NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 N° 5 1969

À la découverte de Dieu

M. CORVEZ (op)

p. 517 - 530

https://www.nrt.be/es/articulos/a-la-decouverte-de-dieu-1387

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

A la découverte de Dieu

Nous voudrions, dans ces quelques pages, proposer un essai de manifestation du vrai visage de l'être, en regard de certaines méconnaissances ou déformations qui encombrent beaucoup d'esprits, et montrer aussi les conséquences nécessaires d'une saine intelligence de l'être dans son rapport avec l'existence d'un Etre suprême.

I. — L'idée de l'être

Les penseurs chrétiens se défendent en général de sacrifier au fidéisme. On le comprend assez si le fidéisme ne consiste que dans une adhésion aux vérités de la foi sans l'appui de quelque motivation rationnelle. Mais jusqu'où devrait aller l'exigence de rationalité préalable à l'assentiment de foi ? En cette matière, certains n'osent plus parler de « savoir » quand il s'agit de la connaissance naturelle de Dieu. Ils parlent alors de « foi philosophique ». Et certes, le savoir d'ordre scientifique ne saurait trouver place dans le domaine de la transcendance divine. Mais, en employant ce mot de *foi*, opposé à *savoir*, n'est-on pas exposé à méconnaître le caractère apodictique d'une atteinte rationnelle de Dieu, selon des démarches rigoureuses qui font *voir*, et non pas seulement *croire* ? Processus décisifs de la raison philosophique, raisonnements concluants qui donnent l'évidence, non pas de Dieu, mais du fait qu'il existe. Or, cette évidence médiate est trahie par la notion de *foi*, qui signifie précisément adhésion intellectuelle à ce qu'on ne *voit* pas. Reconnaissons que le terme « savoir », appliqué à la connaissance de Dieu, requiert une correction sémantique, une extension analogique, et ne va donc pas sans une certaine ambiguïté : il sauvegarde du moins le caractère intrinsèque de la vérité acquise, qui se manifeste directement à la raison, au contraire de la pure vérité de foi. Contrariété absolue, qu'il est nécessaire de préserver, quitte à nuancer les différentes manières de *savoir*, à l'intérieur d'un même type de connaissance qui fait toujours *apparaître avec certitude* l'objet qui est *su*.

L'une des choses qui, dans les perspectives de la pensée religieuse, importe le plus aujourd'hui est de restaurer la rigueur de la réflexion rationnelle sur le plan ontologique, de faire valoir ses requêtes au cœur de la pensée et de montrer, en particulier, que l'ontologie véritable, connaissance de l'être en tant qu'être, se confond avec la

sagesse métaphysique. Nombreux sont les philosophes contemporains qui, en recherche d'une métaphysique authentique, sont animés du désir de « penser jusqu'au bout », fût-ce au prix d'une difficile tension de l'esprit, encore que les succès de la connaissance scientifique et de la technique se soldent par un fléchissement inquiétant de l'exigence métaphysique. L'objectivité mathématique et expérimentale qui se développe aux dépens des perspectives ontologiques empêche de voir que celles-ci se font jour dans le prolongement des aspirations les plus naturelles de l'intelligence. L'être est ce qui résiste à l'analyse des données de l'expérience sensible. Par-delà le domaine des sciences particulières, s'impose une activité foncière de l'esprit, qui dépasse, par son ordination à l'être, toutes les déterminations de la pensée scientifique. Cette aperception positive de l'être consiste dans une « intuition », sorte de vision intellectuelle, que nous voudrions essayer de mettre en valeur.

Remarquons d'abord que la pensée est toujours pensée de quelque ob-jet, « autre » qu'elle-même, que cet autre soit une chose, une personne, ou une idée. Elle se dépasse nécessairement vers ces objets, qui présentent tous la même qualité d'*être*. La transcendance des êtres par rapport à la pensée implique la manifestation de l'être en général, commandant son affirmation certaine à travers l'affirmation de chaque être particulier. Aux yeux des nominalistes les moins radicaux, il y a des êtres (ceci, cela), des catégories d'êtres (personnes, choses), mais non pas d'être. Les « régions » ontologiques, dont ce pluralisme refuse de sortir, ne sont unifiées que par un mot, le mot *être*. L'unité de l'être, par-delà ses limitations concrètes, ne serait alors qu'une pure accolade verbale, dénuée de toute signification objective. Mais comment méconnaître que tous ces êtres, ou registres d'êtres, présentent à l'esprit une même détermination, — analogique certes, mais commune, — une même valeur positive qui consiste pour chacun d'entre eux à se distinguer du néant, ou du simple possible. Le mot *être*, et la notion d'*être*, répondent à quelque chose de *réel*, à des réalités existantes, à des *étants* divers, tous désignés correctement par la même dénomination, qui les rassemble sous un même « concept » transcendantal, fondé réellement sur chacun d'eux, bien qu'il n'existe formellement que dans l'esprit, comme il en va d'ailleurs pour les notions catégoriales de genre et d'espèce. Mais, dira-t-on, c'est là toute la différence : les notions spécifiques et génériques désignent des natures univoques, de signification identique, tandis que la notion d'*être* survole ces catégories et ne présente plus rien de déterminé qui lui corresponde dans la réalité du monde. Voudrait-on donner à entendre qu'en prononçant ce mot *être*, je n'affirme rien de réel, rien d'autre que ce que posent et expriment les natures

existantes, prises en leurs qualifications individuelles ? Mais les natures, individuelles ou universelles, ne révèlent que *ce que* sont les choses ou les êtres : *par elles-mêmes* elles ne disent rien de leur existence. C'est donc qu'en plus des natures et de leurs caractères, il faut tenir compte de ce fait original qu'elles *sont*, qu'elles existent, et que, lorsqu'on parle de leur être, on désigne une valeur, qui leur est commune, bien qu'elle soit aussi propre à chacune d'elles. C'est cette valeur singulière, originaire et déterminée, de l'existence ou de l'être, qui ne permet pas de faire du mot *être* un pur signe verbal sans portée réelle [1].

L'être en tant qu'être, cette notion fondée sur les existants du monde réel, n'est donc pas le « pur indéterminé », l'ἄπειρον des Anciens, dont ils ne pouvaient dire qu'il est tel ou tel. Il est bien plutôt une donnée positive, la détermination majeure réalisée en tous les êtres au-delà de leur nature, la perfection ultime qui leur donne formellement de se distinguer du rien. Les Anciens n'étaient pas privés d'un sens « déterminé » de l'être : ils l'opposaient seulement aux déterminations tirées de la nature des choses. Leur ἄπειρον n'est autre que l'infini négatif de ce qui n'admet aucune qualification de nature catégoriale.

Nous trouvons chez Karl Jaspers, par exemple, une semblable difficulté à reconnaître la valeur objective de l'idée d'être en tant qu'être. « Au niveau du pensable, écrit-il [2], je ne rencontre que des modes de l'être, ceux-là mêmes qu'énumèrent les tables des catégories : être-réel, être-valable, substance, propriété, quantité, qualité », etc. L'être que je saisis effectivement est un être déterminé ; je le comprends en le rapportant à *un autre être*. L'idée d'être ainsi « déchirée » ne peut être restaurée dans son unité. L'être qui serait *un* n'entre dans aucune catégorie : il n'y a pas de « catégorie commune de l'être au niveau de l'immanence [3] », c'est-à-dire au niveau des modes multiples de l'être. Parmi les notions qui sont vraiment pensées, on ne trouve pas l'idée de l'être en tant que tel. Certes, si l'on pose en principe qu'on ne peut « penser » que ce qui, appartenant à l'ordre catégorial, est bientôt compris et dominé, la pensée de l'être comme tel est manifestement impossible. Mais n'a-t-on rien dans l'esprit quand on parle de l'être ? « L'assertion : quelque chose est, n'a pas partout une signification identique [4] », écrit Jaspers ; reconnaissons-le, cette signification n'est pas univoque, mais seulement la même *en quelque manière*. Elle n'en est pas moins pensée vraiment,

1. « La faculté distinctive de l'être actif ou intelligent, écrit J.-J. ROUSSEAU, est de pouvoir donner un sens à ce petit mot 'est', qu'il prononce chaque fois qu'il juge », *Emile*, dans *Oeuvres complètes*, éd. 1783, t. VIII, p. 287.
2. *Philosophie*, III, 36.
3. *Ibid.*, 37.
4. *Ibid.*, 36.

réellement, selon une certaine « analogie » qui, rompant le cercle de l'immanence, transcende le royaume de la multiplicité pour s'élever des catégories au non-catégorial, des modalités de l'être jusqu'à l'être lui-même. On ne dira donc pas qu'en pensant de la sorte on passe de l'objectif au non-objectif, mais bien plutôt du monde des objets répartis en genres et espèces à cet objet de pensée qu'est l'être universel. « La totalité de l'être m'échappe. L'être qui engloberait l'être-objet et l'être-sujet n'est pas pensable : les sujets et les objets ne peuvent être surmontés au plan où ils sont encore pensables [5] ». Nous demandons : les sujets et les objets sont-ils de l'être ? Je les « pense » donc en tant qu'être, même si cette « pensée » n'est pas une pensée catégorisée. Car pourquoi retenir de force la pensée humaine dans les cadres logiques et limités, alors que manifestement elle entend les dépasser et atteindre quelque chose, dont elle parle et qu'il faut bien qu'elle « conçoive », même si ce « concept » n'est pas de ceux que renferme la table des catégories. L'expérience de l'être, écrit Paul Tillich, est une « extase » dans laquelle l'esprit est saisi « par le mystère, c'est-à-dire par le fondement de son être et de sa signification [6] ».

L'idée d'être chez Hegel — dont on proclame communément que c'est l'idée la plus vide, identique à celle de néant — ne répond pas à ce qu'une phénoménologie attentive discerne dans cette idée. Pour l'obtenir, dit-on, il a fallu éliminer toute détermination, comme on doit, pour concevoir par exemple l'animalité pure, la dégager de sa différence *rationnelle*. Ainsi, de proche en proche, l'idée d'être, au terme de ces éliminations, se présente comme totalement indéterminée, comme un véritable néant. Mais a-t-on réalisé que ces « éliminatoires » ne sauraient jouer à l'égard de l'être lui-même ? Lorsque je mets à part de la notion d'animalité celle d'humanité, ce qui me reste dans l'esprit c'est un concept adéquatement distinct de celui d'animalité. Or, cette opération logique n'est plus valable sur le plan transcendantal. Que pourrais-je éliminer qui ne soit de l'être ? quelle notion écarter qui n'implique la notion d'être ? Présent à tout, l'être ne laisse rien échapper à son emprise et à sa qualification. Ce qui veut dire que son idée — s'il est vrai qu'elle se situe au-delà de toute détermination catégoriale — est déterminée par une qualité propre, laquelle, dans sa simplicité logique, doit recouvrir tout ce qui existe, s'étendre implicitement à tout, désigner la multiplicité actuelle des existants. L'idée d'être ainsi comprise, fourmillant, en sa signification transcendantale, de toutes les richesses du monde, n'est donc pas une idée vide, équivalente au néant : elle est le transcen-

5. *Ibid.*, pp. 41-42.
6. Paul TILLICH, ***Systematic Theology***, vol. I, p. 112.

dantal le plus plein, réduit certes à son unité analogique, mais rempli effectivement de la multitude des êtres.

Le « néant » hégélien, ou le non-être, identifié à l'être, n'est donc qu'un « concept » ignorant de son propre contenu. Mais lorsque Hegel parle du non-être, selon qu'il est présent dans le concret fini, il faut se garder de l'hypostasier en une entité vide comme celle du fameux « néant » logique. Il n'a alors de fonction que dialectique et ne vise qu'à marquer les limites et les possibilités du concret, le manque de suffisance du fini tant qu'il n'est pas référé à l'Absolu.

En résumé, l'être commun aux choses, au monde, à l'homme n'est rejeté par personne, puisque tout le monde en parle, quel que soit le moyen d'appréhension qu'on pense devoir lui assigner : jugement, concept, sentiment ou action. C'est son statut épistémologique qui fait difficulté aux yeux des empiristes et des idéalistes. Pour les uns et pour les autres, il n'est que pure « abstraction ». Il est vrai, quand on l'envisage dans son universalité même, l'être est une abstraction, mais si on le considère dans son fondement réel, il est pure consistance, densité et valeur positive, tout autre que celle exprimée par le mot « nature ». Assurément, entre *telle nature existante* et son être concret, il n'existe pas de différence réelle, mais ne voit-on pas que parler de cette nature elle-même qui existe, et la concevoir, ne coïncide pas avec ce qu'on entend par l'être de cette nature ou de cette réalité existante, et que cette distinction nécessaire présente à l'esprit une problématique très singulière qu'il est vain de récuser ? On devra donc se demander en quoi consiste cet être dont la science ne parle pas, ou ne parle qu'indirectement, quelle est son origine et quelle est sa signification dernière. Alors on pensera en philosophe. Ce qui n'est pas autre chose que d'aller jusqu'au bout de sa raison, et ce qu'on ne fait pas lorsque la présence de la pensée à l'être transcendantal est confondue avec son immanence à la totalité du monde existant, sous les espèces de l'être « universel ». L'être commun à tous les existants attend d'être dégagé du complexe des natures formant le tout de ce qu'on appelle le monde.

On le voit : c'est à une refonte de l'idée d'objectivité que nous aurions à procéder. L'ob-jet intégral de la pensée se refuse aux réductions positivistes et idéalistes. Mais la critique de ces réductions a été faite si souvent, et si décisivement, que nous devons nous contenter des notations suivantes, qui nous paraissent plus actuelles.

Pour ce qui regarde d'abord le positivisme, les savants sont en train de s'apercevoir que le slogan d'une science « neutre » n'exprime qu'un mythe, en voie de disparition. Ou plutôt, ils s'aperçoivent que si la science comme telle n'est pas « engagée » et responsable, les hommes de science, eux, le sont bel et bien. Leur science, avec le développement inouï de sa puissance technique, est soumise à l'éco-

nomie et à la politique, qui décident de la ligne d'évolution de la recherche scientifique. Les savants, manœuvrés par des pouvoirs extérieurs à la science, se voient asservis à des structures qui, en dépit du bien-être sans cesse accru et d'un certain progrès qu'elles ménagent, creusent un abîme entre pauvres et riches, laissent subsister des injustices sociales criantes, fournissent aux Etats qui possèdent les secrets de l'atome des ressources de plus en plus considérables pour l'agression et pour la guerre. Dans cette situation nouvelle, qui soustrait aux scientifiques leur responsabilité d'hommes, face au salut ou à la perte de l'humanité, ceux-ci ne trouvent plus, dans leur propre fonds de spécialistes, les principes qui leur permettraient de penser le monde sous un angle plus ouvert et de mettre, au service de la vie humaine, l'habileté et les pouvoirs qu'ils ont acquis. Cette incapacité à situer la science dans une perspective universelle est bien le signe que la science ne suffit pas à tout et que le sens de l'être en général est absolument nécessaire pour garder à la vie son caractère proprement humain et pour éviter que le monde ne finisse par se détruire lui-même. De cette éventualité sinistre souhaitons que jaillisse un plus grand désir d'assurer à l'activité scientifique un fondement philosophique solide.

Si la réduction de la pensée au monde de la problématisation, ou du monde empirique (ontique), expérimental et mathématisable, provoque par réaction l'éclatement d'une conception étroite de l'intelligence, c'est de l'ampleur de cette intelligence que se réclament, au contraire, pour rejeter l'authentique idée d'être, l'idéalisme sous toutes ses formes et l'existentialisme, qui, prenant son relais, s'est efforcé en vain d'en sortir. Dans une ontologie formaliste, l'être de l'existant se dissout dans l'essence, réelle ou possible. Le concept d'*être*, en son abstraction extrême, signifie uniquement *avoir une essence quelconque*. Si l'essence est identifiée à l'être, comme c'est le cas pour les essences platoniciennes, — ces entités inaltérables (les *Idées*) qu'une certaine métaphysique immobilisait au ciel pur de la spéculation, — on comprend que notre sens du réel ne puisse s'en accommoder, non plus d'ailleurs que d'une conception ontologique qui fait de l'existence (ou de l'exister), un simple mode, ou un état, de l'essence. Une épistémologie existentielle, non essentialiste, ne considère les essences concrètes que comme « ce-qui », pour exister, doit être actualisé par un acte d'être (l'exister lui-même), qui fait de chaque essence un étant, et constitue, en lui-même, la perfection ultime de cet étant.

Mais laissons ce point, qui est bien connu et de plus en plus accepté, et considérons l'idéalisme pour autant qu'il prétend, avec Kant et ses successeurs, que c'est la conscience qui confère aux choses leur signification. Position toujours plus intenable, dans la mesure où l'infinie complexité du réel scientifique ravit à la conscience transcen-

dantale sa prétendue activité donatrice de sens. Il y a des significations que nous trouvons « déjà-là », comme « toutes faites », sans l'intervention de l'homme. Sartre le méconnaît encore qui estime que c'est par un acte arbitraire de notre liberté que nous créons la vérité et décidons du sens premier des choses. Pour lui cependant, et à l'encontre de Kant, l'idée d'être n'est pas purement subjective. Dans sa phénoménologie ontologique, il attribue à l'être en tant qu'être une certaine priorité sur la conscience : seules les significations particulières relèvent de la décompression et néantisation qui procède de la liberté. Il resterait à comprendre comment ces significations qui prennent naissance dans nos activités de connaissance et de jugement peuvent acquérir la qualité d'objets existant en soi, en dépit de la contingence de nos actes d'appréhension. Le primat de la conscience pure sur le « monde réel », et de son pouvoir constituant, ne parvient plus à se soutenir tant la richesse de la réalité déborde aujourd'hui les ressources de la subjectivité. D'ailleurs, de toute manière, pour Sartre, et pour tout le monde, le réel, qu'il vienne de la conscience, ou qu'il s'impose à elle, ne se discute pas, comme se discute tout ce qui n'est que d'ordre représentatif. On ne discute pas une présence réelle : elle fait choc, elle vous envahit tout d'un coup. Ce caractère percutant de la présence, particulier à l'existence concrète, avec sa pesanteur et son opacité, Kant n'a jamais tenté de l'expliquer, sinon par l'évocation abstraite d'une catégorie subjective totalement irréelle. L'apparition d'un fait, ou même la simple existence de cette réalité dont Husserl disait qu'elle est « chose qui reste elle-même à travers toutes ses représentations possibles », tel est, au-delà de toute caractérisation empirique ou idéale, le « phénomène » qui donne accès à une ontologie réaliste, à une métaphysique de l'être fondée sur le réel.

Certains penseurs venus de l'idéalisme, comme Gabriel Marcel par exemple, désespèrent d'atteindre l'être en tant que tel, à travers ses réalisations multiples, par des voies purement intellectuelles. Seule une philosophie concrète, « existentielle », pourrait sortir l'ontologie de l'« ornière scolastique ». En quoi consisterait alors cette philosophie ? A faire porter le poids de l'ontologie à des expériences de la présence comme la fidélité, l'espérance et l'amour. C'est à de telles expériences de transcendance que devrait se subordonner la « pensée » métaphysique. Il n'existe qu'elles pour nous révéler une prise de l'être sur nous, pour nous assurer que *l'être est*. A leur défaut, la visée de l'être en général propre à la pensée pure ne nous livre que de l'indéterminé, tandis que l'expérience affective, consciente de la priorité de l'amour, nous introduit dans le mystère de l'être. A cela nous répondons que les « intellectualistes », sans méconnaître la portée transcendantale et réaliste de l'expérience de l'amour, sont convaincus que la notion d'être est première par rapport à celle de l'amour.

L'amour n'est-il pas un mode *psychologique* de l'être, ou, sur le plan *ontologique*, un aspect de l'être ? La métaphysique de l'être est donc plus radicale que celle de l'amour puisqu'elle nous dévoile ce qu'il y a de plus profond dans le monde, bien que l'amour soit premier si l'on entend se situer dans l'ordre du mouvement et de la finalité.

Or, dans la philosophie de G. Marcel, ce n'est pas d'amour métaphysique qu'il est question, mais tout simplement de l'expérience *psychologique* de l'amour et de la fidélité. On comprend qu'à ce compte G. Marcel puisse parler de sa « perplexité en face de l'être » ! Impossible pour lui de s'élever jusqu'à l'intuition intellectuelle de l'être comme tel. L'être pourtant est bien là, mais saisi seulement d'une manière enveloppée, implicite, dans son vêtement affectif : il n'est pas dégagé pour lui-même, formellement, dans la pureté et la limpidité de son propre visage.

G. Marcel n'a de sens de l'existence que pour autant qu'elle est perçue dans une expérience sensible. Il a conscience du réel comme présence absolue, au-delà des qualités et des caractères par lesquels on tente de le réduire à soi, de le dominer et de le posséder. Dans la présence sensible de la chose, il atteint la « mystérieuse puissance d'affirmation de soi grâce à laquelle il (l'être) se dresse devant un spectateur ». Cette attitude de l'esprit est commune à tous ceux dont la pensée ne se meut que sur le plan de la *présence* des choses à leur monde. Quand, par exemple, on dit alors : « mon ami est là », on n'entend signifier rien d'autre que le fait que mon ami m'est présent. L'être même de mon ami n'est pas, comme tel, appréhendé par moi, sinon d'une manière implicite. Je ne regarde pas son être : je ne pense pas que mon ami *est*. Cette notion de simple présence est un vague substitut de l'être. La copule « est » sous-entend l'existence de mon ami, mais mon attention ne porte pas directement sur cette existence [7].

Demeurant à ce niveau, ou dans ce registre confus de l'être, je peux évoquer aussi l'existence elle-même de mon ami. Ainsi, je dirai : « son existence m'est bien nécessaire », et même, en généralisant : « l'existence d'amis est chose nécessaire ». Dans les deux cas,

---

7. Pour son caractère original, qu'on nous pardonne la citation suivante, compte rendu d'une expérience implicite de l'existence : « On peut se permettre une comparaison avec la géométrie. Ne pas faire cette expérience, ce serait comme suivre un cours de géométrie sans connaître le premier théorème. On peut aussi parler d'une entrée dans le jardin d'Eden, au-delà du bien et du mal et de tous les autres contacts humains. Cette expérience ressemble à celle des poètes dans le monde de l'intuition, à celle des mystiques, avec cette différence que, au lieu d'une connaissance directe avec Dieu..., il s'agit d'une connaissance de moi-même, d'une union avec mon être propre. C'est comme si vous aviez entre les mains la chaussure de Cendrillon, comme si vous cherchiez le pied qui lui convient, pour finalement vous apercevoir qu'elle va à votre propre pied... » (MAY et autres : *Existence*, p. 43).

je ne formule pas un jugement se rapportant à l'existence en tant que telle : l'existence que j'appréhende, et dont j'affirme l'attribut de nécessité », ne représente qu'un concept implicite de l'existence, non dégagée pour elle-même, et terme d'une opération abstractive qui demeure en deçà d'une authentique saisie de l'existence et de l'être. Un concept de l'existence, ou de l'être en général, peut même se produire, non seulement selon la visée abstractive de l'existence enveloppée dans le sensible, psychologique ou moral, mais selon la pureté métaphysique d'un concept libéré de toute dimension sensible. L'existence est alors atteinte explicitement comme *essence*, non dans son originalité propre, qui ne se rencontre qu'en dehors de toute essence, même transcendantale.

La véritable intuition de l'être se produit par et dans un jugement affirmatif, visant formellement l'existence elle-même. Alors, quand je prononce : je *suis*, ou les choses *sont*, non seulement j'affirme le sujet de ces propositions comme posé hors de l'esprit, mais je saisis intuitivement l'existence de ce sujet, dans un moment de pensée affranchi de l'abstraction. L'être, ou l'exister, de ce sujet est alors perçu dans sa formalité et dans la plénitude de son sens propre. Ce ne sont plus ici le sujet de la proposition, ou le prédicat, qui portent le sens existentiel, mais le verbe lui-même, impliquant formellement l'existence réelle.

Lorsque survient ce jugement qui porte distinctement sur l'existence comme telle (intuition de l'être), un nouveau concept de l'existence se fait jour, terme lui aussi de simple appréhension, mais, cette fois, selon que l'intelligence, formatrice d'idées, conçoit sur un mode transcendantal cet intelligible *original*, ce sur-intelligible, qui est l'être même, par-delà la sphère des essences, et qui s'est communiqué « d'abord » à l'activité judicative de l'esprit. L'être n'est plus alors connu *comme une essence*, mais *à la manière d'une essence*, puisqu'il est impossible de parler autrement de la réalité proprement existentielle : c'est le concept transcendantal et analogique de l'être, capté dans son visage ineffable, transcendant à toute essence proprement dite.

Ces distinctions nous paraissent essentielles et précieuses en ce sens qu'elles nous gardent de considérer les penseurs idéalistes, existentialites ou positivistes, comme dépourvus, ainsi qu'ils le disent et le croient eux-mêmes, de la compréhension intellectuelle de l'être en général. Tous, malgré qu'ils en aient, sont axés sur l'être, suspendus à l'être, en dehors duquel rien ne peut être pensé, mais ils ne savent pas le dégager explicitement dans son essence propre. L'être en lui-même leur demeure caché. Heidegger a bien raison quand il parle d'un certain « oubli de l'être ». Kant n'a pas eu l'intuition spéculative de l'être ; il ne l'a saisi qu'enrobé dans une exigence d'ordre moral. Et Descartes, pas davantage, qui ne l'a pressenti que dans le célèbre

Heidegger s'est fait le protagoniste d'une certaine idée de l'être (*Sein*), qu'il a tellement ab-strait de tout existant qu'il l'en a effectivement séparé. L'être n'est plus intime aux étants, identique à chacun d'eux, mais, par la vertu d'une certaine « différence ontologique », dissocié phénoménologiquement, instauré à un niveau qui n'est plus que d'ordre logique, et d'une logique ignorant les liens essentiels qui constituent la réalité intégrale. Ce *Sein*, mal conceptualisé, n'en met pas moins notre philosophe en relation vécue avec l'être, comme le montrent assez ses méditations sur l'angoisse et sur « l'existence authentique ». Mais sa philosophie n'a pas reconnu les axes profonds de l'être. Le *Sein* n'a pas la densité et le dynamisme d'une Nature. Refusant de déboucher sur une cosmologie qui fasse jaillir la lumière de l'être des profondeurs de la *Physis*, l'ontologie heideggérienne n'est qu'une « abstraction », au sens le plus irréaliste du terme. Heidegger, au lieu d'aller droit aux choses et de former sur elles les moyens efficaces de sa connaissance, se donne d'abord une méthode phénoménologique, qu'il applique ensuite aux choses, sans se douter qu'en l'employant il a du même coup forgé l'objet de sa pensée. Cependant l'être lui demeure présent, plus oublié qu'il ne l'est dans les métaphysiques rejetées comme insuffisantes : « la vague compréhension de l'être est un fait qui jamais n'abandonne l'homme [9] ». Sartre ne dit pas autre chose : « l'être est ce qui se manifeste et l'être se manifeste à tous en quelque façon, puisque nous pouvons en parler et que nous en avons une certaine compréhension [10] ». Ni saint Thomas non plus : « ce que l'intelligence conçoit en premier lieu et comme le plus connu, c'est l'être (*ens*) [11] ». Quand Brunschvicg écrit : « Il y a un univers », au sens de la relativité mathématique, il ignore l'être, mais il est en contact réel avec lui. De Husserl, des grands idéalistes allemands, des marxistes, on devrait redire la même chose. Qu'on l'appelle : « englobant dernier », « horizon des horizons », « l'homme en tant que travailleur », etc., l'être, ainsi caricaturé, n'en est pas moins réellement présent à l'esprit de tout homme.

II. — Vers l'être

Ainsi, malgré la tendance naturelle de l'esprit qui le porte à se cantonner dans un domaine borné d'exercice, doit-on admettre la présence indéclinable de l'être lui-même à la pensée. Tel un bienfaiteur silencieux et méconnu, l'être jamais ne se soustrait à nos

9. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1927, p. 5.
10. J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Gallimard, 1943.
11. S. THOMAS, *Summ. theol.*, I^a, q. 5, a. 3.

prises. Il n'est pas une chose, un objet caractérisable, mais, du secret où il s'enveloppe, nous pouvons, au terme d'une recherche ontologique exacte, faire apparaître clairement son visage transcendantal.

Or, cet être transcendantal, cet être tout court, une fois que nous l'avons dévisagé, peut-on dire qu'il s'impose à l'intelligence — dans cette espèce de vision que nous appelons « intuition » — d'une façon telle que l'esprit n'ait plus à interroger, que tout problème soit résolu, toute question sans portée ?

L'être, que nous découvrons unique en quelque manière, nous le voyons réalisé dans le monde selon des modalités multiples. Il n'existe pas comme *un* hors de l'esprit, mais seulement sous des formes particulières, qui le déterminent, l'incarnent, si on peut dire. Nous ne percevons que des êtres limités, situés dans le temps et dans l'espace, et nous avons tôt fait de les reconnaître mobiles, contingents et divers, causants et causés, orientés vers des buts immédiats et des fins lointaines. Tout ce monde d'actions et d'interactions, de génération et de corruption, de multiplicité inouïe dans une participation inégale à l'être, ne peut laisser insensible un esprit qui est par essence aspiration à la lumière, recherche incoercible de la compréhension. Et puisque rien n'est expliqué totalement par la raison scientifique, il faut bien que soient posées d'ultimes questions sur l'origine des choses et des êtres, sur le fond de leur nature, sur le « pour-quoi » de leur existence. Puisque l'être s'étend à tout, l'homme lui-même est mis en cause dans son être, dans sa destinée, et c'est même à son sujet que s'élèvent aujourd'hui les interrogations majeures. On se demande ce qu'il en est de sa conscience et de sa liberté, de son rapport à la société et à l'histoire, de son avenir temporel ou spirituel. Mais aucune de ces questions ne peut recevoir de réponse décisive que si l'on va au fond des choses, et l'on rencontre alors, immanent à tout, l'être en tant que tel, avec les problèmes qui lui sont propres et qui doivent se traiter à son niveau.

En deçà de cette considération expressément ontologique, rien n'est vraiment résolu. On reste prisonnier de catégories variées, qui ne fournissent pas un tremplin valable pour l'explication finale du monde et de l'homme.

Il est vrai que l'être comme tel n'est pas le seul fondement qui permette une réflexion totale sur le monde. Des valeurs transcendantales comme le vrai et le beau, l'un et le bien, nous offrent des bases de départ authentiques pour une élucidation plénière. Et même, nous expérimentons en nous des pouvoirs, l'intelligence et la volonté, dont l'ampleur ne se laisse pas contracter dans des déterminations catégorielles. Cependant, le conditionnement externe postulé par ces valeurs et ces pouvoirs, les influences nécessaires qu'elles requièrent, se laissent détecter avec plus de profondeur à l'horizon de l'être

lui-même : transcendantal suprême dont les autres ne sont que des aspects dérivés ou des modalités diverses. Le beau, répandu et fragmenté dans le monde, *un* pourtant dans son idée, ne s'explique que par l'évocation d'une Beauté sans limites dont toutes les beautés mondaines ne soient que participation finie. Mais le beau est fondamentalement de l'être, et les exigences intellectuelles que suscite sa présence dans le monde s'imposent plus radicalement, et donc plus clairement, à l'esprit si nous les voyons comme fondées sur l'être lui-même, dont le beau n'est qu'une sorte d'épiphanie. On en dirait autant du vrai, de l'un, etc. : toutes ces valeurs sont des propriétés de l'être. L'investigation du monde la plus décisive, est celle qui s'en prend à l'être lui-même, principe de toute modalité transcendantale.

A ce point de notre exposé, nous rencontrons la difficulté la plus formidable que l'on puisse imaginer au regard de la mentalité moderne. Depuis Descartes et Kant, les esprits se sentent interdits, inhibés et comme frappés de paralysie, déjà, nous l'avons vu, face à l'être en général, plus encore et logiquement, quand il s'agit de fonder l'existence des êtres par un recours au principe de causalité.

Il n'est pas de commencement, de novation dans le monde sans une cause proportionnée. Ce principe est admis communément sur le plan de l'explication scientifique. Mais, que l'on veuille l'appliquer au monde méta-empirique, ou ontologique, alors positivistes et idéalistes le refusent absolument. Mais ce refus est-il raisonnable ? ce rejet de l'usage transcendant du principe de causalité est-il critiquement justifié ? C'est ce qu'il faudrait mettre résolument en question. Sur le plan philosophique évidemment, car la science comme telle n'a pas voix au chapitre en ce domaine. Il est trop facile de proclamer que le processus intellectuel par lequel nous remontons à la Cause première est « dénué de force propre », qu'il n'est qu'un jeu logique, le dessin d'un « espace vide » (Jaspers). Ces voies ascensionnelles, ces raisonnements inductifs, « ce ne sont pas, je crois, des chemins, mais des faux chemins, comme il y a de fausses fenêtres [12] ». Voilà qui est vite dit, mais sur quelle base ? On avoue n'avoir pas le sens explicite de l'être : la merveille qu'on soit aveugle devant ses présupposés ! Mais qu'on nous donne cette intuition ontologique, et il sera manifeste que l'être du monde un et morcelé, contingent et ordonné, nouveau et mouvant, demeure radicalement inintelligible si n'existe pas un Etre unique et nécessaire, parfait, indépendant, bon et vrai, vivant et beau, personnel, tout-puissant, principe et cause de tout ce qui est et se meut en l'homme et dans l'univers.

12. G. MARCEL, *Etre et Avoir*, p. 141.

En requérant une Cause première des êtres relatifs et contingents, en s'élevant jusqu'à l'Etre absolu, on ne sort pas du domaine de l'être, de la communauté totale de l'être, considéré dans ses modes fini et infini. La notion d'être ne répugne pas à l'infinitisation ; la notion de cause non plus — qui lui est co-extensive — s'il est vrai que « causer », au sens philosophique du mot, c'est « produire de l'être », et que nul être ne saurait se voir interdire de causer. Il importe de se rendre compte que, de même qu'une réalisation nouvelle sur le plan empirique ne se comprend pas sans antécédents, ainsi l'apparition de l'être, sous quelque forme que ce soit, demeure profondément « absurde » sans l'influence et l'existence d'un Etre premier. L'être de tout existant, ou son existence même [13], ne peut trouver sa source dans un autre être, qui ne détient, lui non plus, que son existence propre et ne saurait produire un être autre que le sien. Les « auteurs de nos jours » nous ont communiqué leur nature, ils n'ont pu nous donner notre être même : ils ne sont pas principe suffisant d'existence.

La nécessité rationnelle de poser un Etre absolu au principe du monde ne serait-elle que l'effet d'une « dialectique formelle » ? Il est clair que non, puisque nous partons d'êtres réels, et de leur être même, qui ne se confond pas avec leur nature — c'est-à-dire avec ce qu'ils sont pour la science et pour le sens commun — et que, pour fonder cet être dans la réalité, nous postulons invinciblement, et critiquement, un Etre qui ne fasse plus problème pour l'esprit. Notre « dialectique » est certes un raisonnement logique, mais un raisonnement qui a ses racines dans la réalité et dans l'essence même de l'esprit.

Une objection courante est celle qui s'appuie sur le fait que tous les esprits ne se rendent pas à l'argumentation que nous disons apodictique. G. Marcel compare cette sorte d'échec à celui du « magnétiseur ou d'un médium qui a manqué son coup [14] ». On ne parle pas plus légèrement de choses qui crèvent les yeux de philosophes qui ne sont pas tous des imbéciles. Les mathématiques seraient-elles illusoires pour cette raison que tous ne peuvent accéder à leur vérité ? Un argument métaphysique est plus difficile à comprendre qu'un théorème de géométrie : quoi d'étonnant si, malgré son évidence, il n'est pas universellement reçu, même par des philosophes de métier ?

La cause principale des difficultés de l'esprit moderne, face à l'être et aux principes de l'être, n'est autre que le subjectivisme kantien et son agnosticisme spéculatif. Aussi longtemps qu'on ne les aura pas surmontés en soi-même, on en sera réduit, soit à nier purement et simplement, soit à emprunter des chemins sans issue au

13. Nous parlons ici indifféremment d'être et d'existence. L'existence est l'acte d'être ; l'être (*ens*) est composé de cet acte et d'une essence.

14. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 229.

regard d'intelligences exigeantes. Ce que nous appelons « preuves », « démonstrations », et dont la force probante consiste dans leur mouvement discursif lui-même, sera alors subordonné à quelque croyance. L'affirmation préalable d'une certitude existentielle de Dieu devra être présupposée à toute preuve de son existence, qui ne peut donc être un processus de découverte. C'est là, on le sait, une position formellement contraire à celle de saint Thomas, pour qui l'existence de Dieu s'établit par raisonnement et ne relève donc pas d'une simple intuition. Que ce raisonnement puisse se faire d'une manière extrêmement rapide et inconsciente, nul n'en doutera, mais soutenir que Dieu est connu im-médiatement dans la notion de bonheur ou de vérité, c'est se méprendre du tout au tout : Dieu n'est connu directement et « proprement », autant dire vraiment, que par une activité discursive, par un raisonnement.

Les démarches d'approche de Dieu sont entièrement à refaire, assure G. Marcel. Disons plutôt que ce sont les esprits qui sont à redresser. Dans la mentalité de beaucoup, il faudrait pouvoir remonter directement à la source première à partir de réalités vécues comme la liberté, la responsabilité, l'amour surtout. On dira par exemple que la libre responsabilité de l'homme, artisan de son histoire, dévoile Celui qui est la racine même de cette responsabilité. Mais que l'on essaie, pour justifier cette inférence, d'analyser l'idée de responsabilité : on rencontrera nécessairement les idées plus simples de liberté, de volonté, de bien, c'est-à-dire, en définitive, les transcendantaux, en dehors desquels aucune atteinte explicite de Dieu n'est possible. On croira aussi bien pouvoir faire l'économie de cette métaphysique transcendantale et transcendante en disant : l'amour humain achemine, en vertu de son propre dynamisme, vers une exigence de dépassement illimité. Dans la mesure où, pour être pleinement lui-même, il se fait inconditionnel, il manifeste son enracinement dans un fondement, qui est le visage même de Dieu. Mais quel esprit exigeant se rendra à un pareil argument ? Tant que l'amour ne sera pas décrit et défini comme le corrélatif d'un transcendantal, toute tentative de déboucher rigoureusement, par lui, sur l'Amour infini sera retenue dans la confusion et condamnée à l'échec. Dans un monde où la rigueur s'impose avec tant de force en matière scientifique, les philosophes en resteront-ils longtemps à répéter Kant, ou tel de ses successeurs, à éluder, ou à récuser le « problème de l'être » ? L'athéisme connaîtra encore de beaux jours tant que la raison humaine n'aura pas été rétablie dans sa santé native, qui est capacité de l'être et possibilité réelle d'atteindre l'Etre, fondement de tous les êtres.

*69 - Lyon - VIe*
104, rue Bugeaud

M. CORVEZ, O.P.