

# Mieczysław Albert Krąpiec

---

## Les voies de l'affirmation de Dieu

---

Collectanea Theologica 49/Fasciculus specialis, 125-136

---

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MIECZYŚLAW ALBERT KRAPIEC OP, LUBLIN

## LES VOIES DE L'AFFIRMATION DE DIEU

L'histoire de la philosophie et de la culture montre qu'il y a différentes voies de l'affirmation de l'Absolu que la religion nomme Dieu. Elles se distinguent par rapport aux types de culture, aux époques, aux groupes sociaux et aux expériences personnelles. Il serait vain de chercher une „voie de vérité" unique, universelle, reconnue par tous les individus, qui serait définie d'une manière univoque. Cependant, cela ne signifie pas qu'un schéma analogique de la connaissance humaine (combien diversifiée!) dans lequel se réalise la reconnaissance de Dieu, ne puisse pas avoir de valeur cognitive. La présentation de ce schéma analogique de la connaissance et singulièrement intéressante et importante pour ceux qui réfléchissent sur le phénomène des fondements de la religion, du bien-fondé des systèmes philosophiques théistes et de la problématique toujours actuelle de Dieu dans l'histoire de la culture humaine.

Si tout ce qui existe de quelque manière, c.à.d. l'être est l'objet naturel de la connaissance humaine, le drame de la connaissance humaine est inséparablement entrelacé avec l'être qui se réalise de manière si diverse et qui est connu d'une manière tout aussi diverse. Le caractère analogique de l'être et de la connaissance se présente comme un trait essentiel, caractéristique, de l'objet et du moyen de la connaissance humaine, et ceci autant dans le processus de la connaissance de la réalité extrasubjective, donnée pour le traitement cognitivo-technique, que dans le processus de la connaissance de l'objet lui-même, quand je deviens moi-même pour moi un être toujours réfléchi, analysé et de plus en plus connu. La réalité extrasubjective et la réalité du sujet qui connaît, c'est une distinction très nette de l'être analogiquement un qui apparaît dans l'histoire de la philosophie. Jusqu'à *Descartes*, l'être extrasubjectif, l'être compris comme une substance déterminée de la nature existante, modelait la conception de la Réalité plus ou moins sciemment reconnue par l'homme comme le point ultime de référence. *Descartes* (non le premier, mais d'une manière socialement importante) a remodelé la connaissance de la réalité à partir non plus du monde extrasubjectif de la nature — *physis* — mais à partir du monde du sujet, de l'âme humaine; il a ainsi renoué, sans aucun doute, avec les analyses bien plus profondes d'*Augustin*, dont la connaissance s'inté-

ressait à l'axe: âme — Dieu; *Deum et animam scire cupio; nihilne plus? nihil omnino!* — confessait Augustin Aurélius de Tagaste, et ces mots sont pour la postérité la clé qui permet de pénétrer dans son imposant édifice de pensée.

Le modelage de la compréhension de la réalité d'après l'objet d'intérêt extramental ou intramental aboutit, dès le premier coup d'oeil, à formuler les questions et le „pourquoi?“. La réalité est en effet „interpellable“, comme on a l'habitude de dire dans les courants transcendants actuels de la philosophie. Il faut cependant attirer l'attention sur ce fait que „l'interpellabilité“ n'est pas en dernière analyse fondée uniquement ou premièrement sur la structure psychico-cognitive de l'homme, mais qu'elle est la révélation de la structure elle-même de l'être analogique. Que l'homme en effet pose continuellement des questions aux objets connus est simplement la constatation d'un fait universellement connu. Ce fait que l'homme pose des questions doit être expliqué par l'indication de la structure de l'homme lui-même et de la réalité dans laquelle et sur le fond de laquelle l'homme existe en tant qu'homme et donc cherchant toujours sciemment à pénétrer la nature des choses. Et bien que cette capacité de poser des questions soit un trait spécifiquement humain, inséparablement lié au fait et à la capacité de la connaissance intellectuelle, cependant la seule capacité de la connaissance intellectuelle et les faits cognitifs qui en découlent s'expliquent en définitive sur la ligne de réflexion: objet — sujet de la connaissance. Le fait que l'homme connaissant peut connaître est expliqué par toute la tradition philosophique presque à l'unanimité, par la présence dans l'homme de l'intellect et de l'âme. Jusqu'à Kant on comprenait la nature de l'intellect comme essentiellement réceptive de la réalité extrasubjective. Kant, continuant la trame de la philosophie du sujet, a reconnu à la raison des forces actives, créatrices non seulement dans le processus de l'invention, mais aussi par rapport au contenu présenté dans la connaissance sensitive. Dans la philosophie du sujet a été ébranlé le lien toujours accentué du sujet connaissant et de l'objet indépendant de l'existence du sujet. Dans le courant subjectiviste, on a commencé à chercher les dernières raisons d'être et des contenus cognitifs exclusivement dans le sujet, dans la structure de l'intellect. C'est pourquoi de nombreux philosophes lient „l'interrogabilité“ à la structure de l'intellect-créditeur (en comprenant par la „création“ l'indépendance dans la production de substances cognitives) et doté de toutes sortes de formes a priori.

Mais il faut tenir compte du fait que la connaissance humaine n'est pas production de ce qui n'existe pas dans la réalité, mais elle est seulement saisie de l'aspect des substances réelles existant dans la réalité extramentale, et se souvenant du fait que l'intellect humain ne „crée“ pas, mais précisément connaît, c.à.d. s'approprie les lois de l'être, de la réalité objective que lui, l'intellect, est capable

de „déchiffrer” plus ou moins profondément (*intus-legere*). En un mot, c'est l'être qui est „questionnable”, c'est l'être qui dans notre connaissance intellectuelle est un „problème” pour l'intellect, c.à.d. dans le contenu cognitif est „problématique” pour l'intellect, faisant opposition à la compréhension, étant donné que sa structure n'est pas „assimilable” sans plus, qu'elle est „incompréhensible” par rapport à quelque chose, qu'elle suscite des réserves, l'étonnement, la peur, etc. ... D'ailleurs, à différentes époques culturelles, cette réaction psychique de l'homme à la réalité „problématisée” a pris différentes formes. On connaît la parole de Platon disant que la philosophie naît de l'étonnement qui surgit devant la réalité comprise et en même temps incomprise sous bien des aspects. Chez Aristote, les recherches philosophiques commencent par l'aporie et du doute, de la vision commencée de la vérité qui découle du contact cognitif avec l'être, dont les structures apparaissant dans les contours généraux, sont fondues dans une réalité concrète, changeante, individuelle et non connue. La connaissance par l'aporie incitait à rechercher la solution, à la fonder sur les données de l'histoire et des systèmes, en un mot, passait par le stade de la discussion — diaporèse — pour trouver sa sortie dans l'euporie, c.à.d. dans quelque conclusion cognitive, qui à son tour devenait aporie pour de nouvelles recherches. Le caractère d'aporie de la connaissance humaine semble être un phénomène vraiment stable dans l'histoire de la pensée humaine.

Est également connue la qualification de cette „interrogabilité” de l'être, caractéristique de la disposition cognitive, philosophique, comme *mediatio mortis*; elle apparaît nettement dans le courant philosophique stoïcien, et elle a été ensuite empruntée par les éléments chrétiens contemplatifs. La problématique du monisme et du pluralisme — *Identität und Differenz* — a inquiété surtout les philosophes transcendants germaniques. La crainte et la peur ont caractérisé la disposition de l'esprit humain dans les expériences cognitivo-conscientes des existentialistes.

Ces réactions psychiques générales, connues dans l'histoire de la pensée humaine, devant la réalité qui nous est donnée dans la connaissance, doivent être enrichies par l'expérience de la vie des personnes des différentes époques qui, à base de leurs préoccupations et de leurs professions vivant leur vie humaine, étaient obligées de trouver la solution aux problèmes de la vie dans la perspective des fins dernières, spécialement de la mort de leurs proches ou de leur propre mort. Alors, la réalité dans laquelle l'homme est enfoncé, apparaît à l'homme sous la forme de questions plutôt que de la joie de vivre une vérité indubitable.

En face de la réalité problématisée, apparaissent sous la forme de „l'interrogabilité” sous telle ou telle forme, dépendante du riche

contexte de la nature et de la culture, l'homme était forcé de se donner une réponse concrète, définitive et apaisante, en un mot, une réponse qui avait pour symbole le mot „Dieu". On donnait cette réponse, on aboutissait à cette réponse, d'autant plus facilement que les conditionnements sociaux et culturels et la foi des sociétés y aidaient. Par suite de cet état de choses naissaient et se propageaient les explications du fait religieux lui-même, de l'affirmation sociale et individuelle de Dieu sur le fond uniquement des conditionnements sociaux, psychiques, en un mot, de conditionnements culturels. La reconnaissance de Dieu serait donc le résultat d'états culturels correspondants. Et du moment qu'une telle explication répondait en grande partie à bien des aspects de la problématique de Dieu, on généralisait et on accordait une valeur absolue à l'explication née de conditionnements culturels.

Pendant, si on ne veut pas affaiblir ce type d'explication, on ne peut pas le reconnaître comme l'explication définitive, car la référence à la psychologie et à la sociologie suppose davantage les constructions primitives de la référence qui finalement se réduisent à la structure de l'être lui-même, étant l'objet adéquat de la connaissance humaine et de la connaissance venue de l'action. C'est la réalité elle-même, c'est l'être lui-même qui est analogique, qui suscite les questions sur la raison suffisante de la réalité si incompréhensible, problématisée, „interpellable". Notre notion cognitive spontanée de l'être conduit presque nécessairement à formuler cette question: „pourquoi"? La question „pourquoi?" est presque synonyme de l'„interrogabilité", à l'intérieur de laquelle nous nous mouvons et nous vivons.

Le fondement de toutes les questions, de tous les „pourquoi?" qui apparaissent dans différents domaines de la vie, ce peut être et c'est finalement la structure elle-même de l'être. En effet, l'être existant concrètement n'est pas lisible sans plus pour l'intellect, n'est pas compréhensible de soi, car il est en soi quelque chose de composé. L'être qui est premièrement donné dans l'expérience sensible apparaît comme changeant, multiple, divisé, accidentel... Tout ceci indique une structure qui peut seulement ne pas contredire l'état de choses: multiplicité, divisibilité, contingence. C'est précisément le caractère composite de l'être, très difficile à comprendre, car les „parties" de cette composition (éléments qui existent dans la composition de l'être réellement existant et qui le constituent) n'existent pas avant la composition, et ne sont pas susceptibles de quelque existence autonome après la disparition de l'être. C'est seulement l'être concret et réel qui „est composé" de ces éléments qui „seuls" ne deviennent jamais un être autonome; après avoir été retranchés du corps il cesse d'être tête et d'en remplir toutes les fonctions qu'il remplissait quand l'homme était un être composé de la tête, du tronc et des autres „parties" qui le constituent. Le schéma de composition

d'un objet construit „artificiellement" à partir des parties matérielles n'est même pas un modèle de composition de l'être réellement existant, car dans l'être les „parties" n'existaient pas antérieurement et ne sont pas capables de devenir être, c.à.d. ce qui existe. Elles sont réelles pour autant qu'il y a „d'elles" l'être qui existe réellement. La réalité d'un seul être composé d'un nombre inimaginable d'éléments composants devient „un problème" pour l'intellect du connaissant, car toute composition (et en même temps ses conditionnements et ses conséquences) provoque l'autoincompréhensibilité de l'être qui nous est donné par l'expérience, mais occasionne „l'embarras" intellectuel qui se manifeste par la question „pourquoi?". On doit donc rechercher „les raisons", „les causes" de la composition observée (ou supposée), pour rendre l'être compréhensible et „papaiser" l'intellect. En conséquence, les questions „pourquoi?" ont finalement leur fondement dans l'être, dans sa structure composée, qui assure le lien de la compréhension de l'être composé et des éléments conditionnant plus ou moins cette composition „embarrassante".

On connaît sur le plan philosophique la pensée que tous les éléments de l'être ne sont pas strictement accidentels, mais qu'ils „s'arrangent" ou plutôt „s'appliquent", se conditionnent réciproquement en toutes sortes d'ordres. Il y a des compositions plus ou moins „superficielles" qui supposent des compositions „plus profondes", c.à.d. des couches de compositions plus fondamentales et plus importantes. Mais parmi tous les genres de compositions d'êtres (telles que la composition de parties intégrantes, de parties substantielles, de parties substantielles et accidentelles, de parties naturelles et personnelles), apparaissent les compositions strictement d'existence comme les plus profondes, les plus fondamentales et essentielles, de ces éléments donc à travers lesquels l'être devient vraiment réel, c.à.d. devient un être réellement existant, en un mot devient être en tant qu'être... Et c'est précisément la composition d'éléments essentiels qui constituent l'être et l'acte d'existence. Tous les types de compositions qui se manifestent dans la divisibilité de l'être, dans le mouvement, dans les transformations de la matière, dans le pluralisme des individus, dans leur dynamisme, finalement et nécessairement indiquent cette composition fondamentale „d'essence et d'existence" dans l'être concret, réel, comme la raison de sa non-contradiction. Sans cette composition toutes les autres compositions seraient suspendues dans le vide du non-être, seraient dans l'explication philosophique finalement apparentes et en réalité contradictoires. On n'a pas toujours remarqué cette contradiction pour la seule raison qu'on a opéré dans l'explication avec un appareil rétréci, sélectif à l'égard de la réalité, construit comme cognitivo-conceptuel qui, dans l'explication, menait à l'antinomie. L'histoire

de la philosophie en est non seulement une illustration, mais en grande partie aussi une preuve.

Donc, sur le fond de la structure fondamentale de l'être inté-rieurement composé d'éléments qu'on ne peut pas reconnaître comme absolument identiques, nous obtenons la vision de l'être contingent, donc de l'être dont l'existence ne s'explique pas sans plus par la structuralisation immanente, car on ne peut déduire l'élément de l'existence soit comme une qualité de l'individu, soit comme quelque „conséquence" interne de la dotation essentielle de l'être. L'existence de l'être, sa facticité est „mystère" dans toute connaissance préscientifique et scientifique, ce qui veut dire qu'elle ne soit pas l'objet de recherches et d'explication, ou bien qu'elle échappe à l'appareil linguistique de la science. Mais tous les essais de faire de la facticité (existence) une qualité de la chose, sont seulement un malentendu découlant de la superficialité des notions cognitives.

Le caractère contingent de l'être (qui se réduit finalement à la non identité de l'essence et de l'existence dans l'être individuel et concret) est en définitive le seul fondement de la question „pour-quoi?" dans l'ordre de l'être même, c.à.d. dans l'ordre de l'existence réelle. L'indication de la nécessité de l'existence de l'être non contingent, de l'Absolu que la religion nomme Dieu est la seule réponse qui ne rende pas contradictoire le caractère contingent de l'être. L'affirmation de l'existence de l'Absolu est la seule issue rationnelle qui permette à l'intellect de sortir de l'absurde dans le domaine de la philosophie explicative. Cela ne signifie pas qu'en même temps qu'on admet la nécessité de l'existence de l'Absolu tout devient soudain clair et compréhensible; cela signifie seulement que l'être cesse d'être irrationnel et même absurde. Le plus souvent nous nous trouvons devant un mystère, car nous ne savons pas nouer ensemble tous les éléments d'êtres en une seule trame d'être, lisible pour chacun et ne suscitant pas d'opposition. Il y a en effet beaucoup d'éléments d'être non seulement incompris, mais qu'il est même impossible de comprendre, surtout ceux qui sont liés à la problématique des privations d'être appelées communément le mal. La perceptibilité du mal suppose, il est vrai, la rationalité de l'être, mais son explication ultime est privée de fondements d'existence si le mal lui-même est précisément privation d'être. Bien que nous soyons en présence d'un mystère, nous nous trouvons dans le domaine de l'être intelligible et non dans le domaine de l'absurde. En effet, l'être qui n'est pas compréhensible par soi-même est totalement référé en tout ce qui n'est pas compréhensible par soi-même à l'Être compréhensible par lui-même, à l'Absolu. Sa présence rend intelligible l'être même, car a) le lien avec l'Existence Pure, c.à.d. l'être par lui-même est la seule possibilité d'existence de la réalité que nous voyons; b) on peut expliquer l'indivisibilité interne des choses et leur caractère distinctif par la participation des êtres uns en

soi, mais mutuellement distincts dans l'unicité de l'Être Absolu); c) tout l'ordre intelligible appelé vérité est seulement la conséquence de l'ajustement à l'intellect créateur; d) l'ordre du bien est lié à l'amour créateur de l'Absolu. Et donc l'existentialité de l'être et ses perfections transcendentales s'expliquent finalement par le lien nécessaire des êtres accidentels donnés par l'expérience ordinaire à l'Être Premier, Absolu. Tout ce qui existe dans la réalité effective est l'expression de l'existence réelle, saisie sous tous ses aspects, est ajusté à la nécessité de l'affirmation de l'existence de l'Absolu, qui devient une réponse effective à la question essentielle „pourquoi?“ qui se pose du fait de la connaissance du monde existant réellement.

Dans la philosophie classique traditionnelle, surtout chez Thomas d'Aquin, la problématique de Dieu n'a pas poussé comme un *a priori* théologique, psychologique, sociologique ou culturelle, mais au contraire, elle est apparue comme le couronnement de la connaissance qui explique l'être existant réellement. Bien plus, c'est Thomas qui a attiré l'attention sur la transcendance totale de Dieu, non seulement dans l'existence, mais aussi dans la connaissance, et c'est la raison pour laquelle il n'hésitait pas à écrire qu'en donnant de l'être l'explication définitive en philosophie, nous constatons non pas directement l'existence de Dieu, mais seulement la nécessité de son existence à la base de la structure de l'être qui est incompréhensible (absurde) dans son existence si on ne l'établit pas sur le contexte incontestable de Dieu: „esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniugens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam; sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus...” (I. 3,4 ad 2). Une formulation aussi prudente et en même temps aussi précise est quelque d'unique dans l'histoire de la pensée philosophique.

Et aussi, Thomas ayant en considération la structure de l'être réel et sa composition essentielle d'être concret et de son existence commensurable, a formulé ses célèbres preuves de l'existence de Dieu sous la forme des cinq voies qui sont au fond les explications ultimes de l'être contingent existant réellement, composé et agissant. Si, en effet, nous tournons notre attention du côté de l'existence dans l'être contingent, le seul fait de devenir existence dans chaque ordre d'existence, prend la forme du mouvement ou peut être appelé mouvement au sens large du mot comme actualisation de la potentialité; c'est ce qui et l'objet de la réflexion dans la première voie tirée du mouvement. L'existence de l'être réalisé désigne la première cause efficace, l'être qui est premier dans la deuxième voie; la relation de l'existence à l'être dans l'être contingent est le fonde-



ment de l'affirmation de l'être par soi-même, de l'Être Nécessaire de la troisième voie; le fait de l'être plus ou moins parfait dans l'existence actuelle devient la quatrième voie; enfin, l'activité de l'être accidentel (dont la compréhension est ébauchée dans les quatre voies) sert de contenu à la cinquième voie qui désigne le caractère personnel de l'Être Premier. Donc, les cinq voies de *Thomasm* ne sont rien d'autre que la compréhension philosophiquement définitive de l'être contingent dans la perspective de la non-contradiction des êtres. Pour séparer l'être accidentel du néant, du non-être, il faut le rapporter à la cause qui est l'Être.

La conception thomiste de l'être est, comme on le sait, quelque chose d'exceptionnel dans l'histoire de la pensée philosophique et c'est pourquoi la compréhension de l'argumentation de l'existence de Dieu possède également un caractère exceptionnel.

Dans les autres conceptions philosophiques des classiques de la philosophie Dieu devient en grande partie un *a priori* justifié par la suite dans les spéculations philosophiques concernant la compréhension adéquate de l'être. Ceci apparaît nettement dans les conceptions de *Duns Scot* et de *Suarez* et de ceux qui plus ou moins sciemment admettent la conception essentialiste de l'être. C'est ce qu'a démontré magistralement *Etienne Gilson* dans son ouvrage *Dieu et la philosophie*, qui peut être considéré comme un ouvrage vraiment classique en ce domaine<sup>1</sup>.

À la lumière de ces réflexions on peut admettre les tentatives les plus diverses de l'argumentation sur l'existence de Dieu soit comme une tentative de justification „d'hypothèses” culturelles, soit comme une particularisation de la conception de l'être justifiée. La conception de Dieu joue le rôle d'une „clé de voûte” soit dans le système des argumentations, soit dans le système de la valeur. Dans tous les cas, l'acceptation de la conception de Dieu est du moins une tentative de se garantir un sens à son propre être, c.à.d. l'affirmation de la raison rationnelle ultime de la vie et de l'action.

Avec l'affirmation de la nécessité de l'existence de l'Absolu apparaît en même temps un modèle de l'être de Dieu conçu (parfois imaginé) analogiquement. N'est pas possible en effet dans l'homme l'affirmation de l'existence de quelque chose qui ne soit pas conçu de quelque manière comme être, donc comme une „essence” existante. Très souvent ce deuxième élément „du modèle de l'être de Dieu” devient précisément la raison d'une attitude négative de l'homme devant l'affirmation de l'existence de Dieu. En effet, les „imaginatio-” culturelles et ambiantes (le modelage de la nature de Dieu) peuvent avoir une nette influence sur l'attitude à l'égard de la problématique de l'existence de Dieu. Trop souvent on entend dire:

---

<sup>1</sup> E. Gilson, *Bóg i filozofia*, trad. M. Kochanowska, Warszawa 1961.

„Si Dieu est tel qu'on nous le présente, alors Il n'existe pas". Et parfois il est difficile de nier qu'une telle manière de penser (au fond naïve) ne soit pas fondée.

En outre, il faut attirer l'attention (dans la problématique de l'affirmation de l'existence de Dieu) sur le „modèle" important, courant de l'existence de Dieu, qui a cours dans le cercle culturel de l'Europe occidentale. On conçoit en effet Dieu comme un être personnel, et avec cette notion il y a un danger d'univocité et d'anthropomorphisation de la notion de Dieu „construite" par l'homme. Ces deux points sont liés à l'image de Dieu présentée par les auteurs de la Bible qui se sont servis du langage des métaphores, langage par ailleurs le plus commode pour l'homme pour exprimer la transcendance de Dieu. Mais les métaphores ont l'inconvénient de pouvoir devenir artificielles et „restreintes" dans le sens de l'univocité. Or l'univocité dans le domaine de la métaphysique est un grand danger pour la vérité des notions cognitives.

Comme on le sait, après Augustin, on a pris l'habitude de se représenter Dieu à l'exemple de l'âme humaine, du moi intérieur humain élargi et approfondi à l'infini. Ceci avait sa justification dans la Bible, d'après laquelle l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, et dans les spéculations néoplatoniciennes. A partir de ce moment, l'être personnel humain est devenu le modèle d'après lequel se construit la notion de Dieu. C'est d'une part un succès indéniable de la pensée philosophique, l'être en soi et pour soi qu'est la personne nous rend l'être divin de la manière la plus proche; d'autre part néanmoins, c'est devenu également la cause de bien de malentendus, surtout du côté des tendances anthropomorphiques dans le domaine de la théologie naturelle ou de la problématique de la connaissance en général.

Les essais de construire la notion de Dieu sur le fond des conceptions cosmologiques, surtout de la conception de l'espace infini, pourraient vaincre les tendances anthropomorphiques dans la conception de Dieu. Ainsi que le témoigne le *Livre des 24 maîtres* dans l'énoncé: „Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam"<sup>2</sup>, on a tenté de rendre proche la conception de Dieu par une identification spécifique avec „l'espace infini, dont le centre est partout, et les extrémités nulle part". Cet essai d'identifier Dieu avec l'espace est un écho de vieilles croyances orphiques grecques, ainsi que de la conception de l'Apeiron d'Anaxymandre sur le NOUS extensible à l'infini du mélange KRAZIS. Mais les riches traditions de la conception de Dieu comme un esprit infini, comme NOUS devaient, par la force des choses, conduire déjà le Moyen Age à identifier l'espace ou même la HYLE avec l'intel-

---

<sup>2</sup> C. Baumecker, *Das pseudo-hermetische Buch der 24 Meister*, Münster 1927, 208.

lect, ce qui en définitive a reçu son expression dans les *Regulae theologicae* d'Alain de Lille: „Deus est sphaera intellegibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam” — „Dieu est une sphère intelligible dont le centre est partout et la circonférence nulle part”.

C'est à cette conception de Dieu que remonte le philosophe de Cuse (*De docta ignorantia* I, 12): „Ceux qui ont réfléchi sur l'existence de Dieu la plus actuelle, concevaient Dieu comme une sphère infinie”<sup>3</sup>. Le cardinal Nicolas de Cuse et avec lui les mystiques allemands Eckhart et Tauler voulant rendre plus proche la notion de Dieu la liait à la conception correspondante du monde et ensuite de l'âme humaine. Dans le *De docta ignorantia* I, 11, le Cusain écrit clairement: „Tous nos savants les plus doctes et les plus pieux ont pensé que ce qui est visible est l'image de ce qui est invisible, et qu'on peut voir le Créateur dans les créatures comme dans le miroir et dans l'énigme”; il n'est donc pas étonnant que les spéculations sur le thème de l'espace infini et de l'unité, de même que les relations entre l'infini et le fini, comme aussi entre le pluralisme et l'unité devaient refléter jusqu'à un certain point la nature de Dieu et sa relation au monde. „...L'unité absolue est exempte de toute multiplicité. Mais l'unité réalisée, comme l'est un monde, bien qu'elle soit la plus grande numériquement, étant réalisée, n'est pas libre de la multiplicité, étant seulement la plus grande unité réalisée. Ainsi, bien qu'elle soit au plus haut point un, cependant cette unité est réalisée (réduite) par la pluralité comme l'infini, la non-composition par la composition, l'éternité par la succession, la nécessité par la possibilité, etc...”. Il écrit encore plus clairement: „Le nombre est le resplendissement de l'unité (...), le nombre est la multiplication par la pensée de ce qui est un en commun” (II, 3).

Donc l'image du monde et surtout les éléments caractéristiques comme l'unité, la multiplicité, la finitude et l'infinitude, avait une influence réelle, comme le prouve Nicolas de Cuse, sur la formation de la notion de Dieu et son affirmation. Et avec le monde, surtout l'homme et son âme, devenaient un modèle plus commode pour concevoir Dieu et ses affaires. Et de nouveau, de brèves citations renseignent sur ce problème gonflé. Maître Eckhart veut dépasser le temps et l'espace, à l'exemple de son propre moi qu'il nomme âme, et par là rendre plus proche la compréhension de Dieu. Quand il affirme p. ex. „à la distance de mille lieues de Jérusalem se trouve un point aussi proche de mon âme qu'est mon corps”, la compréhension de son propre moi et de son âme est jumelée avec le lieu

---

<sup>3</sup> Sur la conception du modelage de l'être de Dieu et sur les textes de Nicolas de Cuse l'attention a été attirée par K. Harries, *The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor*, *Journal of the History of Philosophy* 13 (1975) n° 1, 5—15.

et l'espace. Je me trouve „devant" quelque chose, „derrière" quelque chose ou „à côté" de quelque chose. Et cependant le fait de transcender continuellement le temps et le lieu est une caractéristique parmi d'autres de l'homme. Et bien que le moi-âme (expression d'Eckhart) incarné ne puisse penser sans espace, cependant dans cette pensée l'espace est sans frontière, est infini, car l'âme, étant en un lieu de l'espace, ne peut être limitée; avec l'illimitation de l'âme est liée l'illimitation de l'espace. L'âme devrait se transcender comme étant dans l'espace; elle devrait transcender ainsi les caractères d'aspect et de perspective de sa connaissance. Il faut être également loin de toutes les choses et de tous les événements et ne se laisser impressionner par rien qui soit „ici et maintenant"; il faut dominer sur tout ce qui est dans „la perspective de quelque chose" et on arrive de cette manière à comprendre le „fond" de l'âme, le pur moi qui ne soit plus localisé „quelque part", „ici et maintenant", „dans la perspective de quelque chose", mais le moi qui, étant également éloigné de toutes les choses et affaires, est „partout".

En réalité, cet état du „pur moi" se réaliserait après la mort de l'homme, quand l'âme, perdant la relation à ce corps (et par le corps perdant la relation au lieu dans l'espace) ne se trouve plus „devant", „après" ou „à côté" de quelque chose, mais „est en soi" et en même temps, par le fait de sa structure, garde la relation transcendentale (nécessaire) à la matière. Par conséquent, partout où se trouve la matière — à travers sa relation nécessaire — se trouve l'âme dans la mesure où elle agit. L'action de l'âme se réduit à la connaissance et à l'amour. Un tel état de présence dans le monde serait la réalisation du „pur moi" tel que le comprend Eckhart. Cependant Eckhart lui-même postulait l'état du „moi pur", de la „pure subjectivité" déjà dans cette vie à travers le fait que l'esprit se transcende lui-même, à travers le dépassement conscient de l'être dans le monde. Le pur moi, présent en soi et également éloigné de toutes choses et du processus de la matière, serait le fondement pour fonder le pur objectivisme, car un tel objectivisme peut être donné dans la relation à la „pure subjectivité".

C'est peut-être ici que naît le modèle de la conception de Dieu comme pure subjectivité, sans relation avec aucun point de l'espace, et donc de l'être qui est „partout". D'ailleurs, la théologie a présenté précisément cette manière de comprendre l'être divin. Mais étaient plus efficaces les courants philosophiques de la culture contemporaine, surtout le déisme postérieur, qui a „éloigné" Dieu de l'omniprésence dans le monde, en en faisant un architecte du monde, sa première force, son pré-principe.

Et la place du Dieu omniprésent a été occupée par „la pure subjectivité" ou par „le sujet transcendantal", qui n'est plus créateur de la matière du monde, mais seulement des formes intentionnelles

et idéales. „Le sujet transcendantal" réalisait cependant le postulat de la connaissance perspectiviste de la connaissance sans aspect, de même que (plus faiblement) Dieu dans la théorie de la connaissance compréhensive. Un tel „sujet transcendantal", en tant que connaissance en général, remplit le rôle de „Dieu anémique" dans le sens de l'homme qui pense par des catégories du sujet de la philosophie. A son tour, une anthropomorphisation excessive de la conception de Dieu a empêché d'approfondir la notion de l'Absolu réalisée sur le canevas de l'analyse de l'âme ou du moi se transcendant lui-même dans les actes de la connaissance.