est toujours une fuite, parce que le réel devient intolérable : il est limité et l'on veut aller toujours plus loin dans la fuite imaginaire. Cependant, l'amour est à lui-même sa propre défense. Rien ne peut donc purifier l'amour imaginaire autant

et d'une façon aussi forte que l'amour spirituel vrai, qui est ce qu'il y a de plus fort et de plus lumineux en nous. L'amour est à lui-même sa propre défense, et c'est pourquoi l'amour affirme par lui-même l'existence de Dieu. Cette cinquième voie est sapientielle, elle fait l'union de l'intelligence et de l'amour et montre que l'amour, dans ce qu'il a de plus naturel, est ce qui peut le mieux nous conduire à Dieu, nous montrer que Dieu existe.

Cette démarche est capitale, car c'est l'amour qui nous permet de nous servir de la causalité finale de la façon la plus immédiate ; et c'est la causalité finale qui nous permet d'atteindre le transcendant, Celui qui nous dépasse et qui est en même temps notre Source. Plus nous saisissons Dieu transcendant, plus nous saisissons Dieu immanent. Grâce à l'amour, nous saisissons la transcendance du Bien intelligent, Source, auteur en nous, de notre amour, ce qui nous montre combien il est immanent.

*
* *

L'itinéraire critique de théologien que nous donne Thomas d'Aquin est donc merveilleux pour nous, si nous savons le repenser au niveau de la philosophie première et le compléter grâce à l'expérience de l'amour d'amitié. Dans l'amour d'amitié, nous avons l'expérience du devenir, de l'ordre, du possible et du nécessaire, du plus et du moins, de l'amour dans ce qu'il a de radical. Nous avons donc tous les commencements. Le danger est de couper cette expérience de l'amour de celle du réel existant et de rester enfermé dans l'amour. Si, au contraire, nous comprenons que l'amour d'amitié est pour nous l'expérience la plus parfaite de *ce qui est*, de l'ami qui est pour nous l'expérience la plus parfaite de l'autre, nous pouvons nous élever jusqu'à la découverte de l'existence de Dieu. Si nous prenons comme point d'appui le vécu, nous n'avons plus l'expérience de l'ami et nous ne pouvons plus découvrir Dieu. En réa-

lité, nous avons l'expérience de l'ami quand nous avons le jugement d'existence qui nous fait comprendre que l'ami est l'autre par excellence. Personne ne sera autre autant que l'ami, et personne ne sera aussi proche de nous que l'ami. Sans ce jugement d'existence premier, nous nous enfermons dans le vécu. Or, le vécu dans l'amour est le vécu le plus intense, le plus fort, il nous saisit dans tout notre être. Sans le jugement d'existence de l'intelligence sur l'ami, nous chercherons indéfiniment l'autre dans le vécu. Le jugement d'existence, à côté du vécu de l'ami, est peu de chose. Mais s'il n'y a pas ce jugement d'existence, nous demeurons dans l'intentionnalité affective qui nous séduit, nous hallucine. Quand nous posons le jugement d'existence à l'égard de l'ami, nous sommes obligé de relativiser notre vécu amical…

Nous devons bien voir cela pour comprendre le réalisme de la cinquième voie. L'amour fondamental vient de nous mais il n'est pas nous, il appelle un Autre. L'appétit naturel, instinctif, le plus fondamental, vient d'un autre. C'est un cadeau merveilleux de l'Autre, de Dieu. C'est en nous la marque la plus forte de la présence de Dieu. Par le fait même, il n'est pas entièrement nôtre, il s'impose comme le sceau d'un autre en nous. C'est grâce au jugement d'existence que nous pouvons découvrir la transcendance de l'autre. Dans le vécu, nous ne saisirons jamais la transcendance de l'autre.

Ces cinq voies ne doivent donc jamais être séparées et ne peuvent pas se multiplier. Saint Thomas y a développé « la toile d'araignée » de l'intelligence qui nous permet de sortir de nous-même. Ces voies impliquent toujours la causalité finale, qui est à l'état pur dans la cinquième voie. La quatrième voie utilise la causalité exemplaire mais sans s'y arrêter ; elle touche la finalité par le jugement d'existence en passant du vrai à l'être, du bon à l'être, du noble à l'être. La troisième voie utilise la causalité formelle : le nécessaire, c'est la cause formelle adéquate à la réalité ; le possible c'est le hiatus qui existe entre les deux. La seconde voie se sert de la causalité efficiente, et la première de la causalité matérielle. Toutes les causalités sont donc pré-

sentes, mais toujours dépassées et portées par la finalité. Nous ne pouvons pas découvrir l'existence de Dieu en dehors de la finalité ; celle-ci joue sur les autres causes pour les relativiser et les dépasser. Sans la cause finale, il est possible de fuir Dieu par le primat de la matière, par le primat de l'efficacité, par le primat de la forme. Nous pouvons toujours, toujours en ajouter. Toujours en ajouter, c'est fuir Dieu, c'est mettre l'arbre entre nous et Dieu – ce que fait Adam après le péché[1]. De grands philosophes se cachent derrière la cause matérielle ou la cause efficiente, ou la cause formelle. Nous pouvons encore exalter la cause exemplaire, ce que font admirablement les mathématiques. Une méta-mathématique remplace Dieu par la valeur. Seule la causalité finale ne peut pas cacher Dieu…

Ayant essayé de découvrir la pensée de saint Thomas, nous voudrions maintenant apporter quelques précisions, nécessaires pour mieux comprendre l'enjeu et l'importance particulière de sa recherche.

Le caractère unique de la cinquième voie

Si la découverte de l'être-en-acte, cause finale de ce qui est en tant qu'être, se fait par une induction synoptique selon l'analogie[2], la démonstration à partir des effets de l'existence de Dieu n'a-t-elle pas aussi un caractère analogue et ne doit-elle pas utiliser cinq expériences-type ? De fait, il y a cinq expériences-type : l'expérience-type du toucher, de ce qui est mû, l'expérience-type de ce qui se meut, l'expérience-type de l'être contingent, l'expérience-type du plus et du moins, l'expérience-type de l'amour. Et si nous les éclairons à la lumière du principe de causalité finale, comme nous l'avons mis en lumière,

1. « Ils entendirent le bruit des pas de Yahvé Dieu qui se promenait dans le jardin, à la brise du jour, et ils se cachèrent, l'homme et sa femme, de devant Yahvé Dieu, parmi les arbres du jardin » (Gn 3, 8).

2. ARISTOTE, *Mét.*, Θ, 6, 1048 a 36-37. *Cf.* tome I, p. 258.

c'est donc tout notre être humain intelligent (toute notre personne) qui est mobilisé pour la découverte de l'existence de Dieu. De fait, si cette découverte est capitale pour notre intelligence, notre cœur et toute notre vie humaine, il faut que tout soit mobilisé pour cela.

De plus, si les cinq voies de saint Thomas sont une et se tiennent analogiquement, si toutes reposent sur la finalité, la cinquième, d'une certaine manière, contient toutes les autres. Cela est normal car, si cette démarche est analogique, les modes sont à l'intérieur de la *ratio*. Toutes les voies s'appellent donc et la cinquième, l'ultime, est celle sans laquelle les quatre autres n'aboutissent pas, alors que la cinquième peut d'une certaine façon, se prendre seule.

« La cinquième voie est prise du *gouvernement* des choses. » Or, dans le gouvernement de Dieu, le point crucial est le gouvernement des êtres intelligents, capables de comprendre et capables de découvrir l'existence de Dieu. L'action principale et première du gouvernement de Dieu sur nous est de conduire notre intelligence à la vérité. Dieu gouverne des personnes et sait que chaque personne a sa propre fin. Le bien commun n'est jamais une fin personnelle, la béatitude n'est pas « commune ». Nous avons du mal à comprendre que la fin est personnelle et qu'affirmer cela n'est pas égoïste. Pourtant, notre intelligence ne peut pas tolérer d'avoir une fin commune. Si nous respectons notre voisin, cela ne veut pas dire que nous ayons la même fin d'une façon univoque. Même si l'humanité aujourd'hui ne peut plus tolérer la vie contemplative, parce qu'elle ne l'a pas et est mue par de terribles jalousies, notre intelligence ne peut pas se contenter du bien commun ni de l'égalité « démocratique ». En réalité, Dieu conduit l'humanité comme un Père. Il a des enfants qu'il aime comme des fils, d'un amour unique et personnel. Rien n'est plus singulier que Dieu, et rien n'est plus universel ; seule l'analogie nous permet de comprendre cela. Le point principal du gouvernement de Dieu sur nous est donc de permettre à notre intelligence d'atteindre la vérité, et la vérité totale, c'est-à-dire Dieu. Nous sommes faits pour cela et tout le

gouvernement de Dieu est ordonné à cela ; sa fine pointe est le gouvernement paternel qu'il exerce sur notre intelligence pour que nous le découvrions.

Or, l'intelligence est capable d'atteindre la sagesse lorsque l'intelligence et l'amour s'unissent. C'est dans une connaissance affective sapientiale, et donc personnelle, que notre intelligence est le plus elle-même, et non pas dans la connaissance mathématique qui ne peut rien nous dire de Dieu. Dieu nous gouverne donc le plus quand notre intelligence amoureuse le découvre, l'atteint. Certes, nous pouvons regarder le gouvernement de Dieu en le situant par rapport au monde physique *(prima via)*, au vivant *(secunda via)*, au contingent *(tertia via)*, au plus et au moins *(quarta via)*. Mais nous pouvons aussi prendre le gouvernement de Dieu *à l'état pur*. Dieu est Celui qui nous conduit à notre fin. Or, tant que nous n'avons pas découvert son existence, notre fin humaine est l'amour d'amitié. Dieu nous gouverne donc en Père quand nous vivons un véritable amour d'amitié, parce que c'est là notre première fin humaine. C'est donc à l'intérieur du sens que nous pouvons avoir du concours de Dieu dans le choix d'un ami que nous pouvons découvrir son existence de la façon la plus profonde. Pour nous élever jusqu'à la découverte de l'existence de Dieu, nous montons le plus haut possible dans notre expérience humaine. Et l'expérience la plus parfaite de toute notre vie est le choix amical, le *vrai* choix, celui qui touche une autre personne, celle de l'ami. C'est à partir de cette expérience que nous pourrons voir « le lever du soleil », qui se produit lorsque notre intelligence affirme : « Oui, Dieu existe nécessairement. » Alors nous nous dépassons et nous dépassons notre ami. C'est de cette seule façon que nous pouvons nous servir de l'ami, en le respectant infiniment : il nous aide à réaliser l'acte le plus intelligent dont nous sommes capable. Nous pouvons le comprendre dès que nous découvrons *vraiment* ce qu'est l'amitié : elle n'est pas conventionnelle, mais une exigence profonde de notre intelligence et de notre cœur, une expérience dans laquelle connaissance et amour sont intimement unis. Il y a un appétit naturel

radical dans l'amour, c'est ce qu'il y a de plus naturel en nous, plus que de manger ! Ce mouvement de l'amour n'est pas conventionnel et ne relève pas du hasard. D'où vient ce mouvement ? D'où vient cet ordre vers l'ami ? D'où vient cet amour qui nous porte vers l'ami ? D'un être supérieur à nous qui nous gouverne pour que nous aimions, qui nous pousse à aimer : « Il existe quelqu'un d'intelligent par qui toutes les réalités naturelles sont ordonnées à la fin. Et cela, nous l'appelons Dieu. »

C'est pour que cette voie ait toute sa force que nous devons partir de l'expérience que nous avons de l'amour d'amitié. Nous découvrons alors que l'amour d'amitié ne peut pas s'expliquer totalement par l'ami. Certes, c'est la personne de l'ami qui nous attire. Mais cet amour nous prend dans tout notre être, substantiellement. Or, ce n'est pas l'ami qui est source de notre être. Il peut éveiller en nous l'amour mais le grand feu qu'est le choix amical ne peut pas venir seulement de l'ami ni de nous-même. Il vient de quelqu'un de plus grand, plus présent à nous-même que nous-même, de notre Père, Créateur de notre âme, d'un Être intelligent et aimant.

Précisons encore : dans l'expérience que nous avons de l'amour de notre ami, nous saisissons que l'ami nous attire. Mais il est limité dans son amour et dans sa bonté. Son amour n'est pas sa substance. Pourtant, l'amour qu'il suscite en nous est substantiel, personnel. Il faut donc qu'il y ait avant lui un Être qui soit source de cet amour dans ce qu'il a de plus profond, de plus naturel. Nous expérimentons que notre ami est source d'un certain amour mais ne peut être source de l'amour substantiel, personnel, parce qu'il est un bien limité. L'expérience de l'amitié porte sur la personne. Or, la personne de l'ami n'est pas la Bonté. Elle est un bien limité.

La cinquième voie de saint Thomas peut donc en quelque sorte être séparée des autres, en comprenant que toutes nous y ont conduit et que cette cinquième voie ne peut être parfaitement explicitée que par notre expérience la plus parfaite. Notre expérience nous donne toujours l'être-en-acte dans le contin-

gent, même dans l'amour d'amitié. Nous aimons notre ami, mais il est un être limité, capable de disparaître. En ce sens, l'amour d'amitié nous donne une certaine sécurité mais pas une sécurité pour toute notre vie : l'ami peut disparaître. Notre choix amical garde donc quelque chose de contingent. Nous saisissons cette limite à l'intérieur de l'amour. Pourtant, notre amour *ne veut pas* cette limite, il la refuse. C'est ce qui explique comment certains, voyant que l'ami est limité et dépend d'un Autre, deviennent furieux par rapport à cet Autre qui leur retire l'ami. La limite de l'ami devient alors parfois le lieu d'un refus de Dieu. Nous devons en réalité comprendre comment notre ami peut être source pour nous de l'affirmation : « Dieu est », si nous respectons que notre ami est une personne autonome, qui existe aussi en dépendance de Quelqu'un qui est plus grand que nous. En découvrant Dieu, nous découvrons que notre ami est dépendant de Dieu comme nous-même. Nous respectons cette dépendance, parce que cet Être dont il dépend est, pour nous aussi, Source de notre être.

Amour d'amitié et amour substantiel

En explicitant cette cinquième voie, nous parlons d'amour substantiel. Mais que faut-il entendre par « amour substantiel » ? C'est l'amour dans ce qu'il a de radical, de plus naturel, c'est l'appétit naturel de tout ce qui est vers le bien. Il y a en nous une orientation radicale vers le bien, et tout être est naturellement ordonné vers le bien. « Le bien est ce à quoi toutes choses tendent[1] » : cette affirmation d'Aristote n'est pas une définition du bien mais la constatation que le bien attire, qu'il existe un ordre naturel, substantiel vers le bien. L'appétit du sujet est donc quelque chose de très radical. Il n'est conscient que dans l'amour d'amitié, lorsqu'il porte sur une personne : l'amour d'amitié est un amour substantiel, radical, qui porte *sur la personne* et non sur telle ou telle qualité particulière.

1. *Éth. à Nic.*, I, 1, 1094 a 2-3.

Il y a donc un ordre naturel et substantiel vers le bien. Et le bien est convertible avec l'être : tout être est bon et tout être est capable d'attirer un autre par sa bonté, de l'attirer radicalement, substantiellement. L'appétit naturel vers le bien fait donc partie de la personne humaine. Celle-ci est un être spirituel ; et dans l'être spirituel il y a le désir, l'appétit du bien et du vrai. Si cet appétit naturel se réalise pour nous d'une façon intentionnelle (car il n'y a qu'en Dieu que l'être et le bien sont identiques, en nous, l'être n'est pas la bonté, et pourtant notre être est bon), il est cependant radical, fondamental, et ne peut se satisfaire de biens limités ni de vérités particulières. Il porte en lui quelque chose de plus profond qu'un aspect accidentel. Tout bien nous conduit donc à un Bien premier ; toute vérité nous conduit à une Vérité première, qui est substantielle.

Si nous n'avons pas l'expérience *vécue* d'un amour substantiel, nous avons l'expérience d'un choix personnel qui porte sur l'ami. Ce n'est pas telle ou telle qualité, mais la personne (un bien substantiel) qui nous attire. L'amour d'amitié n'est donc pas conventionnel, il est personnel et naturel. Il est naturel à l'homme d'aimer l'homme[1]. Et cet appétit naturel n'est pas accidentel : il porte sur une personne, il est donc substantiel. Par son objet, il est substantiel, parce qu'il ne peut pas se satisfaire de telle ou telle qualité de l'ami mais porte sur la personne de l'ami. Aucun autre amour n'atteint la substance. C'est le premier amour spirituel qui atteint la personne, la substance. Il a donc quelque chose d'unique.

Le choix qu'implique l'amour d'amitié et qui lui permet de se réaliser[2], s'enracine dans un amour naturel, un amour qui

1. « C'est par nature, semble-t-il, que se trouve l'affection de celui qui engendre pour ce qu'il a engendré et de la progéniture pour celui qui l'a engendrée, non seulement parmi les hommes mais aussi chez les oiseaux et la plupart des animaux. Ceux qui sont du même peuple éprouvent cela les uns pour les autres, principalement chez les hommes, et c'est pourquoi nous louons les amis des hommes (*philanthropous*). Même dans nos voyages au loin, nous voyons combien tout homme est familier et ami pour l'homme » (ARISTOTE, *Éth. à Nic.*, VIII, 1, 1155 a 16-22).

2. *Cf.* tome I, p. 203-215 ; 283 *sq.*

exprime ce qu'il y a de plus profond en nous. Or, notre ami est limité dans sa substance, il peut mourir. Cela implique de reconnaître que le choix amical, qui s'enracine dans un amour substantiel, n'est pas adéquat à l'amour substantiel. Puisque l'ami peut disparaître, il y a un hiatus entre la puissance de cet amour et le choix. C'est ce qui fait que, dans tout amour d'amitié, il y a une « crevasse » possible, ce qui va contre l'amour substantiel. Puisque tout ce que nous constatons existe d'une existence contingente, nous voyons que notre amour n'est pas victorieux de cette faille, alors qu'il demanderait de l'être. Cela permet de dire que cet amour substantiel, qui devrait, comme amour substantiel, être premier et dépasser toute contingence, ne l'est pas. C'est ce qui exige de poser un Être premier, en qui l'amour substantiel soit adéquat à son être, en qui « le choix » soit lui-même substantiel et dépasse toute contingence parce qu'il est en lui-même nécessaire.

C'est donc la prise de conscience de la différence entre l'amour substantiel et notre choix qui commande cette découverte. Notre choix voudrait être toujours adéquat à l'amour substantiel et ne l'est pas. Pourquoi ? Parce que l'existence même de cet amour nous échappe. Il nous échappe du côté de l'ami. Notre amour est incapable de faire que l'ami échappe à la mort. Il est donc radicalement limité, bien qu'il y ait en lui un amour substantiel au point de départ, sur lequel il repose. Il y a donc dans cet amour quelque chose d'absolu, de substantiel, et une limite. Par le fait même, il appelle un premier dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de l'amour.

Nous ne pouvons donc pas comprendre cette cinquième voie de saint Thomas (si nous la prenons dans l'esprit d'une véritable recherche), sans nous appuyer sur l'expérience de l'amour d'amitié. Saint Thomas se situe du point de vue théologique et critique et c'est pourquoi il ne précise pas comment la démarche se réalise. Il montre seulement les liens qui existent entre notre intelligence et l'affirmation de l'existence de Dieu. Et comme pour lui, quand il s'agit de découvrir une réalité qui est supérieure à nous, supérieure à notre intelligence, il faut

l'apport de l'amour qui, seul, dépasse le point de vue de l'intelligence, nous devons nous demander où l'amour permet réellement ce dépassement ? C'est à l'égard de la personne humaine et à l'égard de Dieu. La personne humaine et Dieu sont supérieurs à notre mode de connaissance et ne peuvent être découverts qu'à travers l'amour. C'est dans une connaissance amoureuse, sapientiale, que l'intelligence humaine découvre un Être premier Acte pur, Intelligence pure, Amour pur.

L'exigence d'une recherche de la vérité

Comprenons encore que la recherche de l'existence de Dieu à partir de l'expérience de l'amour d'amitié est éveillée par le désir de la vérité, un désir qui ne puisse pas être déçu. Cela exige que nous regardions l'ami dans son existence : son existence est limitée, alors qu'il suscite en nous un amour qui dépasse ce qu'il est en lui-même. Un tiers dira : « Soyez donc objectif, cet ami n'est qu'une créature ! » Il prétend donc mesurer l'amitié de l'extérieur. Or, quand nous aimons avec intelligence, nous découvrons le dépassement *de l'intérieur*. Le hiatus qui existe entre l'exister et l'amour est intolérable et pose avec acuité l'existence d'un Être en qui l'amour et l'exister n'impliquent pas de hiatus. Cet amour existe, il est réel ; ce n'est pas une nostalgie, il est naturel. Cet amour nous conduit donc à nous poser la question : « Cet ami existe-t-il par lui-même ? » Non. S'il existait par lui-même, il pourrait répondre entièrement à notre amour. Par amour pour nous, il s'agrandirait et ferait en sorte de ne pas avoir de limite. Mais il est limité ! Et pourtant il est en acte. Il exige donc, puisqu'il est en acte, un Autre qui soit amour parfait, sans limite, c'est-à-dire dont l'existence est adéquate, identique à son amour.

Nous avons donc en nous, par l'intelligence et par la volonté, une possibilité d'aller plus loin que l'existence réelle, limitée de l'ami. Nous « brûlons » l'ami, notre amour pour notre ami est au-delà de ses limites, il est « plus » que ses limites. Et nous-même, nous avons le pouvoir d'éveiller chez l'ami un amour qui

dépasse nos limites. C'est cela notre bonté : il y a en nous quelque chose qui est plus grand que nous-même. Si donc nous sommes réaliste dans notre amour, nous voyons que notre amour est fait pour un Autre et que l'ami est en quelque sorte la « révélation » de cet Autre pour nous[1]. Parce que l'ami a suscité en nous un amour plus grand, qui nous dépasse et le dépasse, il est en quelque sorte *témoin* d'une autre présence. Cette présence de l'Autre, nous voulons savoir ce que c'est. Davantage, notre désir de la vérité veut savoir qui il est.

La limite de l'ami ne vient pas de lui et l'acte qui est en lui ne vient pas de lui. Il vient donc d'un Autre qui est sa source, qui ne lui est pas étranger, qui le constitue lui-même, un Autre en qui l'amour et l'existence sont identiques, en qui la vie et l'être sont identiques. Alors notre ami est vrai, il est authentique, il ne se gonfle pas. Il apparaît tel qu'il est et reconnaît qu'il est limité ; mais il reconnaît aussi qu'il suscite pour nous un amour qui va plus loin que lui, une recherche de la vérité qui va plus loin que lui. L'amour appelle un dépassement de l'être, il est extatique. Nous avons en nous, en raison de l'esprit, deux dépassements possibles et, quand ils sont conjoints, celui de la recherche de la vérité et celui de l'amour d'amitié (qui a cette force de nous faire nous dépasser nous-même), nous découvrons la sagesse.

Cette élévation à la sagesse est capitale et ne détruit pas l'amour d'amitié. Très facilement, on prend conscience de l'amour pour le supprimer, en faisant passer avant tout la cause formelle et l'efficacité... Mais la découverte de l'existence de Dieu par la causalité finale n'oppose pas ce qui est absolu et ce qui est limité dans l'expérience de l'amour d'amitié. L'expérience de la limite dans l'absolu nous permet de découvrir, à l'intérieur même de notre amour d'amitié, un dépassement dans l'ordre de l'amour. L'amour demeure bien l'expérience principale de toute notre vie humaine. Il n'y a pas une expérience

1. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de la Révélation chrétienne, surnaturelle de Dieu.

plus parfaite que celle de l'amour d'amitié. Mais nous ne restons pas dans cette expérience : l'amour d'amitié est pour nous la disposition la plus parfaite pour dépasser l'amour d'amitié et affirmer l'existence d'un premier Amour.

La découverte de Dieu se fait donc par l'amour, dans un amour qui porte en lui-même ce dépassement de l'amour d'amitié. Quand ce dépassement n'est pas là, l'amour humain nous envoûte et devient un obstacle. Il est donc capital de saisir à la fois l'exigence et la difficulté de dépasser l'amour d'amitié. Nous le pouvons dans la mesure où nous cherchons la vérité et où nous reconnaissons que l'amour ne peut pas s'arrêter à un être limité. Il exige d'aller plus loin, puisque l'amour est porteur de la finalité. Notre intelligence est obligée de s'affiner par l'amour. La sagesse est un affinement de notre intelligence dans l'amour, qui permet le dépassement de l'amour : tout ce qui est limité dépend de l'acte, dépend d'un être parfait.

Un itinéraire pour la purification des images de Dieu

En précisant le caractère unique de la cinquième voie, nous pouvons aussi affirmer que ces voies de saint Thomas écartent successivement les images de Dieu. Dieu est immobile, Dieu est parfaitement immanent, Dieu est nécessaire, Dieu est beau… Autant d'images, et donc de caricatures de Dieu, qui ne peut être atteint que par la finalité. Il n'est pas « dans » la finalité : il est ce qui cause ultimement, et donc radicalement, la finalité.

D'une certaine façon, dans cet itinéraire des cinq voies, saint Thomas lutte contre toutes les immanences possibles, toutes les formes possibles, et donc toutes les caricatures que nous pourrions faire de Dieu. Dieu ne peut pas être possédé ; mais nous devons être possédé par lui. Être possédé par Dieu, c'est n'être plus chez soi mais en Dieu. « S'endormir » dans la finalité, c'est s'endormir chez soi, ce n'est pas demeurer dans la fin, ce n'est pas atteindre la fin. Il est capital de saisir ces deux mouvements possibles de l'intelligence. Le propre de la fin est justement de réaliser en nous une extase, de nous faire demeu-

rer en dehors de nous-même. Dieu ne peut être que contemplé, il provoque une extase de notre intelligence grâce à l'amour. Dès que nous découvrons Dieu, nous découvrons Celui devant lequel nous nous mettons à genoux, qui nous transcende et que nous ne possédons pas. Dieu, nous le découvrons comme Celui que nous ne pouvons pas posséder, comme Celui que nous ne pouvons que contempler en sortant de nous-même. Nous le posons comme existant, nous transcendant, nous dépassant complètement.

La connaissance analogique est bien celle qui nous permet de ne pas posséder. Si nous saisissons la *ratio entis*, et si nous pouvons préciser ce qu'est le concept d'être, nous ne possédons pas de concept de l'Être premier. Il est Celui qui n'est qu'être, qui existe donc en lui-même et par lui-même. Nous le découvrons en sortant complètement du mode humain de notre connaissance. Nous ne pouvons pas concevoir ce qu'est Dieu, ni l'analyser. Ce dépassement ne peut se faire que par la finalité, par la causalité propre du bien. Le bien attire et le Bien suprême attire souverainement, radicalement l'intelligence dans ce qu'elle a de plus elle-même ; grâce à l'amour, l'intelligence sort d'elle-même, elle adhère, elle contemple, elle se tait. En un sens, nous ne pouvons pas « dire » Dieu, prononcer son nom, puisque dire, c'est posséder. Nous affirmons qu'il est, mais il nous dépasse complètement.

L'homme, en découvrant Dieu dans cette extase profonde de son intelligence, en affirmant qu'il est, accepte d'affirmer Quelqu'un qui est totalement, infiniment au-dessus de lui : le Créateur de son âme, le Père de son esprit, la Source de son être substantiel. Alors tout ce qu'il est et qui paraissait solide, nécessaire, est relativisé. L'homme est sorti de lui-même et de sa possibilité de posséder. S'il veut posséder, définir ce qu'est Dieu, Dieu lui échappe ; il retombe sur lui-même. Dieu n'est pas une réalité que nous pouvons posséder, définir. Il nous maintient toujours en extase, donc dans le silence.

Par la finalité, nous découvrons donc Dieu comme Celui qui est au-dessus de tout, qui échappe à tout, qui mesure tout et

n'est mesuré par rien, qui n'est jamais possédé par aucun être et s'impose avec une infinie douceur parce qu'il ne craint pas d'être possédé. Celui qui demeure toujours supérieur est doux parce qu'il ne peut être possédé par rien. Dieu se retire dès que nous voulons le définir ou l'utiliser.

Il y a donc un moment très important dans cet itinéraire : celui où la finalité est à l'état pur. La finalité à l'état pur est commandée par le bien. Et le bien à l'état pur est identique à l'être : il est et il attire. Dieu n'est donc pas une conclusion. Il est découvert comme Celui devant lequel nous ne sommes rien, Celui qui nous met dans une relativité absolue. Dans tout notre être, dans tout ce que nous sommes, nous sommes relatif à lui. Aussi, seule la découverte de l'être-en-acte comme principe et cause finale de ce qui est, qui permet à notre intelligence de se dépasser, peut-elle nous permettre de nous élever jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu. En quelque sorte, Dieu est au-delà de l'au-delà. Il est Celui dont notre intelligence affirme qu'il est, grâce à la saisie de la primauté de l'acte sur la puissance.

Une remarque critique analogue au De ente et essentia

Au terme de cette étude, nous pouvons mieux comprendre le sens du *De ente et essentia* qui est, comme nous l'avons souligné, une œuvre critique. Et nous pouvons reprendre l'esprit de cette démarche dans un point de vue proprement philosophique. Si Dieu existe, il est l'Être premier, il est parfaitement être. En lui-même, il nous échappe, il est transcendant et ne peut donc être connu qu'à partir de ce qu'il « réalise » en propre. Ce que Dieu seul peut réaliser est le signe qui nous permet de remonter jusqu'à l'affirmation de son existence. Or, si Dieu existe, il est l'Être premier, le Créateur et, comme Créateur, il regarde l'être. Rien n'est plus profond que l'être. Le devenir, comme tel, n'est pas l'œuvre propre de Dieu : l'homme peut le modifier. Le devenir par lui-même ne nous met donc jamais en présence de Dieu. N'est-ce pas cela que le jeune saint

Thomas a cherché dans le *De ente et essentia* : ce qui peut nous indiquer la présence de Dieu ? C'est l'être qui est en quelque sorte la signature de Dieu sur son œuvre. Tout devenir peut être modifié par l'homme, mais l'être nous met face à quelque chose qui transcende l'homme. Seul l'être en tant qu'être nous permet de chercher la présence de Dieu.

Or, dans l'expérience de l'amour d'amitié, nous découvrons que l'amour spirituel s'impose à nous et nous dépasse : c'est un don de Dieu, comme notre existence. L'amour et l'existence ne sont-ils donc pas les deux points où nous touchons la signature d'un être au-delà de l'homme ?

Nous pourrions donc dire, du point de vue philosophique, que la personne humaine, cet être qui est esprit, nous conduit à Celui qui est l'auteur de l'être, l'auteur de l'intelligence, l'auteur de l'amour. C'est pourquoi il est très important d'étudier ce qu'est la personne humaine en philosophie première. La personne humaine comme telle échappe à toute cause humaine : l'homme développe sa personne, il peut en modifier le contexte, mais il n'en est pas l'auteur du point de vue de l'être et de l'esprit.

Une première recherche critique est donc essentielle pour nous permettre de mettre en évidence tout ce que l'homme ne peut pas faire, tout ce qu'il ne peut pas réaliser par son activité artistique. Ce qui est en nous et que nous ne pouvons pas changer selon notre bon plaisir, porte la signature de quelqu'un qui est avant nous, dont nous « subissons » l'influence mais que nous ne pouvons pas modifier. Ce qui est principe d'être en nous, ce qui est source d'intelligence et de volonté (d'amour), échappe à toute influence directe de l'homme et à notre propre causalité. Ce sont en quelque sorte les trois signatures du passage de quelqu'un qui est avant nous et plus que nous.

Cela se manifeste parfaitement dans la personne et c'est pourquoi la découverte philosophique de l'existence de Dieu doit se prendre de la personne humaine. En dehors de la personne humaine, toutes les réalités qui sont en mouvement peuvent s'expliquer dans leur devenir par une causalité limitée.

C'est en ce sens que l'histoire, qui cherche à comprendre les causalités humaines dans l'enchaînement des événements, ne peut pas conduire à la découverte de l'existence de Dieu. Elle montre le pouvoir que possède l'homme, mais ne dépasse pas le devenir. Certaines raisons peuvent nous échapper, mais l'histoire comme telle conduit à l'homme.

Il faut donc toujours essayer de saisir l'être, l'intelligence et la volonté, trois aspects qui sont présents dans la personne humaine. La personne humaine existe ; elle a l'intelligence et la capacité d'aimer. Ces trois aspects sont en dehors de toute influence de l'homme. Nous ne sommes pas source de notre être ni de notre esprit. C'est ce qui appelle quelqu'un dont la signature en nous est l'*esse*, l'*intelligere*, le *velle*.

De fait, aucun être limité ne peut pleinement rendre raison de ces trois dimensions qui font la personne humaine dans ce qu'elle a de plus profond. La personne humaine ne nous met-elle pas face à une autre Personne qui soit capable d'être cause d'être, d'intelligence et d'amour ? N'est-ce pas la seule manière pour nous de pouvoir nous élever à la découverte de l'existence d'un Être premier, d'une Personne première ? L'être, l'intelligence, l'amour : ces trois aspects réunis en nous, dans notre personne, montrent la nécessité absolue de poser une Personne antérieure à nous-même, un Être qui est son intelligence, sa volonté, et en qui l'intelligence et la volonté s'exercent librement.

Seule la personne en nous nous permet d'affirmer que l'Être premier que nous découvrons est nécessairement une Personne, un être intelligent et aimant. Il y a donc, à partir de la personne humaine, cet être qui est esprit, la possibilité d'une démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu, par la finalité puisque l'intelligence et l'amour sont immédiatement intéressés.

C'est bien à partir de la personne humaine que nous pouvons nous élever jusqu'à la découverte philosophique de l'existence de Dieu. Toute une partie de la philosophie est restée fixée à la connaissance de l'être en croyant que seul l'être permettrait de poser l'existence de Dieu, parce qu'elle a cru que la causalité

finale était métaphorique et ne pouvait pas nous conduire à la découverte d'un premier. En réalité, seul l'être uni à l'intelligence et à la volonté, donc la personne, nous permet de nous élever jusqu'à Dieu[1]. L'être, l'intelligence et la volonté exigent de poser une Personne première, si nous voulons expliquer la personne humaine, en comprenant qu'elle existe et qu'elle est limitée. Étant en acte et limitée, elle exige, par tout son être, de poser un Être premier qui ne soit pas simplement un être, mais qui soit l'Être premier et donc nécessairement l'Intelligence première et l'Amour premier.

Comprendre cela est ce qui nous permet de rectifier l'erreur de ceux qui déclarent que les voies de saint Thomas ne sont plus valables et que la position de Kant est la seule acceptable. De fait, partant de l'impératif catégorique, Kant part de l'intelligence et de la volonté. Il montre que l'intelligence et la volonté portent en elles-mêmes quelque chose d'absolu qui implique l'affirmation pratique de l'existence de Dieu. Kant s'est donc en quelque sorte replié sur la personne à partir de la conscience. Son erreur est de prendre l'impératif : « Il faut faire cela », pour dire que c'est dans cet « il faut » que Dieu est présent. C'est donc un Dieu juridique, un Dieu maître de tout, un Dieu tout-puissant que découvre Kant. En réalité, ce n'est plus Dieu : la connaissance pratique de la loi excluant l'amour ne peut pas aboutir à un Être personnel premier. Seuls l'acte d'être, l'intelligence et l'amour, que nous saisissons concrètement dans la personne humaine à partir de l'expérience de l'amour d'amitié, nous permettent de poser l'existence d'un Être premier, d'une Personne première.

1. Cette connaissance de la personne est donc un dépassement de l'analyse de l'être. La personne humaine, c'est l'être qui arrive à son plein épanouissement par l'esprit.

L'importance de l'intelligence dans l'amour

Atteindre Dieu par l'amour, cela peut signifier pour certains que nous ne pouvons pas l'atteindre intellectuellement. Or, ce n'est pas ce que nous voulons dire. Nous avons essayé de montrer que l'éveil de l'intelligence dans ce qu'elle a de plus profond exige d'une certaine manière l'amour. Aussi pouvons-nous nous poser la question : la connaissance analogique n'implique-t-elle pas toujours l'amour ? Pouvons-nous avoir une connaissance analogique vraie sans amour ? En vérité, le caractère de la connaissance analogique est d'assumer l'amour, d'une façon très particulière, jusque dans la recherche de la causalité finale au niveau de ce qui est en tant qu'être[1].

Cela nous semble capital pour comprendre en profondeur saint Thomas. Parce que l'on n'a plus vraiment compris la distinction de la raison et de l'intelligence et que l'on n'a plus saisi la causalité finale, on a essayé de développer rationnellement les « preuves » de l'existence de Dieu. On a alors voulu prendre les cinq voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu par les diverses causalités en les séparant les unes des autres. Or, cela n'est-il pas tout à fait contraire à la pensée de saint Thomas ? Nous l'avons déjà souligné, saint Thomas ne développe pas ces voies dans cinq articles différents – chaque preuve donnant lieu à un article – mais dans un seul article[2]. Un unique article signifie qu'il n'y a pour lui qu'une seule voie vers la découverte de l'existence de Dieu, par la finalité. Par le fait même, la causalité matérielle, la causalité efficiente, la causalité formelle, la causalité exemplaire, sont ordonnées à cette unique voie par la finalité. Elles sont comme des chemins en vue de cette unique voie, qui se développe par l'amour assumant l'intelligence, c'est-à-dire par la sagesse. En effet, la finalité impliquant et assumant l'intelligence, c'est la sagesse. Les

1. *Cf.* tome I, p. 240 *sq.*
2. *ST*, I, q. 2, a. 3.

thomistes n'ont souvent pas saisi cela parce que la preuve par la cause finale n'était pour eux pas scientifique. Ils se sont arrêtés à la cause formelle qui, seule, pour eux demeurait vraiment scientifique. Par le fait même, ils ne saisissaient plus l'originalité de la pensée de saint Thomas. Ce qui est justement le plus caractéristique de sa pensée, c'est qu'il faut avoir saisi la pureté de la causalité finale pour découvrir l'existence de Dieu. Il faut avoir saisi la causalité finale dans toute sa force (elle est unique), grâce à l'amour spirituel. Celui-ci seul permet ce dépassement ; l'amour spirituel porte notre intelligence vers l'Autre au sens très fort. Cet Autre caché, cet Autre qui existe, qui nous soutient dans tout ce que nous sommes, cet Autre ne peut être que l'Être premier, la Bonté suprême, Dieu. C'est Dieu qui attire toute notre intelligence comme son Bien.

La recherche par la cause matérielle, la cause efficiente, la cause formelle, la cause exemplaire, sont là pour, en quelque sorte, éclaircir la forêt, écarter les obstacles. Mais elles ne nous font pas découvrir immédiatement Dieu. Elles nous permettent de *dépasser* le monde physique, le monde des vivants et toutes les réalités limitées.

Dépasser le monde physique, c'est montrer que toutes les réalités ne peuvent pas être dans le mouvement. Le mouvement est partiel, il n'est pas adéquat à l'être. La distinction entre l'être et le mouvement montre que, pour découvrir l'existence de Dieu, il faut opérer ce dépassement du mouvement. Dieu n'est pas dans le mouvement, mais Dieu est source du mouvement. Le mouvement, à sa manière, manifeste donc Dieu. Il ne prouve pas l'existence de Dieu, mais le manifeste. L'être mobile, comme tel, ne peut pas être premier. Il faut donc dépasser le mouvement pour être face à l'Être premier.

La causalité efficiente ne peut pas non plus être première ; dans les réalités dont nous avons l'expérience, elle demeure toujours liée à la matière et au devenir, alors que le lien de Dieu avec la créature ne peut être qu'au niveau de l'être. Il n'y a pas de continuité au niveau du devenir entre la créature et Dieu, qui nous permettrait de découvrir l'existence de Dieu par l'origine

des choses. La causalité efficiente est toujours seconde et s'achève dans quelque chose qui est second.

La causalité formelle demeure, elle aussi, toujours limitée ; elle ne peut pas être première, parce que la forme est reçue dans la matière. Nous n'avons pas l'expérience d'une forme qui ne soit pas reçue dans la matière, qui subsiste en elle-même. Nous n'avons jamais expérimenté une forme pure. La cause formelle nous permet donc de montrer que Dieu, s'il existe, n'est pas dans la composition de la matière et de la forme ; il est au-delà. Mais cela ne nous permet pas encore d'affirmer qu'il existe, parce qu'aucune forme indépendante de la matière n'existe pour notre expérience.

La causalité exemplaire peut nous séduire, nous faire croire qu'elle est séparée de tout le monde physique et, par le fait même, nous attirer vers un monde purement spirituel. Mais ce monde « purement spirituel » est plus formel qu'existant ; n'est-il pas alors notre construction, notre idéal ?

Seule donc la finalité permet de nous élever jusqu'à affirmer l'existence d'une Personne première qui est Dieu. Et de ce point de vue, nous avons souligné l'importance de l'expérience de l'amour d'amitié, qui nous permet de dépasser la nature et d'être en face de la personne humaine. L'expérience propre de l'amour d'amitié n'est-elle pas la première expérience que nous avons de la personne humaine ? C'est, de fait, la première expérience que nous avons de l'au-delà de la nature, d'une réalité qui ne peut pas s'expliquer par la nature et possède en elle-même son amour. Le propre de l'amitié est d'impliquer un choix d'amour. Un *choix*, donc une certaine forme, une détermination à l'intérieur de l'amour, qui nous permet de dépasser le monde physique et d'avoir une expérience de la personne humaine au-delà du monde physique. L'expérience de l'amour d'amitié est la plus parfaite des expériences que nous puissions avoir. Cette expérience, lorsqu'elle est regardée dans la lumière même de la philosophie première, nous met en présence du dépassement de la nature, en présence de la personne humaine *qui existe*. Elle nous fait atteindre l'ami

dans son absolu et dans ses limites, puisque l'ami est un être qui peut disparaître. L'amitié que nous avons pour lui est contre cette disparition, l'amitié à l'égard de la personne dépasse la mort, il y a quelque chose d'irréductible dans l'amour d'amitié par rapport à la mort. N'est-ce pas ce « quelque chose d'irréductible » dans l'amitié qui est au-delà de la mort, qui nous pose le problème : ce qui est au-delà de ces limites n'est-il pas l'Autre au sens absolu, c'est-à-dire l'Être qui n'est plus de ce monde physique, matériel, l'Être dans toute sa pureté, l'Être qui n'est qu'être ?

N'est-ce pas à cela que nous conduit cette expérience de l'amitié « vécue » sous la lumière de cette question : existe-t-il quelqu'un cause de cette amitié ? L'amitié n'est-elle pas le signe d'une Réalité qui est au-delà de la mort, au-delà de toute causalité matérielle, de toute causalité efficiente, de toute causalité formelle, de toute causalité exemplaire, une Réalité qui ne soit que dans la fin, la Personne première ? La personne, c'est l'être qui subsiste en lui-même. L'amitié n'exige-t-elle donc pas de poser un Être au-delà de la mort, qui soit l'Amour qui subsiste en soi et qui soit donc un Être premier qui ait en lui-même sa propre finalité, dont nous pouvons dire : « Il est » ?

Il semble bien que l'amour d'amitié réclame de poser l'existence d'un Être premier, puisque l'amour d'amitié est en lui-même au-delà de la mort, et n'explique pas la mort. L'amour d'amitié annonce donc un Être qui est plus qu'un être-en-acte : un être sans limites. Car il y a dans l'amour d'amitié comme une répugnance à toute limite. Il y a dans l'amour d'amitié comme une exigence à un amour pur. Cette exigence de l'amour d'amitié, au-delà de toute limite, au-delà de toute mort, montre comment, dans l'amour d'amitié, il y a comme une présence de l'Amour premier, de l'amour d'un Être premier ! Nous ne le saisissons pas en lui-même mais dans son effet propre, qui est justement d'attirer d'une façon telle que cette attraction n'a pas de limite : elle est.

Seule l'intelligence, et non pas la raison, peut saisir le réalisme de l'amour par rapport au bien. Une vision phénoménolo-

gique de l'amour ne nous permet pas de comprendre cela ; la question de Dieu devient alors une nostalgie, celle d'un amour infini. Mais parce que c'est le bien qui suscite l'amour, le bien existant, l'existence d'un bien limité appelle l'existence d'un Bien premier, pure cause finale, qui attire radicalement. Nous sommes en quelque sorte « happés », attirés : parce que l'amour porte sur le bien qui est la personne, il ne peut porter ultimement que sur la Personne première qui est le bien substantiel. Il y a donc identité entre l'être et l'amour en Dieu. Pour l'affirmer, il faut avoir saisi ce que c'est que l'être et l'amour… qui s'embrassent.

Il n'y a donc pas cinq voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu mais une seule, la voie de l'amour et de la sagesse. Seul l'amour touche un premier, l'amour envers une personne, parce que notre amour ne s'éveille qu'à l'égard d'une personne. Tant que nous n'avons pas saisi une personne, notre amour n'est pas substantiel, il reste un désir, il n'a pas d'autonomie et s'idéalise. C'est ainsi que Platon idéalise l'amour *(erôs)* et le ramène à une nostalgie d'éternité[1].

Nous voyons par le fait même que ni l'amour seul, ni l'intelligence seule ne peuvent nous conduire à découvrir l'existence de Dieu. C'est l'intelligence se servant de l'amour qui nous permet de nous y élever, parce que l'amour nous permet d'être attiré par l'autre. L'amour nous fait saisir que nous n'avons pas besoin de connaître parfaitement l'autre : nous sommes attiré par lui. Dieu, nous ne le connaîtrons parfaitement que quand nous pourrons le « posséder ». Mais philosophiquement, nous ne le possédons pas. Nous l'atteignons dans un appétit, dans un désir, comme une Source cachée.

1. *Cf. Le Banquet*, 207 a - 209 e.

Un cheminement philosophique pour aujourd'hui

Le primat de la connaissance et de la raison que nous avons dénoncé[1], la scolastique thomiste l'a elle-même critiqué, puisqu'elle a, il faut le reconnaître, maintenu à travers des luttes très difficiles, une certaine recherche de l'analogie de l'être. Cependant, elle s'est sclérosée en se formalisant, c'est-à-dire en négligeant la recherche de la vérité au niveau philosophique. Cela provient sans doute du fait qu'on a considéré la finalité comme la recherche d'une cause métaphorique, oubliant la grande affirmation d'Aristote et de saint Thomas selon laquelle la cause finale est la cause des causes. La cause finale étant considérée comme métaphorique, on s'est rabattu sur la *ratio entis*, dans une perspective sans doute très spirituelle et très belle, mais trop formelle. Or, précisément, l'intelligence ne peut se développer parfaitement elle-même que si la primauté de l'amour est toujours respectée. La primauté de l'amour, que nous découvrons dès le point de départ de la philosophie, doit être constamment respectée tout au long de la recherche. Et elle devient *nécessaire* pour la découverte de l'Être premier puisque, s'il existe, nous ne pouvons pas en avoir de concept, saisir ce qu'il est. Notre intelligence n'a aucune prise sur l'Être premier, elle ne peut pas le connaître, le posséder. Si on

1. *Cf. supra* , p. 30 *sq.*

ramène l'intelligence au concept, on affirme donc qu'elle ne peut pas découvrir une Réalité qui soit l'Être premier, la réduisant à réfléchir sur ses propres découvertes. Il y a alors un primat de la connaissance et Dieu est posé à partir de la connaissance (mais ce n'est plus Dieu), et non pas découvert grâce à la réalité existante dont nous avons l'expérience et qui nous oblige de reconnaître la primauté de Celui qui est premier dans l'être comme Acte pur. Si, au contraire, nous affirmons cette primauté de l'amour, nous pouvons affirmer que nous ne saisissons pas l'Être premier, mais qu'il nous attire. C'est cette attraction de l'Être premier qui a été rejetée lorsqu'on a affirmé que la causalité finale ne pouvait être que métaphorique. Et c'est cela qui a empêché la scolastique de vraiment découvrir le sens profond des voies de saint Thomas. Elle en est donc restée à l'analogie de l'être en la formalisant, c'est-à-dire en affirmant qu'il existe un Être premier parce qu'il faut que, partout, il y ait un ordre et un premier, même dans l'être. Il y a en quelque sorte une pétition de principe dans cette démarche de la scolastique. N'oublie-t-elle pas que l'ordre de l'être n'implique pas cette nécessité d'affirmer l'existence d'un Être premier ? En effet, puisque nous ne saisissons pas ce qu'est le premier, on ne peut que le découvrir comme une Réalité première, transcendante.

Il faut donc bien comprendre que sans la découverte de l'être-en-acte, de la cause finale au niveau de l'être, on ne saisit pas vraiment ce qu'est l'analogie dans ce qu'elle a de plus profond. En restant au niveau de la forme, on reste dans ce que l'on considère comme « l'analogie de l'être ». Cependant, le premier n'étant plus l'acte, la fin, mais la forme (la substance) et la cause efficiente, on en arrive à une conception de l'Être premier comme « le premier du point de vue de la forme », « le premier du point de vue de l'efficience ». Mais ce premier est-il Dieu ? En formalisant trop l'analogie, on a ainsi quitté le point de vue existentiel, l'altérité, la transcendance, pour demeurer dans l'intelligibilité. Or, lorsqu'il s'agit de l'être, l'intelligibilité ne peut pas se séparer de l'existence,

puisque l'existence de l'être est l'acte même de l'être[1]. C'est donc l'acte d'être, *l'esse*, qui s'est en quelque sorte estompé, qui a quasiment disparu. N'était-il pas plus confortable de demeurer dans les concepts et dans les raisonnements ? On peut donc se demander si la scolastique n'a pas maintenu l'affirmation de l'existence transcendante de Dieu par mode d'autorité, dans la mesure où elle maintenait le primat de la théologie et de la foi... En théologie chrétienne, en effet, l'autorité de Dieu qui se révèle est première[2]. Et l'existence de Dieu est affirmée par mode d'autorité dès le point de départ, par la foi. Mais si nous faisons de la philosophie, et si nous reconnaissons à la philosophie une primauté d'origine et de nature par rapport à la recherche théologique à l'intérieur de la foi, il faut que notre découverte de l'existence de l'Être premier ne soit pas dépendante de l'autorité mais se fasse directement à partir du jugement d'existence lui-même. C'est *ce qui est*, qui mesure notre activité intellectuelle philosophique, et nous permet de découvrir dans l'être l'acte d'être. De fait, l'être ne peut pas se séparer de l'acte d'être. Sinon, on devrait ramener l'acte à la *ratio entis* d'une manière extérieure. Ce serait donc l'aspect formel qui serait le plus fondamental et premier, l'acte s'ajouterait et ne serait plus ce qui est saisi réellement. Nous quittons donc cette perspective pour reprendre un point de vue plus réaliste dans la recherche de l'existence de Dieu, à partir du point de départ même de la philosophie première, qui implique l'existence et, par le fait

1. *Cf.* tome I, p. 262-270.

2. « La doctrine sacrée n'argumente pas, pour prouver ses propres principes qui sont les articles de foi ; mais à partir d'eux, elle avance pour montrer quelque chose. Ainsi l'Apôtre dans la première épître aux Corinthiens (15, 12) argumente-t-il à partir de la Résurrection du Christ pour prouver la résurrection commune » (SAINT THOMAS, *ST*, I, q. 1, a. 8, resp.) ; « Argumenter à partir de l'autorité est souverainement propre à cette doctrine du fait que les principes de la doctrine sacrée sont tenus par la Révélation, et qu'ainsi il faut croire à l'autorité de ceux par qui la Révélation a été faite. Mais cela ne déroge pas à la dignité de cette doctrine, car si l'argument d'autorité fondé sur la raison humaine est le plus faible, celui qui est fondé sur la Révélation divine est le plus efficace » (*ibid.*, ad 2).

même, l'amour. Nous ne pouvons pas abandonner ce point de départ sans tomber dans une formalisation de la *ratio entis*.

Il est capital de rappeler ici que saint Thomas se défend d'être philosophe. Pour lui, Aristote est « le Philosophe ». Ou bien on considère que ce que dit saint Thomas n'est qu'une question d'élégance, de style, ou bien on considère que c'est une affirmation sérieuse. Quand saint Thomas affirme qu'Aristote est le Philosophe, cela signifie que pour saint Thomas, toute la recherche philosophique d'Aristote est présupposée à ce que lui-même affirme en théologien à partir de la foi. Par contre, la scolastique voulant à tout prix sauver la capacité de l'intelligence à découvrir l'existence de Dieu, a été faussée par l'argument d'autorité qui venait de l'enseignement de l'Église. Au lieu de partir de la réalité existante elle-même, cette autorité sous-jacente a constamment limité la recherche philosophique de l'existence de Dieu. Aussi a-t-on laissé tomber la *véritable* voie, qui est par l'amour, comme saint Thomas le dit lui-même. À cause du poids de l'autorité, on voulait une preuve *scientifique*, formelle, de l'existence de Dieu, alors qu'il n'y a qu'une voie de sagesse, celle de l'intelligence liée à l'amour.

Comme nous l'avons déjà dit, les modernes, quant à eux, se rabattent sur la personne. La perspective scolastique s'étant terriblement appauvrie, en s'étant elle-même réduite à la cause formelle, les modernes ne s'en sont pas contentés et ont essayé de découvrir Dieu à partir de la personne. Laissant tomber la *ratio entis* et le jugement d'existence, qui porte sur ce qui est, ils ont voulu découvrir l'existence de Dieu par la personne humaine : étant donné que l'homme est créé à l'image de Dieu, on devrait découvrir le modèle dans l'image ! Tous les efforts des modernes ne se ramènent-ils pas à cette perspective, sous des modalités différentes ? Ils cherchent à découvrir Dieu dans le prolongement de l'homme, à partir d'une anthropologie. De plus, beaucoup de modernes, séduits par la recherche expérimentale scientifique, n'ont-ils pas cherché à découvrir Dieu dans une recherche « super-expérimentale » ? Mais l'erreur est

d'oublier que Dieu n'est pas objet d'expérience. Ne cherchent-ils pas l'expérience de la présence de Dieu, ce qui implique une confusion entre un point de vue intellectuel et un point de vue affectif ? Quand il s'agit de la personne humaine, puisque nous pouvons avoir une expérience directe de son existence, nous en avons une certaine connaissance affective à travers sa présence. Mais lorsqu'il s'agit de Dieu, puisque nous n'avons pas d'expérience directe de son existence, ce point de vue affectif devient très vite imaginatif. Alors nous imaginons la présence de Dieu.

Nous pourrions donc dire que la scolastique est demeurée dans l'aspect formel de la quiddité, alors que les modernes se sont rabattus sur un aspect existentiel, confondant l'expérience humaine et l'expérience divine. Chez eux, la personne humaine n'est plus regardée en elle-même mais comme un reflet de Dieu, de la Personne divine. C'est ainsi que, d'une autre manière que la scolastique, ils restent encore dépendants d'une perspective théologique.

Ces deux recherches parallèles, préoccupées en outre par le problème de l'infini, n'aboutissent pas. Et dès le point de départ, elles ne peuvent pas aboutir, parce qu'elles ne partent plus de ce qui est. C'est pourquoi il nous semble nécessaire d'insister sur l'amour et le jugement d'existence, pour reprendre un point de départ plus vrai et plus profond. C'est une grande erreur d'avoir opposé la recherche intellectuelle à l'amour, alors que, dans ce qu'elle a de plus profond, elle présuppose l'amour et l'assume. Les modernes cherchent à toucher Dieu. N'ont-ils pas la nostalgie de sa présence ? C'est pourquoi la pensée moderne est fascinée par les mystiques, qui vivent de la présence de Dieu. Mais ils l'atteignent par l'amour, alors que la pensée moderne voudrait atteindre, par la raison, la présence de Dieu comme la preuve de son existence. N'y a-t-il pas alors une pétition de principe, qui provient souvent d'une peur, d'une inquiétude ? Accepter, en effet, que seul l'amour permette de nous élever jusqu'à Dieu, c'est accepter de ne pas

pouvoir posséder Dieu. Il nous attire mais nous ne le possédons pas. En revanche, chercher une preuve rationnelle à partir de la présence, c'est vouloir le posséder : la certitude devient une certitude de possession. Cette inquiétude n'est-elle pas au cœur de la perspective de Luther ? Avec lui, le *cor inquietum* de saint Augustin[1], qui ne se comprend que par l'amour, devient celui de l'homme pécheur, tourmenté par la justice de Dieu. Aussi en arrive-t-il à une confusion entre la miséricorde et l'amour.

La recherche de Dieu est sans doute la grande inquiétude sous-jacente de toute la pensée moderne, celle du fils qui ne sait où découvrir ses parents et se sent orphelin (car celui qui n'a pas découvert son origine est comme un orphelin et demeure inquiet). Or, l'inquiétude augmente l'affectivité ; celle-ci, coupée de l'intelligence, n'aboutit et ne peut aboutir qu'à l'imagination. Mais quand l'imagination remplace l'intelligence, elle est vite battue en brèche par la raison, et Dieu est rejeté du point de vue « intellectuel ». Il n'y a plus qu'une présence affective, imaginative de Dieu, une forme d'apologétique, qui suscite encore plus l'irritation de ceux qui cherchent vraiment Dieu du point de vue de l'intelligence !

Ces deux positions sont l'une et l'autre inacceptables du point de vue de la philosophie première, parce que ni l'une ni l'autre ne va jusqu'au bout de la force du jugement d'existence « ceci est ». En effet, le jugement d'existence nous met en présence d'une réalité *autre* que nous. En restant enfermés dans le concept d'être, les scolastiques nouent l'être à notre propre intelligence qui, à ce moment-là, ne peut plus adhérer à l'être *autre*, mais reste dans l'être déjà pensé, « digéré » par nous. Le défaut de cette position est de ne pas respecter jusqu'au bout l'altérité de ce qui est, le fait que ce qui est, en tant qu'il est, a quelque chose d'irréductible à notre connaissance. C'est pour-

1. *Cf. Confessions*, I, 1.

tant ce quelque chose d'irréductible à notre connaissance qui nous permet de nous dépasser. S'il n'y a pas déjà la possibilité de ce dépassement dans le jugement d'existence, il n'existera jamais. Car c'est alors notre intelligence qui dépasse l'être, qui mesure l'être. Or, une intelligence qui se fait la mesure de ce qui est ne peut plus atteindre Dieu.

Dans le jugement d'existence « ceci est », nous affirmons qu'il y a dans ce qui est quelque chose qui mesure notre intelligence. Notre intelligence lui est relative ; ce qui est l'attire et la détermine. La véritable connaissance de l'être est donc un jugement dans lequel nous voyons que l'être est premier, n'est pas dépendant de notre intelligence, mais la mesure et l'actue. Nous ne pouvons saisir cela qu'à ce moment-là, au point de départ, mais plus après. Certes, beaucoup affirment que, dans l'expérimentation, on respecte l'autre. Mais en réalité, on le voit en fonction de la position intellectuelle dans laquelle on se place. Alors ce n'est pas la réalité qui nous conduit, c'est nous qui l'orientons et ne prenons d'elle que ce qui est susceptible d'être pris ; un *a priori* de la primauté de l'intelligence demeure. Cet *a priori* ne peut être dépassé *que* par le jugement d'existence qui, là, devient absolu. Or, cela ne peut être que si nous avons compris que ce qui est est aimable, est capable de susciter en nous l'amour. Cela, nous le touchons pleinement avec la personne humaine, qui a quelque chose d'irréductible à toute mesure.

Les deux irréductibles au primat de la pensée sont donc le jugement d'existence et la personne de l'ami. Tous deux commandent notre recherche, sont premiers et posent l'existence de l'autre. Du point de vue critique, nous pouvons dire que seuls l'être et la personne humaine sont premiers. La question de Dieu se pose donc comme la recherche de Celui qui est premier et comme la découverte de la Personne première qui attire tout.

Dieu, s'il existe, est nécessairement premier. Il ne peut donc être découvert qu'à partir de l'être et de la personne qui sont les deux irréductibles à la pensée. L'être ne peut se ramener à

l'être pensé, il est par lui-même. Et la personne ne peut se ramener à l'expérience que nous en avons, elle a quelque chose d'unique ; elle est un *autre* nous-même[1], et non pas relative à nous-même qui l'absorberions. Et pour aborder la question de l'existence de Dieu, il faut que nous ayons touché quelque chose qui soit irréductible à notre pensée. Cela, n'est-ce pas dans l'amitié que nous le saisissons le mieux ? Les deux irréductibles à notre pensée, en définitive, sont l'être et l'amour.

L'être est irréductible au concept. Nous parlons en ce sens d'un concept analogique de l'être, parce que nous ne le saisissons qu'en découvrant constamment ses principes. De même, la personne, qui se situe davantage sur le plan existentiel, est irréductible à la conscience, à l'expérience amoureuse ou à la liberté… On ne peut ramener une personne à ce qu'elle fait, à ce qui provient d'elle, à un effet qui n'est pas la source. L'amour d'amitié, en revanche, permet de développer ces deux aspects à la fois, celui de l'être et celui de la personne, dans une perspective réaliste. C'est cette expérience qui nous permet de comprendre qu'il y a dans l'ami quelque chose de nouveau, d'irréductible à tout le reste. Ce « quelque chose de nouveau » n'est pas l'absolu, mais un sommet dans la connaissance affective. Du point de vue de la connaissance affective, l'amitié est un sommet et celui qui n'en a pas fait l'expérience restera toujours infirme du point de vue de la philosophie première. N'est-ce pas ce que saint Thomas a compris dans la philosophie d'Aristote ? Il y a vu l'importance de la *philia* et tout ce qu'elle pouvait apporter d'unique dans la connaissance de ce qui est. Aristote avait bien compris que l'amitié était indispensable à l'éthique en y consacrant deux livres de l'*Éthique à Nicomaque* !

Cette importance accordée à l'amitié comporte évidemment un danger, parce que ceux qui font de l'amitié un absolu *au-delà de l'être* s'enferment dans le point de vue affectif et n'en sortent jamais. C'est pourquoi l'amitié ne peut nous conduire à

1. *Cf.* tome I, p. 83 et p. 246.

la découverte de Dieu que du point de vue de la philosophie première, au niveau même de l'être et de la finalité de ce qui est. Dieu n'est pas le premier affectif ! Peut-être touchons-nous là la limite d'une certaine phénoménologie, qui voudrait que Dieu soit l'Ami. Facilement, dans cette position, l'amitié porterait ombrage à la philosophie de l'être et prétendrait la remplacer. En réalité, elle ne peut pas remplacer l'être, elle le présuppose : l'ami existe, il est. De plus, en tant qu'ami, il ne peut pas spécifier notre connaissance. L'ami peut spécifier notre volonté mais pas notre connaissance. L'erreur de cette position est donc de s'arrêter à quelqu'un, à quelque chose de limité. Il est donc nécessaire de dépasser ce qui est et l'amour de l'ami pour découvrir Celui qui est la Personne première et l'Être premier.

Le primat de l'analogie de l'être risque toujours de tomber dans un formalisme extrêmement précis, certes précieux, mais qui n'est pas l'être. Et le primat de la personne tel que les modernes l'ont développé risque de tomber dans le point de vue existentiel de la présence, qui n'est pas la personne. Ni l'affectivité, ni la forme ne sont l'être : l'être est, il transcende la forme et la présence, la détermination et l'existence.

Pour nous élever à la découverte de l'existence de Dieu, nous partons donc de la personne humaine découverte en philosophie première comme une manière d'exister, la plus parfaite dont nous ayons l'expérience. Elle présuppose toujours la nature et ne peut pas s'en séparer. Or, la nature humaine a justement cette complexité : elle implique à la fois le corps et l'esprit (intelligence et volonté). La personne *comme telle* n'implique pas les mêmes éléments que la personne *humaine*. Elle est prise d'une façon analogique, différente en l'homme et en Dieu. Nous avons essayé de préciser les grandes dimensions de la personne humaine[1] ; ne demeureront dans la Personne

1. *Cf.* tome I, chapitre III, p. 351 sq.

première que l'intelligence et la volonté, nécessairement identiques à son Acte d'être. Le corps, la prudence, l'art ne peuvent pas exister en elle, ni l'attitude religieuse ! Seule l'intelligence et la volonté forment donc la personne dans ce qu'elle a de plus caractéristique. Certes, la personne n'est ni l'intelligence ni la volonté : c'est un *pôs*, une manière d'être, une manière de vivre de l'intelligence et de la volonté. Dans la personne humaine, ce qu'il y a de particulier à cette manière d'être, c'est qu'elle atteint la fin ultime de l'homme, ce pour quoi l'homme existe : il existe pour vivre de son intelligence, de sa volonté, et en vivre *pleinement*. Tant qu'il est en cette vie, il est en dépendance de son corps et donc de sa manière de vivre de son corps, de sa manière de vivre de la prudence, de sa manière de vivre de son activité artistique. Dieu, s'il existe, n'existe pas à la manière de la personne humaine, mais comme Celui qui est premier dans l'être et dans l'esprit. La découverte philosophique de l'existence de Dieu est donc cette grande montée, grâce à la causalité finale, à partir de la personne humaine, vers Celui qui est premier dans l'être, vers une Personne première, Acte pur dont la vie de connaissance et d'amour est nécessairement identique à son être.

Découverte philosophique de l'existence de Dieu

En comprenant bien ce que nous venons d'affirmer, et si la scolastique thomiste et la pensée moderne se sont construites à partir de l'oubli et du rejet de la causalité finale, il nous faut donc tenter de reprendre ce que saint Thomas a toujours affirmé à la suite d'Aristote, à savoir le primat de la causalité finale. Seul le primat de la causalité finale peut nous permettre de reprendre ce qu'il y a d'original, d'unique, dans la découverte philosophique de l'existence de Dieu.

C'est en reprenant le point de vue de la causalité finale que nous voyons combien l'être et le bien ne font qu'un. C'est l'être bon qui nous finalise, non pas l'être dans son intelligibilité, mais

l'être dans sa bonté. Voilà ce que nous devons essayer de voir, en revenant au jugement d'existence et à l'expérience de l'amour. C'est la rencontre de ces deux aspects qui est le propre d'une connaissance sapientiale. Nous ne pouvons découvrir l'existence de Dieu que par la sagesse, c'est-à-dire par la rencontre de l'intelligence et de l'amour. Il y a donc une connaissance affective existentielle, une connaissance nouvelle, qui nous permet de poser le problème de l'existence de Dieu. Et si le jugement d'existence sur la réalité implique tout de suite l'amour, nous revenons à l'expérience de l'amour d'amitié pour la recherche philosophique de l'existence de Dieu.

Qu'y a-t-il de nouveau dans la découverte d'un ami ? C'est que l'amour de l'autre nous permet d'avoir une connaissance intime de ce qu'il est. Nous ne le connaissons plus seulement de l'extérieur, comme quelqu'un qui s'impose à nous, qui se dresse en face de nous, mais comme celui qui est intime à nous-même, comme celui que nous aimons ; parce que nous l'aimons, il est intime à nous-même. Nous découvrons alors l'exister d'une façon toute spéciale, comme étant vraiment ce qu'il y a d'original à l'ami. Imaginer l'ami à partir de soi-même, comme un autre soi-même, n'est plus le saisir comme autre. Il nous faut le saisir dans son altérité, dans l'originalité de son altérité, comme celui qui est capable de nous perfectionner. De fait, il est capable de nous perfectionner dans la mesure même où il est autre, parce qu'il est notre bien. S'il était nous-même, identique à nous-même ou formellement comme nous-même, il ne pourrait plus nous perfectionner, nous attirer.

C'est cela qui est tout à fait particulier dans le jugement d'existence qui touche la fin, et qui n'est pleinement saisi que dans l'amitié. En effet, tous les autres jugements ne saisissent pas l'autre dans son intériorité, dans son intimité. Ce qui est propre à l'amour d'amitié est de saisir *l'autre* comme *notre ami*, c'est-à-dire comme celui que nous aimons actuellement, capable de nous perfectionner, de nous achever, de nous conduire à notre fin ; nous le saisissons comme celui qui seul nous permet de sortir de nous-même réellement pour atteindre

l'autre. Tant que nous n'atteignons l'autre que comme « quelque chose qui est bon », nous ne l'atteignons pas comme capable de nous perfectionner. Ce qui est tout à fait unique dans le jugement d'existence sur l'ami, c'est que nous saisissons l'autre nous perfectionnant, l'autre nous attirant. Nous le saisissons comme autre et comme le prolongement même de nous-même parce qu'il est notre fin, celui qui saisit tout ce qui, en nous, peut être saisi. Tant que quelqu'un ne saisit pas en nous tout ce qui peut être saisi, il n'est pas « l'ami ».

Or, l'ami, qui est l'autre existant, ne peut jamais pleinement satisfaire notre amitié. Il reste toujours comme une « réalisation » de l'amitié. L'amitié, qui est conduite par notre amour, va plus loin que telle réalisation. L'amour, dans l'amour d'amitié, dépasse l'ami ; tout en se reposant dans l'ami, il dépasse l'ami, et c'est en ce sens que l'amour d'amitié est si exigeant et peut même devenir quelque chose dont nous avons un peu peur, parce que l'ami veut toujours plus. On ne peut jamais dire à un ami : « Je t'aime, je ne peux pas t'aimer plus ». Nous pouvons seulement dire : « Maintenant c'est bien, et demain ce sera mieux ! » Il y a quelque chose d'infini dans l'amour, quelque chose qui ne se termine pas à l'ami. Autrement dit, l'expérience de l'amour d'amitié est unique : elle est à la fois la plus belle expérience que nous faisons, et la plus douloureuse, en ce sens que l'ami, tel qu'il est maintenant ne suffit plus[1]. Il faut aller plus loin, plus profondément.

C'est là que se pose cette question, dans toute sa force : « Cet amour réel, existentiel au sens très fort, ne fait-il pas appel à quelqu'un d'autre ? » N'est-il pas un appel vers un Autre qui soit l'ami de notre ami, donné à travers notre ami et par lui, mais que notre ami ne peut pas ramener à lui-même ? Il y a dans tout amour d'amitié un appel. Cet appel peut rester comme un appel, en ce sens que notre amitié, étant quelque chose de très

1. Rappelons que nous nous situons ici du point de vue philosophique, et non pas du point de vue surnaturel de la charité chrétienne.

parfait, augmente en nous la possibilité d'aimer et est une attente vers quelque chose de plus grand. Nous pouvons dire alors qu'il y a là comme une présence, puisque ce n'est pas défini. Mais cela dépasse la présence de l'ami parce que l'amour, en raison de sa force, exige et réclame le bien. C'est là où, du point de vue de la philosophie première, nous saisissons quelque chose que nous n'expliquons pas par nous-même. Puisque l'amour vient de nous et, cependant, nous dépasse, il est donc porteur d'une présence qui le dépasse. C'est à ce moment-là que nous pouvons dire que tout ce qui est limité dépend d'une cause, dépend d'un autre. Le principe de finalité, présent dans l'expérience même que nous avons, nous permet de poser un bien qui, lui, n'est pas limité. L'insatisfaction de notre amour présuppose un bien qui n'est pas limité ; autrement, un simple bien limité suffirait à nous combler.

Il y a donc une nécessité interne, en raison de l'amour que nous portons en nous-même, de poser un premier, un Bien absolu, un Être qui est premier et qui nous attire sans pourtant être dépendant de nous. Il nous attire dans son indépendance même. S'il était limité, il n'expliquerait pas qu'existe en nous un appétit non totalement satisfait par l'ami. L'ami nous « cache » donc une Réalité première, qui est présente à notre cœur, dans notre volonté et notre intelligence, quant à son effet propre. Et c'est parce qu'elle est présente par son effet propre dans notre intelligence et notre volonté que nous pouvons la poser. Seul un Être premier, absolu, peut expliquer cela. Tout ce qui serait limité resterait de l'ordre de l'amour d'amitié, ce premier amour très grand, très beau, mais qui ne peut pas satisfaire notre appétit d'aller généreusement jusqu'au bout de l'amour.

Nous devons nous poser alors le problème : est-ce un appel réel, intentionnel mais vrai, ou est-il imaginatif ? Nous ne pouvons pas aller toujours plus loin : nous sommes présent, soit au Bien absolu, l'Être premier qui, lui, prend réellement tout en nous, soit au vide. Car si cet appel très profond est imaginatif, c'est alors un vide, une absence du Bien réel. Mais comment le vide aurait-il un tel pouvoir sur nous ? Nous posons donc la

présence d'un Bien, qui est l'Être premier. Il n'est plus relatif à un autre mais est en lui-même capable de nous attirer et de susciter, de créer en nous, cet appel si profond.

La ratio boni

Pour bien comprendre cet itinéraire, il nous semble capital de situer maintenant ce qu'est la *ratio boni* [1], en précisant ce que sont les transcendantaux et leur rôle dans la découverte philosophique de l'existence de Dieu.

C'est au début du *De Veritate*[2] que saint Thomas note avec soin toutes les *rationes* transcendantales convertibles avec la *ratio entis*. Rappelons-les brièvement : *ratio rei*, *ratio unius*, *ratio alicujus*, *ratio veri*, *ratio boni*. Pour saint Thomas, l'explication de ces cinq notions transcendantales n'est-elle pas un moment nécessaire à la découverte de l'existence de Dieu ? Sans doute y a-t-il pour lui une relation entre les cinq voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu de la *Somme théologique* et les cinq raisons transcendantales du *De Veritate* ; c'est ce qui donnerait à l'explicitation de ces cinq raisons transcendantales un sens très profond. Nous avons vu que saint Thomas ne nous donne pas des *preuves* de l'existence de Dieu mais montre, du point de vue critique, que l'intelligence humaine peut et doit découvrir l'existence de Dieu. C'est là que notre intelligence humaine passe d'un état d'enfant à un état où elle acquiert toute sa taille d'intelligence, ce qui est capital pour qu'elle puisse coopérer avec la foi et développer une véritable théologie scientifique. Si donc les voies d'accès de saint Thomas à la découverte de l'existence de Dieu sont en réalité les possibilités pour notre intelligence humaine de s'élever jusqu'à Dieu, les cinq transcendantaux sont nécessaires pour cela. Puisque seuls l'être et la cause finale permettent à notre intelligence de

1. Pour tous ces développements sur la *ratio boni*, *cf. infra*, « Post-scriptum », p. 165 *sq.*

2. *Op. cit.*, q. 1, a. 1.

s'élever jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu, les raisons transcendantales, convertibles avec la *ratio entis*, explicitent ce dépassement dont l'intelligence humaine est capable, grâce à la cause finale, par rapport à son mode humain, rationnel. C'est là que l'intelligence, comme intelligence, *dépasse*, « transcende » la connaissance univoque par le genre et la différence spécifique et saisit les raisons analogiques.

Les transcendantaux doivent donc d'abord être considérés comme un moment très important du point de vue philosophique, avant la découverte de l'existence de Dieu. C'est une réflexion critique sur la philosophie première avant la découverte de l'existence de Dieu, dans la lumière de la découverte des principes propres de ce qui est en tant qu'être. Ayant découvert la substance comme principe dans l'ordre de la détermination de ce qui est, nous avons le transcendantal *res*. L'être est premièrement déterminé. Dans ses principes propres, l'être est indivisible. Il est donc *un*. Le transcendantal *unum* explicite la propriété de ce qui est en tant qu'être.

L'être est aussi ce en vue de quoi toutes choses sont. La découverte inductive de l'être-en-acte nous fait découvrir la fin de l'être. L'être-en-acte est ce qui est ultime dans l'être, ce pour quoi, ce en vue de quoi l'être existe. L'être est à lui-même sa propre fin, il est. C'est là qu'il faut discerner différents aspects de la finalité : *aliquid*, *bonum*, *verum*. Il est et, en tant qu'il est, il se distingue de tous les autres, il est à lui-même quelque chose : *aliquid*. Il est quelque chose, distinct des autres, il est à lui-même sa propre fin. En outre, il est lui-même fin en ce sens qu'il peut finaliser quelqu'un, un autre en tant qu'il est *bon* et en tant qu'il est *vrai*. Il y a donc trois aspects de la finalité que nous découvrons dans l'être, après avoir vu que l'être est acte[1].

Les transcendantaux nous montrent donc toute la richesse de la découverte de la substance : *res*, *unum*, et de l'être-en-acte : *aliquid*, *bonum*, *verum*.

1. *Cf.* tome I, p. 260 *sq.*

Pour nous, c'est évidemment dans la personne humaine que nous saisissons la manière d'être la plus parfaite, là où les principes propres de ce qui est en tant qu'être sont réalisés *pour nous* de la manière la plus parfaite. C'est donc en définitive la saisie de l'être dans l'homme qui nous permet de distinguer *res*, *unum*, *aliquid*, *bonum*, *verum*, dans une réflexion critique avant la découverte de l'existence de Dieu. Les transcendantaux ne sont-ils pas une réflexion sur l'être humain ? L'être humain, être parfait pour notre expérience, est être, *res*, *unum*, *aliquid*, *bonum* et *verum*.

Les transcendantaux sont donc en quelque sorte la connaissance acquise de l'être sur le plan métaphysique, appliquée à l'homme, la réalité la plus parfaite que nous connaissions. L'être en tant qu'être dans son immanence la plus parfaite est l'homme. Nous ne pouvons pas découvrir par l'expérience un être plus parfait que l'être humain.

En ce sens, les transcendantaux sont donc la disposition ultime pour que notre intelligence s'élève jusqu'à la découverte de l'existence de Dieu. En effet, l'être dans l'homme étant vu de cinq façons, nous pouvons nous demander si l'homme n'exige pas de poser un Être premier. Cependant, l'homme est tellement parfait, un chef-d'œuvre du point de vue de l'être, que nous pouvons nous arrêter à lui : il est *res*, *unum*, *aliquid*, *bonum*, *verum*... Alors comment pouvons-nous en sortir ? Où y a-t-il une fissure ? Dans l'amour. Nous ne pouvons atteindre l'existence de Dieu que par l'amour, par la cause finale dans toute sa pureté.

L'homme a une fragilité et une grandeur au-delà de sa perfection et de ce qu'il peut faire, au-delà des mathématiques, au-delà de la science : c'est l'amour. C'est par l'amour que nous connaissons une personne. Et seul l'amour nous fait comprendre ce qu'est le bien, la *ratio boni*. C'est donc vraiment par l'amour que notre intelligence dépasse l'homme et se libère de toute l'armature extrêmement forte de la pensée rationnelle moderne

qui prétend même prouver Dieu *more geometrico*, pour découvrir la Source de tout bien.

Les transcendantaux ont donc, en quelque sorte, deux versants : avant la découverte philosophique de l'existence de Dieu, et après cette découverte. Ne permettent-ils pas de nous élever de la personne humaine jusqu'à la découverte de l'existence de Dieu ? Celle-ci n'ajoute rien à l'intelligibilité des transcendantaux mais nous fait comprendre qu'il s'agit d'un moment extrêmement important pour l'intelligence humaine : celui où elle peut s'élever à la sagesse, saisir à partir de l'être humain le dépassement de l'homme. Mais il faut d'abord comprendre que la *ratio entis* et tous les transcendantaux sont acquis progressivement comme ce qui noue notre intelligence dans la connaissance analogique. Et de ce point de vue, le bien a quelque chose d'unique et d'ultime. La *ratio boni*, c'est le bon dans toutes les réalités bonnes. Toute réalité, du fait qu'elle existe, est bonne. La *ratio boni* est un universel analogique, ce qui signifie qu'elle se trouve d'une façon différente dans le cheval bon, dans le chien bon, dans l'homme bon. Le bon cheval est bon pour l'équitation ; le chien est bon pour être un chien de défense ; l'homme est bon pour être un ami. Nous sommes donc au-delà de la connaissance univoque, qui définit par le genre et la différence spécifique, et nous avons une connaissance analogique, c'est-à-dire à chaque fois différente et toujours la même[1].

Quand nous affirmons : « Cet homme est bon, cette pomme est bonne, ce raisin est bon », le mot « bon » est employé à chaque fois selon une signification spéciale, analogique. La *ratio boni* est le résultat de toutes ces expériences que nous avons du bien. Elle est l'ensemble des significations du bien ; non pas leur synthèse, mais l'ensemble de ces significations dans leur

1. C'est ce qu'Aristote souligne déjà dans *l'Éthique à Nicomaque* quand, critiquant la théorie platonicienne du Bien en soi, il affirme que l'unité du bien, dans la diversité de toutes les réalités bonnes, est « selon l'analogie ». *Cf. op. cit.*, I, 4, 1096 b 26-29. Sur ce point, *cf.* M.-D. PHILIPPE, « La philosophie d'Aristote à la découverte de l'analogie ».

diversité et leur unité. La *ratio boni*, nous l'avons donc dans notre intelligence à partir d'une série d'expériences du bien. Et, à chaque fois que nous attribuons le bien à tel ou tel sujet, nous exprimons quelque chose de la *ratio boni*. Celle-ci n'est pas la synthèse de tous les biens. C'est ce qui fait qu'une chose est radicalement bonne dans son être même. Nous distinguons donc la *ratio boni* et le *mode* particulier de la bonté de telle réalité : celle du fruit bon, de l'homme bon, etc.

C'est à partir de la découverte de l'être-en-acte, cause finale de ce qui est, que nous saisissons parfaitement la *ratio boni*. Mais elle n'est pas un principe : c'est une notion analogique. La notion analogique fondamentale est la *ratio entis*[1]. Et, comparativement à la *ratio entis*, la *ratio boni* ajoute la capacité de susciter l'amour[2] : le bien attire. La *ratio boni*, c'est cette attraction que nous subissons dans toute expérience que nous faisons du bien.

Or, notre expérience de la bonté est la plus parfaite lorsque nous avons une certaine expérience de notre ami. Nous connaissons la bonté de notre ami qui est, parmi toutes nos expériences du bien, le bien le plus parfait. Nous n'avons pas d'expérience immédiate de la bonté de Dieu. Certes, la bonté de Dieu est plus grande que celle de l'ami, mais *l'expérience* de notre ami, du point de vue de l'expérience, est pour nous plus parfaite que celle de la bonté de Dieu. Nous n'avons pas d'expérience directe de la bonté de Dieu ; nous ne la connaissons qu'analogiquement.

Si donc la bonté de l'ami est l'expérience la plus parfaite que nous avons du bien, c'est cette expérience qui nous permet d'avoir de la *ratio boni* la connaissance la plus parfaite. Et il s'agit de l'expérience la plus parfaite du bien, puisque c'est l'expérience d'un bien spirituel, personnel. Tous les autres

1. *Cf.* SAINT THOMAS, *ST*, I, q. 5, a. 2 : *Ens secundum rationem est prius quam bonum.*

2. *Cf. ibid.*, a. 1 : « La raison de bien *(ratio boni)* consiste en ceci que quelque chose est capable d'attirer *(appetibile)*. »

biens que nous connaissons sont inférieurs au bien personnel. Aucun d'entre eux ne peut remplacer l'expérience du bien personnel dans l'expérience de l'amour d'amitié.

La *ratio boni* est « objective », elle est *dans* l'ami ; notre intelligence la saisit, mais elle est dans l'ami, puisque le bien implique l'existence. Le bien suscite en nous un amour et c'est l'amour qui nous fait découvrir la bonté de quelqu'un. La connaissance réelle du bien réel qu'est l'ami, nous l'avons dans l'amour que nous avons pour lui. À chaque fois que nous aimons profondément une personne, notre découverte du bien se perfectionne, s'approfondit. Pour nous, l'ami est celui qui réalise le mieux ce qu'est le bien. Mais la *ratio boni* n'est pas épuisée par l'expérience que nous avons de l'amitié. Elle demeure au-delà de cette expérience. C'est pourquoi, si notre ami disparaît et meurt, la *ratio boni* acquise à son contact demeure.

De fait, nous avons l'expérience de l'amour. Mais posons-nous la question : comment l'amour naît-il en nous ? Il naît de l'attraction que le bien exerce sur nous. Il est sûr que l'amour résiste à toute abstraction et c'est, du reste, cela qui nous permet de ne pas tomber dans le platonisme. Si l'on a fait et si l'on a une expérience suffisamment forte de l'amour, il est absolument impossible de tomber dans l'erreur de Platon : le bien n'est pas une Forme en soi. C'est en l'aimant que nous découvrons le bien. Et grâce à l'expérience de l'amour, l'intelligence saisit progressivement le transcendantal bon, la *ratio boni*. Toutes nos expériences du bien enrichissent ce qu'est pour nous la *ratio boni*, la raison de bien.

Quelle est la raison de bien ? C'est l'attraction qu'il exerce sur nous, sur notre volonté. Le bien est « l'auteur » de l'amour, la source de l'amour. C'est pourquoi, si c'est en l'aimant que nous découvrons le bien, tant que nous n'avons pas discerné le bien personnel réel, nous ne savons pas vraiment ce qu'est le véritable amour. Nous avons alors beaucoup de mal à bien saisir la différence entre l'amour sensible, passionnel, et l'amour

spirituel… Certes, l'amour passionnel a un certain absolu, qui nous pousse à vouloir posséder notre bien. L'amour passionnel est bon. Mais il devient un obstacle quand, de lui, ne naît pas l'amour spirituel. L'amour passionnel cherche à posséder, il veut tout. Mais il se purifie et devient plus « amour » dans un amour spirituel qui veut donner. L'amour spirituel nous fait beaucoup mieux comprendre ce qu'est l'amour, le véritable amour, car il se traduit dans un don : quand on aime, on se donne et on se donne entièrement. Dans l'amour passionnel, on cherche à posséder et il y a une espèce de lutte liée à la jalousie.

Progressivement, grâce à l'expérience de l'amour spirituel, nous réalisons donc dans notre intelligence liée à l'amour, ce qu'est la *ratio boni*, convertible avec l'être. Cela implique évidemment une réflexion philosophique sur ce qu'est le bien et ne peut être vécu que si nous avons déjà une expérience longue et profonde du don de nous-même dans l'amour. L'amour d'amitié, qui est un amour spirituel, montre bien ce qu'est « l'amour don ». Dans l'amour d'amitié, la réciprocité du don permet à la qualité de l'amour d'avoir toute sa pureté, toute sa limpidité. Une réflexion sur ce qu'est la *ratio boni* devient alors possible. Notre philosophie première doit nous conduire à découvrir ce qu'est la *ratio boni*. Le bien existe, il ne connaît pas d'abstraction. Il peut se séparer de la possession, de la haine, des oppositions passionnelles, mais il ne peut être abstrait. Le bien est spirituel et il est concret. Le bien est convertible avec l'être : tout ce qui est, en tant qu'être, est bon ; tout ce qui est bon est être.

Mais *d'où vient la découverte de cette ratio boni ?* Certes, de l'expérience de l'amour d'amitié. C'est à travers l'amitié que s'élabore dans notre intelligence la découverte du bien convertible avec l'être. À chaque fois que nous aimons profondément quelqu'un d'un véritable amour spirituel d'amitié, *la ratio boni* devient pour nous quelque chose de plus concret. Cependant, la *ratio boni* est, d'une certaine manière, plus que l'amitié que nous avons pour *tel* ami. En effet, nous aimons profondément

telle personne ; mais la vie nous fait rencontrer quelqu'un d'autre que nous aimons aussi profondément. Et nous pouvons aimer non seulement deux personnes mais trois, quatre… il n'y a plus de jalousie possible. Bien plus, l'amour que nous avons pour une personne augmente notre capacité d'aimer. Nous devenons quelqu'un de bon, foncièrement bon, qui voit avant tout ce qui est bon chez toutes les personnes. La r*atio boni* dépasse donc telle amitié que nous vivons et c'est pourquoi, si notre ami meurt, nous continuons de l'aimer. La *ratio boni* est quelque chose que nous possédons en nous, qui demeure très pur, et qui nous permet de continuer à aimer l'ami, de dépasser la mort. Il y a quelque chose qui, pour nous est terrible, car la mort brise le contact sensible ; mais d'autre part, la mort augmente le contact spirituel et la *ratio boni* peut alors se développer d'une façon très particulière.

Se pose alors la question : qu'est-ce qui est source de cette *ratio boni*, que nous avons élaborée au plus intime de nous-même, toujours par une expérience spirituelle de ce qui est bon ? Si Dieu existe, il est la Bonté elle-même. N'est-il donc pas la source de cette *ratio boni* en nous ? Lui seul, parce que tous les autres biens sont limités dans leur bonté. Si Dieu existe, il est le seul qui puisse être la source de cette *ratio boni*. Il y a donc un contact avec Dieu par l'amour. L'amour, qui est très profond, très radical, nous permet de dépasser toute amitié et de vivre vraiment plusieurs amitiés. Si la mort éclaire la *ratio boni* en ce sens que, bien que notre ami ne soit plus vivant, nous continuons de l'aimer, l'expérience de plusieurs amitiés, loin de nuire à l'amitié, permet d'aimer plus. Si nous aimons profondément quelqu'un, nous deviendrons beaucoup plus capable d'aimer quelqu'un d'autre, peut-être plus ingrat dans son existence concrète. Grâce à l'amour que nous avons de l'ami qui a permis à notre amour de se développer, nous pouvons dépasser le côté ingrat, difficile de quelqu'un, et dévoiler en lui quelque chose de très profond.

La *ratio boni* n'est-elle donc pas en nous l'effet propre de la bonté de Dieu ? Si Dieu existe, il est le bien substantiel. Il est donc « pour » notre volonté, « pour » nous, sans que nous le connaissions parfaitement. L'amour n'a pas besoin de connaître parfaitement le bien pour être attiré par lui et l'attraction du bien est au-delà de la conscience que nous en avons. Dieu exerce donc sur nous une attraction qui dépasse notre conscience. N'est-ce pas justement la « preuve » de l'existence de Dieu que de découvrir en nous cette *ratio boni* ? Elle ne vient pas de nous, puisqu'elle nous permet de nous dépasser et d'aimer l'autre, en tant qu'il nous attire, au-delà de la conscience que nous en avons.

Si vraiment l'effet du Bien substantiel en nous est cette *ratio boni*, Dieu est présent dans tout être que nous aimons. Ne retrouvons-nous pas ici une des grandes intuitions de saint Augustin : « Tu ne m'aurais pas cherché si tu ne m'avais déjà découvert[1] ». Dieu nous attire. Il nous attire comme Dieu, il nous attire le premier, il nous attire substantiellement. Et en nous attirant, il réalise en nous la *ratio boni*. En effet, celle-ci ne peut pas venir de nous, puisqu'elle nous dépasse. Elle nous permet vraiment de nous donner, elle fait que l'amour que nous avons pour notre ami n'exclut pas l'amour pour un autre ami, mais nous permet de l'aimer plus. L'amour d'amitié n'est pas un

1. La phrase exacte est de Pascal, *Pensées* (Le mystère de Jésus), éd. Lafuma n° 919, (éd. Brunschvicg n° 553), p. 379. Mais elle se rattache à SAINT BERNARD, *Traité de l'amour de Dieu*, VII, 22, p. 117 : « "Tu es bon, Seigneur, pour l'âme qui te cherche" (Lam 3, 25). Que sera-ce donc pour celle qui te trouve ? Car voici la merveille : personne n'est capable de te chercher s'il ne t'a d'abord trouvé. Tu veux donc être trouvé pour être cherché, être cherché pour être trouvé. Certes on peut te chercher et te trouver, mais non te prévenir. Car, bien que nous disions : "Au matin, ma prière te préviendra" (Ps 88 (87), 14), on ne peut pourtant mettre en doute la tiédeur de toute prière que n'aura pas prévenue ton inspiration », et à une des grandes intuitions de saint Augustin : « Car on le cherche pour le trouver d'une façon plus douce, et on le trouve pour le chercher avec plus d'avidité encore » (*De Trinitate*, XV, II, 2, BA 16, p. 423) ; « Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors, et c'est là que je te cherchais (...) Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi... » (*Confessions*, X, XXVII, 38, BA 14, p. 209), *cf. ibid.*, X, XVIII, 27 – XX, 29 ; voir aussi *De beata vita*, III, 20.

égoïsme qui nous enferme dans l'intersubjectivité avec l'ami. Aucune personne dont nous avons l'expérience ne peut vraiment être à elle seule source de cette *ratio boni*, alors que si Dieu existe, il nous attire radicalement. Nous savons que nous ne le connaissons pas. Nous ne pouvons pas connaître ce qu'il est ; mais le bien peut attirer sans être connu, parce que l'amour peut atteindre quelque chose de plus grand que nous. C'est même le propre de l'amour : il est suscité en nous par quelqu'un de plus grand que nous. C'est donc Dieu qui a suscité en nous cette capacité d'aimer sans limite. Il n'y a pas de limite à la *ratio boni*, et c'est pourquoi elle provient d'un bien substantiel. Elle provient d'un être supérieur à nous, supérieur à tous les êtres, et qui réalise un lien très secret entre lui et nous. Nous découvrons que ce secret, cette attraction, ne peut provenir que d'un être bon, que de Celui qui est le Bien en lui-même. C'est cette *ratio boni* que nous portons en nous qui nous permet de nous dépasser et de dépasser toutes les expériences que nous avons, pour répondre à Celui qui nous attire sans se nommer, qui est plus présent à nous-même que nous ne le sommes à nous-même[1].

Le « résultat » de l'amour d'amitié, qui réalise en nous cette *ratio boni*, ne peut donc exister que par Dieu et est la marque de l'existence de Dieu. De fait, la *ratio boni* implique l'existence. Pourquoi avons-nous soif du bien, soif d'aimer ? Et pourquoi toutes les réalités dont nous avons l'expérience ne nous suffisent-elles pas ?

Cette raison de bien est peut-être le véritable effet de la présence de Dieu. N'est-ce pas Dieu qui, Créateur de notre intelligence et de notre volonté, leur donne leur premier amour ? Sans ce premier amour, nous n'arriverons jamais à aimer spirituellement, à aimer *vraiment* une personne. C'est le premier amour qui nous permet d'aimer une autre personne et de découvrir que l'amour vient de Quelqu'un qui a créé notre âme.

1. « Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même » (SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, III, VI, 11, BA 13, p. 383).

Dieu, Créateur de notre âme, est responsable du premier mouvement fondamental de notre volonté et de notre intelligence, pour que celles-ci puissent vraiment se développer.

Parmi les *rationes* transcendantales, seule la *ratio boni* nous permet donc de découvrir l'existence de Dieu. Elle est pour nous l'attente intellectuelle de Dieu. Si nous ne pouvons atteindre Dieu que par ses effets, en touchant un effet que Dieu seul peut réaliser, seul l'être nous permet de remonter jusqu'à Dieu. Car la seule chose que l'homme ne puisse pas faire, c'est l'être. Le Créateur donne l'être ; le Créateur de notre âme nous donne notre être. Mais où pouvons-nous toucher en nous ce don de l'être ? Notre existence est différente de l'existence de la vache, différente de l'existence de l'âne ou du lion : c'est une existence humaine, personnelle. Cette manière d'exister de la personne est liée à la fin de notre être, donc au bien. Pourquoi notre être existe-t-il ? C'est cette question du pourquoi et de la finalité qui seule peut nous permettre de découvrir Dieu, parce que seule la fin nous permet de nous dépasser. Elle nous fait aimer le bien dans sa transcendance. L'amour que nous expérimentons appelle un bien, source de cet amour. Aussi, l'expérience de notre ami nous fait connaître davantage le bien. Et plus notre amitié est profonde, plus le sens que nous avons du bien devient profond.

Si nous puisons la *ratio boni* à partir de l'ami, elle dépasse cependant l'ami. Il y a en nous, dans notre esprit, dans notre âme, quelque chose qui dépasse toutes les amitiés que nous pouvons avoir. Quel est ce quelque chose ? Ce n'est pas une imagination mais quelque chose de réel, plus réel même que notre *ratio boni*, puisqu'Il en est la source. Si Dieu existe, notre âme a été créée par lui. Or, Celui qui a créé notre âme peut-il l'abandonner, ne plus s'occuper d'elle ? C'est impossible, parce que le don de l'âme dépasse tous les êtres matériels. Créer l'âme, c'est nécessairement continuer de l'aimer. La Création n'est pas une causalité univoque, elle est une causalité analogique ; Dieu, s'il existe, crée notre âme et il lui est présent, il

l'assiste, il l'oriente. Dieu, s'il existe, et s'il est le Créateur de notre âme, ne peut pas l'abandonner au hasard. En créant l'âme, Dieu attend le retour de l'âme vers lui, car il crée une âme capable de l'atteindre, capable de le découvrir. Il y a donc une attente du côté du Créateur, si Dieu existe.

Nous parlons souvent de la recherche et de la découverte de l'existence de Dieu, comme si nous étions seuls dans cette recherche. En réalité, c'est Dieu qui a le rôle principal, premier, qui nous éveille. Si Dieu existe, notre intelligence n'existe que grâce à lui. Elle a donc un lien avec Dieu, un lien réel, existant, qui fait que Dieu l'attend. Dieu nous attend plus que nous ne le cherchons. L'attente de Dieu à notre égard rejoint, grâce à la *ratio boni*, notre attente de Dieu. La découverte philosophique de l'existence de Dieu est donc, au fond, une découverte mutuelle ! Nous ne sommes jamais seul à découvrir Dieu. Nous le découvrons par lui, avec lui. C'est lui le premier qui nous permet de le découvrir. Dieu ne fait rien au hasard, il ne fait rien sans finalité. Il crée notre âme avec une finalité très précise : elle est faite pour le retrouver et, tant que nous ne l'aurons pas découvert, notre âme sera en deuil.

Dans la découverte de l'existence de Dieu, nous coopérons donc à l'action de Dieu en regardant en nous quelque chose qui est la trace d'une réalité qui nous dépasse : le bien qui nous attire, qui suscite en nous un amour. Ce bien, si nous le prenons dans sa racine même de bien, c'est-à-dire le Bien premier, explique cette attraction prodigieuse. L'attraction de Dieu sur nous existe, non pas parce que nous la reconnaissons, mais avant nous, comme Dieu lui-même existe avant nous, parce qu'il est Dieu. Celui que nous découvrons, c'est Celui qui est avant nous et en fonction de qui nous existons.

La recherche de l'existence de Dieu n'est donc pas celle d'une Réalité extrinsèque, extérieure à nous. Dieu, s'il existe, est la Réalité première, plus présente à nous que nous ne sommes présent à nous-même. Nous ne le découvrons donc pas comme un étranger, comme quelqu'un qui nous fait peur.

Nous découvrons Dieu comme plus présent à nous-même que nous ne sommes présent à nous-même. La découverte de cette présence se fait par la *ratio boni*, qui est l'effet propre de Dieu en nous ; il est l'Acte, toujours actif, et son action nous dépasse. Nous ne pouvons la découvrir que si nous reconnaissons que c'est une action qui nous précède et qui fait que nous sommes en acte capable de le chercher. Aussi, le fait même que nous cherchions Dieu montre que Dieu existe.

Ne parlons donc pas de « preuves de l'existence de Dieu », mais de *découverte* de l'Être premier. Dès que nous saisissons ce qu'est le bien, nous posons nécessairement l'existence de Dieu, si nous continuons à chercher dans la ligne du bien, parce que le bien existe.

On pourrait dire : ne peut-on pas faire exactement la même découverte avec l'être, la *ratio entis* ? Non, car la *ratio entis* existe *dans notre intelligence*, alors que la *ratio boni* existe dans un réalisme unique : le bien réel attire, il existe dans une attraction. Et c'est cette attraction que Dieu exerce sur nous qui nous permet de découvrir sa présence et donc son existence.

Si donc c'est la *ratio boni* qui nous conduit à affirmer l'existence de Celui qui est premier, les autres transcendantaux nous disposent à le découvrir. Toutes les autres voies touchent quelque chose de Dieu, mais n'atteignent pas sa présence. Seul l'amour, et donc le bien, nous met en présence de Dieu. Les autres voies nous conduisent à quelque chose d'absolu, mais qui n'est pas Dieu. Notre intelligence humaine, qui porte en elle-même ces *rationes*, ces transcendantaux, se dispose par là à découvrir Dieu. La voie de la bonté est la seule efficace ; toutes les autres nous mettent en disposition ultime, mais ne découvrent pas Dieu. Dieu ne se dévoile à nous que par la bonté.

La découverte philosophique de Dieu : une rencontre personnelle

Comprenons bien ici que la *ratio boni* s'acquiert toujours davantage. Nous ne pouvons jamais dire qu'elle est parfaite. C'est donc une notion capitale, qui présuppose la découverte des principes propres de ce qui est, selon la forme et selon la fin. Et l'expérience de l'ami est l'expérience la plus parfaite, qui permet ce grand dépassement pour affirmer l'existence d'un Être qui soit substantiellement bon, dans une simplicité absolue. Cet Être qui n'est que bon est l'Être premier, Acte pur, Dieu. Nous n'en avons pas l'expérience mais nous cherchons cette Bonté substantielle, première. Ce qui anime notre recherche, c'est cette *ratio boni* qui nous fait dépasser toutes les expériences que nous pouvons avoir des biens limités. Elle nous aide donc à dépasser l'amitié. Si nous puisons la *ratio boni* à partir de l'amour d'amitié et de l'expérience de l'ami, elle est, d'une certaine manière, plus que tous les amis. Elle nous permet donc de poser ce problème : « Existe-t-il un être absolument bon, qui soit la bonté souveraine ? Nous concevons que le bien comme tel n'implique aucune imperfection. Existe-t-il donc un Être qui ne soit que bon ? »

D'autre part, si Dieu existe, il a créé notre âme dans un acte d'amour. Le résultat de cet acte créateur est un être existant bon : nous-même dans notre propre personne, nous-même en tant qu'ami de notre ami. Dieu, qui crée notre âme, a pour elle une attention toute spéciale. Dieu, qui crée notre âme par pur amour, demeure Celui qui est capable de nous faire découvrir qu'il est. Il exerce donc, même si nous ne nous en apercevons pas, une attraction sur nous-même. La *ratio boni* que nous avons en nous-même provient donc d'un Être existant, premier par rapport à nous-même et Source de ce que nous sommes. La découverte de la *ratio boni* doit donc nous permettre de découvrir Celui qui en est la source, qui est au point de départ de l'attraction que toute réalité bonne exerce sur nous. Et la Réalité bonne sans limites exerce sur nous une attraction toute

spéciale, qui dépasse toutes les autres attractions, tous les autres amours.

La *ratio boni*, qui dépasse toutes les expériences que nous avons de différents biens, est donc l'effet d'une attraction beaucoup plus profonde, que nous ne découvrons pas immédiatement mais que nous soupçonnons. N'est-elle pas l'attraction fondamentale de tout notre être vers le bien ? Pourquoi notre être se porte-t-il sur le bien d'une manière si impérative ? Nous aimons le bien, d'une façon absolue. C'est quelque chose qui se joue au niveau du jugement d'existence et ne peut pas se ramener à un concept, même analogique. Nous n'avons pas de concept de Dieu mais nous sommes attiré par lui. Nous subissons cette attraction fondamentale, plus radicale que tout concept et qui se donne dans un jugement sur ce qui est bon pour nous. La découverte de l'existence de Dieu est donc la découverte de Celui qui est source de notre attraction vers le bien. Il est Celui qui maintient cette attraction, ce dépassement de tout concept pour adhérer à l'être bon. Nous comprenons donc pourquoi saint Thomas dit que c'est à travers l'amour que nous atteignons Dieu. Précisons : dans un jugement. Il est, il est la Bonté transcendante, la Bonté première. C'est donc dans une attraction d'amour, l'attraction que le bien exerce sur notre volonté, que notre intelligence affirme l'existence d'un Être premier, Acte pur.

En raison de cette attraction, aucune détermination ne peut être saisie de lui. Le bien attire : c'est quelque chose de tout à fait foncier, caractéristique du bien comme tel. Le Bien premier nous attire donc nécessairement. C'est cette attraction nécessaire qui nous fait dire : elle ne peut provenir que de l'Être premier en acte, Acte pur. C'est dans cette attraction immanente, qui nous saisit dans tout notre être, que nous pouvons poser un Être qui nous échappe, qui est le Bien absolu et en qui l'existence est son acte. C'est à partir de l'amour et dans l'amour que se fait cette rencontre. Il s'agit, en effet, d'une rencontre de personne à Personne, c'est la rencontre d'une Personne première, plus présente à nous-même que nous-même. Cette présence

exprime justement cette Bonté première qui nous attire. Cette attraction de la Bonté première nous permet de poser un Être immanent et transcendant. C'est par l'immanence de l'amour, donc par l'attraction du bien, que nous posons la transcendance de l'Être premier.

Trop facilement, les philosophes ont cherché à poser l'existence de Dieu comme une conclusion. Or, nous le découvrons comme une Source d'amour : le Bien qui attire. C'est dans cette attraction du bien que l'Être premier nous est donné. Nous découvrons Dieu comme une source qui attire et devant laquelle nous sommes porté, transporté. Nous découvrons Celui qui nous attire, Celui qui s'impose à nous et dont nous ne pouvons qu'affirmer l'existence, une existence qui est lui-même et qui nous dépasse infiniment.

Le réalisme et la connaissance analogique

Nous avons affirmé que l'amour d'amitié nous donne l'expérience la plus parfaite d'un bien personnel. Par le fait même, l'amitié avec telle personne, amitié vivante en nous, nous permet de mieux saisir la *ratio boni*, et nous permet d'être plus proche de la *ratio boni en Dieu*. Seule l'expérience de l'amitié nous donne cela. Ce n'est pas l'expérience de la bonté du cheval qui nous aide à comprendre la bonté de Dieu, si ce n'est métaphoriquement ! Le cheval n'a pas une bonté personnelle, il a la bonté d'un animal, alors que la bonté de Dieu est personnelle. En revanche, nous pouvons passer de la bonté de Pierre à la bonté divine, mais *en passant par la ratio boni*. L'expérience que nous avons de la bonté de telle personne augmente la qualité de notre *ratio boni*. Par le fait même, l'expérience que nous avons de sa bonté nous permet d'avoir une connaissance plus exacte de la bonté divine.

La *ratio boni*, qui s'explicite dans notre expérience de l'amour d'amitié, nous permet d'avoir une connaissance de la bonté de Dieu plus parfaite. Nous ne pouvons pas passer directement de tel mode à Dieu. Nous passons de tel mode à la *ratio*

et de celle-ci jusqu'à Dieu. L'expérience que nous avons de tel bien personnel, spirituel, nous permet d'avoir une connaissance plus parfaite de la *ratio boni*, donc une connaissance plus parfaite de la bonté divine.

Nous avons noté combien, selon Thomas d'Aquin, nous ne pouvons découvrir Dieu que par la causalité finale, donc par l'amour. La causalité finale, sans la découverte de l'existence de Dieu reste un appel, un cri. Nous partons donc de cette expérience, et nous voyons là combien Thomas d'Aquin dépend d'Augustin. Pour saint Augustin, Dieu est plus présent à nous-même que nous ne sommes présent à nous-même. C'est parce que Dieu est notre fin, tandis que nous ne sommes pas notre propre fin.

En partant de l'expérience de l'amour d'amitié, nous découvrons que c'est le bien qui suscite en nous l'amour. L'amour s'explique par le bien. Par le fait même, l'amour d'amitié nous permet de saisir ce qu'est la raison de bien. Seul l'amour d'amitié nous permet de la saisir de la façon la plus parfaite qui soit, puisque la *ratio boni* est saisie à partir de l'expérience. La *ratio boni* n'est pas Dieu, mais la *ratio boni* présente dans l'amitié que nous avons pour l'ami est plus que l'amitié que nous avons pour lui. Elle provient de notre expérience de l'amitié mais la dépasse, ce que l'expérience de la mort de l'ami fait très bien saisir. Elle a donc quelque chose de plus que notre amitié.

Cette *ratio boni* est objective. D'où vient-elle ? Elle est la fumée qui indique le feu. Elle est un effet qui est en nous, dans notre esprit, un effet que nous expérimentons et découvrons grâce à l'amitié. Elle provient donc nécessairement d'un être bon, d'un Bien qui nous dépasse. Ce Bien ne peut être que l'Être premier puisque, pour rendre raison de cette *ratio boni*, il faut être le Bien parfait, souverain. Elle n'a pas de limite ; la cause de cette *ratio boni* ne peut donc être que l'Être premier.

Nous avons donc en nous l'effet propre qui nous permet de poser l'existence de Dieu. Si nous voulons aller jusqu'au bout et expliquer ce qui nous tient le plus à cœur, nous sommes obligé de dire que cette *ratio boni* provient d'une Réalité bonne supé-

rieure à notre ami, à tous les biens particuliers. Puisque cette *ratio boni* n'est pas limitée, le Bien qui en est cause est donc la Réalité première.

Si nous nions que cette *ratio boni* est l'effet d'une Réalité première, c'est que nous n'avons pas saisi que la *ratio boni* implique l'existence. Ce n'est pas une abstraction. La *ratio boni* est *source* et elle existe. Elle est donc l'effet d'un bien existant qui nous attire et qui est réalisé en partie dans notre ami, mais que notre ami n'épuise pas.

Pour une connaissance contemplative de Dieu : transcendance et immanence

Le sommet de la philosophie première est d'affirmer l'existence de Dieu. Pour y parvenir, nous avons ces deux voies parallèles : l'amitié et l'analogie de l'être. Toutes deux sont nécessaires, l'analogie de l'être venant purifier l'amitié. D'une certaine manière, nous avons là l'immanence et la transcendance. L'immanence, c'est l'amour (la volonté), la transcendance, c'est l'être (l'intelligence). En rester uniquement à la transcendance, c'est faire de Dieu l'inaccessible, l'inconnu. Il est, mais il est inconnu. On vit alors dans la terreur du visage de Dieu. Dans l'immanence, au contraire, on en reste à une espèce de familiarité : Dieu est « le copain »...

Il est très important pour nous de bien comprendre cela, car beaucoup de philosophies contemporaines restent dans l'immanence et s'y enferment. Certes, Dieu est plus intime à nous-même que nous ne sommes intime à nous-même. Nous sommes constamment vu par quelqu'un de plus grand que nous. De fait, si la lumière de Dieu est tellement violente qu'elle nous terrasse, nous ne voulons plus de la transcendance et nous voulons tout découvrir par l'immanence. C'est pourquoi il est important de sentir et de comprendre que notre culture contemporaine se développe principalement dans l'immanence. Dans la philosophie grecque, nous trouvons déjà les deux mouvements. Le sommet de la transcendance, c'est la philosophie

d'Aristote. Mais immédiatement après Aristote, les stoïciens développent une philosophie de l'immanence. Jusqu'où pouvons-nous aller dans la transcendance ? C'est l'analogie de l'être qui nous en donne le sens. Grâce à l'analogie de l'être, nous pouvons aller jusqu'au bout de la différence entre l'être créé et l'Être premier. L'être « supporte » d'être premier ! L'amour peut-il être premier ? N'est-il pas toujours mutuel ? C'est l'immanence. Le sommet de l'amour est l'amour d'amitié, qui est réciproque. Nous n'avons pas d'expérience plus parfaite de l'amour que l'amour d'amitié. Or, dans l'amour d'amitié, si nous sommes seul, nous sommes perdu. Le sommet de l'immanence est bien l'amour d'amitié.

Comment comprendre ces deux voies par rapport à la découverte de l'existence de Dieu ? Découvrir l'existence de Dieu par l'analogie de l'être demande une terrible purification, celle que nous montrent les cinq voies de saint Thomas. Dieu n'est pas dans le mouvement, ni dans l'immanence vitale, ni dans le possible, ni dans l'exemplarité. Mais il est avant tout source d'amour. Ce qui est source d'amour, c'est le bien. La suprême transcendance est celle du bien. C'est le bien qui nous attire, c'est le bien qui nous dépasse et nous sommes fait pour ce bien.

En découvrant Dieu comme Être premier, Acte pur, nous découvrons qu'il est lumière de la lumière. Il est la lumière suprême, source de toute lumière. En découvrant la présence d'un Être premier, d'un être qui nous regarde, qui est lumière, nous affirmons en même temps sa transcendance, parce que nous n'atteignons jamais pleinement cette lumière. Nous vivons de ses effets, mais nous ne l'atteignons pas pleinement. Nous sommes en appétit de cette lumière, nous tendons vers elle, nous nous laissons fasciner par elle. De fait, celui qui cherche Dieu doit accepter d'être fasciné par lui. S'il accepte d'être fasciné par lui, il le découvrira ; s'il ne l'accepte pas, il ne le découvrira jamais. Être fasciné par lui, c'est la transcendance. Et il nous attire dans sa Bonté. C'est cela que nous découvrons : Dieu nous attire d'une façon tellement profonde, tellement forte, que nous sommes dans cette attraction. Il nous

attire dans l'ordre de l'être, parce qu'il nous attire fondamentalement. Et tout notre être est fasciné par lui. Nous en sommes heureux parce que nous ne pouvons découvrir l'Être premier qu'en respectant qu'il nous fascine. Cela est capital, pour comprendre comment nous pouvons dépasser tout positivisme. Ceux qui ne croient qu'à ce qu'ils ont touché, vu, ne découvrent pas Dieu, que nous ne voyons pas, que nous ne touchons pas. Où y a-t-il donc un contact de notre intelligence avec Dieu ? C'est que nous sommes fasciné par Dieu et attiré par lui ; nous ne le possédons pas et lui nous possède. Il est difficile d'accepter d'être possédé par lui sans le posséder. En effet, nous désirons posséder celui qui nous possède ; c'est la réciprocité. Si nous restons dans la réciprocité, nous n'atteindrons pas Dieu, parce que Dieu est avant nous. Nous le saisissons comme Celui qui est avant nous ; nous le cherchons comme Celui qui est avant nous. Si Dieu existe, il est avant nous ; si Dieu existe, nous sommes donc tout entier relatif à lui. Et il n'est pas commode d'accepter d'être relatif pour celui dont l'intelligence domine, mesure.

Ne faut-il pas saisir cela pour être capable de comprendre ce que représente la transcendance de l'Être premier ? Pour un vrai savant, dont l'intelligence est toujours première dans la constatation expérimentale, accepter qu'il y ait quelqu'un au-dessus de nous qui nous voit dans sa lumière et que nous ne voyons pas est très difficile. Cependant, cette disposition est fondamentale. Si nous n'acceptons pas cela, évidemment nous rejetons Dieu. Si Dieu existe, il est premier : premier dans l'ordre de l'amour, premier dans l'ordre de l'être, premier dans l'ordre de la lumière. Donc, si savant que nous soyons, nous sommes second ! Lorsque nous découvrons Dieu, nous découvrons donc Celui qui nous dépossède de tout, puisqu'il est premier et que nous dépendons radicalement de lui. C'est la reconnaissance de cette dépendance radicale qui caractérise la découverte philosophique de Dieu et toute adoration. Et cela est particulièrement difficile à comprendre dans un monde scientifique fondé sur les mathématiques. L'être mathématique

existe par l'homme. Il montre la grandeur, la puissance de l'homme. C'est pourquoi nous l'aimons !

C'est donc le dépassement des mathématiques, qui a été si profond dans la philosophie d'Aristote, qui demeure pour nous le grand dépassement à opérer. Tant que les mathématiques demeurent pour nous la mesure, nous ne pouvons pas nous élever jusqu'à Dieu. Nous risquons toujours de faire des mathématiques une idole. Nous en devenons alors prisonniers, en ce sens que toutes nos références sont par rapport à ce monde mathématique, comme à une nouvelle sagesse. Comment dépasser cela ? Par le jugement d'existence et par l'amour. En effet, l'être mathématique est un être de raison, une relation de raison. Or, la relation n'est jamais première. C'est l'homme qui fait de la relation quelque chose de premier. C'est donc l'homme qui fait des mathématiques une sagesse. Par elles-mêmes, elles ne le sont pas, car l'être mathématique est un être de relation. Et si nous nous enfermons dans la relation, nous ne pouvons plus distinguer ce qui est réel de ce qui est virtuel. La relation de raison existe dans l'intelligence de celui qui la pose. Elle existe réellement en lui, mais toute son existence vient de l'homme.

Comprendre que les mathématiques ne dépassent pas la relation nous conduit à nous demander : « Qu'est-ce qui est avant ? » Avant les mathématiques, il y a l'homme. Nous nous posons alors cette question : « Qu'est-ce qui est premier dans l'homme et en quoi l'homme est-il limité, dépendant ? En quoi n'est-il pas premier ? » Nous le découvrons dans la mesure où nous affirmons : « Il est. Il aime. » L'être et l'amour sont les deux points sur lesquels nous nous appuyons et qui nous permettent de découvrir la transcendance et l'immanence de Dieu. Et puisque le jugement « ceci est » est aujourd'hui très difficile à découvrir en raison de l'influence des mathématiques, la plupart du temps, c'est par l'amour que nous le découvrons.

Nous pourrions dire qu'aujourd'hui l'intelligence humaine est en captivité comme, dans l'Ancien Testament, le peuple de Dieu à Babylone. Le peuple de Dieu, c'est l'intelligence, car

notre intelligence est reliée à Dieu. Nous sommes fils de Dieu par l'intelligence, dépendants de Dieu, en relation avec lui. Et la captivité de l'intelligence contemporaine va très loin, dans la mesure où l'intelligence humaine est devenue dépendante des mathématiques. Nous avons beaucoup de difficulté à en sortir vraiment, c'est-à-dire en respectant les mathématiques et en comprenant leur grandeur. Il ne s'agit pas de mépriser la connaissance mathématique, mais de comprendre que, sur ce chemin, nous ne pouvons pas voir Dieu. Nous rencontrons l'homme, toujours l'homme.

Grâce à l'intelligence métaphysique et grâce à l'amour d'amitié, nous découvrons que nous ne sommes pas premier dans l'ordre de l'être et du bien. Dans l'ordre de l'être, nous sommes totalement dépendant ; nous ne pouvons rien changer dans notre « je suis », dans ce qu'il a de radical : « Je suis et je ne peux pas changer ; acceptez-moi, je suis comme cela ». Ayant découvert l'existence de Dieu, grâce à cette limite de notre être que nous découvrons de la manière la plus manifeste dans l'amitié, nous découvrons que Dieu est premièrement intelligence, lumière. L'intelligence de l'Être premier est son être. « Il est ». Et quand nous affirmons : « Il est », parce qu'il est l'Être premier, il est l'Intelligence première.

Nous découvrons alors aussitôt que l'Être premier est Amour. En Dieu, amour et bonté ne font qu'un, immanence et transcendance sont une. Si Dieu est l'être le plus immanent, en même temps que l'être le plus transcendant, c'est parce qu'il *est* Amour. En lui, amour et bonté ne font qu'un. Pas en nous : cette dualité est même tragique, elle est à la racine de toutes les tragédies. En aimant, nous essayons d'être bon, mais nous nous heurtons constamment à nos limites, parce que notre amour n'est pas notre être, n'est pas substantiel en nous. Même l'amour d'amitié reste limité. En Dieu, en Celui qui est premier dans l'être, l'amour et la bonté ne font qu'un. L'Être premier, comme Être premier, est nécessairement bon et sa Bonté est telle qu'elle est son Amour.

Cette découverte de la bonté et de l'amour en Dieu nous permet de saisir comment Dieu s'aime. Il s'aime comme la Bonté substantielle. Il n'y a en lui aucune potentialité, tout est acte en lui. Or, la bonté en acte, c'est l'amour. Pour nous, la bonté en acte consiste dans le fait d'aimer ce qui est bon. En quelque sorte, en aimant quelqu'un de bon, nous actualisons sa bonté. C'est peut-être cela qu'il y a de plus extraordinaire dans l'amitié. En aimant l'ami, nous actualisons sa bonté, et nous lui permettons de rayonner, de s'étendre, de nous attirer... La joie du bien est d'attirer, parce que celui qui l'aime reconnaît alors ce qu'il est. Le bien en acte attire, il attire en réalisant l'amour. Il attire par l'amour. En réalisant l'amour, il nous attire et rayonne. Dieu, puisqu'il est premier dans l'ordre de l'être, est en acte Amour ; il est en acte bon. Sa Bonté est lui-même, c'est son être. Son être est bon et nécessairement bon, parce que tout son être est premier.

Nous revenons donc toujours à l'Être premier pour caractériser sa bonté. Il est Celui qui attire toute réalité qui cherche à être de plus en plus elle-même, toute réalité qui cherche à réaliser ce qu'il y a de plus profond en elle, c'est-à-dire son amour. C'est la Bonté souveraine de Dieu qui réalise cette attraction. Tout ce qui est amour provient de l'Être premier. Et c'est la présence de l'Être premier qui fait que nous participons à sa bonté. La bonté de l'Être premier n'a pas de limite ; c'est une Bonté substantielle, qui est son être même. Elle est donc en lui ce qui est le plus intime, le plus lui-même. Elle appelle l'amour, elle demande d'être aimée. L'amour n'est pas premier, puisqu'il provient du bien, mais il conduit au bien. Nous ne découvrons le bien que par l'amour. C'est donc l'amour qui vient de Dieu, que Dieu réalise parce qu'il est la Bonté, parce qu'il attire à lui, qui conduit directement, immédiatement, à sa Bonté. L'amour nous fait découvrir cette Bonté première, parce qu'il en provient, il en est l'effet propre. Et en Dieu, l'amour parfait « provient » de sa Bonté souveraine. En Dieu, puisqu'il n'y a aucune potentialité, puisque « tout » est en acte, l'amour est sa Bonté ; la Bonté de Dieu, c'est son Amour. En lui, transcendance et immanence

s'identifient donc. Par l'amour, il est tout proche ; par la bonté, il nous dépasse et nous attire. Mais les deux se tiennent et c'est dans la mesure où nous l'aimons que nous découvrons sa bonté. Nous découvrons alors qu'en Dieu, Être premier et Bonté substantielle sont identiques. Tout l'être de Dieu est bon, et Dieu est bon dans tout son être. C'est pourquoi il fait luire le soleil aussi bien sur le bon que sur le méchant[1], parce qu'il est au-dessus, il est la Bonté substantielle, source de tout amour.

Nous pouvons contempler la Bonté souveraine de Dieu, de l'Être premier, par l'amour. Entre notre amour pour Dieu et sa bonté, il n'y a aucun intermédiaire. Nous pouvons donc découvrir par l'amour la Bonté souveraine de Dieu. Bien plus, nous ne pouvons la découvrir que par l'amour.

Mais posons-nous cette question : « Pourrions-nous la découvrir parce que Dieu est l'Être premier ? » Du fait que Dieu est l'Être premier, n'est-il pas la Bonté souveraine ? En effet, nous ne pouvons pas séparer l'être du bien. Dans la mesure où nous sommes bon, nous sommes, et dans la mesure où nous sommes, nous sommes bon. Pour découvrir la Bonté de Dieu, sa Bonté substantielle, et en vivre, il faut évidemment découvrir que ce qui est, en tant qu'être est *nécessairement* bon. C'est ici que nous devons revenir à la finalité. C'est par la finalité que nous découvrons comment ce qui est, en tant qu'il est en acte, est bon. Ce qui est, en tant qu'il est en acte, attire. Tout ce qui n'est pas acte, tout ce qui n'est pas achevé, l'est par sa bonté. Le bien, en lui-même se communique et se donne. Il est ce qui est en tant qu'il se donne, en tant qu'il se communique, en tant qu'il est capable d'attirer. Être et bien s'identifient donc. En Dieu, l'Être premier est la Bonté souveraine. En effet, en tant que Bonté, il est l'Acte même d'être ; et en tant qu'il est premier, il ne peut être qu'Acte premier, substantiel et donc substantiellement bon. Il attire. Voilà la découverte de cette attraction merveilleuse que l'Être premier exerce sur *tous* les

1. *Cf.* Mt 5, 45.

êtres : tous sont attirés, consciemment ou inconsciemment, par la Bonté première, divine.

C'est donc la Bonté même de l'Être premier qui fait l'unité du monde. L'unité du monde est dans cette attraction du Bien souverain. Cette unité se fait et se refait donc constamment. Dès qu'elle retombe dans la potentialité, elle n'est plus le bien, elle s'écarte, s'éloigne du bien. L'Être premier, en raison de sa transcendance, ne peut pas être touché par le mal, par ce qui n'est pas bon, par ce qui n'est pas amour ; seul l'amour provient de lui et retourne vers lui. Ce n'est que par l'amour que nous pouvons découvrir ce qu'est le bien. Nous ne pouvons pas découvrir le bien en dehors de l'amour.

Post-scriptum[1]

Comment comprendre l'affirmation de saint Thomas selon laquelle notre connaissance de Dieu est par l'amour ?

Dans l'expérience de l'amour d'amitié, nous connaissons la personne humaine, et nous comprenons que c'est l'expérience la plus parfaite que nous faisons de « ce qui est ». Nous expérimentons ce qui est le plus grand, le plus parfait : la personne humaine. L'être de la personne humaine est vraiment ce qui est pour nous immédiatement le plus parfait. S'il existe quelque chose de plus parfait, il est au-delà de notre expérience. C'est donc à partir de l'homme que nous pouvons le mieux nous interroger sur l'existence d'un Être premier ou, plus précisément, à partir de ce qui est dans l'homme.

Il est sûr que l'homme ne peut être la Réalité première. Tout en étant la réalité existante la plus parfaite dont nous avons l'expérience, il est trop imparfait pour être premier : il est multiple, et la réalité la plus parfaite ne peut être qu'unique. Si une réalité unit deux aspects, elle n'est pas la plus parfaite, la première, celle à partir de qui tout *est*. Or, il y a une dualité en l'homme qui l'empêche d'être premier ; il est nécessairement second ou troisième… L'homme demeure la réalité la plus

1. En préparant la publication de ce livre, et alors qu'il enseignait la recherche philosophique de l'existence de Dieu durant l'année universitaire 2005-2006, le père Marie-Dominique Philippe écrivit ce dernier texte philosophique, comme pour mettre au point sa pensée. Nous le publions en post-scriptum, en quelque sorte comme un testament philosophique.

parfaite que nous connaissons dans l'expérience, mais il ne peut être premier, il est complexe. Cependant, n'est-ce pas l'homme qui peut nous permettre *le mieux* de découvrir l'Être premier ? En effet, la manière d'exister de l'homme est unique : il existe comme celui qui peut découvrir l'universel, la science. Et par la science, l'homme découvre son intelligence, sa raison, qui le situe au-delà de l'univers. En découvrant son intelligence par la science, l'homme peut s'arrêter à lui-même ; mais il est aussi capable de se dépasser car cet univers existe sans lui. Il existe par un Autre qui est premier. L'homme lui-même dans son exister provient de cet Autre qui, lui, est premier.

Mais de quelle manière l'amour nous conduit-il à la découverte de Dieu ? De fait, la philosophie première nous a permis de découvrir le principe de finalité : tout ce qui est ordonné réclame un principe selon la fin ; tout amour ordonné exige une cause propre qui est le bien, en ce sens que, dans un être spirituel, la cause finale est le bien qui attire vers lui celui qui est capable de l'aimer. L'amour spirituel est donc l'effet propre du bien spirituel, de la personne. L'amour spirituel est donc ce qui manifeste la présence d'un bien spirituel. Il y a bien une relation transcendante entre l'amour spirituel et sa cause propre, le bien spirituel, la personne ; cela, en vertu du principe de causalité finale. Il y a donc une similitude analogique entre l'amour spirituel, personnel, et sa source propre, le bien spirituel, la personne qui l'attire.

Cela existe au-delà de la conscience que nous en avons ; c'est un lien métaphysique entre le bien et l'amour qu'il suscite, qu'il éveille, car le bien est convertible avec l'être. *L'existence* d'un amour spirituel exige de poser sa cause propre : *l'existence* d'un être personnel bon. Nous n'avons pas l'expérience de la Personne première bonne, mais l'existence de l'amour spirituel suffit.

Précisément, nous avons l'expérience de l'amour d'amitié. C'est un amour spirituel qui exige de poser l'existence de l'ami. Mais l'existence de l'ami dont nous avons l'expérience ne suffit pas à « expliquer » notre amour, puisque l'amour que nous

avons pour l'ami est au-delà de la mort de l'ami. Cet amour ne se termine pas avec la mort de l'ami, il demeure encore au-delà. L'amour que nous avons de l'ami est au-delà de sa mort. Or, précisément, c'est l'ami qui a été, qui a éveillé notre amour. L'ami est donc plus radical que l'existence limitée de notre ami. Cet amour qui demeure est donc aussi l'effet propre d'une Personne bonne que nous ne voyons pas, la Personne d'un Autre qui unit plus profondément notre amour à un bien personnel.

Notre amour est donc plus vivant, plus « existant » que l'existence de l'ami qui cause en nous cet amour. Il manifeste un Autre qui est au-delà de la mort de notre ami. Cet Autre caché, plus présent, plus acte que notre ami, n'est pas atteint par la mort. Il dévoile sa présence par la mort de l'ami. Il se dévoile d'une manière cachée mais dans une présence plus forte, au-delà de la mort. Sa présence était déjà là lorsque l'ami vivait, mais elle était comme voilée.

Mais posons-nous la question : dans la personne même de l'ami, le jugement d'existence ne cache-t-il pas Celui qui est ? En effet, il est sûr qu'il y a un rapport entre le jugement radical : « ceci est » et le jugement ultime : « Dieu existe ». Ce *lien* existe indépendamment de notre jugement. De fait, le jugement « ceci est » montre bien que l'existence a une extension beaucoup plus grande que telle détermination. « Ceci » implique une certaine détermination, tandis que *l'esse* signifie l'acte ultime, au-delà de toute détermination. Aussi, l'expérience de l'amour d'amitié ne suffit-elle pas à montrer l'existence d'un premier Ami, notre Créateur ? En effet, l'expérience de la mort de l'ami est avant tout négative et n'apporte donc aucune donnée positive qui nous permette une démarche de l'intelligence aussi profonde que l'affirmation d'un premier dans l'amour.

De fait, l'expérience de l'amour d'amitié nous permet de distinguer l'expérience personnelle que nous avons de l'amour d'amitié et celle de notre ami. Autrement dit, l'expérience de l'amour d'amitié nous permet de saisir ce qu'est l'amour, sa *ratio* propre, et notre expérience de tel ami existant, Pierre,

Jacques ; donc, de distinguer la *ratio* propre de l'amour et sa réalisation spéciale avec notre ami. Cette réalisation, ce mode spécial ne réalise pas parfaitement notre amour, la *ratio amoris* que nous portons dans notre volonté, dans notre cœur.

Nous pouvons alors nous poser la question : d'où vient cette *ratio amoris* qui dépasse l'amour existant à l'égard de notre ami ? N'est-elle pas l'effet d'un Bien absolu, premier que nous portons profondément, naturellement ? De fait, cette *ratio amoris* existe bien en nous. Est-elle causée par notre volonté comme son effet propre ? Cela n'est pas possible, parce qu'elle est supérieure à notre volonté ! Elle ne se contente pas de nous atteindre, de nous posséder, elle nous porte à chercher une Réalité qui soit un Bien absolu, réalisant en lui-même tout ce que cette *ratio amoris* porte en elle-même. Celle-ci est bien l'effet d'un Bien premier, absolu, d'une Personne existante, totalement Autre que tous les autres biens qui éveillent en nous un amour, puisque l'amour provenant de ces autres biens demeure incapable d'épuiser, de satisfaire aux appels provenant de cette *ratio amoris*. Seule une Réalité spirituelle, bonne d'une Bonté substantielle, peut répondre à ces appels : Celui que nous appelons Dieu.

L'expérience de l'ami, d'une personne limitée comme nous-même, nous conduit donc à la découverte d'un premier Ami. Cela suppose que nous ayons vraiment saisi l'exigence d'amour de notre cœur, de notre volonté, que nous ayons saisi par l'expérience de l'amour d'amitié l'appel profond de notre intelligence dans la recherche de la vérité, que nous ayons saisi le sens profond de la *ratio boni* (du transcendantal « bien »), comprenant que cette *ratio boni* est ce qui est le plus actuel, donc implique *l'esse*, l'existence. La *ratio boni* n'est pas abstraite, d'une abstraction univoque comme celle du genre ; elle est saisie comme une *ratio* analogique, selon une abstraction propre à la découverte des transcendantaux.

Nous comprenons alors l'affirmation de saint Thomas selon laquelle c'est par l'amour que nous pouvons atteindre Dieu

dans une démarche sapientiale. L'intelligence se sert de l'amour pour gravir cette dernière étape de la philosophie. L'amour nous rapproche de la présence de Dieu et nous le dévoile. Si nous restons dans la connaissance rationnelle, l'existence de Dieu nous demeure cachée, inatteignable. Les mathématiques nous le montrent bien. Dieu n'est pas atteignable par l'être mathématique. Si subtiles que soient les évidences mathématiques, elles demeurent dans un être intelligible, divisible à l'infini, un être quantifié. L'amour seul peut franchir la distance infinie entre le Créateur et la créature. La créature franchit cette distance dans l'obscurité de l'amour, dans un appel, un cri.

C'est ce qui est si grand chez saint Augustin. Mais il n'a pas saisi avec assez de netteté que le primat de l'amour réclame la lumière analogique du bien. C'est ce que saint Thomas a su découvrir. Le bien demeure caché à toute connaissance univoque ; il se dévoile à travers l'amour dans un jugement analogique.

Cette voie de l'amour est la seule qui nous permette d'affirmer la nécessité de l'existence d'un premier bien qui n'est que Bien, Source cachée de tout amour. L'amour est ce qui manifeste sa présence – et tout spécialement le premier amour, l'appétit naturel, et l'amour le plus parfait, l'amour d'amitié.

Nous pourrions nous poser la question de savoir si la métaphysique de ce qui est en tant qu'il est n'est pas aussi pour nous une voie de découverte de l'Être premier. Le « ceci est » n'est-il pas l'unique manifestation de la présence de l'Être premier, seul capable de créer un être nouveau ? Il y aurait alors une preuve de l'existence de l'Être premier directement par la connaissance métaphysique de l'être, sans passer par l'amour et le bien – ce que la scolastique a cherché. L'être n'est-il pas le signe qu'il existe nécessairement un Être premier ?

Certes, la philosophie première nous permet de saisir la *ratio entis* et celle-ci, comme la *ratio boni*, doit nous conduire à la découverte de l'existence d'un Être premier qui soit éminemment

la réalisation de l'être, comme la *ratio boni* réclame un Être bon premier. Cependant, la *ratio entis* ne nous permet pas d'inférer immédiatement l'existence d'un Être premier, parce qu'elle est saisie à partir des principes propres de ce qui est en tant qu'être, mais ne permet pas de poser telle ou telle réalité existante. De la *ratio entis*, nous ne pouvons conclure aucun mode particulier, sans passer par l'expérience immédiate ou par un *metaxu* (intermédiaire) provenant de l'expérience. Nous n'avons pas l'expérience de la *ratio entis*, nous la saisissons intellectuellement et c'est pourquoi nous ne pouvons pas conclure explicitement à l'existence d'un Être premier directement à partir d'elle.

Seule l'expérience de notre âme spirituelle peut nous conduire, en nous appuyant sur la *ratio entis*, à poser l'existence d'un Être premier spirituel, Dieu. Or, cette expérience de notre âme spirituelle se réalise par nos opérations intellectuelles et affectives, de connaissance intellectuelle et d'amour spirituel. Affectives : nous retrouvons l'expérience de l'amour spirituel. Intellectuelles…

Dans un jugement de sagesse par rapport à la découverte philosophique de l'existence de Dieu, nous pouvons dire que, comme Créateur de notre âme spirituelle, Dieu ne fait rien sans finalité. Dieu crée notre âme en la finalisant et sait que, dans cette finalité, son attraction est première. C'est pourquoi nous le découvrons en découvrant l'âme et c'est pourquoi il est impossible de découvrir Dieu sans la finalité. Dieu nous a « découvert » le premier. Ce que l'on a malheureusement appelé les « preuves » de l'existence de Dieu sont en réalité des manières pour nous de répondre à son invitation ; elles sont pour nous la *découverte* que Dieu est là.

Bibliographie des ouvrages cités

ARISTOTE

—, *De l'âme*, Texte établi par A. Jannone, trad. et notes de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

—, *Ethica Nicomachea*, rec. br. adn. crit. instr. L. Bywater, Oxford, University Press, 1979.

—, *Metaphysica*, rec. br. adn. crit. instr. W. Jaeger, Oxford, University Press, 1980.

AUGUSTIN (saint) : *Les Confessions*, texte de l'éd. de M. Skutella, intro. et notes par A. Solignac, trad. par E. Tréhorel et G. Bouissou (« Bibliothèque Augustinienne », 13 et 14), 2e édition corrigée, Paris, DDB, 1996 et 1998.

—, *De Trinitate*, II, texte de l'édition bénédictine, traduction de P. Agaësse, notes en collaboration avec J. Moingt, BA 16, Paris, DDB, 1955.

—, *De Beata vita*, in : *Dialogues philosophiques I*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de R. Jolivet, BA 4, Paris, DDB, 1939.

BERNARD (saint), *Traité de l'amour de Dieu*, in : *Œuvres complètes XXIX*, Paris, Le Cerf, « Sources chrétiennes » n° 393, juin 1993.

DENZIGER, Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Enchiridion Symbolorum, Paris, Le Cerf, 2005.

DUNS SCOT, John, *Ordinatio*, Opera omnia, tom. VII, Studio et cura commissionis Scotisticae (ad fidem codicum edita), praeside P. Carolo Balic, Civitatis Vatican, Polyglottis typis vaticanis, 1973.

JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Fides et ratio*, Paris, Cerf-Bayard-Centurion-Fleurus-Mame, 1998.

PASCAL, Blaise, *Pensées*, texte établi par Louis Lafuma, préface d'André Dodin, Paris, Seuil (Livre de vie, 24), 1962.

PIE XII, Lettre encyclique *Humani generis*, 1950.

PHILIPPE, Marie-Dominique, « La philosophie d'Aristote à la découverte de l'analogie », in : *Actes du Colloque* sur « l'analogie », 2e colloque franco-allemand, Université de Duisburg-Essen, Aletheia, numéro hors série, octobre 2003.

—, *De l'être à Dieu. De la philosophie première à la sagesse*, Paris, Téqui, 1977. Un tome accompagné de 3 volumes de topique historique : I. *Philosophie grecque et traditions religieuses*, Téqui, 1977. – II. *Philosophie et foi*, Téqui, 1978. – III. *Philosophie moderne et contemporaine* (à paraître).

PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres.

THOMAS D'AQUIN (saint), *Summa theologiae*, Turin, Edizioni Paoline, 1988.

—, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, seu *Summa contra Gentiles*, 3 vol., Turin-Rome, Marietti, 1961.

—, *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, I et II, préface de M.-D. Philippe, trad. et notes sous sa direction, Paris, Le Cerf, 1998 et 2005.

—, *Quœstiones disputatae*, I et II, Turin-Rome, Marietti, 1964 et 1965.

—, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Turin-Rome, Marietti, 1964.

—, *L'Être et l'essence [De ente et essentia]*, texte, traduction et notes par Catherine Capelle, Paris, Vrin, 1985.

Table des matières

AVANT-PROPOS 7
INTRODUCTION 9

NAÎTRE À LA SAGESSE 15

1. Le statut d'une théologie « naturelle » 15
Expérience et interrogation 17
L'esprit de la philosophie d'Aristote 20
L'importance du problème de la personne de l'ami 21
La sagesse, un au-delà de l'analyse 25

2. Réflexion critique : intelligence et raison 28
Nature et personne 28
L'amour et le jugement d'existence 31
Penser et être : quel ordre ? 33
L'être et la finalité pour nous élever jusqu'à Dieu 38
L'oubli de l'amour dans la scolastique 41

LA POSITION DE SAINT THOMAS D'AQUIN 45

1. Quelques grands textes de saint Thomas 45
Le Commentaire sur l'évangile de saint Jean 45
Le De ente et essentia 47
La Somme théologique 51
Première voie 61
Seconde voie 63
Troisième voie 65
Quatrième voie 67
Cinquième voie 70

2. Pour redécouvrir l'esprit des voies de Thomas d'Aquin 75
Le mot Dieu et les obstacles affectifs 76
L'éveil de l'intelligence et la sagesse 78
Découvrir Dieu par l'infini 79
Comment le problème se pose-t-il en philosophie ? 80
La grande interrogation de la personne humaine 85
Le secours de l'ami 87
Par la finalité et l'amour 89
Le devenir et le désir *(prima via)* 92
L'harmonie personnelle de l'ami *(secunda via)* 94
Le choix amical et la mort de l'ami *(tertia via)* 96
Unité et multiplicité *(quarta via)* 98
La recherche de la vérité dans l'amitié *(quinta via)* 99
Le caractère unique de la cinquième voie 105
Amour d'amitié et amour substantiel 109
L'exigence d'une recherche de la vérité 112
Un itinéraire pour la purification des images de Dieu 114
Une remarque critique analogue au De ente et essentia 116
L'importance de l'intelligence dans l'amour 120

UN CHEMINEMENT PHILOSOPHIQUE POUR AUJOURD'HUI 125

Découverte philosophique de l'existence de Dieu 134
La ratio boni 138
La découverte philosophique de Dieu : une rencontre personnelle 151
Le réalisme et la connaissance analogique 153
Pour une connaissance contemplative de Dieu : transcendance et immanence 155

POST-SCRIPTUM 163
BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITÉS 169

Saint Thomas docteur, témoin de Jésus, Fribourg-Paris, Saint-Paul, 2e éd., 1992.
Mystère du Corps mystique du Christ, Paris, La Colombe, 1960.
Analyse théologique de la règle de saint Benoît, Paris, La Colombe, 1961.
La Symbolique de la messe, Paris, La Colombe, 1961.
Le Mystère de l'Église. Dialogue entre M.-D. Philippe, o.p., et Albert Finet, Paris, Beauchesne (« Verse et controverse », 3), 1967.
Le Mystère du Christ crucifié et glorifié, Paris, Fayard « Aletheia », 2e éd., 1996.
« Abba, Père », Éphèse Éditions, 1994.
L'Étoile du matin. Entretiens sur la Vierge Marie, Paris, Le Sarment-Fayard, 1995.
Suivre l'Agneau, tome I, Paris, Saint-Paul, 2e éd., 1995 ; tome II, Paris, Saint-Paul, 1999 ; tome III, Paris, Médiaspaul, 2005.
« J'ai soif ». Entretiens sur la Sagesse de la Croix, Paris, Saint-Paul, 1996.
Le Mystère de Joseph, Paris, Saint-Paul, 1997.
L'Acte d'offrande. Retraite avec la petite Thérèse, Paris, Saint-Paul, 1997.
Le Secret du Père, Paris, Saint-Paul, 2000.
Trois mystères de miséricorde, Paris, Parole et Silence, 2000.
« Je suis venu jeter un feu sur la terre » (Luc 12, 49). Entretiens autour des béatitudes, Paris-Lyon, Mame-Hommes de parole, 2001.
À l'âge de la lumière, avec Michel-Marie Zanotti Sorkine, Genève, Ad solem, 2006.
Les Béatitudes évangéliques, Paris, Parole et Silence, 2009.
L'Amour personnel des époux, Paris, Parole et Silence, 2009.

Ouvrages de pédagogie familiale

Au cœur de l'amour. Entretien sur l'amour, le mariage et la famille, Paris, Le Sarment-Fayard, 1987.
Liberté, vérité, amour, Paris, Fayard « Aletheia », 1998 (nouvelle édition de *Questions disputées*, Paris, Beauchesne, 1972).

Photocomposition Nord Compo
Villeneuve d'Ascq

« Pour l'éditeur, le principe est d'utiliser des papiers composés de fibres naturelles, renouvelables, recyclables et fabriquées à partir de bois issus de forêts qui adoptent un système d'aménagement durable.

En outre, l'éditeur attend de ses fournisseurs de papier qu'ils s'inscrivent dans une démarche de certification environnementale reconnue. »

Achevé d'imprimer en Italie par Rotolito Lombarda
Dépôt légal : novembre 2009
36-01-0318-0/01

La recherche de l'existence de Dieu traverse toute l'histoire de la philosophie occidentale. C'est une recherche que le père Marie-Dominique Philippe a lui-même poursuivie tout au long de sa vie. Comment la personne humaine s'interroge-t-elle sur l'existence de Dieu ? Comment la découvre-t-elle ? Quel itinéraire peut-elle parcourir pour s'élever jusqu'à ce sommet ?

C'est principalement par l'amour que ce chemin vers la sagesse peut s'ouvrir à notre intelligence en quête de vérité. Dieu n'est pas une conclusion scientifique… Il est Celui qui attire notre intelligence et notre capacité d'aimer dans ce qu'elles ont de plus profond, de plus personnel.

En exposant d'une façon entièrement nouvelle cet itinéraire vers la sagesse, un itinéraire que tout homme peut parcourir, cet ouvrage, fruit de toute une vie de recherche et d'enseignement, est le testament philosophique d'un sage.

Le père Marie-Dominique Philippe, dominicain (né en 1912, mort en 2006), a enseigné la philosophie au Saulchoir puis à l'université de Fribourg (Suisse). Fondateur de la Communauté Saint-Jean, il en a été le premier prieur général et y a poursuivi son enseignement de la philosophie et de la théologie. Auteur de nombreux ouvrages dont Retour à la source, *tome 1*, Pour une philosophie sapientiale (Fayard, 2005)*, il a consacré toute sa vie à la recherche de la vérité.*

ISBN 978-2-213-65161-3

9 782213 651613

36-0318-0 X-2009

18 € prix TTC France

josseline rivière