

Zofia Józefa Zdybicka

Les voies de l'affirmation de Dieu

Collectanea Theologica 49/Fasciculus specialis, 137-214

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA, LUBLIN

LES VOIES DE L’AFFIRMATION DE DIEU

Le problème de l’existence et de la cognoscibilité de Dieu a toujours fait partie des problèmes les plus difficiles et en même temps les plus fondamentaux en théorie et les plus importants en pratique pour tout homme qui réfléchit; elle est le problème principal de la philosophie et de la théologie, en général largement traité. Le contexte philosophique, théologique et culturel actuel indique de grands changements dans ce domaine; traiter de ce problème, c’est donc répondre à une nécessité de l’heure actuelle. La religion, le christianisme, la vision théiste du monde se sont trouvés sur la défensive. L’athéisme généralisé et la culture laïque sont des phénomènes qui n’avaient jamais atteint une pareille audience. Ils constituent un défi et exigent une réponse nette et universelle.

Il est étonnant et franchement paradoxal que le problème de l’existence de Dieu soit actuellement devenu un problème interne de la théologie elle-même qui, ces derniers temps, a cédé à une telle fascination de l’homme, de la réalité terrestre et des problèmes qui lui sont liés que la question de la connaissance, et même de l’existence de Dieu est pour ainsi dire passée au second plan. Cela a trouvé son expression radicale dans ce qu’on appelle la théologie de la mort de Dieu, et donc dans un courant de la théologie notamment protestante, qui a décidé d’éliminer de la théologie chrétienne la problématique de l’existence de Dieu, à cause de la difficulté à penser à Dieu rencontrée par l’homme qui vit dans la culture scientifico-technique (athéisme chrétien).

La situation est difficile et dangereuse. Il est clair que dans le domaine de la problématique de Dieu, il est difficile de s’en tenir à la seule question théorique. Les théologiens eux-mêmes commencent à se rendre compte du danger de la situation. P.ex. Karl Rahner, durant son séjour en Pologne, il y a quelques années, à la question: „quel est le problème théologique qui vous paraît le plus important et le plus urgent?“, a répondu, en insistant, que c’était celui de l’existence de Dieu, de sa connaissance et de la manière de le présenter à l’homme contemporain. On connaît également les déclarations faites par d’autres théologiens de tous milieux, sans doute les plus menacés dans ce domaine, où la mentalité positiviste et technologique a fait les plus grands ravages dans la pensée théolo-

gique. Il suffit de rappeler le livre du théologien américain L. Gilkey *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*, et le livre de Hans Küng, un des théologiens les plus sensibles aux problèmes contemporains: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (München 1978).

La situation philosophique, théologique et culturelle actuelle est extrêmement compliquée. Dans le domaine de la cognoscibilité et de l'affirmation de l'existence de Dieu se sont accumulés des malentendus et des complications en grand nombre, liés à la grande diversité de courants philosophiques, à la prédominance de certains types, aux courants sociaux et politiques qui prêchent l'athéisme au nom de la liberté et de la valorisation de l'homme. Il est difficile de parler actuellement du problème de l'existence de Dieu sans tenir compte de tout le contexte culturel contemporain; mais en même temps il est impossible de se dégager de cette confusion d'idées et de slogans sans aller jusqu'à la racine philosophique du problème. Précisément, par suite de la situation très complexe et de l'existence de nombreux préjugés et déformations et d'habitudes intellectuelles qui consistent à éviter et à déformer le problème de Dieu, il est nécessaire de soulever les questions les plus fondamentales, à vrai dire élémentaires à la pensée théorique en général. D'ailleurs, elles semblent les plus importantes. Leur omission ou leur déformation ont des conséquences à longue portée.

Avant tout, il faut souligner que le problème de Dieu se pose sur plusieurs plans. C'est un problème qui est simultanément pratique et théorique et qui se laisse traiter par plusieurs disciplines. C'est un problème pratique pour chaque homme qui réfléchit. Qu'on accepte ou qu'on rejette Dieu, il y a une exigence d'un engagement, d'une orientation de toute la vie. Il a en même temps un caractère théorique; c'est en effet un sujet qui constitue le problème le plus important de certains courants de la philosophie comprise comme une connaissance non engagée et théorique.

L'interdisciplinarité de la problématique de l'existence de Dieu se manifeste en ceci qu'elle peut être étudiée non seulement en philosophie et en théologie, mais tout aussi bien en psychologie de la religion ou en sociologie de la religion.

Le caractère pratico-théorique et interdisciplinaire entraîne des conséquences, les unes positives, les autres négatives. Positives, car le problème de Dieu intéresse non seulement un cercle réduit de spécialistes, mais presque tout le monde, précisément du fait de son engagement pratique et vital. Ce qui est en même temps la source de bien de difficultés et de malentendus. Les applications pratiques masquent parfois la nécessité de bases correctes de la conviction ou mettent la confusion dans la manière et la correction de la pensée théorique.

L'interdisciplinarité de la problématique de Dieu a pour effet que

beaucoup de sciences s'y intéressent. Ce qui entraîne souvent une formulation et une solution de problèmes impropres, une préférence ou une réduction des disciplines qui devraient s'occuper de ce problème. Dernièrement prédominent les approches sociologiques et psychologiques, qui semblent éliminer la nécessité, et même la possibilité de réflexions philosophiques en ce domaine. On en retrouve également la répercussion sur la théologie, qui donne la préférence à la psychologie et à la sociologie au détriment de la philosophie, surtout de la philosophie classique.

Les négations théoriques et pratiques de l'existence de Dieu ne sont pas une nouveauté de la culture contemporaine. Elles accompagnent sans cesse la pensée et la vie de l'homme. Cependant, son étendue est nouvelle, jusqu'à présent non rencontrée, et nouvelle aussi l'apparition de la possibilité d'éliminer de la théologie chrétienne la notion de Dieu, ce qui, indirectement, témoignerait du fait que la pensée scientifico-technique est le seul type de connaissance rationnellement autorisé et qu'il épuise les possibilités de connaissance de l'homme moderne.

Le deuxième point qu'il faut souligner dès le début, c'est la diversité de types de connaissance de Dieu. Il faut, avant tout, distinguer la connaissance pré-scientifique, spontanée, accessible à tout homme qui réfléchit, la connaissance issue de la religion (connaissance religieuse), la connaissance théologique, qui est une élaboration de la connaissance religieuse, et la connaissance philosophique de tous genres.

Entre les différents genres de connaissance, il y a un enchaînement et une interdépendance. En pratique et en fait, la connaissance religieuse, engagée et pratiquement importante, est la plus précieuse et la plus riche. On l'acquiert en général dans une religion concrète, et on commence à l'acquérir dès le début de la vie religieuse. Il existe actuellement une vive discussion sur le genre de cette connaissance, qui entraîne un engagement concret. Le problème principal est exprimé par la question: si l'engagement exige la conviction ou le jugement sur la vérité, et concrètement, si les engagements religieux fondamentaux doivent accompagner la connaissance qui revendique la vérité¹.

¹ Un ouvrage intéressant, celui de R. Trigg, *Reason and Commitment*, 1973. L'auteur part de la tradition empiriste et analytique, mais adopte une attitude de critique. Il aborde un problème important, il se demande si nous pouvons justifier nos convictions fondamentales concernant la religion, la moralité. De nombreux philosophes contemporains soutiennent que c'est chose impossible, car nos principales convictions et valeurs sont le résultat de choix, d'engagements arbitraires, elles sont des manières de vivre ou des schémas d'interprétation du monde. Trigg tente de démontrer qu'il existe une instance d'appel, vers laquelle nous pouvons nous tourner en défendant nos convictions fondamentales, c'est la vérité.

Beaucoup de penseurs contemporains, comme L. Wittgenstein et ses continuateurs traitent la foi religieuse comme un engagement à un genre de vie. Ils nient cependant qu'elle soit unie à la conviction de la vérité de quelque proposition que ce soit, et donc aussi de la proposition de l'existence de Dieu.

Une telle attitude entraîne de graves conséquences. Si on admettait que l'engagement n'exige pas la conviction que le jugement est vrai et si on acceptait, après Wittgenstein, la conception de „genre de vie" ou de „jeu linguistique", de quelle manière pourrait-on faire la différence entre la conviction rationnelle et les illusions et préjugés, ou encore entre la foi qui peut dépasser la raison mais ne s'y oppose pas et les convictions des sectes religieuses extrémistes? Le fait de situer les convictions religieuses en dehors de la portée des causes et des preuves (position de Ramsey) introduit dans le domaine de la religion un élément de convenance et de relativité. L'opinion qu'on ne peut pas justifier la connaissance engagée et que la justification doit supposer un engagement antérieur exerce son influence sur de nombreux domaines de la philosophie. Si on admet cette opinion, on enferme la pensée religieuse dans le cercle du subjectivisme et du pragmatisme sans une possibilité de rendre nos jugements conformes à la réalité objective. Cela est lié à l'affirmation de la possibilité de connaître la valeur indépendamment de la connaissance de l'être et de considérer l'expérience axiologique comme un premier contact avec le monde environnant. Dans une telle approche, l'élément subjectif ne peut pas être éliminé.

C'est ici qu'apparaît le rôle central de la philosophie, d'un type de philosophie qui ait pour obligation de fournir l'explication définitive de la réalité existante et conduit à la conquête de l'affirmation ayant le caractère de la vérité. La philosophie concentre en soi l'approche pré-philosophique (pré-scientifique, de sens commun), elle exerce une influence décisive sur la problématique théologique de Dieu, fournit les bases naturelles (*praeambula fidei*) à la vérité la plus importante de la théologie.

Mais ce n'est non plus facile avec la philosophie. Il y a de nombreuses philosophies. C'est de la nature de la philosophie que dépend la manière dont est posée et résolue la question de l'existence de Dieu. Il n'y a pas de connaissance philosophique de Dieu universellement reçue. Dans ce domaine, l'histoire de la philosophie fournit diverses solutions. La présentation, même en un rapide résumé, des opinions les plus importantes n'est pas seulement une manière courtoise de renouer avec la tradition, mais elle remplit un rôle de connaissance; elle montre les voies suivies par l'humanité pour arriver au plus grand mystère, elle manifeste les détours et les croisements qui expliquent les erreurs et les déformations. Le profil de la

pensée actuelle, en ce domaine, est un héritage, accumulé par les siècles².

I. Histoire de la problématique de la connaissance de Dieu

Pour classer les immenses matériaux de l'histoire dans le domaine de la connaissance de Dieu, nous distinguerons les principaux types de philosophie. En effet, la solution du problème de Dieu dépend, en grande partie, de la manière dont on comprend la philosophie elle-même, son objet, sa méthode et sa relation avec les autres domaines de la connaissance (sciences particulières, foi). On peut ramener à trois les principaux types de philosophies: 1. philosophie classique, comprise comme une connaissance autonome par rapport à d'autres types de connaissance, concernant les facteurs nécessaires et derniers de la réalité; 2. philosophie scientifique, qui est en réalité liée aux sciences particulières et 3. philosophie irrationnelle, en rapport effectif avec la foi religieuse ou admettant l'intuition irrationnelle comme source de connaissance.

1. La philosophie classique

La pensée religieuse de Dieu a devancé historiquement la pensée philosophique³. Dans le milieu grec, où la philosophie a pris naissance, existait la notion religieuse de Dieu. On considérait Dieu comme un être puissant et vivant, lié à l'homme plus qu'au monde en dehors de l'homme, ayant une influence fondamentale sur la vie humaine; le rapport des dieux avec le cosmos était exposé à toutes sortes de théogonies; dans la problématique du début du monde apparaissait l'élément mythologique à égalité avec l'élément rationnel.

² Démonstration convaincante de H. Küng dans son livre *Existiert Gott?* München 1978.

³ Il y a de nombreux travaux détaillés et généraux sur la cognoscibilité de l'existence de Dieu dans l'histoire de la pensée philosophique. Nous nous limitons à quelques travaux plus importants: W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, 1960; L. Sweeney, *Infinity and the Presocratics* The Hague; A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954; L. Elders, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book of the Metaphysics*, Essen 1972; J. Owens, *Aristotle on God*, dans: *God in Contemporary Thought. A Philosophical Perspective*, New York-Louvain 1977, 415—442; E. Gilson, *God and Philosophy*, New York 1941; D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960; J. Barnes, *The Ontological Argument*, London 1972; F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy na istnienie Boga u Dunsza Szkota i Tomasa z Akwinu*, Warszawa 1958; M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, dans: *O Bogu i człowieku. Problemy filozoficzne*, réd. par B. Bejze, Warszawa 1968.

1° L'antiquité

Les premiers philosophes grecs, qui voyaient dans la philosophie un type de connaissance scientifique autonome par rapport à la connaissance religieuse, ont tenté d'expliquer l'existence du monde indépendamment de la connaissance religieuse; le monde était un donné de l'expérience directe. Ils se posaient la question, à savoir, ce qu'était le monde dans sa structure définitive et essentielle (quelle était la nature ontique dernière de la réalité). On recherche l'archè, le protoprincipe de l'existence et de l'activité du monde, c.à.d. un facteur qui aurait été essentiel et commun, au sens génétique et structural, de tout ce qui existe. Ils découvraient en divers éléments le principe qui expliquait la réalité d'une manière absolue. Pour Thalès c'était l'eau, pour Anaxymandre l'*apeiron*, pour Anaxymène l'air, pour Héraclite le logos, pour Xéno- phane le *sphairos* (sphère), etc... Ces dénominations n'indiquent qu'en apparence une réalité matérielle; en réalité elles ont les sens d'un symbole, car elles indiquent une réalité indéterminée, infinie, absolue, et même incompréhensible à l'homme, réalité dont l'univers entier est l'expression. Avec le développement de la pensée philosophique, le protoprincipe est compris de moins en moins matériellement et concrètement, et de plus en plus transcendentement.

C'est précisément en Grèce, quand on a inventé l'interprétation philosophique du monde, qu'a pris naissance la nécessité de la confronter à l'interprétation religieuse, déjà existante et accomplissant d'importantes fonctions vitales; ce qui aboutit nécessairement à la rencontre de Dieu appréhendé par la religion avec le principe philosophique de l'univers. Il s'ensuivit un difficile et long processus d'harmonisation des dieux de la mythologie et des dieux-principes de la pensée philosophique. D'après l'affirmation de Jaeger, basée sur les documents, dans ses débuts, la philosophie grecque était la rationalisation de la mythologie, c.à.d. de l'explication religieuse du monde. C'est pourquoi, à mesure qu'elle élaborait sa propre notion de l'absolu, la philosophie remplissait un rôle de démythologisation. Ce processus explique quelques exemples typiques: Xéno- phane critiquait clairement les divinités mythologiques les traitant de créations de la pensée humaine, formées à la ressemblance de l'homme et les opposait au *sphairos* et donc à l'absolu philosophique, compris comme l'être parfait, ayant la figure d'une sphère cosmique qui contient tout l'univers. De caractère plus abstrait était l'absolu dans la conception de Parménide; il le comprenait comme l'être unique, indestructible, toujours le même, objet de la pensée philosophique; il devait également être objet du culte religieux. De même, le logos, la divinité cosmique d'Héraclite, raison dernière et absolue de la réalité qui se fait, pénètre tout le cosmos, le guide, lui donnant un sens plus profond, ou encore le *nous* d'Anaxagoras,

principe qui dirige et soutient tout, tous sont supérieurs à tous les dieux mythiques.

Les difficultés à concilier l'interprétation cosmique et l'interprétation religieuse de l'univers, et en conséquence à unifier le principe philosophique et le dieu de la religion se sont clairement dessinées dans la philosophie de Platon et d'Aristote, bien que les deux penseurs eussent souhaité de réaliser la synthèse également dans ce domaine. Dans la philosophie de Platon existe: 1. — un absolu philosophique, qui est l'Idée de l'unité et du Bien, qui est la dernière raison de l'idée et la fin de l'action contemplative de l'homme; 2. — un démiurge, bâtisseur du monde, qui est la personne parfaite, vivante, séparée du monde, et 3. — les dieux qui sont l'héritage de la mythologie grecque, êtres vivants, soumis aux changements, compagnons fidèles de l'homme.

L'union de l'absolu philosophique, c.à.d. du premier principe philosophique de l'univers et de dieu comme objet du culte religieux à été réalisée dans la doctrine d'Aristote, qui est le prototype de la philosophie classique. Selon Aristote, l'analyse du mouvement (changements) qui relie tous les êtres substantiels aux substances des sphères surnaturelles peut être la source de la connaissance de Dieu. Le monde existe depuis des siècles et depuis des siècles existe le mouvement qui consiste en ce que les êtres se transforment les uns dans les autres. Au sommet du monde conçu hiérarchiquement se trouve l'absolu, le Premier Moteur Immobilé, qui est l'être parfait (forme pure); il est la plus haute intelligence, pensée dont lui seul est l'objet unique et adéquat de la contemplation, c.à.d., selon l'expression d'Aristote, l'absolu est „la pensée qui se pense". Il est éternel et nécessaire, il n'a pas de relations directes avec le monde sublunaire, ne s'ingère pas dans son histoire, et même ne connaît pas son existence; il meut directement la sphère des étoiles qui, à leur tour, meuvent les suivantes.

Cette conciliation de l'absolu philosophique avec le dieu de la religion, qui fut réalisée dans la philosophie grecque, finalement dans Aristote, aboutit cependant à priver des qualités essentielles propres au dieu de la religion. Le dieu philosophique, étant le résultat de la spéculation détachée de la vie humaine, était un facteur, un principe de rationalité de l'univers, un dieu abstrait, lointain à l'homme, privé de relations directes et vitales avec lui.

Une nouvelle étape du développement de la pensée sur Dieu est constituée par la rencontre de la philosophie grecque avec la religion judéo-chrétienne, rencontre qui eut lieu aux premiers siècles du christianisme, ce qui aboutit à la philosophie dite chrétienne. La philosophie grecque a fourni la technique du raisonnement concernant l'explication du monde, tandis que la révélation judéo-chrétienne contenait le point de vue religieux qui avait une grande importance pour la caractérisation philosophique de Dieu. La reli-

gion chrétienne avait une conception très claire et très nette de Dieu comme créateur et comme protecteur permanent du cosmos, et surtout comme la Personne parfaite qui entre en un contact singulier avec l'homme, donnant un sens à sa vie. Les premiers penseurs chrétiens, qui voulaient prêcher la vérité révélée sur Dieu et sur sa relation avec le monde et avec l'homme, devaient le faire en usant des notions élaborées par les penseurs grecs, surtout par Platon et par Plotin. Leurs philosophies étaient considérées comme les plus proches de la pensée chrétienne, surtout dans le domaine de la vérité sur Dieu, sur l'homme et sur leurs relations mutuelles.

Les penseurs de l'antiquité chrétienne, comme Origène, Jean Damascène, et surtout Augustin, exprimaient donc la vérité sur Dieu révélé et vivant en empruntant les définitions aux systèmes philosophiques connus et admis. Le Dieu de la Révélation était défini comme le Souverain Bien, la Proto-unité, le Principe Premier, la Forme Pure, l'Être Premier, etc... De cette manière on liait la vérité sur Dieu aux systèmes philosophiques grecs et à l'ontologie qui les caractérisait, qui avait en règle générale le caractère essentiel, c.à.d. qu'elle était la théorie de l'essence des choses et non des êtres en tant que tels.

On aboutit dans la philosophie chrétienne à préciser nettement et à exprimer le problème fondamental de la philosophie de Dieu: à savoir si et de quelle manière l'homme, au moyen de ses propres capacités cognitives, et donc indépendamment de la Révélation, peut connaître l'existence de Dieu.

C'est Augustin qui, de tous les penseurs chrétiens, a posé et élaboré avec le plus d'universalisme la connaissance philosophique de Dieu. Il a rejeté l'opinion platonicienne sur le caractère divin de l'homme, et a soutenu que l'homme était doté d'une propriété divine, à savoir la vérité. Le fait de la présence de la vérité dans l'esprit de l'homme constitue pour Augustin une base servant à démontrer l'existence de Dieu comme la seule cause adéquate. En effet, l'homme n'est pas capable de lui-même de connaître la vérité; il la connaît à la lumière de la vérité la plus haute, existant d'elle-même et c'est Dieu.

Pour formuler la nature de Dieu et sa relation avec le monde, Augustin emploie les expressions de l'ontologie essentialiste grecque, qu'il admet; selon celle-ci, l'essence de l'être consiste dans l'identité, l'unité (être l'être, c'est être ce qu'est la chose). Conformément à cette conception de l'être, l'essence de Dieu consiste en immutabilité, unité et immatérialité. Dieu est le créateur du monde, mais Augustin explique l'activité créatrice de Dieu à sa manière. Créer veut dire donner de l'être, et du moment que „être" veut dire être intelligible par soi, et unique, pour Augustin la création est un don de Dieu de ce genre d'exister qui s'exprime dans le rythme, dans la forme, dans le beau, dans l'ordre et dans l'unité.

2° Le Moyen Age

Les penseurs du Moyen Age ont continué, élargi et approfondi la réflexion philosophique sur le thème de l'existence et de la nature de Dieu héritée de l'antiquité chrétienne. La rencontre du christianisme avec la pensée philosophique et religieuse arabe (A v i c e n n e, Moïse Maïmonide) a donné, dans ce domaine, de nouvelles impulsions.

A cette époque où fleurissaient tant de réflexions philosophiques et théologiques, on peut distinguer plusieurs courants principaux représentés par de remarquables penseurs, qui élaboraient différentes voies de solution du problème de Dieu.

B o n a v e n t u r e est le continuateur du courant augustinien, conservé surtout dans l'école franciscaine. Il admettait la présence immédiate et visible de Dieu dans la conscience humaine et la possibilité de l'homme de la saisir immédiatement, intuitivement.

A n s e l m e d e C a n t o r b é r y, le créateur de la preuve ontologique, la faisait reposer sur l'analyse de la notion de Dieu; il reconnaissait la possibilité de l'analyse de la proposition: „Dieu existe" (*id quo maius cogitari non potest*).

Bien qu'il fût un grand métaphysicien, D u n s S c o t laisse apparaître dans sa position la tendance à mettre en doute la possibilité de l'intelligence à connaître, à l'aide de la seule philosophie, le Dieu chrétien existant d'une manière absolue et étant tout-puissant; en principe Dieu est inconnaissable par la raison naturelle si elle n'est pas appuyée par la grâce de Dieu.

T h o m a s d' A q u i n a élaboré de nouveaux fondements philosophiques pour prouver l'affirmation que Dieu existe; il a ainsi créé une métaphysique nouvelle, existentielle; il a été le premier à séparer la philosophie de la théologie et a désigné la manière de connaître Dieu, autonome par rapport à la foi, naturelle, basée sur l'analyse et l'explication des êtres donnés dans l'expérience directe.

La structure complexe des êtres, composés d'éléments possibles (qualifications) et actuelles (existence) était le fondement qui servait à démontrer leur contingence, et donc leur état d'être dérivé, ce qui, en conséquence, exigeait l'admission de l'existence d'un être à la structure simple, de l'être nécessaire, limité par rien, en un mot, de l'Absolu. Un rôle important dans la démonstration de la vérité de l'existence de Dieu revient, dans la pensée de Thomas, à l'observation du rôle que tient l'existence dans chaque être. Elle constitue le premier et le plus profond principe de la chose. Elle est l'acte qui fait que la chose existe et qu'elle est ce qu'elle est. Du moment que toutes les choses que l'homme connaît n'ont pas d'existence de leur nature (l'existence n'appartient pas à leur essence), pour expliquer leur existence, il faut admettre un être qui soit la plénitude d'existence et la raison d'être de tous les autres êtres. Dieu est l'Exis-

tence Nécessaire, l'Existence elle-même (*esse subsistens, ipsum esse*), la Plénitude de la perfection, l'Être Personnel, la Connaissance et l'Amour. Sur la base de la métaphysique existentielle T h o m a s a élaboré la notion de Dieu qui, étant la raison qui justifie l'existence du monde, est en même temps le Dieu de la religion, la Personne qui aime et qui est la plus proche de l'homme.

3° Les temps modernes

La philosophie moderne a été façonnée par trois attitudes cognitives: le rationalisme de D e s c a r t e s, B. S p i n o z a, G. W. L e i b n i z et Ch. W o l f f, l'empirisme de J. L o c k e et D. H u m e et le criticisme de I. K a n t. La négation et le rejet de la métaphysique, qui d'une manière significative coïncide avec les grandes négations de Dieu est la dernière conséquence de ces attitudes.

D e s c a r t e s est celui qui a opéré l'inversion de la direction de la pensée réaliste et de bon sens qui cherchait l'être parmi les choses traitées comme existant „en elles-mêmes" de la manière dont on les connaît dans l'expérience sensible. Il est le créateur d'une nouvelle attitude philosophique et l'inspirateur de la philosophie qui fait débiter la recherche par le pénétration de la pensée humaine, de l'intérieur humain. Il est le premier maillon d'une longue chaîne de la philosophie moderne et contemporaine du sujet, de la philosophie de la conscience. C'était une nouvelle voie en philosophie qu'a précisément inaugurée D e s c a r t e s, philosophie qui, à travers diverses formes de rationalisme et de phénoménisme anglais (H u m e), de criticisme de K a n t, d'idéalisme de H e g e l et de H u s s e r l, a conduit au positivisme, au marxisme, au pragmatisme et à l'existentialisme.

Le *cogito*, la conscience de soi-même distingue l'être humain de tous les autres. D e s c a r t e s a postulé qu'on trouve en lui, et donc dans l'expérience de la conscience, le fondement inébranlable de toute vérité.

La subjectivité humaine est transcendente; le *cogito* donne à l'objet sa structure. L'immanence est un élément constitutif, établissant l'être (immanence constitutive). Le sens de l'univers a sa source dans l'activité du *cogito*. L'activité du sujet humain, la pensée (*cogito*), la volonté (*volo*), deviennent le fondement de la vérité sur l'être. Dans le courant philosophique inauguré par D e s c a r t e s se produit une nouvelle confusion de l'être et de la pensée (caractéristique des premiers philosophes, surtout de P a r m é n i d e).

Du moment que la conscience humaine est la source de la connaissance du monde, c'est en elle et dans le *cogito* de l'homme, à l'intérieur de l'homme qu'on recherche les fondements de l'affirmation de Dieu. Le retour „au sujet" et à la manière de résoudre le problème de la connaissance de l'existence de Dieu adoptés par

Descartes est une date décisive dans l'évolution philosophique de la connaissance sur Dieu (théologie morale, théodicée), qui enferme de plus en plus la pensée sur Dieu dans la conscience humaine, dans les limites de la raison humaine et les perspectives des désirs humains, sans égard à l'aide de la réalité existant objectivement.

Deux points de la philosophie de Descartes ont décidé de la direction de la philosophie moderne et contemporaine dans le domaine de la cognoscibilité de Dieu:

1° il a reconnu que l'idée innée de la raison humaine, pensante, indépendante est une idée innée de la raison humaine. Le contenu de cette idée recouvre le contenu de l'idée du Dieu chrétien. En effet c'est l'idée de l'indépendant, de l'infini, du tout puissant et de l'unique.

2° L'idée de Dieu est le fondement de la métaphysique. Etat donné que Descartes suppose l'unité de la connaissance, elle est aussi le fondement de la physique, qui tire ses principes de la métaphysique. L'idée de Dieu est devenue le point de départ de l'interprétation scientifique du monde. Adoptant la conception mécaniciste de l'univers, dans lequel tout peut être expliqué par les propriétés géométriques de l'espace et par les lois physiques du mouvement, il a attribué à Dieu la fonction de causalité de l'univers (force d'existence se causant elle-même). L'être du Dieu cartésien était défini par cette fonction qu'il remplit à l'égard du monde compris d'une manière mécaniciste, qui consiste à le créer et à le conserver. Dieu est essentiellement l'auteur de la Nature. Son essence n'est pas d'exister (être) mais de créer. Le Dieu chrétien a donc été réduit au niveau de principe philosophique et, comme l'indique Gilson, il était „un habitant malheureux de la foi religieuse et de la pensée rationaliste". Finalement il a été identifié à la Nature.

„En effet, par la nature considérée en général je ne comprends actuellement rien d'autre que ou bien Dieu lui-même ou l'ordre des choses établi par Dieu" (Descartes, *Méditations sur la première philosophie*, Méd. VI, 106).

La conception rationaliste de Dieu adoptée par Descartes est devenue une des sources de la conception de Dieu chez E. Herbert de Cherbury, Ch. Blount, M. Tindals, Voltaire et autres et de la conception panthéiste de Spinoza.

„Ce pourquoi la substance existe résulte également de sa nature elle-même, en effet la nature contient l'existence" (Spinoza, *Ethique*, partie I, II). Dieu a de lui-même une force infinie d'existence, il est absolument, c.à.d. il existe (*ibid.*). Mais Dieu qui „est et agit de par la nécessité de sa nature", ce n'est rien de plus que la nature. Ou plutôt il est lui-même la nature, *Deus sive natura* (*ibid.*). Dieu est „l'être absolu, dont la nécessité interne rend nécessaire l'existence de tout ce qui est de manière qu'Il est absolument tout,

qui est comme tout ce qui est", contient en soi nécessairement l'être éternel et infini de Dieu (*ibid.*).

Les déistes ont continué ce courant de pensée et ont réussi à naturaliser la conception chrétienne de Dieu. „L'horloger" de Fontenelle et de Voltaire, „L'Ingénieur suprême" de l'énorme machine qu'est l'univers, le Principe suprême de l'intelligibilité par elle-même de la nature, il reste pour eux tous l'Auteur de cette nature, c.à.d. Dieu. C'était vraiment le „Dieu des philosophes", création de la raison étroite de l'homme, résultat de la compréhension mécaniciste de l'univers, contre lequel avec tant de passion a lutté Pascal, lui opposant le Dieu vivant de la religion, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

L'attitude rationaliste dans la solution de la problématique de Dieu fut continuée par Leibniz et Wolff. Leibniz, qui a voulu prendre la défense de la perfection du monde, oeuvre de Dieu, a élaboré une discipline philosophique spéciale, la théodicée. Dieu est la monade parfaite, qui fait naître et règle l'activité de toutes les autres monades moins parfaites. Sa preuve préférée présente Dieu comme le seul principe acceptable, et donc comme l'Etre nécessaire, dont l'essence contient l'existence „ou dans lequel la possibilité est suffisante à donner l'actualité". „Dieu seul, c.à.d. l'Etre nécessaire a ce privilège que si son être est compréhensible, sans contradiction, il doit nécessairement exister" (*monadologie*, 44—45).

Etant donné que Locke a définitivement déplacé la préoccupation qu'avait la philosophie de la réalité objective à la connaissance qu'il a surtout limitée à la conscience et a fait la critique de la compréhension antérieure de la substance, il a approfondi les raisons pour lesquelles on a contesté la valeur de la connaissance métaphysique qui servait à justifier l'existence de Dieu. Hume a encore approfondi cette rupture, contestant la nécessité, la réalité et l'universalité des liens de causalité. Et donc, du moment qu'a été ébranlée la connaissance métaphysique, la connaissance naturelle, philosophique de Dieu devient impossible. Hume et ses successeurs ont pensé que le problème de Dieu était exclusivement l'affaire de la foi et non de la foi et de la science. Ils ont donné de nouvelles impulsions au fidéisme qui se développait, courant qui, à côté de l'athéisme, est un phénomène dominant de la culture contemporaine.

L'approfondissement du point de départ subjectif dans la philosophie contemporaine a été réalisé par Kant qui a doté le sujet humain de schémas a priori tout faits d'après lesquels se fait la saisie des impressions fournies par le monde qu'on ne peut pas connaître en lui-même. Il a formulé une nouvelle conception de la science selon laquelle connaître scientifiquement veut dire exprimer les liens qu'on peut observer entre les faits en des relations mathématiques. Comme Dieu n'est pas objet de la connaissance empirique

(dans les formes d'espace et de temps), il ne peut pas être l'objet de la connaissance scientifique (théorique). Cependant Kant ne rejetait pas de sa philosophie l'existence de Dieu. L'idée de Dieu, à côté des idées de l'âme et du monde, remplit la fonction d'unification, de connaissance dans l'ordre de la raison spéculative, et la connaissance de Dieu est un postulat de la raison pratique, car Dieu est le fondement et la justification de la morale.

De même que Hume, Kant penchait plutôt vers la foi en Dieu que vers la connaissance sur Dieu. Cette inclination à croire est renforcée par la conscience que nous ne pouvons pas venir à bout dans l'ordre moral sans les postulats de l'unité: unité du monde de l'expérience, unité du fondement absolu en Dieu, unité de l'expérience affermie dans l'âme. Dans l'aspiration à affermir universellement la morale, le formalisme de Kant se tourne pratiquement vers Dieu qu'il a théoriquement rejeté.

De nouvelles impulsions en philosophie sont venues avec les grands systèmes idéalistes allemands qui, continuant la tradition postcartésienne et postkantienne, ont voulu construire des systèmes expliquant la réalité. Malgré leur orientation métaphysique, ils ont approfondi le subjectivisme, le constructivisme et l'idéalisme. L'être, et aussi l'Être Absolu, est tiré de l'idée.

L'idée de l'Absolu remplissait une fonction importante dans la philosophie de Fichte, Schelling et Hegel, liée à la qualité de la philosophie transcendentale qui s'est encore approfondie avec ses penseurs. L'Absolu est devenu la clé de voûte du système philosophique, différent du Dieu de la religion. L'Absolu désigne l'infini, l'illimitation, qui répondent aux notions de l'idée suprême, du principe suprême. Pour Fichte, la notion de l'absolue subjectivité était le principe suprême. Dieu serait l'idée absolue qui apparaît d'une manière immanente dans le monde de l'existence humaine, le fondement du sujet et de l'objet, et l'unité de tous les sujets. Pour Schelling (à un certain moment), l'Absolu était la raison infinie, éternelle, objective, dans laquelle est identique ce qui est conscient et inconscient, *ego* et *non-ego*. L'appréhension de l'ordre fini et subjectif *ego* et de l'ordre objectif de la nature connue est issue de l'absolu dans la même mesure.

Dans la philosophie de Hegel l'Absolu est un tout qui passe par le développement dialectique de l'idée comme être en soi, à l'homme qui est l'être en soi et pour soi. Pour ce qui est de l'homme, l'Absolu se manifeste en dernier lieu à travers l'esprit humain dans la philosophie qui est la manifestation suprême. Mais l'Absolu est un tout, une réalité en tant que telle, l'univers. La réalité est un processus téléologique et la fin idéale suppose le processus tout entier, lui donne un sens et une valeur. L'Absolu est essentiellement le „résultat", l'actualisation de l'idée éternelle. Il est la fin du pro-

cessus qui manifeste ce qu'est l'Absolu. Tout le processus est Absolu.

L'évolution, l'historicité de Dieu, „Dieu dans le monde“, „dans la conscience“, „dans la réalisation“, „dans l'histoire“, ce sont les principaux caractères de la nouvelle conception de Dieu présentée de différentes manières par Hegel (devenir dialectique de l'esprit absolu), Fichte (sujet absolu) et Schelling (identité absolue du sujet et de l'objet).

Et de nouveau on enferme le Dieu de la Bible dans la pensée philosophique. Il n'y a pas de Dieu non historique. Dieu n'est pas une réalité toute faite et statique. Il est „l'identité vivante qui devient une réalité dynamique“. Il est „l'identité de l'histoire dans le monde et dans l'homme“, „le fondement historique et le sens de toute la réalité, son Alpha et son Oméga“. Donc l'histoire et son développement est la „justification“ de l'existence de Dieu. Dieu peut exister pour la raison que la conscience finie en prend conscience. Il est le corrélatif de la conscience, surtout de la conscience absolue, de la philosophie.

Remontant aux conceptions hégéliennes Teilhard de Chardin et A. N. Whitehead créent une notion évolutive de Dieu, d'orientation plus biologique; Dieu est „le coeur du monde“, „l'essence“ et „le moteur“ de l'évolution. De nouveau on réduit Dieu à la fonction choisie.

Whitehead admet l'être éternel, actuel, qui n'est pas le créateur du monde. Sa fonction consiste à fournir les plans qui dirigent les événements et par là-même à leur donner la forme définitive. Dieu est donc le facteur qui façonne la „forme“ du monde, il est, comme le dit Whitehead, „le principe de concrétion“ des différents êtres et du monde en tant que tout. Etant le principe de concrétion, Dieu doit connaître les plans qu'il réalise dans le monde. Ce sont les „objets éternels“ auxquels participent les êtres actuels. La similitude de la conception de Whitehead avec les idées platoniciennes s'impose ici sans équivoque. D'ailleurs, il semble le reconnaître lui-même, en qualifiant les objets éternels de „formes platoniciennes“.

Dieu „ne crée pas les objets éternels. Sa nature, en effet, les exige au même degré que L'exige, Lui (...) Les relations générales des objets éternels en eux, relations de diversité et d'exemplarité sont des relations qui apparaissent dans la conscience conceptuelle de Dieu. En dehors de cette conscience n'existe que l'isolement qu'il est impossible de distinguer du non-être“ (*Process and Reality*, 392).

Dieu est le processus de l'autocréation, mais différent des autres, parce qu'il est primitif, transcendant, atemporel, éternel. C'est sa nature primaire. Sa nature „secondaire“, c'est son immanence au monde qui consiste à façonner ce monde par l'introduction des objets éternels.

Dieu reste dans une relation réelle au monde. Le développement du monde enrichit Dieu. Il est engagé dans le monde et actif dans chaque événement. Les événements sont incorporés dans l'expérience croissante de Dieu.

„Il maintient le monde qui passe dans l'immédiat de sa vie. C'est un jugement de la sensibilité qui ne perd rien de ce qu'elle peut conserver, et aussi un jugement de la sagesse qui se sert de ce dont il n'est resté que des vestiges dans le monde du temps" (*ibid.*, 525).

Whitehead s'efforce donc de maintenir la transcendance et l'immanence de Dieu et en même temps son caractère évolutif et historique. L'historicité est intégrée à la compréhension de Dieu et de cette manière semble satisfaire le besoin de l'homme contemporain à traiter Dieu et les rapports avec lui comme exerçant une influence non seulement sur la vie de l'homme, mais aussi sur la vie de Dieu. De telles théories „historiques" de Dieu, considérées comme les seules dynamiques, actives, „tournées vers l'avenir", orientées vers le changement du monde, supposent l'attitude active de l'homme, ont influencé la théologie contemporaine, notamment la théologie du processus.

Ces changements de la compréhension de Dieu se déroulent en même temps que les changements qui ont lieu en philosophie de la science. Il se forme une nouvelle philosophie de la science. Les sciences naturelles ne sont plus le modèle valable de la connaissance, pas le plus valable en tout cas; ce rôle revient aux sciences historico-herméneutiques, psychologiques et sociologiques. Surgissent de nouvelles relations et de nouvelles discussions entre la théologie et ces sciences.

Surgissent en même temps les grands courants athéistes. Du point de vue philosophique, ils remontent avant tout à la position de Feuerbach qui s'intéressait intensément à la religion et à la théologie, qui était l'héritier de la grande philosophie de Hegel, mais qui nie l'objectivité de l'existence de Dieu en dehors de la pensée humaine. La religion est un fait, c'est la relation du „moi" humain au „toi" divin, mais ce „toi" est une création de l'homme, une projection des meilleures qualités humaines, qui appartiennent de droit au genre humain. La religion remplit une fonction importante, la conscience religieuse est un degré dans le développement de la conscience humaine en général, mais c'est un phénomène passager; elle est une projection de l'idéal humain. C'est l'homme et non pas Dieu qui est le grand objet et la fin. La théologie, comme le constate Feuerbach lui-même, a été remplacée par l'anthropologie (athéisme anthropologique).

La philosophie de Feuerbach était une étape du courant qui a atteint son point culminant dans le matérialisme dialectique et dans la théorie économique de l'histoire de Marx et d'Engels. Elle a également inspiré Nietzsche pour qui Dieu est

l'expression de la faiblesse de l'homme ou l'illusion infantile de l'humanité (F r e u d).

Une telle compréhension de Dieu et de la religion est liée au postulat de l'élimination de la religion de la culture humaine, ce qui doit garantir un nouvel et plein humanisme. Il n'est pas difficile de découvrir cette compréhension dans l'extrémisme des réflexions radicalement rationalistes et fidéistes, statiques et évolutionnistes, idéalistes et matérialistes. C'était en effet, souvent, des créations de la raison humaine, des „instruments" de l'explication du monde ou de la connaissance humaine, mais non le Dieu vivant.

L'intensification de la négation de Dieu et de la religion, qui avait sa source dans les déformations philosophiques, a rencontré les courants sociaux et politiques dominants qui s'étendaient sur de grands espaces du monde, et également la culture scientifico-technique liée au rétrécissement positiviste et scientiste de la connaissance scientifique dans lequel il n'est pas de place pour Dieu.

2. La philosophie transrationnelle, liée à la foi ou à l'intuition irrationnelle diversement comprise

Ce courant part le plus souvent du principe que la recherche philosophique de Dieu n'est pas autonome par rapport aux vérités de la foi. Il considère que, de par sa nature (essentiellement), elle est liée à la foi et sert:

1° à expliquer les vérités de la foi,

2° à rationaliser la foi,

3° à motiver la foi d'une manière qui se situe en dehors de la raison. A la base de cette position se trouve la conviction que la raison humaine n'est pas capable de connaître l'existence de Dieu par ses propres forces; elle ne peut donc l'affirmer que si elle s'appuie sur la foi ou sur une intuition transrationnelle.

Ce courant traverse toute l'histoire de la pensée. Les penseurs de l'antiquité chrétienne (les Pères de l'Eglise, surtout J e a n D a - m a s c è n e , A u g u s t i n) pensaient que la Révélation était la source de la connaissance de Dieu et que, pour cette raison, la vérité sur l'existence de Dieu était affirmée en vertu de la foi. Les explications philosophiques devaient permettre de comprendre l'être de Dieu. Ce courant a été précisé et affermi au Moyen Age par A n s e l m e d e C a n t o r b é r y (*fides quaerens intellectum*) et B o n a v e n t u r e . La preuve ontologique de l'existence de Dieu formulée par A n s e l m e est une explication philosophique de la vérité connue par la révélation et une rationalisation de son contenu. L'argument s'appuie sur le raisonnement suivant:

1° la notion de Dieu est fournie par la foi,

2° exister dans la pensée est autant qu'être réellement,

3° l'existence de la notion de Dieu dans la pensée exige logiquement que l'on reconnaisse qu'il existe en réalité.

La dialectique abstraite passe dans l'argumentation de la foi à la raison pour démontrer la cognoscibilité rationnelle de ce qui est proposé par la foi.

Par contre, Bonaventure développe l'argumentation d'Anselme en admettant que l'affirmation de Dieu est inséparable de la pensée humaine et qu'elle y est profondément imprimée, car Dieu y est présent. Si la présence de Dieu dans la pensée humaine constitue un fondement de la connaissance, alors la notion de Dieu que possède l'homme implique son existence; cette notion suppose l'existence de Dieu précisément pour cette raison que, si Dieu n'existait pas, nous ne pourrions pas penser à lui; la notion est donc en l'homme le résultat immédiat de la nécessité interne de l'existence de Dieu éclairant continuellement l'âme; la prise de conscience de ce fait est équivalent à l'observation que la notion de Dieu implique son existence. Bonaventure a expliqué que du moment que Dieu est un être pur et simple, immuable et nécessaire, l'affirmation que Dieu est Dieu équivaut à l'affirmation de son existence (*si Deus est Deus, Deus est*).

La position nettement fidéiste était représentée par P. D. Huet, F. H. Jacobi, L. Laberthonnière, L. G. A. de Bonald, L. E. M. Bautain, E. Le Roy, S. Kierkegaard, et au XX^e s., avant tout par des théologiens protestants, surtout K. Barth, qui par suite d'une transcendance ontique et cognitive comprise d'une manière extrémiste, ont nié la possibilité de l'homme à atteindre une connaissance valable de Dieu par une autre voie que la révélation: selon eux, en effet, aucun effort n'est capable de percer le voile qui existe entre Dieu et la créature pécheresse.

La source transrationnelle de la connaissance de Dieu est prônée par les représentants de l'intuitionnisme, surtout irrationnel qui, supposant la foi en l'existence de Dieu suppriment la frontière entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre la raison et la foi. On connaît l'existence de Dieu non par la raison, mais par le „coeur" (Pascal), le „sentiment" (Jacobi), en vertu du „sens de Dieu" (A. Gratry) ou grâce à la „conviction" et à la „logique personnelle" (J. H. Newman).

Kierkegaard admet un irrationalisme très net en soutenant que l'être divin, éternel, immuable, doit nécessairement paraître irrationnel, et restera un paradoxe pour l'homme ayant une nature toute différente de celle de Dieu. La „paradoxalité", l'inconcevabilité de Dieu pour l'homme sont le résultat de la faiblesse de la pensée humaine. Les intuitionnistes, qui puisent leurs nouvelles impulsions en H. Bergson, M. Blondel et M. Scheler, pensent qu'une appréhension de valeur de Dieu est fournie par l'intuition diversement comprise: comme intuition ontologique (M. F. Sciacc-

ca), intuition totalitaire (J. H e s s e n), réduction intuitive (H. D u m é r y), capacité intuitive d'affirmer Dieu sur la base de l'idée de Dieu qui se trouve à l'intérieur de l'homme (H. d e L u b a c⁴).

Une autre variante de ce type de philosophie a été inaugurée par M. S c h e l e r; c'est la conception de la connaissance religieuse de Dieu qui se développe dans le courant de la phénoménologie comprise au sens large (K. A d a m, R. G u a r d i n i). D'après cette conception, la connaissance de Dieu est le résultat de la relation vivante et personnelle de l'homme avec Dieu vivant; c'est toujours une révélation, car Dieu est celui qui se laisse connaître avant tout comme la valeur suprême. L'amour qui précède toute connaissance est la réponse de l'homme à Dieu-Amour qui se révèle.

3. La philosophie scientiste

Qui est une manière de faire des recherches sur les fondements de la réalité, manière liée essentiellement aux sciences particulières, apporte au problème de Dieu une solution propre. La tendance à pratiquer une telle philosophie se manifeste déjà chez R. B a c o n, W. O c k h a m, F. B a c o n, G a l i l é e; la réalisation plénière est le fait de I. N e w t o n, des encyclopédistes et d'A. C o m t e⁵.

La philosophie scientiste ne pose pas et ne résout pas directement la problématique de Dieu. Elle prend position uniquement pour la raison qu'elle lui a été imposée de l'extérieur. L'existence de la foi en Dieu, en effet, est un fait culturel. Certaines thèses scientifiques impliquent aussi des thèses ontologiques précises. On ne peut pas éviter le problème de Dieu en abordant des problèmes réels tels que le sens de la vie, la mort, etc...

Déjà N e w t o n abordait la philosophie d'une manière scientiste; il formulait du point de vue des sciences naturelles ses thèses métaphysiques et même théologiques. Selon lui, la nature, la plus par-

⁴ Au sujet de ce type de philosophie dans la connaissance de l'existence de Dieu cf. W. G r a n a t, *Religijne wartości metody intuicji w poznaniu istnienia Boga*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 3 (1959) cah 1, 1—38; H. B o u i l l a r d, *Le refus de la théologie naturelle protestante contemporaine*, dans: *L'Existence de Dieu*, Paris 1961, 95—108; A. N o s s o l, *Etyczne uwarunkowania poznania Boga*, *Collectanea Theologica* 40 (1970) n° 4, 19—32; Z. J. Z d y b i c k a, *Poznanie Boga w ujęciu H. de Lubaca*, Lublin 1973.

⁵ Le problème de Dieu dans la philosophie scientiste est abordé par M. G. L a u r i e r s, *Preuve de Dieu et savoir scientifique*, *Aquinas* 4 (1961) 129—145; O. A. R a b u t, *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution*, Paris 1963; G. P i c h t, *Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit*, Stuttgart 1966; Ph. R o q u e p l o, *Expérience du monde: expérience de Dieu?* Paris 1968; Z. J. Z d y b i c k a, *Naukowy obraz świata materialnego a problem poznania istnienia Boga*, *Zeszyty Naukowe KUL* 11 (1968) n° 2, 15—26; C. T r e s m o n t a n t, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu?* Paris 1966; S. K a m i Ń s k i, *Zagadnienie Absolutu w filozofii scjentystycznej*, dans: *O Bogu dziś*, 107—118.

faite des machines, doit être l'oeuvre de la raison suprême, c.à.d. de Dieu (argument physico-théologique); quant à l'espace absolu, il est la propriété de la substance absolue, de Dieu; il est comme „l'organe" par lequel Dieu est partout présent et agissant. A la conception newtonienne de Dieu se rattache R. Boyle qui accentue l'accord de la science et de la foi; la conception newtonienne a été aussi acceptée par les déistes, par Voltaire et autres encyclopédistes. Voltaire affirmait: „Je ne peux comprendre que cette horloge puisse exister, et qu'il n'y ait pas d'horloger".

C'est surtout grâce à Comte qui disait que la philosophie n'avait pas d'objet propre de recherche, mais qu'elle était la généralisation ou la synthèse des résultats des recherches faites par les sciences particulières, que ce type de philosophie s'est répandu et imposé à l'époque contemporaine. Par suite de son étendue et du caractère de la connaissance scientifique, le problème de Dieu n'est pas et ne peut pas être un problème interne de la philosophie ainsi comprise. Certains de ses représentants qui admettent l'absolu, le comprennent comme une réalité immanente par rapport au monde, p. ex. l'humanité, l'ordre, le progrès, le grand être (Comte, P. Laffitte, H. Edgar), et même la matière (matérialisme dialectique).

Il existe actuellement deux types de philosophie scientiste, dans lesquels on s'occupe de la problématique de Dieu à part:

1° la philosophie en tant que métascience (logique de la connaissance, analyse sémiotique des locutions fondamentales ou philosophiques de la langue, analyse pragmatique de la langue), pratiquée par les néopositivistes et les partisans de la philosophie analytique, acceptant le principe de l'empirisme et la vérification empirique des locutions, considère tous les problèmes métaphysiques comme dénués de sens, parce qu'ils prennent naissance d'une fausse compréhension et d'un emploi impropre des locutions; cela concerne également le mot Dieu et la proposition que Dieu existe. C'est pourquoi on reporte les problèmes liés à l'existence de Dieu au domaine extralinguistique (L. Wittgenstein) ou bien on attribue un sens mythique à la proposition: Dieu existe, car de même que la poésie la métaphysique naît du mythe (R. Carnap) ou encore les propositions religieuses sont traitées non pas comme des propositions sur les faits, mais comme des propositions pratiques (G. E. Moore). Souvent la preuve ontologique d'Anselme de Cantorbéry est l'objet de l'analyse.

2° La philosophie en tant que connaissance étant une superstructure des sciences particulières (collection encyclopédique des résultats obtenus par les sciences particulières), une généralisation extrapolante des thèses scientifiques, une synthèse couronnant les résultats scientifiques, une réflexion sur les faits scientifiques universel-

lement admis, faisant la synthèse de tous genres de connaissance, crée le besoin d'explication plus profondes, le besoin d'atteindre les causes dernières du monde, de la vie, de l'action, etc... On voit les fondements de la justification de l'absolu p.ex. dans la théorie de la croissance, l'eutropie (J. H. H o n t h e i m, J. H. J e a n s, E. W h i t t a k e r), dans l'élargissement de l'univers (A. S. E d d i n g t o n), dans l'évolution (P. T e i l h a r d d e C h a r d i n). Le plus souvent les penseurs chrétiens (T e i l h a r d d e C h a r d i n, P. T r e s m o n t a n t, O. R a b u t) recherchent dans les faits ou dans les théories scientifiques des prémisses pour les arguments qui parlent en faveur de Dieu. De nombreux représentants de la philosophie scientifique pensent que l'idée de Dieu est née dans un contexte précis économico-social (marxistes) ou culturel (freudiens).

La philosophie scientifique contemporaine que caractérisent le phénoménalisme (explication enfermée dans les frontières des phénomènes), l'essentialisme (prise en considération des seuls caractères essentiels), le relativisme, l'interprétationnisme physique et l'attitude exclusivement sémiologique, élimine d'avance le problème de Dieu de ses recherches (agnosticisme, scepticisme), contribue, au moins indirectement, à la naissance et au développement du phénomène de la „mort de Dieu" dans la culture contemporaine (théologie de la mort de Dieu).

4. Tendances contemporaines

En parcourant l'histoire de la problématique de la cognoscibilité de Dieu, nous pouvons facilement constater la confrontation des diverses tendances, le plus souvent comprises d'une manière radicale que l'on pourrait présenter comme une opposition de solutions:

rationnelles et	irrationnelles
objectives et	subjectives
<i>a priori</i> et	<i>a posteriori</i>
autonomes et	scientistes.

Autant les tendances rationnelles étaient liées à la conviction que la connaissance de Dieu était accessible à la raison humaine par la voie discursive et, dans la position extrême, enfermaient le mystère de l'être dans les frontières de la raison, autant les irrationalistes exprimaient la conviction que le „coeur" et non la raison, l'intuition vague, le pressentiment instinctif et la foi, et non le raisonnement discursif, sont la véritable voie pour connaître l'existence de Dieu.

Souvent les rationalistes aussi bien que les irrationalistes ont mélangé les ordres pratique et théorique, les ordres de la religion et de la philosophie. Les rationalistes le faisaient en enfermant la solution du Dieu chrétien dans le cadre de la raison (D e s c a r t e s,

Hegel), les irrationalistes voulaient atteindre en philosophie (Pascal) la richesse du contenu religieux.

Les objectivistes partaient de la constatation de l'existence du monde transsubjectif et en recherchaient des raisons qui l'expliquent, les subjectivistes recherchaient dans le sujet humain le fondement et le contenu de la connaissance de Dieu, conformément à l'invitation d'A u g u s t i n : „rentre en toi, à l'intérieur de l'homme réside la vérité”.

Sans doute les conceptions irrationnelles et subjectives apparaissent dans la pensée antique et médiévale; cependant, en ces temps prédominaient les solutions rationnelles, objectives et discursives. A partir de Descartes surgit une situation nouvelle: on se détourne de l'objectivisme, le courant prend de l'ampleur dans la philosophie contemporaine qui est dominée par les conceptions subjectivo-réflexives.

Ce courant se lie à la séparation de plus en plus profonde d'avec la métaphysique comprise comme l'explication de la réalité existant objectivement. Prennent naissance, par contre, des ontologies créées à partir de l'étoffe tissée „avec” ou „dans” la subjectivité humaine (phénoménologie, existentialisme). C'est lié à la conviction que le monde se trouve surtout dans l'homme et que c'est en celui-ci qu'il pulse son sens et sa valeur.

Un deuxième courant, c'est le processus de la perte graduelle de l'autonomie de la connaissance philosophique et, de la tentative faite pour la lier aux sciences particulières (conception positiviste de la philosophie), d'abord avant tout aux sciences naturelles, ensuite aux sciences humanistes, surtout à la psychologie et à la sociologie. Le résultat indirect de la „scientisation” de la philosophie, c'est la concentration réalisée dans le néopositivisme et la philosophie analytique des recherches philosophiques faites sur l'analyse de la langue courante, scientifique et, dernièrement, religieuse.

La subjectivisation de la philosophie, ayant toutes sortes de nuances de sources, retrouvant ses fondements absolus dans la subjectivité que Kant et Husserl nommaient „subjectivité transcendentale” et la scientisation de la philosophie a des résultats immenses dans la problématique philosophique de Dieu.

Dans la ligne Kant — Hegel — Husserl — Heidegger, dans la pensée purement réflexive, commençant de philosopher non à partir de l'affirmation de l'existence objective du monde, mais à partir de la pensée sur le monde et sur soi-même, on ne parvient pas à l'affirmation intersubjective de Dieu, on ne résout pas objectivement le problème de l'existence réelle de Dieu. Cela ne veut pas dire que l'idée de Dieu, et même la problématique de Dieu, n'apparaisse pas dans ce genre de philosophie. Elle apparaît, mais elle ne dispose pas d'instruments et de perspectives de connaissance pour dépasser la conscience, la foi ou l'espoir. Sans doute, la ques-

tion essentielle d'Heidegger concerne le sens de l'être, mais elle est posée de la perspective de la subjectivité, du point de vue du sujet. De même, si le fait de lier la philosophie à la science n'a pas éliminé la problématique de l'existence de Dieu du champ de vision de ses recherches, il l'a du moins lié aux vraisemblances, aux hypothèses changeantes ou au langage religieux.

Ce n'est pas par hasard que l'athéisme et le fidéisme sont devenus des phénomènes prédominants de la pensée contemporaine. Quelle merveilleuse correspondance avec le climat général de notre époque!

Étudions cependant d'une manière plus précise les tendances et les approches caractéristiques de la pensée contemporaine en ce qui concerne la problématique qui nous occupe⁶.

1. L'approche anthropologique et existentielle. La concentration sur le sujet humain dans la philosophie moderne et surtout contemporaine a eu beaucoup de résultats positifs. Ceci a fourni de très nombreux renseignements sur l'existence humaine, valorisé la dignité et le caractère unique de la personne humaine, accentué le caractère personnel et existentiel de l'union de l'homme avec Dieu exprimée par la relation interpersonnelle „Moi-Toi" se réalisant dans le dialogue qui est la réponse à l'invitation inscrite dans l'existence humaine.

Ces tendances sont liées au courant général de la philosophie, inauguré par Descartes, approfondi par Kant, Hegel, Husserl et Heidegger et les autres existentialistes. Elles ont trouvé leur expression concrète dans les deux courants contemporains significatifs: la phénoménologie et l'existentialisme. Elles se caractérisent par leur point de départ réflexo-conscient, transcendantal. Elles sont marquées par l'attitude antimétaphysique (au sens de la métaphysique classique réaliste), anthropocentrique et épistémique.

S'il s'agit de la problématique de l'existence de Dieu, on peut trouver ses traces aussi bien en phénoménologie qu'en existentialisme. Mais ce n'est pas le plus important. Importantes sont avant

⁶ Dernièrement il y a beaucoup de livres consacrés à l'analyse du problème de Dieu dans la pensée moderne. Voici quelques titres: J. Collins, *God in Modern Philosophy*, Chicago 1960; T. A. Burkill, *God and Reality in Modern Thought*, New York 1963; M. F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Milano⁴ 1964; B. Wicker, *God and Modern Philosophy*, Darton 1964; F. Buri, *Wie können wir heute noch verantwortlich von Gott reden*, Tübingen 1967; *De Deo in philosophia sancti Thomae et in hodierna philosophia*, Acta VI Congressus Thomistici Internationalis, I—II, Roma 1965—1966; *Problèmes actuels de la connaissance de Dieu*, Fribourg 1968; J. N. Findlay, *Ascent to Absolut*, London 1970; S. Kowalczyk, *Współczesna filozofia Boga*, Lublin 1970; G. Kaufman, *La question de Dieu aujourd'hui*, Paris 1975; *God in Contemporary Thought. A Philosophical Perspective*, éd. par S. A. Matczak, Louvain-New York 1977.

tout les tendances générales propres à cette philosophie, qui ont été reprises par les théologiens et employées pour exprimer la vérité sur Dieu. Surtout l'existentialisme, en concentrant son attention sur l'homme, sur le sort particulier de l'homme, sur son expérience, a influencé en grande partie diverses conceptions théologiques qui commencèrent à mettre l'accent sur le rôle de l'expérience, de l'attitude existentielle, de l'ouverture, du dialogue, de la rencontre personnelle, etc...

Revenons cependant aux problèmes de théodicée dans les différents courants, la phénoménologie et l'existentialisme. On peut trouver le problème de Dieu dans la phénoménologie transcendentale d'E. Husserl qui, étudiant le déroulement de la conscience pure, a remarqué sa téléologie et son caractère logique. D'après sa conception, l'absolu serait la raison qui s'impose, de caractère téléologique pour les processus constitutifs qui interviennent dans la conscience pure. L'idéalisme est ici trop clair pour qu'il soit nécessaire de le souligner d'une manière spéciale.

Par contre, dans la phénoménologie de R. Ingarden, le problème de Dieu apparaît dans l'ontologie qu'il comprenait comme la science des possibilités pures (idéales); distinguant quatre types d'être (idéal, intentionnel, réel et absolu), il pensait que l'être absolu était une des conditions nécessaires de l'existence des êtres réels (temporels et changeants), mais il ne s'est pas prononcé directement sur l'existence réelle de Dieu. H. Conrad-Martins, E. Stein, M. Scheler, D. von Hildebrand étaient les représentants de la phénoménologie d'orientation réaliste et théiste⁷.

En relation avec la négation de Kant de pouvoir connaître Dieu par la voie rationnelle, objective et théorique, en phénoménologie et dans le néokantisme on a déplacé le point d'intérêt à la conscience religieuse, l'expérience religieuse et l'objet de cette conscience, le sacré.

Dans le courant néokantien, l'analyse du sacré a été développée par W. Windelband qui l'a compris comme *Inbegriff* (synthèse) des autres valeurs absolues, comme le bien, le vrai et le beau. La phénoménologie du sacré a été développée surtout par M. Scheler, M. Eliade, G. van der Loew.

Les descriptions et les typologies des phénomènes religieux faites par les phénoménologues, la phénoménologie de la divinité et les manières de se manifester sont très précieuses, intéressantes, fécondes, élargissant à l'extrême l'image du phénomène religieux et sa compréhension initiale. La méthode phénoménologique appli-

⁷ Cf. A. Stępień, *Zagadnienie Boga w fenomenologii*, dans: *O Bogu dziś*, 85—94.

quée à ce domaine comporte cependant ses limites. Deux choses paraissent ici essentielles:

1. Elle attribue à l'homme de trop grandes possibilités cognitives, la vision de l'essence de la religion, l'expérience de la divinité elle-même, etc... Cela concerne surtout les opinions de Scheler, bien qu'à un certain degré, cela s'applique aussi aux autres phénoménologues.

2. Elle ne réalise pas l'explication objectifo-rationnelle (contrôlée intersubjectivement) de l'existence de l'objet de la connaissance religieuse (le sacré). Elle se contente de décrire de quelle manière il est donné dans la conscience religieuse, quelle est son essence étant donné les conditions d'existence, mais ne dispose pas d'instruments cognitifs lui permettant de poser le problème de la réalité du sacré.

L'existentialisme constitue un courant très différencié dans le domaine de la problématique de la connaissance de Dieu. On peut nettement distinguer deux courants: athée et théiste. Par contre, Heidegger, son représentant principal, occupe une position plutôt indifférente. L'aspect essentiel de sa philosophie exclut de son champ de vision la problématique de Dieu. D'ailleurs, tout le courant de ce genre de philosophie qu'il représente et qu'on peut désigner comme un pur transcendantalisme épistémologique ne prend pas en considération le problème de Dieu, s'intéressant surtout aux problèmes de la connaissance théorique. Autre chose que dans ce genre de philosophie peut se faire l'ontologisation de l'aspect admis, bien que ce soit en dehors de la ligne droite de cette philosophie et qu'apparaisse alors le problème de quelque sphère divine, d'expérience de sa divinité, d'épistémologie de cette expérience, etc... Mais même alors, ce n'est pas le problème de l'existence réelle du Dieu personnel.

Certains existentialistes comme Marcel ou Jaspers se sont occupés directement du problème de Dieu. D'après Marcel, l'existence humaine est intentionnelle. Si l'homme réfléchit sur soi-même avec suffisamment de profondeur il découvre qu'il est un être non transparent à lui-même, un être à qui sa propre existence apparaît comme un mystère, un être qui ne devrait pas se concentrer finalement sur lui-même. Dans le mystère que l'homme embrasse et qu'il découvre au fond de son être, il rencontre les traces de la transcendance.

Jaspers résout le problème de la même manière. La rencontre avec soi-même, avec les „frontières du tout-enveloppant", et c'est, comme le dit Jaspers, „moi-même", dirige ses recherches vers un autre Tout-enveloppant, vers l'Être qui est à l'origine de l'homme et dont l'homme est une partie. L'être que l'homme découvre à l'intérieur de l'interprétation des horizons indique de toute manière la réalité indépendante de ces horizons. A la base se trouve

cependant la foi. Crois, écrit J a s p e r s, et tout devient signe de l'Être Transcendant, mais doute, et alors les frontières se transforment en menace de néant. „L'expérience des situations de frontières conduit à la voie qui mène soit au néant soit à l'être”.

De l'avis de J a s p e r s la clé la plus proche de la Transcendance ne se trouve pas dans la recherche de Dieu dans les systèmes métaphysiques ou dans la nature ou dans l'histoire, mais dans l'homme lui-même, dans son existence.

Les tendances irrationnelles sont ici assez nettes. L'être humain fini ne peut pas saisir l'infini, mais l'être humain fini peut rencontrer l'infini et embrasser Celui qui est l'accomplissement du temps. C'est une appréhension existentialiste que réalise la volonté humaine, et non pas une appréhension théorique de Sa volonté⁸.

2. Les tendances fidéistes sont représentées, dans la pensée contemporaine, par de nombreux parmi les plus éminents représentants de la théologie protestante qui n'ont pas cédé au libéralisme. Etant donné l'orientation eocuménique actuelle et l'influence de la théologie protestante sur la théorie catholique, ces tendances exercent leur pression plus que jamais sur la pensée catholique. Il en résulte un développement excessif de la critique de la connaissance objective, métaphysique, de Dieu, au profit de solutions irrationnelles et fidéistes. Si on se détourne de la théologie naturelle d'une manière moins décidée dans le catholicisme que dans le protestantisme, le mouvement est cependant plus fort que jamais.

La protestation de L u t h e r contre la théologie naturelle a été continuée de notre temps par K. B a r t h et R. B u l t m a n n. B a r t h est un partisan décidé d'un révélationnisme extrémiste. Il pense que l'homme ne peut pas connaître Dieu par ses propres forces. Cette connaissance lui est donnée uniquement grâce et par la Révélation⁹. Par contre B u l t m a n n, qui partage cette conviction avec B a r t h, souligne la nécessité de parler de Dieu agissant en nous, nie pourtant la nécessité et la possibilité de parler de Dieu seul; c'est pourquoi il saisit les relations entre l'homme et Dieu dans les catégories d'appel, de décision, d'obéissance, d'accomplissement, et donc dans des actes qui permettent de transformer l'homme (des actes religieux: dès le départ on adopte la perspective religieuse, admettant l'existence de Dieu par l'acte de foi).

⁸ La position des existentialistes à l'égard du problème de Dieu est très différenciée: depuis l'athéisme radical jusqu'à l'affirmation décidée. Cf. sur ce thème C. P a x, *Gabriel Marcel and God*, dans: *God in Contemporary Thought*, 665—682; H. K ö c h l e r, *God in the Thought of Martin Heidegger*, *ibid.*, 751—774; M. K i n g, *Atheism of Jean-Paul Sartre*, *ibid.*, 851—864.

⁹ Cf. *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zollikon⁵ 1960; *Die Erkenntnis Gottes, die Wirklichkeit Gottes*, Zollikon 1940.

A l'égard de ce genre de conceptions on fait les reproches de subjectivisme, de réduction du mystère de Dieu à la réalité de sa rencontre avec l'homme, de réduction de Dieu à la conscience morale, de limiter le point de départ dans la pensée et le contact avec Dieu à l'immanence de la pensée humaine. En réponse à ces reproches et par crainte du subjectivisme et de l'anthropocentrisme, des penseurs déplacent le point de départ à la révélation de Dieu dans l'histoire de l'humanité et la possibilité de le reconnaître dans cette histoire (J. M o l t m a n n, W. P a n n e n b e r g). En principe, cela ne change pas le point de départ fidéiste¹⁰.

3. C o n c e p t i o n h e r m é n e u t i c o - l i n g u i s t i q u e. Le développement de la philosophie moderne et contemporaine allait dans le sens du détachement de la réalité existant objectivement, de la saisie directe, à travers la conception de la philosophie positiviste, qui admettait la médiation de la connaissance et des théories scientifiques pour atteindre le monde existant objectivement, aboutir au néopositivisme et à la philosophie analytique; ils ont pris comme objet de l'analyse non pas la réalité objectivement existante, mais la langue, la langue scientifique ou la langue courante, et aussi, parfois, la langue religieuse. La découverte et la révélation des intuitions contenues dans le texte, dans la langue et dans le langage sont devenues non seulement la voie, mais aussi la fin de la philosophie qu'on peut appeler d'une manière générale herméneutique. La philosophie de ce genre concentre ses recherches sur la langue de la même manière que si le but de la philosophie était de comprendre la phrase et non le monde. Eut donc lieu la séparation radicale de la langue autonome du monde des faits; ce n'est plus la seule réalité, mais la langue et la pensée (texte) des philosophes qui sont le champ de travail du philosophe. L'orientation herméneutique des recherches, la réflexion sur la langue, sur ses sources, sa valeur, son fonctionnement sont souvent liés à la conviction que c'est dans la langue que l'être se manifeste le mieux et qu'il n'y a pas d'autre voie pour arriver jusqu'à lui.

Depuis plus d'une quinzaine d'années la langue religieuse est devenue un objet d'intenses recherches. Beaucoup de philosophes et de théologiens sont actuellement convaincus que l'analyse de la langue religieuse est la seule voie qui permette de parler raisonnablement de Dieu et de sa connaissance.

La langue religieuse est étudiée en relation avec toute la situation religieuse, qui se compose de deux éléments: 1° l'acte spécifique de connaître (discernement) et 2° l'engagement total (total commitment) comme réponse à l'appel de Dieu. Certains attirent

¹⁰ Sur le thème des conceptions contemporaines de la problématique de la connaissance de Dieu en théologie cf. W. H r y n i e w i c z, *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*, dans: *O bogu dziś*, 183—203.

l'attention sur le caractère symbolique, analogique, paradoxal de la langue religieuse et sur la situation d'ouverture (disclosure situation) grâce à laquelle l'homme peut parler de Dieu. Toute la création est un symbole spécifique qu'il faut déchiffrer et qui permet d'examiner le mystère de Dieu. Et précisément cette situation d'ouverture dirige vers l'être mystérieux, transcendant et infini. Le plus souvent nous avons affaire au lien spécifique de l'empirisme (tradition de l'empirisme anglais) avec les données de la Bible. Sans contredit on peut comprendre par cette voie le sens, la signification, les limitations et le caractère du langage humain sur Dieu, si on admet l'existence de Dieu. Pourtant ce n'est pas la voie qui puisse trancher le problème si Dieu existe.

Ce genre d'approche philosophique est davantage lié à la philosophie analytique. L'analyse de la langue religieuse permet de saisir et de préciser le caractère de cette langue et ses fonctions spécifiques (évocative, performative, auto-implicative, incitant à l'engagement) et d'établir que le discours sur Dieu a pour but de libérer une connaissance plus profonde, d'indiquer le mystère de Dieu, d'exhorter à l'action religieuse¹¹.

Un autre type est représenté surtout par P. Ricoeur. Son hermétique a un caractère plus humaniste, lié à certains courants philosophiques (avec la phénoménologie et avec l'existentialisme). La langue religieuse est une langue pleine, riche, c'est surtout la langue des symboles et des mythes. L'herméneutique a pour but de tirer, d'analyser, à travers un type précis, ce qui est rationnel dans le langage symbolique, d'atteindre „l'être lui-même" (le symbole donne à penser)¹².

4. Tendances culturelles générales. Les tendances décrites et les manières d'approcher la problématique de Dieu coïncident avec les phénomènes de culture générale qui exercent leur influence sur la formation de la problématique de Dieu. Ce sont:

1° les processus de laïcisation, de sécularisation, de domination

¹¹ C'est actuellement l'approche la plus répandue de la problématique de Dieu. La littérature est immense sur ce thème. Cf. J. A. Martin, *The New Dialogue between Philosophy and Theology*, New York 1966; J. Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language of Logic of Theology*, London 1967; I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1957; le même, *Talking about God: Models, Ancient and Modern*, dans: *Myth and Symbol*, London 1966, 76—97; W. A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, München 1971; P. Lucier, *Empirisme logique et langage religieux*, Paris 1976; J. Macquarrie, *Langage religieux et philosophie analytique récente*, *Concilium* (1969) n° 40, 41—51; W. D. Just, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie*, Stuttgart 1975.

¹² La méthode d'approche de la connaissance de la religion par l'analyse de la langue religieuse est présentée par P. Ricoeur dans son art. *Le symbole donne à penser*, *Esprit* 27 (1959) n° 7—8, 60—76.

de la mentalité scientifique, pragmatique, l'attitude tournée vers la consommation.

2° Le fait de la philosophie, de se détourner, et indirectement dans toute la culture, de se détourner de l'attitude contemplative, théorique, de la métaphysique et la fascination de l'action, l'orientation vers la production. On considère la période actuelle comme la période postmétaphysique. Cela trouve son expression en théologie qui se définit volontiers comme la théologie non métaphysique. La tendance à exprimer la vérité sur Dieu dans une langue compréhensible à l'homme contemporain avec la prédominance et la conviction que les problèmes philosophiques peuvent être résolus à l'aide de l'analyse convenable de la langue.

3° Par crainte de l'objectivation de la réalité de Dieu on évite de parler de Dieu en lui-même pour parler uniquement de Dieu actif en nous et pour nous (aspect dynamique, analogue à la saisie radicalement rationaliste et l'appréhension déiste de Dieu dans sa fonction de créateur du monde, avec cette précision qu'il s'agit de sa fonction de compagnon de l'homme)¹³.

Incontestablement la philosophie contemporaine, avec sa concentration sur le sujet humain, a fourni une connaissance importante sur l'homme, a valorisé la dignité de la personne humaine et a mis l'accent sur l'originalité de chaque existence humaine, ce qui est compris surtout comme une protestation contre les conceptions monistes des idéalistes allemands. De même, l'approche herméneutique apporte de nombreuses précisions qui permettent d'établir le caractère et la fonction de la langue religieuse.

Formés sur ces tendances, les types de discours sur Dieu sont précieux et inspirateurs pour les théologiens, et proviennent du grand souci de rapprocher de l'homme contemporain la vérité difficile sur Dieu. Ils sont précieux précisément pour les théologiens et donc au moment où on affirme déjà l'existence de Dieu. Ils ne sont pas, par contre, un instrument adéquat pour résoudre le problème qui est actuellement essentiel: en somme, Dieu existe-t-il? Le fidéisme n'est pas une réponse adéquate à l'athéisme. C'est une fuite devant la réponse.

De même, les approches anthropologico-existentielles indiquent l'ouverture humaine du „Moi" au divin „Toi" et des contenus précieux et judicieux. Mais nous ne sommes pas capables de résoudre par cette voie si le divin „Toi" n'est pas créé par l'humain „Moi". Feuerbach, lui aussi, comprenait la religion comme une relation personnelle entre le „Moi" et le „Toi". Le problème consiste précisément à savoir si ce „Toi" existe en dehors de la conscience humaine. A l'égard de telles approches les reproches de Feuer-

¹³ Cf. l'art. cité de W. Hryniewicz.

bach, Freud, Nietzsche, Marx ou Sartre sont toujours actuels.

Ce n'est pas par hasard que les courants phénoménologistes et existentialistes comprennent des athées et des théistes, ce qui témoigne que ce genre de philosophie n'est pas capable de résoudre le problème de l'existence réelle de Dieu. Il n'est pas étonnant de voir se rencontrer l'athéisme et le fidéisme. Le fait de baser la théologie uniquement sur ce genre de philosophie a des conséquences qui ne portent pas loin et qui sont déjà visibles. La théologie de la mort de Dieu ou l'athéisme chrétien et les attitudes radicales de la théologie de la sécularisation sont une forme extrémiste de la crise des fondements de la philosophie dans la recherche de la solution du problème de Dieu et du renoncement aux *praeambula fidei* réalistes. Ce sont les dernières conséquences qu'on a tirées de l'attitude antimétaphysique. Nous avons un exemple évident comment „on jette l'enfant avec l'eau sale" après le bain.

La crise profonde de la pensée contemporaine précisément dans la problématique de la cognoscibilité de l'existence de Dieu manifeste le rôle irremplaçable de la philosophie au sens premier et essentiel de ce mot, de la philosophie classique dans ses orientations réalistes et exercée objectivement et non métaobjectivement.

Sans contredire la philosophie est toujours liée à l'image actuelle du monde, à la situation générale de la culture, à la théorie admise de la science; elle possède néanmoins ses éléments constitutifs propres, ses lois internes fixées par l'objet choisi et le but objectif et par la question essentielle. C'est ce qui explique le foisonnement des philosophies.

Pourtant la philosophie au sens fondamental, classique, est constituée par la question concernant le facteur qui explique définitivement la réalité „grâce à quoi" quelque chose existe alors qu'elle ne doit pas exister nécessairement; „grâce à quoi" la réalité est réalité. Elle recherche le fondement objectif et dernier de la réalité existante. Une telle philosophie ne peut pas se désactualiser, parce que la réalité impose sans cesse des questions, pose des problèmes, car elle est „interpellable" de sa nature. Bien qu'elle parte de l'analyse de la réalité objectivement existante, ce n'est pas une philosophie qui évite l'homme et ses problèmes; au contraire, elle semble la plus anthropologique parce qu'elle est liée organiquement à l'expérience la plus humaine, la plus radicale que constitue l'expérience de sa position dans l'être, de sa limitation, de sa fragilité existentielle, en un mot du caractère accidentel de son être qui s'exprime dans la „peur" normale de la mort, dans l'absence de son acceptation, dans le besoin de s'ancrer davantage dans l'être durable, dans le besoin de l'affermissement de son être. C'est une expérience tellement fondamentale, tellement universelle qu'elle dépasse tous les conditionnements sociaux ou scientifiques et toutes les

formations culturelles. Or l'homme n'est pas une „monade" fermée ou „une île isolée". L'expérience fondamentale naît du contact avec la réalité qui entoure l'homme, du contact avec l'être. On ne peut pas, dans l'analyse philosophique, briser ce contact avec l'être réellement existant s'il nous importe d'expliquer la réalité réellement existante et si nous voulons atteindre la connaissance qui ait comme qualité d'être adéquate à ce qui se passe indépendamment de notre pensée (authenticité).

La problématique philosophique de l'existence de Dieu est donc liée à la réalité dont l'homme est la figure la plus haute, mais dans laquelle il est noyé et dont il est impossible de le séparer. C'est seulement dans le contexte de la réalité réellement existante, qui impose les questions à l'homme, que l'on peut vraiment poser la question sur l'existence réelle de Dieu.

Lier la problématique de l'existence et de la connaissance de Dieu uniquement aux données de la conscience humaine soit individuelle soit commune, et donc la lier et lier la théologie aux données psychologiques et sociologiques est toujours la détacher de ses racines naturelles et solides, et la confier à la „réalité secondaire" qu'est la conscience, à la réalité intentionnelle, au reflet du miroir qui est très souvent un miroir déformant, à une conscience emprisonnée dans des systèmes a priori et à option. Et restent toujours actuels les reproches de tous ceux qui soutiennent que la notion de Dieu est une création de la conscience humaine, des désirs humains ou des espoirs humains irréalisés et irréalisables.

La question est trop importante en elle-même et pour l'homme tant individuel que social pour lui donner une solution aussi unilatérale. Les fondements des solutions sont également enregistrés dans les vestiges de la pensée des classiques de la philosophie. Il faut cependant essayer de comprendre ce qui est vraiment réel, ce qui dans l'être est un fondement de l'être. La philosophie, ce n'est pas seulement un phénomène culturel, c'est la compréhension (ou l'essai de compréhension) de l'être qui est en quelque sorte le vestige de Celui qui est sans limites. Et ce n'est pas seulement le Dieu des théologiens, ni le Dieu de la foi, ni même le Dieu des mentalités des philosophes, c'est le Dieu vivant, l'Être Premier, le „Dieu divin".

II. Les argumentations en faveur de Dieu

1. Typologie de l'argumentation

L'histoire de la pensée humaine connaît de nombreuses voies par lesquelles l'homme parvenait à la conviction que Dieu existe. Elle est le meilleur témoin de la transcendance continuelle de l'esprit humain qui dépasse le monde des êtres qui l'entourne et les cadres désignés par la société dans la recherche du „compagnon de vie",

de la source et de la fin dernière de son existence qui donne son sens à la vie humaine. Il serait difficile de les rapporter toutes. Il faut se limiter aux plus connues, aux plus importantes ou aux plus typiques, et donc à celles qui sont devenues en quelque sorte l'héritage commun de l'humanité.

En présentant les arguments les plus typiques de l'existence de Dieu il faut souligner deux aspects importants qui se rencontrent; si on ne les distingue pas, on aboutit à une grande confusion. S'y rencontrent: l'aspect personnel et pratique de chaque homme qui désire acquérir et approfondir la conviction de l'existence de Dieu (Dieu comme problème de la vision du monde) et l'aspect théorique de la connaissance (dieu comme problème philosophique). Du point de vue des besoins et des désirs personnels de l'homme, il est difficile de fixer les critères et les estimations, à savoir, quels sont les arguments les plus précieux et les plus convaincants. La conviction est une affaire personnelle de chaque homme et il est impossible de désigner d'une manière infaillible quel argument emportera la décision.

On peut supposer que les arguments qui n'exigent pas pour être compris une grande préparation et qui rencontrent directement les désirs et les expériences humaines sont les plus convaincants et les plus parlants. Actuellement ce sont avant tout les arguments qui tiennent compte des expériences de la vie humaine et qui appuient sur elles la pensée concernant Dieu.

Par contre les argumentations objectives sont intimement liées aux systèmes philosophiques. Pour les comprendre et les accepter il faut une connaissance philosophique adéquate; on ne peut pas se contenter d'analyser quelques phrases extraites du contexte de tout le système; il faut tenir compte de toute la vision du monde ou de l'homme dont est issu le problème de l'existence de Dieu. Les valeurs scientifiques objectives comme la correction méthodologique et surtout la signification intersubjective et la possibilité de contrôle, la nécessité des affirmations de ces arguments ne vont pas toujours de pair avec la force de convaincre et de réaliser les désirs de l'homme qui le plus souvent tend à acquérir la connaissance personnelle et religieuse de Dieu.

La non distinction des aspects théorique et pratique, philosophique et religieux, dans le domaine de l'affirmation de Dieu provoque bien des malentendus dont l'accumulation en ce temps a contribué à juger d'une manière négative les preuves de l'existence de Dieu. Voici les reproches faits le plus souvent:

a) tous les arguments mènent à Dieu in se, mais l'homme n'a aucun contact avec lui;

b) les preuves sont un scandale, car Dieu est le plus proche de l'homme intérieurement par l'amour, et non par de sèches formules de l'argumentation;

c) la preuve n'est pas nécessaire au croyant et ne convainc pas l'incroyant;

d) les preuves indiquent seulement le premier principe du rang et non le Dieu personnel;

e) les preuves ou dépassent illégitimement l'expérience sensible ou bien indiquent l'existence de l'objet qu'on peut atteindre par l'expérience, et donc non transcendant¹⁴.

Ces reproches sont un excellent exemple de la non distinction des aspects théorique et pratique, philosophique et religieux; ils sont l'expression d'un fidéisme toujours dangereux non seulement pour la philosophie, mais aussi pour la foi, fidéisme qui est lié à un empirisme étroit et à une ignorance absolue du caractère de la connaissance religieuse. Ils concentrent en eux toutes les attitudes et toutes les convictions qui ont abouti à la théologie de la mort de Dieu.

Pour éviter les malentendus très répandus dans les discussions de nos jours, précisons une fois encore les types de connaissance de Dieu. L'existence de Dieu compris dans notre culture comme un Absolu personnel est donné dans trois types de connaissance:

1° Dans la connaissance courante (préscientifique) où la pensée de l'existence de Dieu apparaît comme le résultat spontané de la déduction faite sur la base de l'observation de la nature ou d'expériences psychiques (expérience de la limitation, du caractère accidentel de la personne humaine, de la nécessité de compléter l'être humain par une personnalité pleine et forte), la conviction spontanée de l'existence de Dieu sur laquelle est d'ordinaire construite la connaissance philosophique et aussi la conviction religieuse. Certains lui donne le nom d'argument spontané ou de sens commun (Maritain l'appelle intuition primitive de Dieu)¹⁵.

2° Dans les religions, surtout dans la religion chrétienne, l'existence de Dieu est reçue d'une manière générale dans l'acte de foi. Elle lui a été donnée dans la révélation surnaturelle. L'affirmation de l'existence de Dieu se fait par l'acceptation de la parole du Christ, par la reconnaissance de l'autorité; par conséquent, entrent ici en jeu les facteurs non seulement strictement cognitifs, mais aussi volitifs et même émotionnels liés à la reconnaissance pleine de confiance de l'autorité de Dieu qui se révèle. L'élaboration de ce type de connaissance s'opère en théologie qui, pour exprimer la vérité sur Dieu donnée dans une langue imagée et symbolique se sert également de notions et de principes philosophiques. La théologie catholique jusqu'à présent ne se contentait pas d'em-

¹⁴ Cf. W. A. Luijpen, *Myth and Metaphysics*, The Hague 1976.

¹⁵ Cf. J. Maritain, *Approches de Dieu*, Paris 1953; W. Pietkun, *Nasze samorzutne przeświadczenie o istnieniu Boga*, *Collectanea Theologica* 27 (1956) 33—52.

ployer seulement la langue philosophique comme d'un secours dans la construction du modèle de traiter de Dieu; elle traitait la connaissance philosophique comme un fondement rationnel de la foi (*prae-ambula fidei*). C'était en connexion avec la conviction que l'homme peut connaître par sa propre raison que Dieu existe. Cette vérité a été officiellement formulée au 1^{er} concile du Vatican. C'est sur ce point que se situait la différence essentielle entre la théologie catholique et la théologie protestante qui, d'ordinaire, prolongeait le fidéisme hérité de Luther ou adoptait la position libérale.

3^o Dans les systèmes philosophiques, dans lesquels le problème de l'Absolu se pose comme un problème interne d'une philosophie donnée qui tend à donner l'explication dernière du monde ou de l'être humain. Le problème de Dieu est ici lié à toute la vision qu'on possède du monde et de l'homme. La détermination de Dieu et la manière de présenter les arguments prennent un caractère différent suivant la conception de la philosophie¹⁶.

En relation avec la division de la philosophie présentée à l'occasion de l'histoire de la problématique de Dieu, et en appliquant les critères de la critique de la connaissance formelle, on peut classer tous les arguments passés et présents de la manière suivante:

a) Les arguments formulés par la philosophie autonome, c.à.d. vraiment indépendante de la connaissance qui apparaît dans les sciences particulières et la foi. Cela peut donner la connaissance apodictique, transcendentale (et donc réaliste) et rationnellement contrôlée. Ils sont formulés dans le cadre du système philosophique dont une connaissance convenable est indispensable à la compréhension et à l'acceptation de l'argument. En relation avec le caractère épistémologique du système (surtout du point de départ) on peut distinguer:

1) Les preuves métaphysiques qui ont pour point de départ les constatations empiriques, donc le fait de l'existence d'êtres changeants, le fait qu'interviennent des relations de causalité, le fait de la non-nécessité de l'existence des êtres, le fait de la gradation de qualités transcendentales dans les êtres, le fait qu'il existe une activité finalisée dans les êtres qui n'ont pas de connaissance. Ce sont avant tout les preuves de Thomas (cinq voies). Parmi elles ont été formulées et employées le plus souvent les preuves tirées du mouvement, de la finalité et de la causalité. Dans différents systèmes elles ont subi les modifications requises par la conception de la philosophie.

2) Les preuves ontologiques, où le point de départ est l'idée de Dieu en tant qu'être parfait. On considère que dans la notion elle-même de l'être parfait est nécessairement contenu l'at-

¹⁶ Cf. p.ex E. Gilson, *Dieu et la philosophie* et M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*.

tribut de l'existence, car l'être parfait à tout point de vue sans existence ne serait pas parfait. Preuves: d'Anselme, de Descartes et de Leibniz; ce sont diverses versions de ce type de preuves.

3) Les preuves axiologiques: comme point de départ servent certaines valeurs, le plus souvent des valeurs cognitives: les vérités éternelles qui existent dans la pensée humaine (Augustin), le caractère de la vérité scientifique (J. D. Robert), le caractère réflexif de la conscience humaine (J. Defevere).

b) Les preuves avancées dans la philosophie non autonome (scientiste) qui sont le résultat de l'explication philosophique de faits généralement admis dans les sciences particulières (naturelles, humanistes). Parce que les appréhensions de „faits scientifiques“ ont, à un certain degré, un caractère hypothétique, les preuves qui prennent appui sur eux héritent de ce caractère. Par ailleurs, il y manque le fondement pour dépasser dans le raisonnement le monde qui est l'objet des sciences particulières (manque un principe de transcendance). Elles possèdent cependant une grande force qui entraîne la conviction, car elles ont les apparences du caractère scientifique et de la nouveauté, puisqu'elles sont liées aux dernières théories scientifiques. En dépendance des sciences qui servent de sources, on peut distinguer:

1) les preuves tirées des sciences naturelles, auxquelles appartiennent les preuves tirées du commencement du monde ou du commencement de son organisation dans le temps,

- de l'évolution du monde,
- de l'accroissement de l'entropie,
- de la croissance du monde matériel, ce qui suppose son début dans le temps,

2) les preuves humanistes, argumentation qui s'appuie sur les faits liés à la vie de l'homme et aux expériences de l'homme, aux faits culturels (en liaison avec la psychologie, la sociologie et l'histoire). Ce sont des preuves: de logique religieuse (tirées de l'universalité de la religion et de l'expérience mystique), psychologiques (tirées de la soif du bonheur) et morales (tirées de l'expérience des obligations morales).

Si on considère le critère strictement épistémologique, on peut diviser les preuves de l'existence de Dieu en:

1° preuves *a priori* où le point de départ est constitué par les données indépendantes de l'expérience extérieure, p.ex. tirées de la notion de Dieu à partir de laquelle on aboutit à son existence (preuve ontologique),

2° preuves *a posteriori*, avec comme point de départ, les données obtenues par l'expérience extérieure, p.ex. les preuves dans

la philosophie réaliste de l'être (métaphysique). On les nomme également les „preuves *quia*” (contrairement aux preuves *propter quid*), car de la non nécessité de l'existence des êtres (traités comme des effets) on conclut à l'existence nécessaire de leur cause. Certains les nomme preuves réductives.

De toutes les argumentations on présentera d'une manière spéciale deux types:

1° l'argumentation anthropologique qui s'appuie sur l'expérience humaine. Comme le postulent plusieurs penseurs contemporains, on pourrait l'appeler expérience du mesurage religieux de l'existence humaine. L'argumentation met en lumière l'ouverture de l'être humain à l'Être Transcendant (personnel)¹⁷;

2° l'argumentation métaphysique qui est liée à la connaissance et à l'explication de la réalité objectivement existante (l'être).

Ces deux types semblent les plus importants et réciproquement complémentaires. Le fait de les considérer ensemble pourrait satisfaire bien des postulats posés actuellement aux voies de l'affirmation de Dieu. Dans le premier type d'argumentation on prend en considération l'expérience personnelle, c.à.d. la plus humaine, générale, fondamentale (évitant cependant les complications de la philosophie transcendentale). Par contre les arguments métaphysiques fondent la vérité de l'existence de Dieu sur des bases objectives et fournissent une connaissance nécessaire, ce qui leur garantit la plus haute valeur épistémologique.

2. Les arguments anthropologiques

La conviction de l'existence de Dieu est acquise par l'homme dans un raisonnement qui prend appui sur l'expérience existentielle de l'insuffisance de la personne humaine et sur l'expérience de sa transcendance.

a) L'expérience de sa propre insuffisance et de son manque de plénitude existentiels est l'expérience fondamentale, primitive et essentielle. En nous servant de la langue philosophique, nous pouvons l'appeler expérience du caractère accidentel de l'être. L'homme est conscient de son existence, de son être („qu'il est", „qu'il existe"). Parallèlement il expérimente de plusieurs manières et il se rend compte qu'il n'est pas tout à fait le maître de sa propre existence, qu'elle ne lui appartient pas complètement. Il a le sentiment de posséder l'existence, mais non d'être l'existence. Il fait l'expérience de sa propre fragilité existentielle, de la menace existentielle, et du fait que celle-ci vient de l'extérieur. Cela se manifeste dans l'expérience de la crainte, de la peur qui accompagnent toutes les expériences humaines et qui, dans certaines situations,

¹⁷ Y attire l'attention J. E. Smith, *Experience and God*, Oxford 1968.

dans ce qu'on appelle les circonstances limites (la souffrance, la mort d'un proche) acquièrent une plus grande intensité et une expression spéciale, deviennent des expériences dominantes de l'homme non seulement émotionnel, mais peut-être surtout réfléchissant.

L'homme fait l'expérience de sa propre dépendance de l'entourage, de la nature et des autres personnes, ce qui est lié au sentiment de l'absence d'autosuffisance, au sentiment qu'il ne peut pas se donner lui-même ce qu'il désire, qu'il n'est pas celui qui peut pleinement être maître de son existence. Quand il s'en rend compte, non seulement cette dépendance ne disparaît pas, mais grandit. L'être humain et l'existence humaine sont impliquées dans les liens les plus divers avec le monde des choses et avec le monde des personnes.

L'expérience de sa propre insuffisance, de sa fragilité, du caractère accidentel de son existence est liée chez l'homme à la nécessité de dépasser ses limites, de tendre à l'accomplissement, à la réalisation d'affermissement dans l'être, à la saisie de quelque bien qui pourrait donner de la valeur et du sens à l'existence humaine qui manque de plénitude, qui est fragile et changeante. Cela s'exprime dans la soif humaine du bonheur qui accompagne d'une manière plus ou moins consciente toutes les expériences de l'homme et est la deuxième face „positive" de l'expérience de sa propre situation existentielle.

b) L'expérience de sa transcendance face au monde de la nature est un deuxième type d'expérience anthropologique. La personne humaine n'est pas un pur esprit, n'est pas un „moi" indépendant du corps. Elle ne constitue pas un tout fermé qui passerait simplement par l'incarnation, comme le concevait Platon (l'homme est un dieu incarné). L'homme est un esprit qui „s'accomplit" dans la corporalité. La personne est un „moi-dans-le-corps" et un „moi-dans-le-monde". L'homme fait l'expérience de lui-même comme d'un être vivant, enraciné dans tout le contexte de la vie de la nature, des plantes et des animaux. Etant corps il est un élément de la nature. Mais déjà par sa corporalité il se différencie du monde des êtres inconscients. Il possède un corps qui est d'une part moins parfait que les animaux, car il est moins adapté que les autres animaux aux conditions de vie dans la nature, moins spécialisé dans la lutte pour la vie et on peut dire, étranger à la nature. En même temps, même par sa corporalité il transcende la nature et fait l'expérience de cette transcendance par le perfectionnement de ses possibilités, par ses capacités d'adaptation aux conditions de plus en plus nouvelles, par sa possibilité de transformer son milieu naturel et de créer la technique et la culture¹⁸.

¹⁸ Même les représentants de l'anthropologie d'orientation biologique indiquent la transcendance de l'être humain par rapport au monde de la nature, cf.

L'homme est homme grâce à sa vie spirituelle, à sa connaissance intellectuelle et à son amour. Cependant ils sont toujours liés au corps, bien que ce soit un corps d'un genre particulier, parce que précisément il est au service de l'esprit.

Etant en même temps un être matériel et spirituel, l'homme est un „être-frontière" qui se trouve continuellement sur le champ de tensions entre la limitation liée à la matière et l'illimitation liée à l'esprit, entre la relativité et l'absolu. Il prend constamment conscience de ce sentiment de la limitation et de cette tendance à la dépasser.

L'homme se trouve devant cette obligation énorme et difficile à réaliser qui consiste à dépasser continuellement la limitation pour revenir à lui-même enrichi par ce qui est illimité, enrichir et développer ses possibilités. L'attitude purement consumptive, facile et confortable, ne le satisfait pas.

Cela se manifeste par cette sortie continuelle de soi-même à la rencontre de quelque chose d'au-delà, de quelque chose de plus grand, de plus parfait et par les retours répétés (*reditio completa*)¹⁹. Cette „sortie" et ce „retour" ont lieu continuellement. Continuellement, en effet, s'ouvrent devant l'homme de nouveaux horizons, de nouvelles valeurs, de nouveaux buts et l'homme s'enrichit intérieurement par leur acquisition. Une telle image de l'homme englobe facilement l'évolution et l'historicité. On dirait en philosophie que la personne humaine est potentielle, qu'elle se crée par le contact avec les choses et les autres personnes. La corporalité insère l'homme dans le monde matériel et dans ses lois de développement, alors que sa spiritualité le fait créateur, un créateur qui imprime le sceau humain au monde rencontré et évoluant.

L'homme prend conscience de son enracinement dans le monde et en même temps de sa différence d'avec le monde. En se rappelant ses liens réels avec le monde, il sait qu'il n'entre pas dans la nature comme une partie ou une fonction, mais qu'il lui est transcendant comme un être personnel, conscient de son être et enveloppant l'être en général, qu'il le transcende comme un être capable de choisir l'objet de sa connaissance et de son amour. Et il dépasse la nature précisément par le manque de détermination en ce domaine. En tant que tel, il est le seul être pour lequel son propre être ou le problème de l'être en général devient un problème. Ce qui distingue le plus l'homme des autres êtres, c'est le fait qu'il a la conscience de son être et la perspective de l'être en général, que sa conscience est dirigée vers l'être, comme diraient les existentialistes.

p.ex. A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn⁴ 1955; A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Mensch*, Basel³ 1969.

¹⁹ Cf. S. Thomas, *De Ver.* 1, 9.

L'homme est l'être capable de poser la question sur le sens de son être (de sa vie) et c'est dans cette question précisément qu'apparaît la transcendance de la personne humaine par rapport à tous les êtres du monde. Seul l'homme est intéressé à l'universel de l'existence (l'être en général) et la position qu'il y occupe. C'est pourquoi il pose la question sur le sens de sa propre vie et il exige une réponse. Comme le remarque Heidegger, l'homme est un être qui dans son existence s'occupe de son être et la question sur l'être-en-général est une manière d'être-de-l'homme²⁰.

L'homme est capable de poser également la question sur la „direction” de sa propre existence. Il se demande, non seulement „d'où” vient son être, mais aussi „où il va”²¹. Voulant connaître l'attitude de son être, il recherche non seulement les sources de la préoccupation, mais aussi de son but, la plus grande valeur qui puisse donner un sens à sa vie²². Il y a de nombreux buts humains qui répondent à de nombreuses manières de "l'être-au-monde" humain. Mais aucun but concret, aucun but fini ne constitue le but humain capable d'apaiser d'une manière adéquate son „aspiration naturelle”. L'homme est libre par rapport aux êtres qui apparaissent précisément pour cette raison que tous les êtres sont limités, finis, non absolus.

On constate de cette manière le paradoxe qui existe en l'homme. L'homme est personne quand il est orienté vers ce qui est infini, illimité. L'absence de tendance de l'homme vers l'infini équivaut à la perte de soi-même²³.

Le projet qui se fonde lui-même qu'est l'homme devient incompréhensible, et même absurde, si on le comprend uniquement comme un „projet-dans-le-monde”. „L'aspiration naturelle” de l'être humain doit être comprise comme une orientation de l'homme vers l'être transcendant, orientation essentielle de la personnalité humaine. L'homme ne désire pas être Dieu, mais il désire voir Dieu.” L'homme, comme écrit Marcel, est une orientation vers l'être transcendant, une espérance en Dieu, il est un „appel”. Tout l'être humain est „un cri vers Dieu”²⁴.

²⁰ Cf. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, trad. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, 411—417.

²¹ Cf. J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, trad. D. Petsch, Warszawa 1971, p. 52—74.

²² La nécessité d'une valeur donnant un sens à la vie est toujours liée à l'expérience existentielle des limites de l'homme et est une expression de la nécessité de dépasser ces limites par le fait de tendre à un but qui dépasse les différents buts quotidiens.

²³ Luijpen écrit des choses intéressantes: „Aussi longtemps que l'être de l'homme est compris comme une plongée dans 'l'être-dans-le-monde', aussi longtemps qu'on cherche sa destinée exclusive dans la possession du monde, il n'y a pas d'espoir pour l'homme. L'espoir a sa source non dans 'l'être-dans-le-monde-mais-dans-son-dépassement', qui se réalise dans l'amour” (*Fenomenologia egzystencjalna*, p. 415).

²⁴ De l'opposition à l'invocation: „Si je peux croire à l'Absolu Toi, à l'Être

L'ouverture de l'être humain à l'infini largement décrite par les existentialistes indique certaines dispositions qui concernent déjà la structure ontique et la situation ontique de l'homme dans le monde et peuvent constituer, du côté des expériences humaines, un fondement convaincant de l'explication philosophique.

La perspective de l'être en général que l'homme est capable d'embrasser constitue l'explication de la possibilité et de l'apparition du problème de Dieu (et de la religion). On pourrait dire en bref: l'homme est un être religieux parce qu'il est une personne pensante et un être métaphysique (dans le sens existentialiste). Dieu nous „montre” son existence à travers notre existence. L'expérience de son propre être démontre que nous sommes des „êtres-en-soi” et des „êtres-pour-soi” et en même temps que nous nous réalisons nous-mêmes dans la mesure où nous sommes ouverts à d'autres êtres. Faisant l'expérience de nous-mêmes nous faisons l'expérience de notre manque de plénitude, de notre dépendance, de notre finitude et de notre aspiration à l'infini; en un mot, nous faisons l'expérience de notre caractère accidentel qui prend une intensité singulière en face de la connaissance que nous acquérons de la fin de l'existence humaine, de la mort. L'être humain qui ne se suffit pas à conscience de son caractère accidentel et du caractère accidentel du monde extérieur. Cette conscience primitive postule l'existence de l'être absolu qui soit le fondement et l'accomplissement de la vie personnelle de l'homme.

La conscience de son propre état ontologique, les relations avec le monde des choses, et surtout les relations interpersonnelles postulées conduisent à la prise de conscience de l'aspiration d'union avec un „Toi” fort, transcendant.

c) Et enfin nous avons l'expérience de la transcendance par rapport à d'autres personnes et d'autres sociétés. La caractéristique antérieure constitue un fondement qui permet de comprendre sa relation avec les autres personnes et avec les sociétés.

Bien qu'il possède un corps et qu'il soit immergé dans le monde, l'homme en vertu de sa vie spirituelle tend à l'autoconscience, à l'identité à soi-même, à sa possession. Se possédant soi-même en quelque sorte, il est capable de garder la distance par rapport aux stimulants extérieurs et intérieurs et de tout intégrer pour se réaliser.

La différence essentielle entre les êtres conscients „moi” et les êtres inconscients „non-moi” consiste dans la possibilité „de retour en soi” ou leur absence, dans la possibilité de dépasser les frontières

dans lequel ne sont possibles l'infidélité ni la trahison, si je peux croire à l'Amour de cet Être envers moi, s'il m'est possible d'aimer cet Être, alors je peux être capable d'un accord définitif avec moi. Cette conscience de la direction porte le nom d'espoir; c'est la foi en l'Amour” (W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, p. 416).

du propre „moi” et du retour, ce qui décide de la „possession de soi” cognitif et volitif.

C'est possible grâce à la possibilité de diriger l'être humain vers le but en général, grâce à la potentialité franchement illimitée de la personne humaine dans le domaine de la connaissance et de l'amour. A travers l'amour basé sur la connaissance, l'homme sort de lui-même et s'ouvre à tous les êtres, mais aucun de ces êtres n'épuise la potentialité humaine. Par cette ouverture à l'être dans la connaissance et dans l'amour l'homme se réalise, se réalise lui-même.

Par la connaissance et par l'amour l'homme peut entrer en contact avec tout ce qui existe. On dit que l'homme peut avoir un certain dialogue même avec les êtres inconscients. Mais le monde des êtres inconscients, le monde infrahumain n'est pas un partenaire convenable. Il sert plutôt d'instrument, de moyen pour atteindre les buts vraiment humains, c.à.d. des contacts de dialogue.

L'homme rencontre dans le monde d'autres „moi” personnels. S'ouvre devant lui une nouvelle réalité, une nouvelle sphère d'êtres avec lesquels il peut entrer en dialogue réciproque (sphère de l'intersubjectivité et des relations interhumaines).

Si l'homme devient une personne par son contact avec d'autres, si la vie authentiquement humaine implique la présence d'une autre personne, et une double présence: physique (réelle) et présence par la parole, personne à qui on croit et en qui on a confiance, alors, du point de vue des expériences purement humaines, la réalisation de l'existence humaine exige la révélation et le don de soi par la foi qui sont des catégories fondamentales de l'expérience humaine. Dans la structure personnelle de l'homme („moi” dans la société des personnes) s'ensuit l'ouverture à l'être personnel qui se manifeste par sa parole, c.à.d. au „Toi” invisible et tout-puissant.

Faisant l'expérience de la nécessité du lien avec les autres personnes humaines et ayant le sentiment de la dépendance et du lien social, l'homme fait cependant l'expérience de sa transcendance par rapport aux autres personnes et aux groupes sociaux et il la manifeste de différentes manières (il peut dire „non”).

Passant de l'analyse au plan de l'interprétation on peut dire que les relations propres saisies dans le schéma „Moi-toi-nous” sont uniquement possibles dans la perspective du „Toi” transcendant. C'est seulement à son égard que les différents membres de la relation voient garantis le développement, le sens et la réalisation de la liberté.

La société („nous”) est unie par un même but (le bien commun) qui est réalisable par la connaissance commune (communication dans la vérité), la volonté commune (communication dans la sphère de la valeur) et l'activité commune.

Bien que la société cherche souvent à atteindre des biens matériels, cependant ce sont les biens personnels qui sont la raison d'être

de la société. La société est toujours pour la personne et puisque tous les biens matériels sont inférieurs quant à l'être, la personne ne peut pas leur être soumise sans plus. Dans chaque société doit exister une tension vivante entre le bien matériel et la perspective illimitée du bien, de la vérité, du beau vers lesquels, en définitive, tend chacun de ses membres. Seul le Souverain Bien doit être la raison et l'explication de toute société humaine. Il garantit sa liberté, l'autonomie de la personne humaine et son accomplissement final.

Il est impossible que la personne humaine transcende sans Transcendant. Sa nécessité apparaît implicitement dans toute tendance et dans toute action humaine.

La personne humaine, le „moi" humain conscient, tendant à l'identité à soi-même et n'atteignant jamais pleinement cette identité, devient compréhensible seulement après qu'on a admis l'existence d'une Personne qui soit l'identité la plus parfaite²⁵.

Cela apparaît seulement dans l'interprétation philosophique. Cependant nous avons des fondements expérimentaux pour une telle interprétation. L'homme sent que sa vie consciente, marquée de liberté au moins partiellement, ne peut pas s'expliquer par la seule action des êtres matériels, mais s'explique par la référence à une autre personne, forte, vers laquelle sont orientés tout notre être et tout notre psychisme²⁶.

L'admission par l'homme de l'existence de Dieu se base sur l'expérience du caractère accidentel et de l'autoconscience de la transcendance de la personne humaine qui est inscrite dans toutes les expériences humaines conscientes et même inconscientes. Sur cette base on peut constater un fait extrêmement important, à savoir que la personne humaine, où qu'elle se trouve, dans toutes les conditions, toujours s'élançait dans sa connaissance, dans son élan (amour) vers „quelqu'un" qui est plus fort, vers une personne douée d'une force spéciale, qui est son compagnon de vie inséparable, qui est capable de combler, appuyer, fortifier son existence fragile et accidentelle.

Puisque l'être le plus parfait, donné directement, c'est son propre „moi", étant un sujet conscient et libre, l'homme extrapole ce modèle et construit un „moi" fort, motivant, qui est lié dans différentes religions à diverses réalités: éléments de la nature (soleil, animaux, une force indéterminée), représentations anthropomorphiques de divinités, etc...

Ce n'est que l'admission d'une personne existante et transcendante, d'un „moi" plénier qui explique l'existence d'une personne

²⁵ Sur l'expérience de la transcendance de la personne humaine par rapport à la nature et au monde des personnes cf. J. B. L o t z, *Ich-du-wir. Fragen um den Menschen*, Frankfurt am Main 1968, surtout les pp. 185—251.

²⁶ Cf. M. A. K r a p i e c, *Religia a nauka*, Znak 18 (1967) 861—887.

non plénière et de la relation „Moi“-„Toi“-„Nous“ et l'élément de l'absolu qui se trouve dans l'action humaine et se manifeste de différentes manières.

Donc, dans l'expérience de l'état existentiel de la personne humaine, dans l'expérience du caractère de la relation „moi-toi-nous“ dans l'activité humaine nous trouvons les fondements de l'affirmation de Dieu qu'est l'orientation nécessaire de l'homme limité vers ce qui est illimité, absolu et qui peut actualiser les potentialités de l'homme.

Evidemment, ce n'est pas encore la connaissance de l'existence de Dieu, mais ce sont les fondements ontiques pour admettre l'existence de Dieu et le phénomène religieux.

Mais peut se poser une question: comment se fait-il que l'affirmation de Dieu et de la religion n'est pas l'apanage de tout homme, que nous observons de nos jours la perte de la conscience de dépendre d'un „Toi“ transcendant et la perte de l'aspiration à Dieu?

Cette relation nécessaire et transcendentale parce qu'elle est en connexion avec l'état ontique de la personne humaine peut être rendue inconsciente par l'étouffement de ce qui est absolu en l'homme (athéisme — l'athéisme est toujours lié au type de connaissance positiviste et relativiste), par la perte de l'homme dans l'Absolu (panthéisme) et par la mise de l'homme à la place de l'Absolu (anthropocentrisme)²⁷.

d) Dans l'analyse de l'activité humaine que sont la connaissance humaine et les tendances rationnelles apparaît le but naturel qui est équivalent à la conquête d'un bonheur proportionnel à la nature de l'homme. Sur cette base on peut essayer une conception plus large et plus philosophique de l'argumentation à partir du bonheur et de la vie morale.

L'homme s'actualise, se crée en tant que personne à travers la connaissance (surtout intellectuelle), l'amour (vie morale) et la création (art, technique). Dans chacun de ces domaines l'activité humaine contient une tension entre ce qui est relatif et l'orientation vers ce qui est illimité, c.à.d. absolu.

De quelle manière se réalise l'actualisation de la potentialité de l'homme dans ces domaines fondamentaux?

A le prendre au sens métaphysique, l'acte est une perfection, alors que la potentialité est un état imparfait. D'où l'action étant l'acte de celui qui agit est son actualisation. c.à.d. son perfectionnement. L'homme se développe par son action, surtout par son action

²⁷ Les sources de l'athéisme sont très variées et de nature diverse, pratique et théorique. Ici on signale seulement l'aspect théorique, faisant remarquer que la négation de Dieu est souvent liée à la conception étroite de la connaissance ou à une compréhension impropre de l'Absolu.

spécifiquement humaine que sont la connaissance intellectuelle, l'amour et la création culturelle.

La plus grande potentialité de l'homme, ce sont son intellect qui est le pouvoir de connaissance et sa volonté qui est tendance et amour. La potentialité se perfectionne ou s'actualise conformément à son objet. L'objet de l'intellect c'est la vérité, celui de la volonté c'est le bien, c.à.d. que l'intellect est ajusté à la connaissance de la vérité et la volonté à la conquête du bien. L'homme peut tout connaître intellectuellement, tout ce qui existe, et il peut l'aimer. Sa potentialité en ce domaine est illimitée parce qu'elle est finalement ajustée à la Souveraine Vérité et au Souverain Bien. Sans doute l'essence des choses matérielles est l'objet propre de l'intellect humain et il s'actualise dans la mesure où il connaît l'essence de ces choses; cependant l'objet de la connaissance intellectuelle, c'est toute vérité („la vérité en général", la vérité générale). En connaissant les choses matérielles et les personnes humaines l'homme connaît le caractère de l'existence de ces choses, caractère variable, fini, et donc non primitif, consécutif, dérivé. Il reste en état de recherche et de potentialité aussi longtemps qu'il n'admet pas l'existence de leur cause ou l'Être Absolu qui est l'Existence Plénière et la Vérité Absolue. Aucune des vérités partielles n'actualise pleinement la potentialité de l'intellect humain. Ne le réalise même pas l'affirmation de l'existence de Dieu, car dans cette vie c'est toujours une connaissance non plénière, médiante, ayant le caractère de l'affirmation nécessairement consécutif et non d'un regard plénier. La rencontre directe de la Vérité Absolue peut assurer la pleine actualisation de la potentialité de l'intellect. La Vérité Absolue, en tant que fin de l'actualisation de la potentialité de l'intellect humain apparaît comme la fin ultime de l'activité cognitive humaine.

Une situation semblable se présente dans la deuxième manifestation de la potentialité personnelle de l'homme qu'est la volonté, le pouvoir de tendance et d'amour. De même que l'intellect humain est orienté vers la connaissance de toute vérité, ainsi la volonté est orientée vers tout bien („le bien en général", le bien général). D'ailleurs l'activité de la volonté est strictement liée à la connaissance par suite de l'unité de l'homme.

Nous constatons en nous la tendance à tout bien, au bien sans frontières. La tendance ne s'arrête pas à une sphère déterminée, car elle ne peut trouver en elle la pleine satisfaction, l'assouvissement et l'apaisement. Grâce à sa profondeur la plus intime elle dépasse chaque bien partiel, tendant toujours à la plénitude. Ici sur terre l'homme est en quelque sorte trompé dans sa tendance à la plénitude du bien; cette tendance n'en continue pas moins d'exister. Le mécontentement du non accomplissement s'exprime dans des expériences comme l'ennui, le dégoût, l'aversion, la répugnance, le désespoir. Et même si l'on reconnaissait après Sartre que le fait de les

ressentir est une souffrance inutile ou même une absurdité, on ne peut pas les étouffer complètement.

Faisant la connaissance de toutes sortes de biens (l'être et le bien sont interchangeables), l'homme fait de quelques-uns d'entre eux, l'objet d'un désir spécial, se dirige vers eux pour s'unir à eux. La tendance au bien connaissable et à l'union avec lui est l'essence du désir volitif (amour). L'homme, en reconnaissant quoi que ce soit comme un bien peut l'aimer, c.à.d. qu'il peut s'unir à tout dans un acte d'amour. Pour l'être personnel les autres êtres personnels sont un objet adéquat d'amour et donc les êtres conscients, connaissant et capables de répondre par l'amour à l'amour, c.à.d. tels que l'homme peut mener un dialogue avec eux. Même la personne, qui est sous certains rapports le bien suprême de l'homme, est incapable d'actualiser pleinement la potentialité de l'homme en ce domaine. Cela concerne a fortiori tous les autres biens infrahumains. Ces biens tout comme les personnes sont des biens non pléniers, non nécessaires; ce ne sont donc pas des biens absolus: ils peuvent être perdus et détruits. Même si dans les relations interpersonnelles il n'y avait aucune perturbation, il reste cependant la possibilité de perdre ces contacts par la mort de la personne aimée. Ce qui laisse toujours dans l'homme une fissure par où se glisse le vide. Le dernier objet qui peut réaliser la potentialité humaine d'amour, ce peut être le „Toi" transcendant, la personne la plus parfaite, le bien suprême avec lequel l'homme entrera en dialogue.

L'analyse de l'activité humaine avant des actes cognitifs et volitifs dans lesquels se manifeste la nature de l'homme comme une personne potentielle, conduit à découvrir ce qui est sa fin naturelle, son maximum. Comme on l'a prouvé plus haut, c'est le contact avec la plénitude du bien qu'on ne peut pas perdre. Ce bien qui pourrait pleinement satisfaire les tendances naturelles de l'homme et serait la fin de la connaissance et de l'amour, ce ne peut être aucun être accidentel (aucun être matériel, et même aucune personne humaine), mais seule la personne pleinement parfaite, c.à.d. Dieu.

Telle est la „capacité" de la connaissance et de l'amour humains, le but et la fin de la potentialité humaine. Seule l'union personnelle de l'homme avec l'Absolu personnel lui assure la satisfaction complète, proportionnelle à ses possibilités (à sa nature), et donc assure la pleine réalisation ou, comme le précise Thomas d'Aquin, son plein bonheur. Il ne s'agit pas ici d'un état émotionnel, d'une satisfaction psychique ou d'un sentiment de la plénitude du bonheur. Thomas comprend le bonheur d'une manière dynamique, comme la pleine réalisation de la potentialité de la personne humaine qui ne s'accomplit que par l'union de l'intellect et de la volonté de l'homme avec le Dieu personnel.

A la tendance au souverain bien est strictement lié le problème de la liberté de l'homme. L'existence humaine, comme il ressort de

l'analyse de ses potentialités naturelles, peut être définie comme „existence-vers-Dieu“, „être-dans-la-perspective du Toi transcendant“. Cette „existence-en-Dieu“ se manifeste également du côté négatif dans la liberté humaine comme une aptitude au choix, à la décision. La personne humaine n'est pas déterminée dans le choix de l'objet de la connaissance, surtout dans l'objet de l'amour, quand il s'agit du bien fini. C'est elle-même qui décide du choix des biens auxquels elle s'unit par l'amour, consciente de sa liberté en ce domaine. Elle n'est obligée d'aimer aucun d'eux et si elle aime, c'est par la force de sa propre décision. Ayant le choix entre tant de biens, elle en choisit quelques-uns et s'unit à eux. L'expérience de la liberté de l'homme s'exprime dans l'expérience de la responsabilité (satisfaction ou sentiment de faute) au moment de prendre la décision. En outre, la liberté est liée à la moralité qui constitue un fait incontestable de la réalité humaine. Sans l'expérience de sa liberté l'homme ne pourrait jamais distinguer le „je devrais“ du „je dois“, ni l'ordre moral de l'ordre de la nature.

La liberté de l'homme serait incompréhensible si on n'admettait pas qu'il a une perspective illimitée, infinie, qu'il est ouvert au „Toi“ transcendant. Si quelque bien que ce soit, en dehors du „Toi“ transcendant était la fin de l'homme, l'homme devrait l'atteindre, il serait par rapport à lui privé de sa liberté. Pourtant l'homme n'est extérieurement déterminé jusqu'au bout par rapport à aucun bien accidentel (relatif). Il dirige son activité de manière à dépasser par cela précisément toute la nature dont l'activité est toujours déterminée par un bien précis. L'homme conscient et d'une manière qui est libre à un certain degré se décide même au choix de la plénitude du bien, de la Personne parfaite, qui en cette vie ne lui apparaît pas avec toute la précision et c'est pourquoi il garde la liberté à son égard. Ontiquement cependant le bien suprême est la fin nécessaire de l'homme, car il choisit les biens-moyens à cause de lui.

Comme il résulte de l'analyse de l'activité humaine, la fin dernière de l'homme, la valeur suprême (bien) du „Toi“ transcendant, objectivement parlant, n'est pas choisie par l'homme: elle lui est donnée objectivement (la valeur suprême doit être nécessairement voulue par l'homme). L'homme ne peut pas ne pas vouloir l'union avec le „Toi“ transcendant, parce qu'il ne peut pas ne pas tendre au plein épanouissement de ses possibilités naturelles. La liberté concerne uniquement la voie et la manière de tendre vers le but final. Il y a ici une situation paradoxale en apparence: l'absence de liberté par rapport à la valeur souveraine est en même temps la souveraine liberté.

Cependant il ne faut pas simplifier le problème. Tout ceci est assez clair dans les réflexions théoriques, mais nous savons combien en pratique il est difficile de reconnaître et de voir ce qui est la valeur suprême. De combien de manières et à quelles valeurs différen-

tes est attribuée la valeur suprême. L'homme peut donc se tromper dans le discernement du bien suprême. Cela arrive pour la raison que l'homme, étant orienté par toute son existence vers le „Toi" transcendant, le pressent plus qu'il ne le connaît. Il est facile de se tromper; l'homme peut attribuer la valeur suprême à quelque chose de relatif, à quelque chose qui n'est que le signe, que la parole de Dieu. En cette vie la raison et le coeur de l'homme sont pleins d'inquiétude et cherchent, parce qu'ils n'ont pas encore atteint la connaissance parfaite et l'union avec le Bien Suprême.

Avec la liberté est aussi donnée à l'homme la morale avec son caractère d'obligation, en vertu de laquelle l'homme est conscient qu'il a quelque chose à faire, non dans le sens de la contrainte mais dans le sens de l'obligation. L'obligation de faire quelque chose lie l'homme, mais même en cela il reste libre, c.à.d. qu'il peut renoncer à le faire ou qu'il peut faire quelque chose d'autre. L'obligation morale est du type qui suppose la liberté. Le devoir apparaît comme quelque chose d'inconditionnel, surtout en ce qui concerne le but commun de la morale qui consiste à agir conformément à la dignité de la personne et aux moyens qui conduisent au but, même s'il fallait y perdre sa vie. Le devoir concerne la tendance au souverain bien et la liberté concerne le choix de la vie et le type de réalisation de cette obligation.

L'expérience de l'obligation et la distinction du bien et du mal donnée primitivement à l'homme, l'obligation de reconnaître la dignité de la personne humaine seraient incompréhensibles sans l'existence de la Personne Parfaite, raison de l'existence et raison de la dignité des personnes humaines.

3. Les argumentations métaphysiques

Le terrain propre de la solution du problème de l'existence de Dieu, c'est la philosophie réaliste de l'être qui fournit la connaissance objective réelle et nécessaire dans ce domaine²⁸.

La question de l'existence de Dieu n'apparaît pas directement dans la philosophie de l'être; c'est une question seconde. Elle est liée à la question posée aux êtres existant de fait qu'ils apparaissent dans l'analyse philosophique comme des êtres composés, non nécessaires c.à.d. des êtres qui de par leur nature et la manière d'être ne s'identifie pas à l'essence, exigent une raison extérieure de

²⁸ Le problème de l'existence de Dieu est un problème interne de la métaphysique (philosophie de l'être). D'ordinaire on le traite dans le cadre spécial de la discipline appelée théodicée, philosophie de Dieu ou théologie naturelle. Cette distinction est dictée par des considérations didactiques et pratiques plutôt que fondamentales et théologiques. Cf. St. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, dans: *Studia z filozofii Boga*, t. I, Warszawa 1968, 380—403.

leur existence. Du moment que par leur nature même ils peuvent ne pas exister, se pose la question de savoir grâce à quoi ils existent. L'Absolu personnel apparaît comme la raison dernière de leur existence.

Il faut attirer l'attention sur le caractère particulier de la connaissance philosophique qui permet de constater l'existence de Dieu. C'est ce qu'on appelle la connaissance „transcendentalisante" (avec la différence de la connaissance universelle, propre aux sciences particulières). Cette connaissance se caractérise par le fait qu'elle affirme l'existence de choses concrètes et concerne tout ce qui existe. Grâce à quoi il est possible d'embrasser toute la réalité existante sous l'aspect général et existentiel. Dans la connaissance métaphysique il s'agit de trouver les conditions ontologiques nécessaires de tout ce qui existe, de toute la réalité saisie d'une manière cognitive dans la notion de l'être en tant qu'être.

Le caractère nécessaire de la connaissance et sa perspective la plus universelle, c.à.d. transcendente (peut dépasser le monde donné empiriquement) sont marqués

1° par le type établi au point de départ du problème: pourquoi en fin de compte quelque chose existe qui ne doit pas exister (cela indique l'aspect sous lequel on examine la réalité, c.à.d. l'aspect général et existentiel);

2° par l'orientation de la raison vers tout être, et dans l'être aux relations nécessaires (sur tout ce qui existe et du point de vue que cela existe et comment cela existe)

3° par la capacité de l'intellect humain qui peut „déchiffrer" dans la réalité les lois fondamentales de l'existence en général comme p.ex. la loi de l'identité ontique, de non-contradiction de l'être, de la raison ontique de l'être.

En analysant intellectuellement la réalité donnée dans l'expérience, le philosophe y trouve d'une part l'identité, la non-contradiction et la raison d'être comme les conditions indispensables pour être l'être, et constate d'autre part que les êtres donnés dans l'expérience n'ont pas en eux-mêmes de raison suffisante de leur existence. Il se demande donc quelles sont les conditions ontiques nécessaires et définitives et les raisons d'existence des êtres dont l'ensemble constitue le cosmos. Leur existence ne dépend pas de leur nature; elle peut être perdue, elle est instable et fragile. Du moment qu'on ne peut pas trouver cette raison dans le monde matériel, parce que tous les êtres qui le composent ont la même structure d'existence et sont donc composés, changeants et n'ont pas en eux-mêmes l'explication de leur existence, alors en vertu des lois de l'être qui sont en même temps les lois de la pensée, on dépasse le monde empirique et il faut admettre l'existence de l'être transcendant dont la structure d'existence est différente (simple), qui est nécessaire de par son essence et n'exige pas d'explication mais peut expliquer le fait

d'exister des êtres à la structure composés. Le monde qui est l'ensemble des êtres non nécessaires serait incompréhensible, absurde, si on n'admettait pas l'existence de l'Absolu comme un être nécessaire, existant et donnant l'existence aux êtres accidentels. On ne peut donc nier son existence sans tomber en contradiction avec les lois nécessaires de l'être et de la pensée²⁹.

a. Structure générale de la preuve

Si on considère les critères épistémologiques, ce sont les preuves métaphysiques formulées dans la théorie réaliste de l'être qui ont la plus grande valeur. Elles sont, du point de vue méthodologique, les plus neutres à l'égard de la foi religieuse et des résultats des sciences particulières, elles conduisent à la proposition existentielle qui a valeur de nécessité et se soumettent au contrôle intersubjectif rationnel. Pour ceux qui attachent un prix particulier à l'expérience axiologique les preuves axiologiques ont une grande valeur cognitive. L'orientation praxiste de l'homme actuel trouve en elles les satisfactions les plus complètes. Les preuves ontologiques suscitent le plus d'objections, bien qu'elles continuent à susciter le plus grand intérêt dans la mentalité des analystes. Elles sont prises en défenses surtout quand elles sont complétées plus ou moins sciemment par les raisonnements métaphysiques.

Pour présenter d'une manière plus complète la valeur cognitive des preuves de l'existence de Dieu il faut préciser le caractère du raisonnement qu'il emploie et surtout dans les preuves métaphysiques³⁰.

La preuve dans la philosophie de l'être est constituée par le raisonnement (action et résultat) qui a pour but de justifier le jugement „Dieu existe" sur la base de jugements antérieurement admis et concernant le fait de l'existence d'êtres dont la structure ontique est composée (de là leur multiplicité, leur mutabilité et leur enchaînement causal). C'est donc une preuve indirecte (par une déduction infallible). La preuve est un terme plus large que la démonstration,

²⁹ Sur le caractère de la connaissance métaphysique permettant de résoudre le problème de l'existence de Dieu cf. M. A. Krąpiec, *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, *Znak* 16 (1964) 662—666; A. Stępień, *Metafizyka a istnienie Boga*, *Znak* 13 (1961) 638—645; S. Kamiński — Z. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, dans: *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, t. I, 57—103.

³⁰ Cf. sur ce thème R. Barbo, *La formalizzazione e la struttura propria delle „vie" di asceza a Dio. Considerazioni metodologiche*, *Rivista di Filozofia Neoscolastica* 59 (1967) 161—177; L. Leahy, *Réflexions sur les preuves de l'existence de Dieu et leur structure*, *Sciences ecclésiastiques* 18 (1966) 467—473; Z. J. Zdybicka, *Analiza metodologiczna Tomaszowych form argumentacji za istnieniem Boga a zwłaszcza argumentacji z ruchu*, dans: *Studia z filozofii Boga*, t. II, 223—242.

parce qu'elle comprend toute la procédure qui a pour but de démontrer à l'aide de certaines démarches la légitimité à reconnaître la vérité de la thèse. Dans la philosophie de l'être on rejette la possibilité directe de prouver la thèse „Dieu existe". Les intuitionnistes et les irrationalistes pensent qu'on peut prouver directement l'existence de Dieu (en vertu de l'expérience suffisamment réfléchie).

La preuve ne s'identifie pas à l'argumentation qui est, il est vrai, une preuve rationnelle indirecte se servant non seulement de la logique purement formelle, mais prenant aussi en considération l'aspect pragmatique. La démonstration de l'existence de Dieu réalisée sur le terrain de la philosophie de l'être ne considère pas cet aspect. On peut cependant le faire quand on avance des preuves en dehors de la philosophie comme p.ex. en apologetique ou dans les discussions concernant la vision du monde; dans ce cas on parle à juste titre de l'argumentation sur l'existence de Dieu.

Enfin il y a une différence entre la démonstration de la vérité sur l'existence de Dieu et la persuasion de l'existence de Dieu. Dans le processus de la démonstration ne sont permises que les règles logiquement correctes de raisonner et comme point d'appui les prémisses rationnellement et objectivement reconnues et adéquates par rapport à la conclusion. Dans la persuasion par contre on peut et on doit prendre en considération les éléments subjectifs, psychologiques et sociologiques et se servir de la langue non seulement informative mais aussi évocative. Il est également permis d'en appeler aux expériences personnelles, à la foi et à l'attitude du destinataire.

On peut distinguer trois étapes essentielles dans les preuves formulées dans la philosophie de l'être:

1. Le point de départ: ce sont les propositions empiriques qui grâce à la conception intellectuelle constatent qu'on est en présence d'états d'existence (le fait du changement, de la causalité, de l'existence contingente, de gradation des propriétés transcendentes, de l'activité ayant un but dans les êtres privés de connaissance).

2. La détermination et l'explication à l'aide de termes et de principes métaphysiques de l'état de choses constaté; en résultat il apparaît que ces états d'existence ne sont pas autonomes et que, pour expliquer leur existence, ils doivent avoir une raison suffisante en dehors d'eux.

3. La justification à partir du principe de la raison suffisante que l'état d'êtres qu'on interprète possède sa raison dernière dans l'Être nécessaire.

On discute pour savoir si le processus du passage depuis la connaissance des êtres contingents à l'acceptation de la thèse sur l'existence de Dieu peut s'appeler une preuve. La réponse peut être négative ou positive suivant l'extension du sens qu'on attribue à ce mot. La méthodologie générale des sciences réserve le plus souvent le terme de preuve à la justification d'affirmation qui peuvent être

tirées uniquement grâce à l'application de l'une des règles de la logique générale, et donc à partir de la forme même des expressions. Les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas des preuves qui prennent appui exclusivement sur les règles de la logique déductive. Le fond du raisonnement qui aboutit à la proposition „Dieu existe” ne consiste pas en ce que la conclusion résulte des prémisses avec une nécessité logique, mais en ce que les différentes prémisses sont vraies et que le lien de la proposition sur l'existence de Dieu avec les prémisses est également saisi dans l'acte cognitif qui constate l'efficace métaphysique des êtres. Le fondement de l'acceptation de la conclusion, ce ne sont pas seulement les prémisses et les règles de la logique, mais aussi les liens objectifs saisis dans l'essentiel ou sous l'aspect de l'existence en général. La démarche de l'opération démonstrative est ici exceptionnelle, elle ne se laisse pas identifier sans plus aux processus démonstratifs appliqués habituellement dans les sciences formelles.

Les tentatives qui ont été faites de formaliser certaines preuves, surtout à partir du mouvement (J. S a l a m u c h a, L. L a r o u c h e) confirment cette opinion. La formalisation a permis de révéler et de formuler d'une manière claire tous les postulats de la preuve et de présenter le schéma essentiel de la preuve. Dans ce but la preuve est devenue une superstructure du calcul logique classique; certaines de ses thèses furent transformées en règles de déduction ou bien elles furent interprétées ontologiquement et considérées comme des postulats. On y a ajouté des axiomes spécifiques inscrits symboliquement qui concernent le mouvement conçu métaphysiquement et quelques définitions de son domaine.

Le schéma principal de la preuve se présente de la manière suivante (exprimé en langage courant):

1. Si quelque chose se meut, c'est qu'il existe un moteur qui meut ce quelque chose.

2. La relation du mouvement est une relation d'ordre (relation cohérente, irréversible et transitive)³¹.

3. Il existe au moins un objet en mouvement (il existe un y qui appartient à l'ensemble de tous les objets parmi lesquels intervient la relation du mouvement).

4. Pour chaque u : si u n'est pas identique à y et se trouve en mouvement (appartient au même ensemble que y et donc à l'ensemble de tous les objets parmi lesquels se trouve la relation du mouvement) alors y se meut.

Et donc il existe un moteur w qui n'est pas u mais qui meut tout (tout u) si cet u est différent de lui (de w) et se trouve en mouvement.

³¹ On peut aussi caractériser formellement d'une manière convenable l'ensemble des objets en mouvement.

Ces quatre prémisses furent ensuite justifiées à partir de plusieurs principes.

La formalisation de la preuve par le mouvement a sans conteste contribué à préciser la structure formelle de la preuve. On a mis en évidence les principes évidents pour réaliser la preuve formelle de l'existence de Dieu. On a fait d'utiles remarques sur la langue philosophique. Mais la valeur cognitive de la preuve n'est pas devenue réellement plus pleine de par la formalisation. L'opération cognitive formalisée de l'existence de Dieu a pris une tournure hypothético-déductive (si on admet ces thèses, alors le Premier Moteur existe) et non catégorico-déductive (puisque le phénomène du mouvement est le résultat de la structure précise et interne de l'être, alors l'Être absolu existe).

Etant donné le caractère analytique des notions métaphysiques, la difficulté de la conception formelle de l'existence réelle (comme facteur de l'être intérieur) et la nécessité de prendre en considération des éléments constitutifs internes (puissance — acte, essence — existence), la transposition de la preuve métaphysique en langue de logique formelle est indispensable. La langue de la logique formelle permet d'exprimer les relations interindividuelles, et éventuellement les relations des parties spatiales et temporaires, l'appartenance des éléments à l'ensemble et le caractère formel de l'ensemble. Mais ne se laissent pas adéquatement formuler les énoncés des éléments de l'être tels que l'essence et l'existence, la puissance et l'acte qui ne sont pour l'être ni des éléments (facteurs ou composants) de la propriété ni des éléments de la qualité. Les fondements et la nature de l'universalité, de la nécessité ou de l'analytique des lois métaphysiques sont différents de ceux des lois logiques.

Dans le raisonnement prouvant l'existence de Dieu il faut, en fin de compte, s'appuyer sur les relations qui interviennent entre les éléments métaphysiques de l'être. C'est la seule garantie de l'universalité des thèses (elles concernent tout ce qui est être et seulement pour autant que cela est être) et la nécessité (les résultats constituent l'être lui-même de telle sorte que la négation des thèses qui y prennent appui correspondrait à la négation de l'être sous cet aspect).

Il s'agit ici surtout de l'universalité absolue, transcendentale du principe de la raison d'être. Car elle ne concerne pas seulement les relations entre les êtres dans le monde qui nous sont directement accessibles, mais elle est de rigueur dans le monde en relation avec un principe transcendantal dans la mesure où il est être. On considère le monde et sa cause comme des êtres et les lois de l'être concernent ce qui est l'élément constitutif de l'être en tant qu'être; ce sont donc les lois de tout ce qui existe.

Thomas d'Aquin emploie le terme „voie" pour désigner le processus qui permet d'aboutir à l'affirmation que Dieu existe. L'em-

ploi méthodologique de ce terme est heureux et apparaît bien fondé à la lumière de la théorie contemporaine de la preuve concernant les affirmations dans la philosophie de l'être.

A la lumière de ces explications la preuve dans la théorie de l'être peut être formulée de la manière suivante:

Nous constatons par expérience l'existence de toutes sortes d'êtres. L'analyse métaphysique explicative démontre que la raison de leur multiplicité provient du fait de leur mutabilité et de leur composition ontiques.

Chaque être qui nous entoure (et nous-mêmes) se compose de plusieurs éléments différents, et un être est intérieurement composé (il constitue une unité d'éléments d'êtres qui sont reliés entre eux et qui restent en relation). On conçoit la composition et en même temps l'unité de l'être dans le schéma métaphysique: l'essence (ensemble des qualités concrètes qui décident que l'être est tel qu'il est, c.à.d. qu'il est ce qu'il est) et l'existence (le fait qu'il est). L'existence est quelque chose de réellement différent de l'essence de l'être n'est pas contenue dans sa nature. L'existence n'appartient à la nature d'aucun des êtres connus (si l'existence appartenait à la nature de quelq'êtré, celui-ci n'aurait ni commencement ni fin). L'existence est quelque chose d'extérieur à sa nature.

Nous apprenons également que les êtres existants sont changeants. Nous constatons deux sortes de changements: les changements que nous pouvons appeler radicaux et les changements accidentels. Nous comptons le fait de l'existence de l'être parmi les changements radicaux (il n'existait pas auparavant et il viendra un moment où il cessera d'exister). Les changements accidentels ont lieu quand l'être acquiert de nouvelles qualités ou perd celles qu'il possédait, se transforme, évolue.

Nous pouvons donc constater que chaque être composé est un être changeant. Et chaque être changeant est contingent; il ne devrait pas exister du moment qu'il y avait un moment où il n'existait pas, et il y aura un moment où il cessera d'exister du moment qu'il change. En conséquence chaque être composé et changeant est un être contingent (il n'a pas droit à l'existence).

La contingence et la fragilité de tous les êtres qui nous entourent et de nous-mêmes indiquent que du point de vue de l'existence ils ne se suffisent pas par eux-mêmes, qu'ils sont dérivés, dépendants d'autres êtres dans leur existence, ne s'expliquent pas par eux-mêmes sous l'aspect ontique.

D'autres êtres qui sont dans le monde et directement accessibles à notre connaissance ne peuvent pas expliquer finalement les êtres contingents. Tous ces êtres possèdent la même structure quant à l'être, sont changeants, composés et donc aussi contingents. Et même l'univers en tant qu'ensemble, indépendamment du fait que nous le connaissons dans l'ensemble ou non, en définitive ne s'explique

pas par lui-même, du moment qu'au moins certains de ses éléments apparaissent comme changeants et conditionnés de différentes manières. Il restera toujours un ensemble d'êtres contingents et comme tels, indépendamment du fait qu'il soit fini ou infini dans le temps et l'espace, il exige une ultime raison de son existence dans l'être d'une structure différente et simple. L'addition ou l'extension dans le temps et dans l'espace ne fait pas que des êtres non nécessaires deviennent un être nécessaire.

En outre, l'action doit être proportionnelle à l'agent. L'être ne peut pas donner à un autre ce qu'il ne possède pas par lui-même. Les êtres qui ne sont pas des raisons de leur existence et existent d'une existence d'emprunt ne peuvent pas, quand on les additionne, être la raison ultime de l'existence d'autres êtres. Ils peuvent être ceux qui transmettent l'existence à un autre être (p.ex. les parents transmettent l'existence à leurs enfants), mais ils ne peuvent pas être la source dernière de l'existence. L'être contingent ne peut pas être la cause efficiente principale, mais seulement la cause efficiente intermédiaire de l'existence de quelque chose. C'est l'Être Absolu qui est simple, sans changement, dont l'existence appartient à sa nature, qui peut être la cause principale.

L'existence de l'Être Absolu est donc une condition nécessaire de l'existence d'êtres non absolus. La négation de l'existence de l'Être Absolu entraîne la constatation de l'inexistence de l'être contingent, ce qui visiblement contredit l'expérience.

Ce qui n'est pas nécessaire s'explique finalement par ce qui est nécessaire. C'est seulement l'affirmation de l'existence de l'Être dont l'essence est l'existence qui rend compréhensible l'existence d'êtres dont l'essence ne contient pas en soi l'existence actuelle.

Les fondements de cette démarche du raisonnement se trouvent déjà dans le chap. IV du *De ente et essentia*. „Tout ce qui appartient à quelque chose est ou bien causé par les éléments de sa nature comme la capacité de l'homme de rire, ou bien provient d'un élément extérieur, comme la lumière dans l'air provient du rayonnement du soleil. Et il est impossible que l'existence soit causée par la seule forme ou l'essence de la chose. Causée, je l'appelle dans le sens de la cause efficiente, car une chose serait cause d'elle-même et s'introduirait dans l'existence, ce qui est impossible. En conséquence, il est nécessaire que chaque chose dont l'existence est quelque chose d'autre que sa nature, possède son existence d'un autre. Du moment que tout ce qui est grâce à un autre se ramène à ce qui est par soi-même comme à sa cause première, il résulte nécessairement qu'il y ait une chose qui soit la cause de toutes les choses en vertu du fait qu'elle est seulement l'existence. Dans le cas contraire on irait 'à l'infini' dans les causes, car chaque chose qui n'est pas simplement l'existence a une cause de son existence”.

Dans la théorie de l'être on examine également, outre la muta-

bilité et la composition, d'autres états d'être, en particulier les propriétés nécessaires à tous les êtres, ce qu'on appelle les propriétés transcendentales, telles que l'unité, la différence, la vérité, la bonté ou la beauté. Tous les êtres y ont droit à divers degrés et exigent l'Être qui est la plénitude de l'Unité, de la Vérité, du Bien et du Beau. L'existence de l'être et les propriétés transcendentales s'expliquent finalement par le lien nécessaire des êtres contingents donnés dans l'expérience avec l'Être Absolu, mais suppose toujours l'explication métaphysique à l'aide de la composition interne de l'être.

b. Les „voies" de Thomas d'Aquin

Les „voies" de Thomas sont la formulation de l'argumentation qui prend appui sur l'analyse métaphysique de la réalité existante. Elles examinent la réalité (l'être) de plusieurs points de vue: du fait même de l'existence (acte d'entrée dans l'existence), du fait de devenir être, du lien non nécessaire entre l'aspect essentiel et l'aspect existentiel de l'être (lien contingent de l'être avec l'existence), des actes de perfection des êtres, des actes de l'activité.

Bien qu'elles aient leur origine au XIII^e s., elles conservent, dans leur noyau métaphysique, une valeur impérissable. Nous présentons le texte des preuves avec un bref commentaire³²:

La première voie. „La preuve de l'existence de Dieu peut être obtenue par cinq voies. La première et la plus manifeste est celle qui part du mouvement. Il est évident, nos sens nous l'attestent, que dans le monde certaines choses se meuvent. Or, tout ce qui se meut est mù par un autre. En effet, rien ne se meut qu'autant qu'il est en puissance par rapport à ce que le mouvement lui procure. Au contraire, ce qui meut ne le fait qu'autant qu'il est en

³² Texte français de A. D. Sertillanges OP, dans Thomas d'Aquin, *Somme Théologique: Dieu*, t. I, Paris-Tournai-Rome 1925, p. 76ss. La littérature est immense concernant les preuves thomistes de l'existence de Dieu. Il n'est pas possible de citer tous les ouvrages. D'ailleurs, les conceptions sont variées, liées aux diverses interprétations de l'être, et parfois à la compréhension de la philosophie, de son contenu et de son but. Une interprétation compacte et liée à la compréhension existentielle de l'être se trouve entre autres dans (je cite seulement les ouvrages) E. L. Mascall, *Ten który jest*, trad. J. W. Zielińska Warszawa 1958; E. Sillem, *Ways of Thinking about God. Thomas Aquinas and the Modern Mind*, New York 1962; J. H. Nicolas, *Dieu, connu comme inconnu*, Paris 1966; M. Guérard des Lauriers, *La preuve de Dieu et les cinq voies*, Roma 1966; *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, t. I—II; *Studia z filozofii Boga*, réd. par B. Bejze, t. I, Warszawa 1968, t. II, Warszawa 1973; *O Bogu i o człowieku*, Warszawa t. I, 1968, t. II, 1969; E. L. Mascall, *The Openness of Being. Natural Theology Today*, London 1971; M. D. Philippe, *De l'être à Dieu*, t. I—II, Paris 1977; A. Kenny, *The Five Ways. Saint Thomas Aquinas Proofs of God's Existence*, London 1969; D. Bonnette, *Aquinas' Proofs for God's Existence*, Den Haag 1972; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1972; W. Granat, *Teodycea*, Poznań 1968.

acte; car mouvoir, c'est faire passer de la puissance à l'acte, et rien ne peut être amené à l'acte autrement que par un être en acte, comme un corps chaud actuellement, tel le feu, rend chaud actuellement le bois qui était auparavant chaud en puissance, et ainsi le meut et l'altère. Or, il n'est pas possible que le même être, envisagé sous le même rapport, soit à la fois en acte et en puissance; il ne le peut que sous des rapports divers: par exemple, 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 à la fois mouvant et mù, c'est à dire qu'il se meuve lui-même. Donc, si une chose se meut, on doit dire qu'elle est mue par une autre. Que si, ensuite, la chose qui meut se meut à son tour, il faut qu'à son tour elle soit mue par une autre, et celle-ci par une autre encore. Or, on ne peut pas ainsi procéder à l'infini, car il n'y aurait alors pas de moteur premier, et il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas non plus d'autres moteurs, car les moteurs seconds ne meuvent que selon qu'ils sont mûs par le moteur premier comme le bâton ne meut que manié par la main. Donc il est nécessaire de parvenir à un moteur premier qui ne soit lui-même mù par aucun autre, et un tel être, tout le monde le reconnaît pour Dieu''.

Le point de départ de cet argument est le fait du changement dans l'existence, constaté empiriquement et appréhendé intellectuellement, compris comme toute sorte de devenir. Il s'agit tout autant de changements substantiels, et donc de l'acquisition d'un nouvel être, qui n'existait pas auparavant que de l'acquisition d'une nouvelle propriété de l'être (changements accidentels). Thomas interprète philosophiquement le fait de changements ontiques comme une actualisation de la puissance, et donc le passage d'un état de puissance à l'état d'acte, l'état d'acte étant identifié à l'existence. Le mouvement, c.à.d. le changement ontique consiste à devenir existence. Tout ce qui s'actualise est fait par ce qui est existant. Le devenir de l'être, c.à.d. la réalisation de l'existence est seulement possible quand agit un autre être existant comme raison du devenir de cet autre être. En effet, le fait que l'existence se réalise sans qu'on admette la raison de cette réalisation, serait la même chose que le passage du néant (non-existence) à l'existence (être). Il faut donc accepter l'existence pure comme un acte pur (Absolu) pour expliquer convenablement et en dernière analyse le devenir réel de l'être. Toute motivation de la réalité des changements qui fait appel à un autre être, qui est lui-même changeants, n'est pas une explication définitive dans l'ordre de l'être, car cet autre être, changeant lui-même exige aussi une raison d'existence. Il ne s'agit non plus de la suite linéaire d'êtres qui se meuvent et qui sont mûs, mais de tout ce qui est en mouvement conçu ontiquement. Seul l'être non composé de puissance et d'acte, l'être étant lui-même la

plénitude de l'acte, c.à.d. étant l'existence elle-même peut expliquer la formation et l'évolution d'êtres contingents.

La deuxième voie. „La seconde voie se réfère à la notion de cause efficiente. Nous constatons, à observer les choses sensibles, qu'il y a un ordre entre les causes efficientes; mais ce qui ne se trouve pas et qui n'est pas possible, c'est qu'une chose soit la cause efficiente d'elle-même, ce qui la supposerait antérieure à elle-même, chose impossible. Or, il n'est pas possible non plus qu'on remonte à l'infini dans les causes efficientes; car, parmi toutes les causes efficientes, la première est cause des intermédiaires et les intermédiaires sont causes du dernier terme, quoi qu'il en soit du nombre des intermédiaires, qu'ils soient nombreux ou qu'il n'y en ait qu'un seul. D'autre part, supprimez la cause, vous supprimerez aussi l'effet. Donc, s'il n'y a pas de premier dans l'ordre des causes efficientes, il n'y aura ni dernier ni intermédiaires. Or, aller à l'infini dans les causes efficientes ce serait supprimer la première: en conséquence, il n'y aurait ni effet dernier, ni cause efficiente intermédiaire, ce qui est évidemment faux. Il faut donc nécessairement supposer quelque cause efficiente première, que tous appellent Dieu”.

Dans cette preuve on considère, constaté empiriquement et saisi intellectuellement, le fait de l'existence des liens de causalité entre les êtres. Du moment qu'un être a commencé d'exister, alors qu'il n'existait pas auparavant, et que cet être continue d'exister, c'est qu'il doit y avoir une cause de ce début et de cette persistance. Est nécessaire tout un ensemble de facteurs qui se situent dans le cadre du monde, qui conditionnent le début et la persistance de chaque être. Cependant, bien qu'ils soient des facteurs nécessaires, ils ne suffisent pas à l'explication dernière de la persistance de l'être, car, par suite de la structure composée de leur être, ils ne peuvent pas être une source autonome et principale de l'existence; ils n'en sont que des transmetteurs. Toutes les causes de ce genre ne sont que des causes „secondes” qui supposent l'existence d'une cause première autonome, donc de l'existence plénière. Même un nombre infini de causes contingentes c.à.d. intermédiaires, est toujours une suite actuellement finie et n'expliquent pas finalement le fait de l'existence des êtres contingents. Du moment qu'existent dans le monde des causes efficientes réelles, il doit y avoir une cause ontique Première, Dieu.

La troisième voie. „La troisième voie se prend du possible et du nécessaire, et elle est telle. Parmi les choses, nous en trouvons qui peuvent être et ne pas être: la preuve, c'est que certaines choses s'engendrent et se corrompent, et par conséquent sont et ne sont pas. Mais il est impossible que tout soit de telle nature; car ce qui peut n'être pas, une fois ou l'autre n'est pas. Si donc tout

peut n'être pas à une époque donnée, il n'y eut rien dans les choses. Or, s'il en est ainsi, maintenant encore rien ne serait; car ce qui n'est pas ne commence d'être que par quelque chose qui est. Si donc, alors, nul être ne fut, il y eut impossibilité que rien commençât d'être, et ainsi, aujourd'hui, il n'y aurait rien, ce qu'on voit être faux. Donc, tous les êtres ne sont pas uniquement possibles, et il y a du nécessaire dans les choses. Or, tout ce qui est nécessaire, ou bien tire sa nécessité d'ailleurs, ou bien non. Et il n'est pas possible d'aller à l'infini dans la série des nécessaires ayant une cause de leur nécessité, pas plus qu'il ne l'est quand il s'agit des causes efficientes, comme on l'a prouvé. On est donc contraint de supposer quelque chose qui soit nécessaire par soi-même, ne prenant pas ailleurs la cause de sa nécessité, mais fournissant leur cause de nécessité aux autres nécessaires''.

Le point de départ de l'argumentation est le fait constaté expérimentalement du commencement et de la disparition (mort ontique) des êtres, du fait de leur dépérissement, ce qui prouve que leur existence n'est pas nécessaire. L'existence n'appartient pas essentiellement à la nature des êtres (si elle appartenait, ces êtres ne cesseraient jamais d'exister). Il n'est pas possible que tout l'univers soit seulement un ensemble d'êtres de ce genre qui existent incidemment, sans aucune ingérence de l'extérieur: ceci conduirait à l'absurde, à savoir que les êtres qui ne doivent pas exister existent par eux-mêmes. Pour expliquer le fait de l'existence des êtres non nécessaires (contingents) il faut admettre l'existence de l'être nécessaire, dont la nature est d'exister, en qui il n'y a pas de dédoublement en contenu (essence) et en acte d'exister (existence), qui existe de nécessité absolue, dans la transcendance infinie de son *esse*, ayant l'existence de lui-même. En effet, l'ensemble des êtres, dont l'existence n'appartient pas à la nature, n'est pas contradictoire dans le seul cas où l'existence de ces êtres dépend de l'Être Absolu.

La quatrième voie. „La quatrième voie procède des degrés qu'on remarque dans les choses. On voit en effet dans les choses du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, et ainsi d'attributs semblables. Or, le plus et le moins se disent des choses diverses selon que diversement ces choses se rapprochent de ce qui réalise le maximum; par exemple, on dira plus chaud ce qui se rapproche davantage du maximum de chaleur. Il y a donc quelque chose qui est souverainement vrai, souverainement bon, souverainement noble, et par conséquent aussi souverainement être, car, comme le fait voir Aristote dans la Métaphysique, ce qui est souverain en vérité est aussi souverain quant à l'être. D'autre part, ce qu'on dit souverainement tel, en un genre quelconque, est cause de tous les cas de ce genre, comme le fer, chaud au maximum, est cause de la chaleur de tout le reste, ainsi qu'il est dit

au même livre. Il y a donc quelque chose qui est pour tous les êtres cause d'être, de bonté et de toute perfection. C'est ce que nous disons Dieu".

Le fait qui sert de point de départ à la quatrième voie est l'existence des perfections qui se trouvent dans chaque être à divers degrés, p.ex. l'existence de divers degrés d'être, qui sont plus ou moins unité (non divisés en être et non-être), différence (séparés des autres êtres) et métaphysiquement plus ou moins bons, vrais, beaux. Là où se trouvent les degrés, doit nécessairement exister le degré le plus élevé. En outre, du moment qu'une chose est meilleure qu'une autre, peut exister une chose encore meilleure au point qu'il n'y ait plus de degré supérieur dans les degrés possibles du bien ou du vrai de l'être, pour autant qu'il ne serait pas la plénitude du bien ou du vrai. L'être, l'unité, la différence, le bien, le vrai, le beau ou les attributs (perfections) transcendants qui s'appliquent à tous les êtres ne se réalisent pleinement dans aucun être fini. Le plus haut degré de ces perfections existe seulement dans l'Être Absolu qui est l'auteur de ce genre de perfection dans tous les êtres. Il est la raison de la perfection et de l'existence des degrés. Les degrés inférieurs et supérieurs participent à la perfection de Dieu qui, non seulement possède l'être, le bien, le vrai, mais est lui-même, l'être, l'unité, le bien, le vrai, le beau.

La cinquième voie. „Enfin, la cinquième voie remonte à Dieu par le gouvernement des choses. Nous voyons que des choses privées de connaissance, comme les corps naturels, agissent en vue d'une fin, ce qui nous est manifesté par ceci que toujours, ou le plus souvent, ils agissent de la même manière, de façon à réaliser le meilleur: d'où il appert que ce n'est point par hasard, mais en vertu d'une tendance déterminée qu'ils parviennent à leur fin. Or, ce qui est privé de connaissance ne peut tendre à une fin que dirigé par un être connaissant et intelligent, comme la flèche par le sagittaire. Il y a donc quelque être intelligent, par lequel toutes choses naturelles sont orientées vers leur fin, et cet être, nous le disons Dieu".

Le point de départ est le fait qu'il y a une activité rationnellement orientée des êtres privés de conscience (nature privée de raison). La régularité de l'activité, appelée aussi activité pour un but (activité orientée vers la fin) se manifeste par ce fait que ces êtres atteignent toujours la fin optimale dont est capable leur nature. On ne peut pas, des raisons d'un ordre précis et de l'orientation vers la fin en appeler à la nature de ces êtres, car ceux-ci, n'ayant pas de raison, ne peuvent diriger leur activité. On ne peut pas l'expliquer par le hasard, car la mise en ordre concerne tous les êtres privés de raison. La seule explication, c'est d'en appeler à l'existence d'un être qui est lui-même l'intellect et qui gouverne

l'activité des natures privées de connaissance, les dirigeant par la détermination requise de leur nature vers la fin tracée qui est l'„optimum" de cette nature.

Les différentes preuves prennent appui sur quelque aspect des êtres existants. Ainsi, le simple fait du commencement de l'existence des êtres compris comme un passage de la puissance à l'état actuel exige qu'on admette l'existence de l'Être qui est Acte pur (1ère voie). Le fait que l'existence se réalise indique qu'il existe une cause efficiente première (2e voie). Le lien non nécessaire de l'existence et de l'essence dans l'être contingent est la base de l'affirmation de l'être existant par lui-même, de l'Être nécessaire (3e voie). Un être plus ou moins parfait, dans la mesure où il existe actuellement conduit nécessairement à l'admission d'une plénitude du Vrai, du Bien, du Beau (4e voie). L'activité ordonnée et ayant une fin de l'être contingent non personnel indique qu'existe un Être premier qui a caractère de personne (5e voie).

c. Preuve à partir de la participation de l'être

Après avoir démontré la nécessité qu'il y a d'admettre l'existence de l'Absolu comme raison qui fournit l'explication dernière de l'existence des êtres non absolus, contingents, la philosophie de l'être poursuit sa réflexion sur la nature de l'Absolu. Cette connaissance s'acquiert uniquement par l'analyse des conditions nécessaires et suffisantes de l'existence et des qualités des êtres contingents qui nous entourent. L'Absolu apparaît comme un être immatériel (esprit), illimité, possédant la capacité de l'action spontanée, indépendante, il est donc libre et possède intellect et volonté. Nous pouvons donc constater que c'est un être personnel et comme tel identique à Dieu.

Les réflexions faites jusqu'à présent pour aboutir à constater l'existence de Dieu indiquent que, par rapport aux êtres non nécessaires, et aussi aux personnes humaines, il est la source de leur existence (cause efficiente). De nouvelles recherches faites en métaphysique permettent de constater que Dieu est aussi la cause exemplaire et finale de toute la réalité. L'ensemble des relations qui interviennent entre Dieu et le monde (et aussi avec l'homme) est expliqué par la théorie de la participation³³. Il est difficile de présenter ici toute la théorie; nous nous contenterons d'en signaler les éléments essentiels.

Voici le texte essentiel de T h o m a s :

„Puisque toutes les choses qui existent participent à l'existence et sont des êtres uniquement par participation, au-dessus de tous

³³ Sujet traité avec plus d'ampleur: Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem i Bogiem*, Lublin 1972.

les êtres doit exister quelque chose qui est l'existence même par son essence de telle sorte que son existence soit son essence et ce quelque chose est Dieu, la cause la plus suffisante, la plus parfaite de tout ce qui existe, à l'existence de qui participe tout ce qui existe" (*prolog. in Ioan.*).

Le fait qu'il existe beaucoup d'êtres (pluralisme d'êtres) changeants, évoluant, reliés aux autres êtres par diverses relations et gardant leur caractère distinctif d'êtres connaissables bien que non nécessaires indique qu'ils proviennent de l'Être Absolu. Il est un être personnel du moment qu'il crée à travers la connaissance et donc suivant „un plan", „une pensée" (le monde est rationnel, connaissable) et crée librement. Cette liberté de l'Absolu est suggérée par le caractère contingent des êtres, ce qui exclut une provenance par une émanation nécessaire. Notre existence humaine réelle et l'existence du monde entier qui est l'ensemble de tous les êtres non nécessaires, et cependant connaissables (rationnels) serait incompréhensible, inexplicable, absurde sans l'existence de Dieu, absolu d'existence et personne libre et aimante. Seule la Personne, comme être compréhensible par lui-même et libre se trouve à la base du fondement, de l'explication et de la compréhension du fait que ce qui est changeant, passager et éphémère existe réellement. Elle est la source de l'existence du monde (cause efficiente), elle est ce qui a projeté le monde et ce qui, avant tout, a voulu le monde (l'a aimé, cause finale). Le monde a donc été créé par amour et existe en vertu de la participation à l'existence de Dieu.

L'explication métaphysique (ontique, dernière) du monde existant réellement montre que dans sa structure la plus profonde il est lié à Dieu par des liens nécessaires. Il existe donc un lien réel, actuel, le plus interne, car il pénètre dans notre structure d'être elle-même du monde avec Dieu qui est la source de toute vie, de toute existence. Tout ce qui existe, existe en vertu de la participation à l'Absolu, c.à.d. tout ce qui vient de Lui est réalisation de sa pensée et de ses désirs. On peut donc dire que nous-mêmes, avec tout le contexte de notre existence, nous sommes en un sens naturellement „religieux", parce que nous sommes unis à Dieu par notre existence.

Puisque tout ce qui existe, existe en vertu de la participation à Dieu, il en résulte que tout vient de Dieu et est dirigé vers Lui (retourne à Lui). Donc tout, et avant tout l'existence humaine peut être pour l'homme, être pensant, un signe, un symbole de Dieu, une parole par laquelle Dieu nous parle.

Ce lien ontique de tout ce qui existe avec Dieu devrait devenir conscient et s'exprimer d'une manière personnelle dans l'homme qui est un être personnel, et donc conscient et libre. L'homme, en prenant conscience de son lien ontique avec Dieu doit en quelque sorte de nouveau se lier à Lui à travers la connaissance et l'amour

du moment qu'il constate que Dieu est la source de sa vie, qu'il l'a créé par amour et l'a „planifié" au dialogue avec Lui.

Les liens qui atteignent „les racines mêmes de l'être" qui unissent l'homme et le monde entier à Dieu, qui appartiennent à l'ordre de la nature constituent le fondement ontique l'ordre surnaturel dont parle la révélation, de l'ordre de la grâce qui donne une nouvelle dimension aux liens de l'homme avec Dieu (la filiation par la grâce dans le Christ) et ne détruit pas les structures les plus intimes de la nature.

Le fait de la participation transcendentale (tout ce qui existe, existe en vertu de la participation à l'existence de l'Absolu personnel) constitue l'explication du fait religieux de la part de l'objet. Il montre également que la religion comprise comme un lien interpersonnel entre la personne humaine et la personne de l'Absolu est pour l'homme le type de religion satisfaisant. Tous les autres „arrangements d'orientation et objets de culte", qu'on les comprenne comme on veut, seraient non seulement insuffisants à l'homme, mais aussi contraires à la dignité de la personne humaine, à ses potentialités, à sa nature et à son infrastructure d'être. Seul l'Absolu personnel, comme plénitude de l'existence, de l'unité, de la vérité, du bien et du beau, constitue ce *sacrum* ou *numinosum* en qui l'homme peut croire, espérer, qu'il peut aimer et auquel il peut aspirer à s'unir.

III. La connaissance de la nature de Dieu (qui est Dieu?)

Comme il ressort des réflexions antérieures, l'existence de Dieu est médiatement connaissable et on atteint son affirmation par la réflexion sur les êtres connaissables immédiatement ou par l'expérience humaine. L'affirmation de Dieu est donc une affirmation secondaire en comparaison de la connaissance des êtres existants qui nous entourent et par rapport aux expériences humaines concernant surtout la situation existentielle de l'homme. L'existence de Dieu qui est un être absolu et immatériel ne peut pas être l'objet de la connaissance immédiate. Cela concerne à un degré bien supérieur la connaissance de ce qu'est Dieu. La réponse à la question sur la nature (essence) de Dieu est encore plus difficile que la réponse à la question si Dieu existe. C'est pourquoi Thomas n'hésite pas à dire que si nous savons que Dieu existe nous ne savons pas qui est Dieu³⁴. Il est pour nous le plus grand mystère. Ce que l'homme peut connaître par sa raison, et donc en philosophie, est seulement une approche du mystère, mais on ne peut jamais attein-

³⁴ Cela s'exprime souvent par le propos qu'en philosophie Dieu est „connu comme inconnu". C'est le sens du livre intéressant de J. H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966.

dre en ce domaine une connaissance exhaustive. Même une connaissance partielle de la nature de Dieu est difficile et accessible uniquement à certaines conditions et dans certains genres de connaissance philosophique. En philosophie existent sur ce point des divergences essentielles; c'est pourquoi on peut distinguer plusieurs positions fondamentales qui résolvent le problème de la connaissance de la nature de Dieu de manière différente. C'est en dépendance des conceptions épistémologiques.

1. Les conditionnements épistémologiques

La possibilité de connaître qui est Dieu est liée à la conception de la philosophie et à la conception de la connaissance. Selon la manière dont on comprend l'objet et les limites de la connaissance humaine on prend une attitude positive ou négative dans ce débat.

1. Attitudes négatives. L'impossibilité de connaître la nature de Dieu est prônée par:

a) L'agnosticisme (Kant et ses continuateurs). Selon Kant l'homme n'est pas en état de connaître les choses en elles-mêmes, car la connaissance est seulement un arrangement conforme des impressions sensibles fournies par les phénomènes. Du moment que Dieu n'est pas objet de la connaissance sensible et ne fournit pas d'impressions, il reste inconnaissable en lui-même à la raison théorique.

b) Toutes les formes de positivisme, de néopositivisme, de l'empirisme et de scientisme radical, qui leur sont liés, qui rétrécissent les frontières de la connaissance humaine à la généralisation des données sensibles et à l'explication éventuelle de régularités qui interviennent entre elles, et reconnaissent comme valables les seules connaissances acquises dans le cadre des sciences exactes. Il est clair que cette compréhension de la science ne permet pas à l'homme d'atteindre le mystère de Dieu.

c) Le révélationnisme radical lié au fidéisme prôné par plusieurs théologiens protestants. p.ex. K. Barth. Ils pensent qu'entre Dieu et la créature il y a un tel abîme qu'il n'est pas possible de tirer des conclusions sur Dieu à partir des créatures; par ailleurs, le péché a tellement affaibli les facultés cognitives de l'homme que celui-ci n'est pas capable de connaître quoi que ce soit en ce domaine par sa propre raison³⁵.

2. On ne peut acquérir aucune connaissance rationnelle de Dieu, mais on peut éclairer son mystère au moyen de symboles, de mythes. Les attitudes de ce genre, déjà connues dans l'antiquité, ont

³⁵ Des aperçus de ce domaine se trouvent dans A. D. Stępień, *Filozofia poznania a filozofia Boga*, dans: *Studia z filozofii Boga*, t. I, Warszawa 1968, p. 404—418.

ressurgi de notre temps, par suite, avant tout, du rejet de la métaphysique et par suite du rétrécissement de la connaissance de valeur à la connaissance scientifique comprise d'une manière étroite. Avec une telle conception, tous les problèmes „en dehors de la science" sont résolus de la manière irrationnelle³⁶.

3. L'attitude réaliste, selon laquelle Dieu peut être partiellement connu à partir de l'analyse et de l'explication des êtres directement connus. Mais on ne peut pas approfondir le mystère de son être. La connaissance de Dieu n'est donc ni exhaustive ni adéquate; elle est néanmoins informative et ayant un caractère rationnel. Ce qui se manifeste clairement chez Thomas d'Aquin qui tenait pour le degré le plus élevé de la connaissance humaine de Dieu la conviction que nous ne pouvons pas le connaître en plénitude, que la connaissance de ce qu'est Dieu dépasse même tout ce que nous saisissons de Dieu par l'intellect³⁷.

La base de l'acquisition de la connaissance de Dieu, bien que celle-ci soit toujours limitée, est constituée par un type spécial de connaissance propre à la philosophie de l'être (métaphysique), qui la définit comme une connaissance transcendentale.

La connaissance transcendentale possède trois traits caractéristiques:

- 1) elle saisit l'aspect existentiel de la réalité (existence);
- 2) elle appréhende les propriétés nécessaires et qui appartiennent à tous les êtres (elle possède le domaine le plus étendu, illimité);
- 3) elle prend en considération la différence de ces propriétés dans les différents êtres (connaissance analogique).

La connaissance qui apparaît dans les sciences exactes peut être définie comme une connaissance générale (universelle) qui saisit les éléments nécessaires de l'essence des choses ou les relations qui interviennent entre les choses, les phénomènes, etc... C'est toujours une connaissance limitée à un groupe d'objets, d'événements. Elle est donc déterminée quant au domaine et fermée. Par contre, la connaissance transcendentale se caractérise par l'ouverture, la possibilité de dépasser ce qui est donné dans la connaissance immédiate (directe). Elle est illimitée quant au domaine, elle concerne tout ce qui est, donc les êtres qu'on peut atteindre directement et l'Être transcendant.

On peut parler ici de la similitude qui existe entre les êtres contingents et Dieu, mais elle est d'un genre spécial. Elle concerne en premier lieu le fait même de l'existence et les propriétés qui appartiennent à tous les êtres à divers degrés. On les saisit tradi-

³⁶ Cf. les oeuvres de P. Ricoeur, surtout son art. *Le symbole donne à penser*, *Esprit* 27 (1959) n° 7—8, 60—78 et *Egzystencja a hermeneutyka*, réd. par S. Cichowicz, Warszawa 1975.

³⁷ Cf. *De pot.* 7, 5 ad 14.

tionnellement dans l'analogie. Le genre et le domaine de la connaissance analogique sont sujets à discussion parmi les philosophes. Actuellement, grâce au développement de la réflexion méthodologique et épistémologique, on considère l'analogie transcendentale comme l'instrument le plus efficace pour la connaissance strictement philosophique de Dieu³⁸.

La connaissance de la structure interne de l'être, la connaissance des propriétés auxquelles ont droit, à divers degrés, tous les êtres, c.à.d. des propriétés transcendentales (être, chose, unité, autonomie, vérité, bonté, beauté) permettent de tirer des conclusions sur la nature de Dieu (voie de l'affirmation). Par contre, le fait d'attribuer à Dieu les noms de notions transcendentales et d'affirmer que leur contenu se réalise en Dieu sans aucune limitation manifeste l'infini de Dieu et sa plénitude, ce que traduit p.ex. la formule: „l'homme possède l'existence, Dieu est l'existence", „l'homme est vrai, Dieu est la vérité (voie de dépassement).

Les propriétés que requièrent les êtres contingents, p.ex. l'aspect ontique composite, la finitude, la limitation, la matérialité, ne peuvent pas être attribuées à Dieu d'une manière affirmative; elles n'appartiennent pas à Dieu qui a une structure d'être simple. On les emploie pour définir ce que Dieu n'est pas, p.ex. il n'est pas matériel, parce qu'on ne peut pas le saisir dans les unités de mesure et de poids, il n'est pas changeant, il n'est pas composé, etc... (voie de négation).

Certains courants philosophiques admettent la possibilité d'une connaissance symbolique de Dieu. Grâce aux choses connues par les sens, considérées comme des symboles de Dieu (p.ex. la lumière, le feu), l'homme peut approcher de la connaissance de la nature de Dieu, en principe inconnaissable. Ces courants se rattachent au symbolisme de la philosophie platonicienne et néoplatonicienne qui accentue en Dieu le rôle de la causalité exemplaire. En notre temps, la renaissance des symboles et des mythes est reliée à la limitation postkantienne et postpositiviste de la connaissance humaine, au rejet de la possibilité de la connaissance transcendentale au sens réaliste (rejet de la métaphysique)³⁹.

³⁸ Cf. S. Th. I, 3, 4; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959; B. Bejze, *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, dans: *O Bogu i człowieku*, t. I, Warszawa 1968, 105—120.

³⁹ Il est intéressant de noter la coïncidence entre le rejet de la métaphysique et le développement de la connaissance symbolique, mythique. Cf. L. Kozłowski, *Obecność mitu*, Paris 1972.

2. Définition de la nature de Dieu

On connaît la nature de Dieu indirectement par la voie de l'analyse des conditions nécessaires et ultimes de l'existence c.à.d. des propriétés qui de droit sont celles de tout ce qui existe. Elles ont une certaine similitude avec Dieu par le fait même de l'existence et de provenance de Dieu par la causalité efficiente, finale et exemplaire.

L'essence de Dieu ou l'élément essentiel qui constitue sa nature est dans chaque système philosophique lié à la conception de l'être, à la compréhension de la philosophie elle-même (son objet, sa méthode, son but). Ce qui importe surtout, c'est de savoir comment on comprend l'essence de la réalité connue directement qui sert de départ à la connaissance de Dieu. En dépendance de ce qu'on considèrerait comme étant l'essence de l'essence des êtres contingents, on définissait la nature de Dieu comme l'infini, l'immutabilité, la pensée parfaite, l'acte pur, la cause première, le souverain bien, etc...

D'après Thomas d'Aquin l'essence de Dieu est constituée par la plénitude de l'existence, c.à.d. l'existence autonome (*ipsum esse subsistens*). Elle est l'élément constitutif de la nature de Dieu. Ceci est lié à la conception existentielle de l'être de Thomas, d'après laquelle l'acte d'existence décide de la réalité et de la perfection de l'être: „ce que nous appelons existence est actualisation de tous les actes, et pour cette raison perfection de toutes les perfections”⁴⁰. En admettant que tout être existe grâce à l'acte d'existence, Thomas soutient que Dieu doit être une existence pleine, simple, une existence qui constitue son essence. L'essence de Dieu est d'exister. C'est pourquoi la définition la plus spécifique de Dieu est „Celui qui est” en vertu de sa propre essence.

La réflexion philosophique sur les êtres contingents permet d'attribuer à Dieu des qualités (attributs) et d'approcher de cette manière par la cognition la nature de Dieu. Elles sont plutôt d'un caractère négatif, c.à.d. que par la définition de ce que Dieu n'est pas elles conduisent à la connaissance de ce qu'il est.

1°. Attributs négatifs. Les êtres que nous connaissons par l'expérience sont des êtres contingents, composés de différents éléments qu'on saisit en philosophie dans le schéma: la puissance (dispositions) et l'acte. La composition de certaines dispositions et leur réalisation expliquent l'aspect dynamique de chaque être et l'aspect dynamique de toute la réalité. La réalité est changeante, les êtres évoluent continuellement, deviennent plutôt qu'ils ne sont. Par contre, Dieu est un être absolument non composé, simple. S'il était composé de plusieurs éléments, la raison pour laquelle ces éléments créent un être devrait être située en dehors de lui, et on

⁴⁰ De pot. 7, 2 ad 9.

ne pourrait pas considérer Dieu comme un être absolu. Etant un être existant par lui-même, Dieu est tout lui-même, une existence pure. Son immutabilité est la conséquence de l'absence de toute composition en Dieu. Etant l'existence même (la vie) Dieu est la plénitude de l'actualité. Il n'a en lui aucune puissance, aucune disposition, c.à.d. ni nécessité ni condition pour acquiescer et pour perdre quoi que ce soit. Un tel état exclut tout passage de l'état de puissance à l'état actuel sous tous les ordres (ontique, cognitif, moral). Etant actualité absolue, c.à.d. plénitude d'existence, de vie, il est au-dessus du temps (le temps est lié au changement de l'être) c.à.d. éternel, ce qui veut dire qu'il possède la vie illimitée, existant en lui pleinement (il manque de commencement et de fin dans l'existence, il manque de succession, est donc seulement existence en plénitude). Donc c'est de Dieu seul qu'on peut dire qu'il est, qu'il existe en plénitude et non qu'il „devient“. Accentuer, après Hegel, l'historicité de Dieu, son devenir, et y voir sa dynamique, c'est en somme employer une expression anthropomorphique dans la compréhension de Dieu et ne pas comprendre ce qu'est la plénitude de l'existence (acte).

Du moment que Dieu est l'existence même (acte) sans aucune limitation (puissance, disposition), il est absolument identique à lui-même (il est ce qu'il est toujours, la plénitude de l'essence, de la conscience, etc...) et absolument non contradictoire (non divisé intérieurement en être et en non-être, en dispositions et en réalisations). Etant non composé dans son existence et dans son action, il est intérieurement indépendant de la matière, c.à.d. qu'il est immatériel, donc non mesurable, donc esprit.

2° **Attributs positifs.** Etant donné que Dieu n'est pas composé, il doit être unité absolue. Il n'y a pas de fondement en lui pour une division en être et non-être (essence et existence, puissance et acte, substance et accidents). L'être qui est l'absolue unité ne peut être qu'un, il n'y a pas d'éléments qui introduisent en lui la différence, la division, la différenciation. Ce qui fait que Dieu est unique, il ne peut pas y avoir plusieurs Absolus.

Si les êtres dérivés sont rationnels et connaissables, c'est qu'ils doivent leur dérivation uniquement à l'être qui est pleinement rationnel et connaissant. La cause de tous les êtres doit être l'être pleinement et souverainement connaissant, du fait qu'il est l'être non composé et il n'y a pas en lui de division en puissance cognitive et objet de connaissance. Il doit être intellect pur, qui se connaît lui-même et qui connaît tout ce qui vient de lui. C'est pourquoi il est la plénitude de la vérité. Du moment que dans le monde il y a des êtres qui ne sont pas nécessaires (ne devraient pas exister, du moment que l'existence n'appartient pas à leur nature), s'ils peuvent exister c'est seulement grâce à la volonté libre du Créateur. Il a créé le monde par amour parce qu'il est le Souverain Bien (amour). Si Dieu est plénitude de l'existence, esprit agissant, ayant intellect et

volonté dans une mesure illimitée (il est la connaissance et l'amour), il est aussi Personne au sens plein du mot.

L'Absolu, compris philosophiquement, qui a ces attributs, est identique au Dieu personnel ou au Dieu de la religion, au „Toi“ transcendant, qui entre en différentes relations vitales avec le „Moi“ humain, qui est l'objet d'actes religieux. Le signifié est le même, bien que le point de vue soit différent, bien que différente soit l'appréhension de Dieu dans la religion, et différente en philosophie. Cette „rencontre“ de la philosophie et de la religion est cependant infiniment précieuse et l'affirmation philosophique de Dieu constitue pour la foi religieuse fondée sur la révélation un fondement naturel et rationnel.

IV. Dieu et le monde

En parlant de la relation entre Dieu et le monde nous pensons à la relation de Dieu avec le cosmos comme un tout et à la relation de Dieu avec l'homme (monde humain) et au rapport de Dieu au phénomène de la souffrance et du mal.

1. Dieu et le cosmos

Le problème de la relation de Dieu avec le cosmos a été déjà posé par les premiers penseurs grecs qui recherchaient „l'archè“ du monde. Il s'agissait de savoir quel principe, quel facteur expliquait définitivement toute la réalité, quelle en était la dernière raison. Les réponses étaient différentes, au début assez naïves par suite d'une généralisation hâtive des données empiriques concernant le monde environnant. Avec le développement de la pensée philosophique nous observons des réponses qui montrent de plus en plus pleinement la transcendance de „l'archè“ à l'égard du monde. On peut systématiser les réponses existantes.

1) Les solutions monistes, qui nient le caractère distinctif de Dieu par rapport au monde. Ce peut être le monisme idéaliste, niant l'existence objective, indépendante du sujet connaissant par rapport à la réalité et le monisme matérialiste qui ramène toute la réalité à la matière et à ses aspects ou le panthéisme qui attribue au cosmos et à Dieu la même nature et le panthéisme qui admet que le cosmos est contenu dans la substance de Dieu et que l'existence de Dieu sans le cosmos serait impossible.

2) Solutions déistes. Le déisme, il est vrai, admet l'existence de Dieu, créateur du cosmos, mais il rejette la possibilité de l'ingérence de Dieu dans son sort, c.à.d. il nie l'action de la divine Providence. Dieu a créé le monde, l'a mis en mouvement, et ne s'intruse plus à lui.

3) Solutions pluralistes. On admet l'existence de Dieu

personnel, transcendant par rapport au cosmos; il est la raison dernière de toute réalité et c'est pourquoi on le considère comme une cause personnelle sous un triple aspect:

1° efficient, à qui le cosmos doit son début et son actuelle existence, 2° exemplaire, car l'ordre existant dans le cosmos a été conçu par Dieu, et 3° final, car il constitue lui-même le motif de la création du cosmos et ainsi toute la réalité, réalisant sa propre nature, réalise le plan de Dieu et se dirige vers Dieu. Le cosmos existe donc en vertu de la participation à l'existence de Dieu. C'est pourquoi, Dieu personnel ayant une structure d'existence qui ne peut être répétée (absolument simple) est transcendant par rapport au cosmos (le cosmos n'a pas la nature de Dieu) mais en même temps, en tant que cause de l'existence et de la permanence du cosmos, Dieu lui est immanent. On doit donc parler de la transcendance et de l'immanence simultanées de Dieu par rapport au monde⁴¹.

Les problèmes des rapports avec le monde ont été repris surtout à l'époque de la naissance et de la domination de la théorie de l'évolution et du développement de l'intérêt historique porté à la réalité. Teilhard de Chardin et Whitehead ont présenté des conceptions intéressantes⁴².

Par opposition à la notion gréco-métaphysique de Dieu qu'on considère comme statique, on crée une conception nouvelle et dynamique de Dieu. Dieu est l'identité vivante qui devient dans la réalité dynamique. Dieu est l'éternité de l'histoire dans le monde et dans l'homme, *Urgrund* et *Ursinn* historique de toute la réalité du monde et de l'homme. Alpha et Oméga du monde et de l'homme. De l'avis de certains penseurs, cette conception dynamique de Dieu correspond davantage au Dieu de la Bible, qui est un Dieu vivant⁴³.

2. Dieu et l'homme

Dans la philosophie classique on a essayé de saisir universellement les relations entre Dieu et l'homme, surtout sur les plans ontique, moral et religieux⁴⁴. Dans l'ordre de l'être, Dieu étant la

⁴¹ Cf. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

⁴² Cf. L. Wciórka, *Ewolucja i stworzenie*, Poznań 1976.

⁴³ Cf. H. Küng, *Existiert Gott?* München 1978, 173—190.

⁴⁴ Il existe une littérature immense sur ce thème. Voici quelques titres: W. Einbeck, *Gott, Welt und Mensch. Ihre Natur und ihre gegenseitige Beziehungen*, Fändrich 1963; J. Trethowan, *L'homme et la connaissance de Dieu*, Paris 1963; E. Schillebeeckx, *God en meus*, Balthoven 1964; H. Bouillard, *Autonomia człowieka a obecność Boga*, Znak 19 (1967) 1096—1112; C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967; L. Boros, *Quel monde, quel homme, quel Dieu*, Paris 1971; M. Jaworski, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką a Bogiem*, dans: *logos i Theos*, Kraków 1971, 115—128; M. Pellegrino, *Il mistero di Dio nell'esistenza umana*, Doctor commu-

raison ontique de tout ce qui existe, est aussi la cause efficiente (qu'il est), exemplaire (il est pensée par Dieu) et finale (Dieu est la raison de l'existence de l'homme). Il est également la fin dernière de la vie humaine de l'existence et de l'action de l'homme. La relation ontique intervient indépendamment du fait que l'homme s'en rend compte ou non, qu'il l'affirme ou la rejette.

L'homme existe en vertu de la participation à l'existence de Dieu, ontiquement il en est absolument dépendant. Etant une personne, c.à.d. possédant l'aptitude à la connaissance intellectuelle et à l'amour, l'homme est en cela semblable à Dieu. Personne parfaite. Il est l'image de Dieu (la théologie contemporaine reprend la compréhension de l'homme comme image de Dieu exposée dans l'antiquité chrétienne). En tant qu'image de Dieu, l'homme est destiné à lier commerce avec Dieu, à dialoguer avec lui. Déjà Platon, Aristote, Plotin, voyaient dans la contemplation de l'Être souverain le sens et le but de la vie de l'homme. L'union individuelle à Dieu garantit la réalisation de la soif naturelle du bonheur et est la pleine réalisation des possibilités (potentialités) humaines de connaissance et d'amour.

Seul l'homme est capable de prendre conscience de ses liens ontiques avec Dieu et d'exprimer personnellement cette conscience. La prise de conscience et l'acceptation du „Toi" transcendant comme partenaire de la vie personnelle, comme fondement et sens dernier constitue la base et l'explication de tout l'ordre religieux (du phénomène religieux en général). Dans le lien vital, existentiel, personnel de l'homme avec Dieu, exprimé en divers actes religieux, se réalise définitivement et se développe la personne humaine, ayant dans sa nature l'orientation codée vers le Vrai et le Bien infini⁴⁵.

Dieu est aussi le fondement ultime de la vie morale de l'homme, car il est le créateur de l'ordre moral et son garant ultime, devant qui l'homme est responsable de ses actes, de toute sa vie. Dieu comme souverain Bien objectivé fonde également l'ordre social.

Des philosophes comme L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche, Z. Freud, J. P. Sartre, trouvent des difficultés à concilier la liberté, la maturité, la responsabilité et l'épanouissement de l'homme avec l'existence de Dieu. On raisonne de la manière suivante: si Dieu existe, l'homme n'est pas libre, car il devrait réaliser la volonté de Dieu; or l'homme existe et est libre, donc Dieu n'existe pas. On souligne donc l'impossibilité d'admettre l'existence de Dieu pour la raison qu'elle enlève l'autonomie de l'homme, conduit à l'aliénation, etc... L'acceptation de Dieu ne permet pas à l'homme

nis 24 (1971) 214—222; H. Hammer, *Gott Urgrund aller Werte*, Hildesheim 1972; W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Gotha 1972; P. Toinet, *Dieu et la liberté de l'homme*, Paris 1975.

⁴⁵ Pour plus d'informations cf. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977.

de s'épanouir et de murir complètement, de devenir indépendant, car s'il admet Dieu, l'homme cherche en lui son secours. Ce raisonnement provient d'une part d'une conception anthropomorphique de Dieu (Dieu est un homme plus puissant) et d'autre part d'une conception spéciale de la liberté qui ne concorde nullement avec la liberté de l'homme telle qu'elle est⁴⁶.

3. Dieu et le mal

Le fait de l'existence du mal physique, des maladies, des cataclysmes, l'existence du mal moral, a toujours constitué et constitue encore un problème pour l'homme. De quelle manière Dieu, qui est la plénitude de la bonté, de la sagesse, de la toute-puissance, peut-il permettre un tel mal dans son oeuvre et accepter que souvent des innocents puissent souffrir?⁴⁷

Les personnes d'avant le christianisme (et même certains parmi les chrétiens) attribuent au mal une nature positive et expliquent son origine par l'existence d'un principe du mal, qui s'oppose au principe du bien (il y aurait deux sortes d'êtres, le bien et le mal).

Dans la pensée chrétienne ce problème a été largement traité par Augustin; il expliquait le mal par le caractère contingent des êtres créés et par la liberté de la volonté humaine. Thomas d'Aquin a présenté une explication philosophique plus complète de la présence du mal dans le monde et sa relation avec Dieu, en partant de l'analyse de la structure de l'être⁴⁸. Tout ce qui existe comme être est bon, et le mal n'existe pas en lui-même, indépendamment du bien. Le mal n'a pas de nature positive, ni d'existence autonome. Il est une privation d'un bien auquel a droit un être. Cette privation peut avoir lieu, car tous les êtres, excepté Dieu, sont composés de divers éléments et sont potentiels (ils ont des dispositions qui devraient s'actualiser). Etant l'être le plus parfait, Dieu est la cause la plus parfaite, et donc il ne peut pas être cause efficiente du mal. Mais il est cause d'un être accidentel, potentiel, où peut apparaître une privation. La liberté de la volonté, grâce à laquelle l'homme peut effectivement commettre des erreurs et des fautes, est cependant la condition indispensable de l'autonomie de la personne humaine et de sa valeur inaliénable.

Malgré tous les essais d'expliquer le mal, celui-ci reste un mys-

⁴⁶ Cf. R. Jung, *Freedom, Responsibility and God*, London 1975.

⁴⁷ Cf. Ch. Journet, *Dieu et le mal. Aspect métaphysique du problème*, Revue Thomiste 39 (1959) 213—269; M. A. Krapiec, *Dlaczego zło?* Kraków 1962; J. Maritain, *Dieu et la permission du mal*, Paris 1963.

⁴⁸ La théodicée de G. W. Leibniz est une des tentatives d'expliquer le problème de la genèse et de l'existence du mal dans le monde ne semble pas se concilier avec l'existence d'un Dieu — Créateur bon, sage et tout-puissant.

tère pour la raison humaine. Seule la religion apporte des perspectives de solution („délivre moi du mal"). L'explication dernière se trouve dans la perspective de la foi chrétienne qui le relie au mystère de la rédemption, à la souffrance et à la passion du Christ, qui est la voie de la résurrection⁴⁹.

V. Le problème de la négation de Dieu Source de l'athéisme contemporain

Du moment que l'affirmation de Dieu est possible, bien qu'elle soit médiate et exige un grand effort intellectuel et moral, du moment, comme nous l'avons écrit, qu'il existe tant d'arguments en faveur de son existence, pourquoi y a-t-il des gens qui rejettent l'existence de Dieu? Pourquoi, en notre temps, l'athéisme élargit-il le domaine de son action jusqu'à devenir „un signe du temps"⁵⁰?

Bien que l'athéisme contemporain possède un caractère tranché et neuf, avant tout par son programme positif et l'universalité de son étendue, nous devons dire clairement que l'athéisme en tant que tel n'est pas lié uniquement à notre époque ou au système culturel donné. Il n'est pas possible d'éliminer radicalement ses causes, car elles sont liées à la nature même du problème. C'est dans la nature même des rapports entre Dieu et l'homme que se trouvent les possibilités de la négation de Dieu. Si on parcourt avec attention l'histoire de la pensée et de la pratique athée, on peut remarquer que les motifs de la négation de Dieu restent, dans leur essence, toujours les mêmes; les modifications ne concernent que la forme d'expression et le domaine où elle s'exprime.

Pourquoi en est-il ainsi? Pourquoi la négation de Dieu peut-elle apparaître?

En voici les causes;

1° L'existence de Dieu n'est pas pour l'homme une vérité évidente; l'homme, en cette vie, ne peut pas connaître Dieu directement, de la manière dont il connaît les choses qui l'entourent. Bien plus, jusqu'à la fin l'homme ne peut pas comprendre qui est Dieu. La transcendance ontique de Dieu entraîne la transcendance cognitive.

2° L'homme parvient à la connaissance de Dieu par la voie indirecte. L'affirmation de Dieu, même dans ses formes les plus spontanées, implique toujours le raisonnement qui comporte un élément de construction et un passage mental où peuvent se glisser des erreurs.

3° La connaissance de Dieu exige de l'homme un grand effort intellectuel et moral. L'élément volitif et même émotionnel est inscrit

⁴⁹ Cf. M. A. Krapiec, *Dlaczego Zio?* dernier chapitre.

⁵⁰ La *Constitution Gaudium et spes* pense que „l'athéisme doit être compté parmi les questions les plus importantes d'aujourd'hui" (n° 19).

dans la structure même de l'affirmation de Dieu. La connaissance de Dieu est une connaissance engagée. L'homme peut reconnaître l'existence de Dieu ou ne pas la reconnaître. Il peut vouloir ou ne pas vouloir affirmer Dieu. Bien plus, il peut adopter une attitude cognitive, façonner son domaine cognitif de telle sorte que la négation de Dieu apparaisse tout à fait justifiée. La question sur Dieu (*utrum Deus sit*) n'est pas une question de rhétorique ni une démarche apologetique. Elle exprime un problème réel, difficile, mais en même temps essentiel pour l'homme.

4° Dieu ne cesse jamais d'être un mystère pour l'homme. Même si on affirme son existence, il reste toujours un Dieu caché, inconnu, incompréhensible. Si on ne tient pas suffisamment compte de la distinction magistrale de Thomas qui dit que l'homme peut connaître que „Dieu est (*an est*) et ne peut pas savoir „qui il est“ (*quid est*), on aboutit à des notions caricaturales qui, par suite d'une saine réaction, provoquent la négation de Dieu limité aux dimensions de la raison humaine.

5° Même la foi religieuse, surnaturelle, ne résout pas les choses automatiquement, définitivement, une fois pour toutes. Même pour la foi Dieu n'est pas une évidence et même en ce domaine peuvent se former des idoles. Par ailleurs, la foi est un processus dynamique, elle peut se développer, elle peut disparaître. Ayant des sources surnaturelles, elle est exposée, comme tout dans la vie humaine, à la possibilité de rejet, d'une réponse insuffisante de la part de l'homme, à la possibilité de régression.

À côté des causes constantes, qui sont liées à la nature de l'homme et de Dieu et à leurs relations respectives et sont en quelque sorte des causes indépendantes des conditions historiques et culturelles, Thomas attire l'attention sur deux sources de la négation de Dieu qui, sous des formes modifiées, sont aussi la source la plus fréquente des difficultés psychologiques et philosophiques de l'affirmation de Dieu. Ce sont: 1) l'existence du mal (le scandale du mal) et 2) le fait de la suffisance du monde par lui-même qui augmente avec le progrès de la science et de la technique⁵¹.

Le mal existe dans le monde, la souffrance est indissolublement liée à la vie normale de l'homme, nous voyons le mal qui atteint de nombreuses personnes, comme les cataclysmes, les guerres, les maladies sociales. Tout cela suscite des doutes. Du moment que telles sont les conditions de la vie humaine, du moment que l'homme est en quelque sorte condamné à la souffrance, peut-il y avoir dans ce cas un Dieu juste et bon et tout-puissant, qui ne fait rien pour rendre meilleur le sort de l'homme? La littérature, qui est toujours l'image et l'expression de la vie, surtout la littérature des XIX^e et XX^e s., a tracé un tableau cru de la condition humaine sur terre. L'existen-

⁵¹ Cf. *S.Th.* I, 2.

tialisme occupe la première place dans la description réaliste, „absurde“ et tragique du sort humain. Les épreuves de la dernière guerre, les souffrances imméritées de millions d'hommes, les nouvelles formes de violence et de crimes sont une source de difficultés: comment concilier tout cela avec le fait que le monde est dirigé par Dieu, et donc par une personne sage et toute-puissante? Au contraire, souvent on a l'impression que l'homme est condamné et abandonné aux forces aveugles de la nature et de la méchanceté humaine. Si cela n'entraîne pas la négation de la foi en Dieu transcendant, cela affaiblit la foi en la Providence divine, et donc la conviction que finalement Dieu dirige tous les événements du monde.

La réflexion sur la science humaine et les conquêtes de l'homme dans le domaine de la domination du monde semble conduire à la négation de Dieu. L'évolution générale de la science semble confirmer le bien-fondé de la „loi des trois étapes“ formulée par Compté: l'étape théologique, où l'humanité expliquait tout par les forces divines, mythiques ou religieuses a été remplacée par l'étape métaphysique, qui en appelait aux explications abstraites, et celle-ci a été remplacée par l'étape scientifique (positiviste) qui se sert exclusivement de l'explication expérimentale et scientifique. Les réalisations de la science ne cessent de croître. Ce qu'autrefois on attribuait à l'aide ou à l'intervention des esprits et de Dieu est aujourd'hui expliqué par la nature, par les lois de la science, est atteint grâce à la technique moderne. Il existe donc un danger de s'enfermer dans les limites de la problématique et des méthodes des sciences exactes et de laisser échapper la problématique qui n'est pas du ressort de la science et de la technique. Cette attitude intellectuelle qu'on rencontre souvent dans les milieux technocratiques entraîne inévitablement une attitude agnostique et même athée à l'égard du problème de Dieu.

La littérature contemporaine, déjà immense, sur l'athéisme énumère encore nombre de phénomènes de nature pratique et psychologique qui sont la source de motifs et de mobiles qui suscitent ou entretiennent la négation de la foi en Dieu. Ce sont: le matérialisme pratique, les inconséquences morales et sociales de personnes religieuses, la déformation dans le domaine religieux, une institutionnalisation excessive de la religion, etc...

Ce sont choses trop connues pour qu'il soit nécessaire de les répéter ici. Je me borne donc à indiquer avant tout les sources et les implications philosophiques. Elles nous intéressent au plus haut point. En outre, malgré une conviction opposée souvent avancée de nos jours, les solutions théoriques, précisément philosophiques, ont sans conteste une influence immense, bien qu'elle soit souvent indirecte, sur l'attitude pratique de l'homme qui pense. C'est pourquoi les solutions théoriques sont nécessaires.

En parlant des sources philosophiques de la négation de Dieu

on pourrait traiter la question soit systématiquement, en indiquant le lien qui existe entre la conception des problèmes philosophiques fondamentaux et la négation ou l'affirmation de Dieu, soit historiquement, en observant comment dans l'histoire de la pensée philosophique se sont développés depuis longtemps les tendances et les courants sous l'influence desquels s'est formée la pensée philosophique contemporaine, en majorité agnostique ou directement athée et même antithéiste.

Je choisis la première éventualité avec cette conséquence que ce ne sera pas un exposé qui puisse épuiser toutes les conceptions philosophiques qui sont liées avec l'athéisme; ce sera plutôt un relevé des problèmes fondamentaux qui indiquent les positions dans la question qui nous intéresse. Il s'agit avant tout de la conception de la connaissance, de la conception de l'être, de l'homme et de la religion. En dépendance de ce qu'on comprend et de quelle manière on explique en dernière analyse la connaissance, l'être, la structure et la nature de l'homme et de la religion on accepte le théisme ou l'athéisme.

1. La conception de la connaissance. Excluent d'avance ou déprécient la valeur de la preuve philosophique de Dieu les théories de la connaissance qui:

a) nient l'existence et la valeur de la connaissance transcendante, c.à.d. concernant quelque chose qui se trouve au-delà de la connaissance ou du sujet (idéalisme de la théorie de la connaissance, immanentisme);

b) limitent le domaine de la connaissance au monde des phénomènes ou affirment que nous connaissons seulement les phénomènes et non les choses en elles-mêmes (empirisme radical, formalisme);

c) nient la valeur des affirmations fondamentales sur l'être ou les principes premiers: identité, non contradiction, raison d'être (agnosticisme, relativisme, irrationalisme);

d) rétrécissent le domaine d'une vraie connaissance au type réalisé dans les sciences particulières (scientisme). Il y a des attitudes philosophiques qui admettent la possibilité de la connaissance objective (qui concerne le monde réel) universellement légitime (de toute la réalité) qui cherchent à pénétrer les conditionnements non accidentels de l'être. C'est la connaissance transcendente (au sens objectif). Dans ce cas l'affirmation de l'existence de Dieu est tout à fait justifiée.

2. Conception de l'être. L'analyse, l'interprétation et l'explication de la structure de la réalité réellement existante conduisent nécessairement à l'admission de quelque absolu. C'est pourquoi la philosophie de l'être (métaphysique) implique la problématique de Dieu. Il vaut la peine de fixer son attention sur la régularité

dans l'histoire de la philosophie, qui veut que si le philosophe se détourne du problème de Dieu, il cesse de pratiquer la métaphysique et l'inverse.

Tout absolu philosophique ne s'identifie pas avec le Dieu chrétien. Cela dépend de la conception de l'être, c.à.d. de ce qu'on comprend par l'être, quels sont les éléments essentiels qui font que l'être est être. En un mot, la conception de l'être détermine la conception de l'absolu.

En posant la chose d'une manière générale, se croisent deux divisions de la conception de l'être: 1° essentialiste et existentialiste et 2° moniste et pluraliste. En admettant la conception essentialiste (l'essence de l'être est constituée par les déterminations essentielles) et moniste (l'être est homogène ou il existe un être qui a plusieurs expressions) on aboutit à admettre des absolus impersonnels, immanents à la nature (S p i n o z a) ou immanents à la pensée (H e g e l).

Seules les conceptions pluralistes et existentialistes de l'être, et donc la reconnaissance de l'existence de nombreux êtres hétérogènes, qu'on ne peut ramener à eux-mêmes composés intérieurement et saisir sous l'aspect de l'existence en général, conduit nécessairement à admettre l'existence de l'Être absolu, qui est la plénitude de l'existence, transcendant et en même temps immanent à l'égard du monde, créateur libre et aimant, réalité mystérieuse mais vraie, „dans lequel nous nous mouvons, nous vivons et nous sommes". C'est à la lumière de la situation contemporaine en philosophie et en théologie qu'apparaît d'une manière encore plus nette le rôle irremplaçable de la philosophie de l'être conçue existentiellement. Elle seule montre, indépendamment de la foi, que le monde dans sa nature ontique est nécessairement relié à Dieu, ce qui constitue le fondement ontique de liens conscients, psychologiques de l'homme avec Dieu, qui se réalisent dans la religion chrétienne.

3. La c o n c e p t i o n d e l' h o m m e. Les conceptions matérialistes ou positivistes de l'homme, selon lesquelles la conscience est le résultat de l'organisation de la matière, et donc les conceptions qui ne reconnaissent pas la transcendance ontique de la personne humaine à l'égard de la matière et de la nature, rejettent l'existence de Dieu comme fin dernière de la vie humaine. Même si certaines conceptions matérialistes de l'homme (F e u e r b a c h) reconnaissent un rôle positif à la religion, elles affirment que Dieu est une création de l'homme et non pas une réalité absolue indépendante de l'homme. Les conceptions existentialistes (du genre de S a r t r e), en soutenant le caractère distinctif de l'être conscient par rapport au monde des choses acceptent l'anthropocentrisme ontologique et refusent Dieu comme une valeur concurrençant l'homme.

Mais si on admet que l'homme n'est pas seulement un être matériel, si, en raison de sa spécificité ontique, la personne humaine

cende le monde et la nature, son complément naturel, condition
on plein épanouissement, ce peut être Dieu comme Absolu
nnel.

Les conceptions de la religion. Si on conçoit la
ion comme une création purement humaine (Feuerbach),
ne le résultat d'une situation de frustration de l'homme (marxis-
du manque de maturité de l'humanité (positivisme) ou un pro-
de la faiblesse et de la maladie de la volonté (Nietzsche),
stulat de l'élimination et même de la lutte contre la religion de-
: une conséquence logique. Dans ce cas, Dieu est considéré
ne un produit de l'homme, qui lui ravit sa propre dignité; c'est
ymbole qui cache l'impuissance de la volonté, c'est quelqu'un
pie la liberté de l'homme.

ans la pensée contemporaine Hegel a été celui qui, sans
lui-même athée, a donné une impulsion puissante permettant
aiter la religion d'une manière négative et suscitant le phéno-
e de la „mort de Dieu" en philosophie, dans la culture et en
ique. Sa conception évolutionniste de l'absolu, se développant
n mouvement trichotomique vers des synthèses de plus en plus
s, a enfermé l'absolu dans l'immanence de la pensée humaine,
le monde de la nature et de l'histoire, et sa dialectique „du
e et de l'esclave", sa „conscience malheureuse" sont la source
aliénation religieuse. Selon Hegel, l'homme reste toujours
une attitude de serviteur et d'esclave face au Dieu des juifs
s chrétiens. L'homme n'est pas capable d'agir en fils et en roi
terre. Le chrétien peut être témoin ou martyr, mais non „héros
action". Cette pensée a été reprise et développée de diverses
ères par Feuerbach, Nietzsche, Marx ou Sartre.
mort de Dieu" est donc devenue une condition nécessaire pour
riser l'homme, sa maturité, sa liberté. Ce qui est source d'athé-
qui se définit comme un humanisme. c.à.d. qu'il tend à affirmer
leur absolue de l'homme et à en tirer toutes les conséquences.
e conflit ébauché d'une manière aussi abrupte dans la pensée
emporaine entre l'affirmation de l'homme et l'affirmation de
, entre l'humanisme absolu et la religion s'exprime dans l'oppo-
n antinomique de l'être de Dieu et de l'être de l'homme, de la
e et de la liberté, de ce qui est matériel, temporaire et temporel
e ce qui est spirituel, de l'Eglise et de l'Etat, de la foi et de la
n, des droits de Dieu et des droits de l'homme. On considère
éalités comme s'excluant réciproquement ou du moins concurr-
elles.

ourquoi en est-on arrivé à ces oppositions? Sans aucun doute,
le résultat de conceptions philosophiques indiquées plus haut.
on ne peut cependant pas omettre le fait qu'il existe aussi du
chrétien des sources de ce phénomène, et ceci dans le domaine

théorique comme dans le domaine pratique. Le platonisme augustinien, qui n'a jamais cessé d'influencer la mentalité chrétienne, effectivement esquisse une certaine rivalité entre Dieu et la nature; lui est liée une certaine absence de valorisation de ce qui change, de ce qui est matériel, temporel. Il faut également ajouter des déformations et des inconséquences de croyants, dont la vie présente une image déformée de Dieu et des relations de l'homme avec lui. „C'est pourquoi, dit le concile Vatican II, dans une telle genèse de l'athéisme, les croyants peuvent avoir une part qui n'est pas mince, dans la mesure où, par la négligence dans l'éducation de leur foi, par des présentations trompeuses de la doctrine et aussi par des défaillances de leur vie religieuse, morale et sociale, on peut dire d'eux qu'ils voilent l'authentique visage de Dieu et de la religion plus qu'ils ne le révèlent" (*Gaudium et spes*, n° 19).

L'homme peut-il vivre après la „mort de Dieu"? L'élimination et la négation de Dieu et de la religion le libèrent-elles et l'enrichissent-elles vraiment? C'est un problème énorme exigeant une élaboration plus large. Je me contente de signaler le problème, y voyant trois aspects: ontique, doctrinal et psychologique.

Ontiquement l'homme existe grâce à la puissance créatrice de Dieu qui le maintient dans l'existence. Il existe d'ailleurs comme les autres êtres, en vertu de la participation à l'existence de Dieu. La négation humaine des liens avec Dieu et donc la pensée humaine athéiste ou antithéiste et la pratique de la vie n'y changent rien. Tous, ceux qui affirment Dieu et ceux qui le nient existent dans les liens ontiques les plus étroits avec lui.

Doctrinalement (philosophiquement) la „mort de l'homme" est la conséquence de la „mort de Dieu". En effet, toutes les conceptions de la connaissance, toutes les conceptions ontiques et anthropologiques qui éliminent la doctrine sur Dieu comme Être personnel et transcendant, conduisent logiquement à éliminer la doctrine sur l'homme comme personne transcendante par rapport au monde de la nature et de l'histoire, nient la spiritualité de l'homme et la possibilité d'existence après la mort biologique. L'homme ne peut pas fuir Dieu sans se fuir lui-même. L'existentialisme a illustré de manière parfaite la fragilité, le caractère tragique et l'anxiété de l'existence humaine après le rejet de Dieu.

De quelle manière cependant vivent de nos jours les millions d'hommes qui consciemment professent l'athéisme? Comment expliquer cette situation sur le plan philosophique? En éliminant Dieu et les valeurs religieuses, l'homme se crée des imitations de valeurs suprêmes dont il est l'esclave et auxquelles il rend hommage. Le Surhomme, la Nature, la Classe, la Société, l'Histoire, la Science, le Progrès ou le Néant sont précisément les substituts qui ont remplacé le Dieu personnel. C'est donc à juste titre que Sartre écrit: „Dieu est mort, mais l'homme n'est pas devenu athée".

Une réflexion philosophique tranquille est nécessaire pour que l'homme se rende compte de toutes les conséquences qui découlent de la négation et de l'élimination de Dieu. Ce peut être la voie, détournée mais instructive, pour prendre plus nettement conscience du fait que celui, qui peut pleinement satisfaire les désirs naturels et la soif humaine et être la fin de la connaissance humaine et de l'amour, ce ne peut être que l'Être Absolu personnel, le Dieu vivant, que désigne notre existence contingente et l'existence du monde entier, celui qui est l'Existence pleine, l'Acte pur, identique au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.