NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 9 1974

Le problème de Dieu dans la philosophie française contemporaine

Pierre MASSET

p. 897 - 917

https://www.nrt.be/en/articles/le-probleme-de-dieu-dans-la-philosophie-francaise-contemporaine-1210

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le problème de Dieu

DANS LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE *

Ce n'est pas l'indigence, comme on le dit parfois, qui caractérise la philosophie d'aujourd'hui. C'est plutôt l'abondance, la prolifération des problématiques, la dispersion des points de vue, d'où naît l'impression d'une recherche tâtonnante, invertébrée et déroutante. Le croyant surtout se trouve mal à l'aise, en proie à une sorte de complexe du croyant, du fait que la plupart de ces philosophies ne font aucune référence à Dieu, encore moins à la foi chrétienne, ou même se donnent parfois pour positivement athées. Il ne s'agit pas de faire de l'apologétique. Le mot est de nos jours démonétisé — et la chose peut-être aussi, dans la mesure où Dieu n'a pas besoin d'être défendu et où il ne pourrait l'être par nous que fort mal. Mais le croyant, lui, se doit de défendre sa foi. Non pas aveuglément, mais en toute lucidité. Le désarroi du chrétien, en ces temps où l'athéisme semble marquer des points chaque jour, provient, semble-t-il, d'un décalage entre la raison et la foi. Sous prétexte que la foi ne saurait être donnée au terme d'un raisonnement, on professe volontiers que la raison n'a rien à voir avec la foi. On met celle-ci au compte de l'irrationnel, lequel voisine avec l'arbitraire. Même des questions qui sont du domaine propre de la raison et de la philosophie, comme l'interrogation sur le sens de la vie et la question de l'existence de Dieu, sont volontiers considérées d'un point de vue purement subjectiviste et pragmatiste. Il est donc urgent pour le penseur chrétien de s'attacher à penser sa foi, de la

---

* A l'auteur de ces pages on doit plusieurs études sur la philosophie contemporaine et ses rapports avec la foi. Signalons en particulier les livres récents, dont la revue rendra compte prochainement, *Comment croire ? La foi et la philosophie moderne*, Paris, Centurion, 1973, 319 p. ; *Le marxisme dans la conscience moderne*, Paris, Resma, 1974, 264 p.

passer au crible de la raison critique la plus exigeante. Et tout d'abord d'établir, d'une manière aussi solide que possible, ce qui dans la croyance religieuse relève en propre de la raison philosophique. L'affirmation de l'existence de Dieu n'est certes pas le tout de la foi, elle en est cependant une assise indispensable — à vouloir l'ignorer, on risque de sombrer dans un horizontalisme sans transcendance aucune ou dans les aberrations de quelque « christianisme athée ». La raison ne saurait nous donner accès comme de plain-pied au mystère même de Dieu, elle en permet cependant des approches, et les perspectives qu'elle nous livre sur Dieu, son existence et les relations que toutes choses ont avec lui nous sont indispensables pour assurer notre pensée et notre action. La foi ne peut d'ailleurs pas faire abstraction de ce quelque chose, si débile soit-il, que la raison lui dit de Dieu. L'opposition du Dieu de la raison et du Dieu de la foi est une fausse opposition, car c'est le même Dieu qui est l'origine et la fin tant de notre raison que de notre foi.

Nous nous bornerons dans les pages qui suivent à examiner en raison le problème de l'existence de Dieu tel qu'il se présente dans la problématique d'aujourd'hui et dans les limites de la philosophie française contemporaine. C'est à des courants de pensée tels que l'existentialisme, le rationalisme, le réductionnisme, le marxisme, le structuralisme, courants qui sont parmi les plus représentatifs de la pensée d'aujourd'hui, que s'alimente l'athéisme contemporain. C'est donc avec eux qu'il importe de confronter notre croyance et notre foi, soumettant les uns et les autres à l'arbitrage de la raison critique.

I. — L'Humanisme athée

C'est l'exaltation de la liberté du sujet existentiel qui entraîne chez Jean-Paul Sartre l'affirmation de l'athéisme. L'homme n'est pas nature, il est liberté ; il n'est pas essence, il est existence. La liberté est illimitée ou elle n'est pas. La liberté de l'homme n'est liée par aucun « donné » de nature, elle n'a d'autres limites que provisoires et relatives, celles de son conditionnement de fait — produit de l'évolution organique et culturelle de l'espèce humaine —, conditionnement qu'il lui appartient de dépasser sans cesse en se donnant une essence toujours nouvelle. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le principe : l'existence précède l'essence. Il faut également reconnaître, du point de vue de Sartre, que l'affirmation de la liberté de l'homme est antithétique de l'affirmation de Dieu. S'il y a un Dieu, fondement de notre nature, auteur de la loi morale et maître de nos destinées, la liberté humaine est par là même réduite à néant. Le regard de Dieu me suit partout, inquisitorial

et accusateur. Présence indiscrète, obscène, pétrifiante, il me vole ma propre intimité et anéantit ma liberté. S'il est vrai que chaque conscience poursuit la mort de l'autre, s'il est vrai que l'autre signifie la mort du pour-soi, à plus forte raison l'Autre absolu est-il l'anéantissement du pour-soi humain. Pour que l'homme soit, comme sujet libre, il faut donc que Dieu n'existe pas. D'ailleurs la notion même de Dieu n'est-elle pas contradictoire ? S'il existait en effet, il serait un en-soi-pour-soi, à la fois être plein et parfait de l'en-soi et être mêlé de néant, ou plus exactement entouré d'un manchon de néant, comme l'est tout pour-soi. Ainsi la notion d'un en-soi-pour-soi est-elle contradictoire.

Dieu est donc impossible, tant du point de vue moral, comme négateur de la liberté humaine, que du point de vue métaphysique, comme contradictoire et absurde. Ainsi l'homme triomphe. « Je ne reviendrai pas sous ta loi, clame Oreste à Jupiter, je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne » [1]. A l'encontre de tout « esprit de sérieux » qui le rendrait esclave d'une loi supérieure ou d'une nature nécessitante, le sujet humain est un projet existentiel, purement gratuit, injustifiable, transcendant. Sa destinée est de s'inventer lui-même et d'inventer sa propre loi, ses propres valeurs. Triomphe amer et solitaire, absurde sans doute. Car lorsque l'homme projette naïvement dans l'absolu l'image de l'en-soi-pour-soi et qu'il en fait son Dieu, ce qu'il veut au fond, c'est devenir lui-même en-soi-pour-soi, se reposer enfin comme en un en-soi dans la conscience qu'il a de lui-même et en jouir ; mais cela est impossible. On n'échappe pas à soi-même. L'homme est condamné à cette ek-stase perpétuelle qu'est la liberté et à l'invention absurde des valeurs. Il est sans but ni justification, il est « de trop pour l'éternité ». Dieu serait assurément un repos, une garantie, pour la conscience absurde du sujet existentiel. Mais ce n'est à la vérité qu'une impossible chimère.

La démarche de Francis Jeanson reprend, mais sur un plan purement moral, la problématique sartrienne. Dire que l'existence est absurde, ce n'est pas autre chose que de reconnaître qu'elle est *donnée*. « La condition humaine n'est ni bonne ni mauvaise, ni juste ni injuste : *elle est*, et nous y sommes, et nous n'avons rien d'autre à faire que tenter de nous en arranger » [2]. Absurde parce que donnée et contingente, elle n'est pas cependant définitivement absurde. C'est à nous qu'il appartient de lui donner sens, par notre action. Un sens toujours relatif, toujours en question. Par cette invention perpétuelle du sens et des valeurs, la liberté s'affirme comme moralité. On peut certes, par le suicide, renoncer à vivre, mais si l'on

1. J.-P. Sartre, Théâtre *(Les Mouches)*, Paris, Gallimard, 1947, p. 101.
2. Fr. Jeanson. *La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963, p. 153.

consent à vivre, il convient alors d'y consentir vraiment. « Tel est le point de départ absolu de toutes nos entreprises relatives : accepter consciemment l'existence, *choisir de vivre* et donner par là même à la vie, déjà, une ébauche de sens... Ici prend fin le règne de Dieu, ici commence l'aventure humaine »[3]. Croire en l'homme, parier pour l'homme — car c'est au fond même chose. « Je crois qu'il ne faut croire qu'à ce qu'on parie de réaliser »[4]. Inventer l'avenir. Donner sens à ce qui n'en a pas encore. En somme noyer la contingence dans la transcendance... Comme on le voit, en tout cela il n'y a pas place pour Dieu. « La vraie foi consiste à parier que l'espèce humaine est capable d'incarner Dieu, de le réaliser, *d'en finir avec lui* en inventant sa propre humanité... Seule m'intéresse cette immense et aventureuse entreprise *qui est la nôtre,* en vue d'accéder à nous-mêmes — de dieu en dieu et de proche en proche — jusqu'à nous sauver, peut-être, de tout dieu. »

Nous sauver de tout dieu, nous sauver en tant qu'hommes en nous débarrassant de l'idée de Dieu, c'était déjà, mais d'un point de vue avant tout métaphysique, la position de Merleau-Ponty. L'Absolu écrase le relatif. En face de Dieu l'homme — et tout ce qui est de l'homme — devient insignifiant. La causalité n'explique plus rien, la finalité devient non-sens ; le Penseur absolu fait perdre à l'histoire toute épaisseur humaine et toute réalité ; devant le Regard infini « nous sommes sans secret, mais aussi sans liberté, sans désir, sans avenir, réduits à la condittion de choses visibles »[5]. Dignité, liberté et responsabilité sont réduites à néant par la toute-puissance tutélaire du Dieu-Père. « La conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu »[6]. En réalité, l'homme est tout entier relativité. La vérité de l'homme est de donner sens au relatif. La perception n'est pas autre chose qu'une surimpression du sens sur le donné immédiat. De la même manière, c'est la dignité et la grandeur de l'homme, dans l'absence de la Loi et le vide du ciel, de donner sens au vécu existentiel et à l'histoire. Entre le sens et le non-sens, loin du tout-fait, du certain et de l'absolu, il n'est d'autre morale que de la recherche et de l'ambiguïté.

Venant d'un horizon tout différent de celui de l'existentialisme et préoccupé avant tout de recherche axiologique, Raymond Polin rejoint en fait la position de l'humanisme athée. Sa thèse est celle de la création des valeurs. L'homme est l'être pour qui les valeurs existent, il est aussi l'être par qui les valeurs existent. Il n'y a pas de fondement objectif des valeurs, ni dans la nature humaine ni dans

3. *Ibid.*, p. 154.
4. *Ibid.*, p. 183.
5. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens,* Paris, Nagel, 1948, p. 362.
6. *Ibid.*, p. 191.

aucun être transcendant. Il n'y a donc pas de vérité des valeurs ni de connaissance des valeurs. La valeur n'est pas une réalité, elle est le corrélat de la conscience axiologique — transcendante et hiérarchisante — et n'existe que par elle. Le propre de la valeur, c'est de n'être jamais un donné, mais d'être à chaque instant réinventée, recréée, c'est d'être invention et création en devenir, transcendance consciente en acte. La conscience axiologique n'obéit pas à une structure, elle est une fonction d'évaluation, une activité de transcendance toujours reprise. C'est dans l'action et par l'action que la valeur se crée. Aucune connaissance préalable ne peut la garantir, ni aucun fondement autre que la conscience qui la crée. L'homme est, « par rapport à la certitude qu'il acquiert et à l'œuvre qu'il crée, un dieu responsable et suffisant » [7].

Cette tendance à nier Dieu afin de mieux affirmer l'homme, ou du moins à croire que moins on accordera à Dieu et plus on pourra accorder à l'homme, se retrouve, comme en mineur, chez certains croyants eux-mêmes. On se méfie de tout ce qui est « religion », soumission au Père. On veut une foi adulte, une foi conçue comme acte de transcendance et de liberté. On privilégie la transcendance du sujet humain en oubliant sa dépendance, on exalte la liberté au détriment de la nature. On ne veut pas d'une foi toute faite, s'exprimant en dogmes tout faits, ni d'un code moral. On prône la libre recherche et l'invention de la morale. A la limite, cette foi qui se veut sans religion, glisse chez certains vers une foi en l'homme qui tend à devenir une foi sans Dieu.

Cette mise en question de Dieu au nom de la dignité humaine et de la liberté repose sur une conception assez simpliste des rapports de la volonté divine et de la volonté humaine. Certes la question du « concours divin », toujours reprise par les philosophes au cours des siècles, est bien de celles où le problème confine au mystère. Mais nullement au point de rejeter toute solution comme contradictoire. En effet Dieu et l'homme ne sont pas à concevoir comme deux concurrents qui se disputent une même place ; c'est sur deux plans différents que la liberté divine et la liberté humaine se situent. Rien ne s'oppose donc à leur coexistence. Plus délicate est la question de leur concours, l'une étant transcendante et absolue, et l'autre dépendante. La notion de liberté dépendante, dans son être et dans son agir, est-elle contradictoire, comme le professe l'existentialisme athée ? Rien ne permet de le dire. Au contraire l'expérience quotidienne ne nous dit que trop que notre liberté est limitée. C'est à la fois et indissolublement de notre liberté et de la limitation de notre liberté que nous avons l'expérience. Il faut

---

7. R. Polin, *La création des valeurs*, Paris, P.U.F., 1944, p. 208.

donc concevoir le sujet humain comme créé, en tant que sujet libre, par la liberté créatrice, et comme exerçant de ce fait sa liberté en dépendance de Dieu, sans que cette liberté cesse pour autant d'être liberté.

Tel étant le principe général de solution, diverses possibilités peuvent être admises. On peut insister davantage sur l'autonomie du sujet humain et la transcendance divine, comme chez saint Thomas, ou davantage sur la dépendance de l'esprit humain en qui le Dieu transcendant se manifeste comme immanent, comme le fait saint Augustin. La première tendance est sans doute plus consonante à la philosophie moderne et plus encore à la philosophie contemporaine. La seconde, après avoir subi la greffe du biranisme, a retrouvé une nouvelle vigueur dans le courant de la philosophie réflexive ; elle est particulièrement sensible chez Jacques Paliard ou Aimé Forest. Quant à l'autonomie de l'homme, est-il possible de la privilégier à tel point qu'on en vienne, à la suite d'Henry Duméry, à concevoir sa liberté comme étant créatrice de l'être et des valeurs ? L'acte-loi, terme qui désigne chez Duméry le sujet humain au niveau transcendantal, est auto-créateur, il se pose lui-même et s'autodétermine. Et, de même que sa propre essence, il invente aussi ses propres normes et valeurs. Mais c'est dans la radicale spontanéité de l'Un suprême (qui désigne ici l'Absolu) que l'acte-loi puise la force de se poser lui-même en posant les déterminations de son essence et de ses valeurs. Il est à la fois créateur et dépendant. C'est là, on le voit, une nouvelle expression du concours divin, transposé d'une philosophie de l'être dans une philosophie de l'Un d'inspiration plotinienne.

Tout autre est le sujet créateur au sens de Sartre ou de Merleau-Ponty, ainsi que la création des valeurs au sens de Polin. Les limites de ces philosophies sont assez apparentes. On voit mal en effet comment il est possible de poser de telles affirmations alors que notre propre expérience la plus ordinaire et la plus générale est une expérience de limitation et de dépendance : nous ne faisons pas notre nature, nous ne fabriquons pas la vérité, ni la moralité. Et si chacun de nous était sujet souverain, créateur souverain des normes et des valeurs, comment la convivance, si nécessaire pour la simple survie des sociétés, serait-elle possible ? Quant à invoquer, comme on le fait parfois, un accord des volontés dans l'élaboration des valeurs, ou bien on veut parler d'un accord spontané, et cette solution est plus magique que philosophique, ou bien il s'agit d'un accord préétabli, et celui-ci ne peut alors trouver son fondement que dans un Principe transcendant, ou dans une nature — laquelle à son tour renvoie à un Dieu créateur. Comment d'ailleurs l'homme pourrait-il être ce sujet qui est appelé à donner sens

au non-sens du monde, si cette idée de donner sens au non-sens n'était d'abord pour lui pleine de sens ? L'idée du sens nous précède toujours, nous n'en sommes pas les créateurs. Elle nous renvoie à Dieu comme Liberté absolue et source première de l'intelligible et de la valeur. Loin d'être l'obstacle à la liberté et à la dignité de l'homme, Dieu est le Principe en qui elles trouvent leur fondement.

II. — Le Rationalisme

La négation de Dieu au nom du rationalisme semble revêtir de nos jours deux formes principales, selon qu'elle exprime le point de vue scientiste ou la tendance réductionniste.

1. *Le rationalisme scientiste.* On pourrait penser que le scientisme n'est plus de mode, que la science a maintenant abondamment montré son insuffisance à répondre aux questions de l'homme et à satisfaire ses aspirations profondes. Il n'en est rien, et les armes du vieil arsenal scientiste servent encore à l'occasion. Il semble donc nécessaire, sans prétendre innover en quoi que ce soit, de rappeler quelques principes fondamentaux.

On a beaucoup parlé ces dernières années des prises de position péremptoires de Jacques Monod, et en particulier de son livre *Le hasard et la nécessité* (novembre 1970). Son point de vue rejoint celui de nombre de scientifiques de notre époque ; aussi bien notre argumentation visera-t-elle, à travers Monod, tous ceux qui prétendent fonder leur athéisme sur les données de la science moderne. A vrai dire, l'ouvrage de Monod n'apporte, en matière philosophique, rien qui n'ait été dit déjà par Démocrite ou Auguste Comte. C'est le rationalisme scientiste le plus traditionnel sous sa livrée positiviste, mais illustré par l'exemple des sciences biologiques telles qu'elles apparaissent dans l'état actuel de la recherche scientifique. La thèse de l'auteur est que tous les phénomènes biologiques s'expliquent par le hasard et la nécessité. Au compte du hasard il faut mettre les mutations qui engendrent de nouvelles espèces et expliquent ainsi l'évolution. Tout le reste relève de la nécessité des lois physico-chimiques. L'animisme, le vitalisme, et tout ce qui laisse planer un halo de mystère autour du vivant, doit être rejeté comme pré-scientifique. Il n'y a pas plus de mystère dans le biologique que dans le physico-chimique. Le mécanisme, la nécessité, voilà ce qui rend compte de tous les phénomènes de la nature. Ils s'expliquent adéquatement les uns par les autres. Inutile donc de recourir à quelque Dieu que ce soit, pas plus qu'à tout autre force ou principe quelconque. Il suffit de découvrir les lois selon lesquelles les

phénomènes sont liés les uns aux autres, et telle est la tâche de la science. En ce qui concerne le vivant, Jacques Monod montre comment le jeu très complexe des enzymes, allostériques ou autres, prend en charge un immense réseau d'interconnexions cybernétiques qui permettent de rendre compte de la façon la plus naturelle de tous les phénomènes vitaux. La finalité elle-même n'est, selon lui, qu'une « téléonomie », c'est-à-dire un mécanisme qui a les apparences de la finalité.

Comme on le voit, au niveau des principes philosophiques, il n'y a rien de nouveau en tout cela. La mise à jour de la thèse positiviste pourrait présenter toutefois un réel intérêt si le mépris affiché par l'auteur pour la philosophie et les philosophes, en même temps qu'il donne à son ouvrage un ton de provocation, ne réduisait considérablement la valeur de ses conclusions. Monod prétend faire œuvre de philosophe. C'est son droit certes, et il n'est pas interdit au savant de philosopher, pas plus qu'au philosophe de se livrer à des études scientifiques. Mais il ne faut pas confondre les genres ni les disciplines. N'est-ce pas d'ailleurs un principe élémentaire de la science que chaque terrain de recherche impose à qui l'aborde ses lois et ses méthodes ? Or Monod paraît peu familiarisé avec le raisonnement philosophique. A vrai dire, il commet ici un paralogisme perpétuel. Que l'action des enzymes et les consécutions phénoménales soient bien telles qu'il nous le dit, j'aurais garde de le chicaner là-dessus, je fais confiance à sa science, qui est grande. Mais croire qu'il a, par là même, rendu compte totalement des faits, c'est une parfaite illusion. Son « explication » laisse échapper ce qui, aux yeux du philosophe, est l'essentiel, à savoir l'être des phénomènes. Il montre le jeu du comment, mais il ne rend pas compte du pourquoi. Il y a même chez lui un parti pris qui ne laisse pas que d'être étonnant chez un scientifique ; à la limite les principes commandent aux faits et le positiviste oublie la positivité. C'est ainsi que pour *réduire* la finalité — cette inacceptable intrusion de l'esprit dans les phénomènes de la nature — et la ramener à du mécanique, Monod la baptise « téléonomie » — terme qui prétend désigner une apparence de finalité, sans qu'on puisse savoir sur quoi il se base pour affirmer que cette finalité n'est qu'apparente. C'est ainsi également que, s'il admet que tout dans l'être humain n'a pas encore trouvé d'explication physico-chimique, il professe néanmoins que cela ne manquera pas de se produire un jour et que par exemple le dualisme cerveau-esprit sera supprimé. N'est-ce pas confondre tous les plans, celui des faits, physico-chimiques et biologiques, et celui des réalités métaphysiques ?

En vérité, alors même qu'on aurait expliqué tous les phénomènes de l'univers, de quelque nature qu'ils soient, qu'on en aurait dé-

monté tous les mécanismes et fait apparaître les liaisons les plus secrètes selon lesquelles ils s'engendrent et se commandent, on ne saurait encore rien de la question proprement philosophique : quel est l'être de tout cela ? par quoi tout cela, et pourquoi ? et même, plus généralement, pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? La science explique tout (ou du moins elle peut raisonnablement espérer y parvenir un jour), mais elle ne rend compte de rien. Et d'ailleurs le fait qu'un phénomène en explique un autre, qu'il s'explique lui-même par un autre, qu'il soit soumis au nombre, à la mesure et à la prévision, le fait que l'univers soit intelligible, et même mathématiquement compréhensible, ce fait ne pose-t-il pas lui-même la plus étonnante des questions — question non plus scientifique, mais philosophique, question de toute façon fondamentale. Le savant a le droit de ne pas s'intéresser à ces questions, en tant que savant il n'en a que faire. Mais alors, qu'il ne dénie pas aux autres le droit de s'y intéresser. Car à tout homme qui ne se contente pas du plan des phénomènes, de l'expérience, si élaborée soit-elle, et qui veut découvrir la « raison suffisante » des phénomènes, pour parler comme les philosophes, les questions de la causalité et même de la finalité ne peuvent pas manquer de se poser. La philosophie traditionnelle a toujours vu en Dieu, conçu comme Cause première, Intelligence constituante et Etre nécessaire, la seule réponse adéquate à ces questions. Il ne semble pas que la science moderne ait changé quoi que ce soit à tout cela. Ironiser contre Teilhard de Chardin est chose facile, mais la réponse de Monod n'en reste pas moins singulièrement débile. La science ne peut pas donner de réponse à des questions qu'elle ne pose pas. Et si la science peut être dite « athée », comme il est de bon ton de le dire aujourd'hui, ce n'est pas au sens ordinaire de ce terme (au sens d'une négation de Dieu), mais dans un sens purement privatif : la science n'a pas à connaître de Dieu, cette question ne la concerne pas. Un point, c'est tout. Elle ne saurait être ni pour ni contre. Mais lorsque la question est posée par la raison sur le plan philosophique du pourquoi, on ne voit pas que la raison puisse assigner au monde matériel objet de notre expérience d'autre raison suffisante que l'Absolu divin. Les données phénoménales ont peut-être changé, mais non pas les exigences de la raison. Les conquêtes de la science moderne sont vraiment merveilleuses, mais elles ne seraient que faux clinquant et trompe-l'œil si elles nous cachaient l'essentiel. Il faut savoir raison garder.

2. *Le rationalisme réductionniste.* Plutôt que de s'attaquer directement à l'idée de Dieu pour en montrer par des arguments rationnels le caractère erroné, certains préfèrent adopter une voie plus

radicale. Ils entendent rendre compte rationnellement de la « généalogie » de l'idée de Dieu et de la religion en général : montrer que l'univers religieux est un univers purement humain, né de tels géniteurs humains, dans des circonstances fort connues, et que donc c'est par pure illusion qu'on le dit transcendant et divin. « N'est-il pas le fils du charpentier ?, disait-on de Jésus. Nous connaissons sa mère et ses frères » ... Cette détermination des origines est, pense-t-on, le meilleur moyen de ruiner les prétentions de la religion ; il s'agit en somme — salva reverentia — de crever la baudruche. Nous appelons « réductionnistes » ces diverses tentatives. Elles visent en effet à ramener le divin à l'humain, à expliquer le transcendant par l'immanent, à le « réduire ».

C'est ainsi que Nietzsche entreprend de démystifier la religion en montrant qu'elle est, avec la morale qu'elle conforte et dépasse, le produit d'une démission intérieure, d'une fuite devant la vie. Elle traduit l'impuissance à accepter le tragique de la liberté, à assumer le risque de la création des valeurs. Elle est la lâcheté du faible, qui tourne au ressentiment à l'égard du fort et de toutes les richesses de la vie et de l'instinct, elle est l'hypocrisie qui appelle vertu sa faiblesse et qui adore en Dieu l'hypostase inversée de sa propre impuissance. C'est par une étude d'ordre socio-historique que Nietzsche entend établir comment l'idée de Dieu est née dans la conscience des hommes et s'est développée dans l'histoire.

Une semblable démarche se retrouve chez Freud. Pour lui l'origine de la religion et de l'idée de Dieu est à chercher dans le désir humain. Le besoin d'être protégé prend chez l'enfant la forme de besoin du père, de désir du père. De plus la nécessité où il se trouve, au sortir de l'adolescence, de refouler au nom de la morale et des convenances sociales un certain nombre de pulsions instinctives, engendre chez lui une névrose, qu'il se doit d'assumer et de dépasser pour pouvoir accéder pleinement à l'état adulte. Ainsi en va-t-il de l'humanité : le besoin du père a donné naissance à l'idée de Dieu, Père céleste et Providence. Et l'angoisse collective provoquée dans l'humanité par le refoulement des pulsions instinctuelles, par les contraintes qu'imposent la vie en commun et la civilisation, ne peut être rendue tolérable que si elle est assumée dans une névrose collective, à savoir la religion. Celle-ci est donc une sorte de « névrose obsessionnelle universelle de l'humanité » encore adolescente. Elle est un narcotique qui endort son angoisse. Les idées religieuses « sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité » [8]. Certes chez Freud *illusion* n'est pas nécessairement synonyme d'*erreur*. L'illusion est

---

8. S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, P.U.F., 1971, p. 43.

ce qui est engendré en totalité par le désir humain, mais cela n'implique pas nécessairement qu'il n'y ait pas de réalité correspondante. Il note toutefois qu'il est « très curieux que tout cela soit exactement ce que nous pourrions nous souhaiter à nous-mêmes ». Il ne doute pas, quant à lui, qu'un jour viendra où, la raison l'emportant sur la fable religieuse, l'humanité accédera à l'âge adulte. « On peut prévoir que l'abandon de la religion aura lieu avec la fatale inexorabilité d'un processus de croissance, et que nous nous trouvons à l'heure présente justement dans cette phase de l'évolution » [9]. Ainsi les ressources de la psychanalyse rejoignent la philosophie des Lumières pour donner congé au fantôme de Dieu.

Ces philosophies de Nietzsche, de Freud, auxquels on pourrait ajouter Feuerbach et Marx — nous parlerons plus loin du marxisme —, ont en commun d'assigner à la religion une origine psychologique. L'idée de Dieu est purement subjective, elle a une fonction compensatoire, elle vient au monde pour combler un besoin. Assurément vouloir établir l'existence de Dieu à partir des besoins psychiques de l'homme, c'est donner prise à une critique facile. L'erreur du psychologisme, du pragmatisme, est là. L'efficacité n'est pas un signe suffisant de vérité, la soif ne prouve pas la source, comme dit Roger Garaudy, et le psychique n'est pas à confondre avec l'ontologique.

Il est certes légitime de procéder à une critique du besoin, et ce n'est pas cela qu'on peut reprocher aux philosophies précitées. Leur apport à la philosophie religieuse et à la religion elle-même peut même être bénéfique. Il n'est pas douteux en effet que le « sentiment religieux » de certains sujets comporte des motivations de toutes sortes, plus ou moins pures, et que le Dieu que l'on invoque n'est autre, dans certains cas, que la projection de soi-même, de ses fantasmes, de ses besoins ou de ses peurs. Dans ce cas la critique est purificatrice. Mais il ne s'agit pas de généraliser. Et l'idée de Dieu peut aussi correspondre à une réalité hors de nous et avoir ainsi, outre sa valeur subjective existentielle, une valeur objective de vérité. Si la soif ne suffit pas à prouver l'existence de la source, il ne faudrait tout de même pas conclure que, du moment que la source est de nature à combler ma soif, c'est qu'elle est la projection de mon désir et qu'elle n'existe pas en réalité. Il y a en effet une troisième possibilité : c'est qu'elle soit à la fois existante et conforme à mon désir. On trouve étonnant que Dieu existe, on feint de croire que cela revient à dire qu'il existe tout exprès pour combler mes besoins. Mais ne serait-il pas encore plus étonnant que, existant et existant comme Dieu, il ne

9. *Ibid.*, p. 61.

comblât point les besoins de l'homme ? Ainsi pouvons-nous répondre à ces philosophies réductionnistes, d'une part qu'elles ne sauraient jamais prouver que Dieu n'existe pas — tout au plus sont-elles des philosophies du soupçon, comme le dit Paul Ricoeur, mais un soupçon, un procès d'intention, ne constitue pas une preuve d'erreur, ni même une présomption d'erreur, et il peut lui-même être soupçonné indéfiniment. D'autre part, si la considération du besoin ne permet pas à elle seule de dépasser le niveau de la vraisemblance, il y a moins de vraisemblance à soupçonner en Dieu le produit du désir humain qu'à supposer que Dieu, s'il existe, a mis le désir dans le cœur de l'homme comme une incitation à le chercher et à le découvrir.

III. — Le Marxisme

Le marxisme est, lui aussi, une tentative pour « réduire » l'idée de Dieu et donner de la religion une explication rationnelle. Si nous le traitons à part, c'est seulement à cause de la place importante qu'il occupe dans le monde actuel.

De la lecture de *L'Essence du christianisme,* de Feuerbach, Marx avait retenu que Dieu est un produit de l'homme, une projection dans l'imaginaire et une personnification, portée à l'absolu, de tout ce qu'il y a de positif dans la nature humaine. Trouvant cette explication insuffisante — car elle montre bien que la religion est une projection d'origine humaine, mais elle n'explique pas le pourquoi de cette projection illusoire —, Marx entreprit de la compléter. Selon lui, l'explication est à chercher dans les conditions socio-économiques créées par la société capitaliste. L'exploitation des prolétaires par les capitalistes entraîne pour les ouvriers misère et désespoir ; insupportable en lui-même, cet état de misère donne naissance, à titre de compensation psychologique, à l'univers religieux et à ses faciles consolations. La religion est ainsi « d'une part l'expression de la détresse réelle et d'autre part la protestation contre la détresse réelle... Elle est l'opium du peuple » [10]. Remède lénifiant, la religion est un univers imaginaire et illusoire. Mais, comme elle prêche aux opprimés la résignation et adoucit leur souffrance, elle contribue à démobiliser les prolétaires et donc à perpétuer la société d'exploitation. Puisque l'aliénation religieuse (la croyance illusoire en Dieu) est la conséquence de l'aliénation socio-économique (l'exploitation des travailleurs), c'est à cette dernière qu'il faut porter remède. Lorsque le socialisme aura supprimé la propriété privée

10. K. Marx, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel », dans *Sur la religion,* Paris, Ed. sociales, 1968, p. 42.

des moyens de production et la condition aliénée des prolétaires, la religion disparaîtra d'elle-même, elle n'aura plus de raison d'être.

J'accorde volontiers à Marx que le sentiment religieux a été parfois et est encore peut-être dans certains cas utilisé par les possédants ou par les pouvoirs établis pour faire accepter aux faibles et aux pauvres des conditions de vie humainement intolérables. Mais cela ne tranche nullement la question de l'existence de Dieu. Le mauvais usage fait par certains de l'idée de Dieu n'est nullement une preuve de la non-existence de Dieu. Une analyse qui se veut « scientifique » doit s'en tenir aux faits et ne pas les dépasser ni les solliciter. Or, en l'occurrence, Marx dépasse les faits et son accusation contre la religion est en réalité un procès d'intention. Il commet le sophisme qui consiste à passer de quelques cas à tous les cas sans examen critique sérieux. On dira peut-être qu'il n'affirme pas d'une façon aussi absolue. Il prétend pourtant que la réalisation de la société socialiste entraînera d'elle-même la disparition de la religion. Il écrit, et sans la moindre réserve, que l'athéisme lui-même n'aura alors « plus de sens »[11] ; théisme et athéisme seront dépassés, le mot Dieu lui-même sera vide de sens. Marx n'est jamais revenu là-dessus : il estime en avoir fini, par sa critique première, avec la religion.

L'esprit de système est la tentation constante de ceux qui découvrent un principe nouveau d'explication ; ils se croient en mesure de tout réduire à cela, de tout expliquer par là. Marx veut tout expliquer par l'aliénation économique capitaliste, comme Nietzsche par la peur devant les puissances de la vie, ou Freud par le refoulement des pulsions et la compensation névrotique. Il y a pourtant une autre hypothèse, à savoir que l'idée de Dieu peut avoir aussi d'autres sources et d'autres justifications, qu'elle peut relever tout aussi bien d'une raison critique exigeante que du simple sentiment, et que, projective et illusoire dans certains cas, elle peut aussi faire référence à un Dieu réel. En fait l'expérience a donné tort à Marx : dans les pays socialistes, la suppression du système capitaliste n'a pas fait disparaître la croyance en Dieu. Et dans les pays capitalistes, vouloir expliquer celle-ci par la détresse des prolétaires ou par le besoin des exploiteurs de se donner bonne conscience apparaît vraiment, dans les conditions actuelles, bien simpliste. L'affirmation de l'existence de Dieu relève de tout autres considérations que d'analyses socio-économiques. Si donc l'on considère en lui-même et au fond le problème de Dieu, on peut dire que le marxisme et les autres tentatives réductionnistes passent à côté de la question.

---

11. K. Marx. *Manuscrits de 1844*. Paris. Ed. sociales. 1968. p. 99.

IV. — Le Structuralisme

La logique du soupçon est inexorable. Dès lors qu'on a fait crédit au soupçon pour dévaloriser (sans preuves véritables, sans quoi il ne s'agirait pas de soupçon mais d'argument) tel ou tel secteur de l'activité humaine, ici le domaine religieux, il est fatal que le soupçon s'étende à d'autres secteurs et qu'il soit lui-même à son tour soupçonné. De proche en proche, c'est tout le domaine de la connaissance qui est frappé de suspicion. Après avoir ruiné la croyance en Dieu, la logique du soupçon ne peut qu'entraîner la ruine de la croyance en l'homme. C'est ce qui s'est produit avec le structuralisme. Le développement des « sciences humaines » œuvrait d'ailleurs dans le même sens. Les sciences de la nature ayant réalisé des progrès remarquables, on en est venu à vouloir appliquer la même méthode positive aux sciences de l'homme. C'est cela que Durkheim envisageait déjà pour la sociologie : « considérer les faits sociaux comme des choses ». La psychologie expérimentale obéissait à la même préoccupation. On comprend dès lors la réflexion de l'ethnologue Lévi-Strauss, pour qui, dans les sciences humaines, « la distinction entre l'humain et le naturel doit aller s'atténuant ». Et cette formule doit être entendue au sens strict : les faits humains ne sont plus seulement « considérés comme » des faits de nature — point de vue purement méthodologique — mais on prétend montrer qu'ils ne sont pas, en eux-mêmes, autre chose que des faits de nature. Le structuralisme, largement prédominant dans l'état actuel des sciences humaines, a tendance à faire disparaître l'homme, le sujet humain, au bénéfice des structures objectives.

Ce qu'étudie la linguistique structurale, ce n'est pas la parole vivante du sujet parlant, c'est la langue considérée comme un système de signes, une structure objective ; elle est antérieure et transcendante au sujet parlant, qu'elle utilise pour s'exprimer elle-même. Non pas « je parle », mais « ça parle » par moi, comme le dit Lacan. La linguistique tend ainsi à se réduire à l'étude formelle des rapports que les signifiants ont entre eux, sans référence aucune au sujet. L'inconscient n'est d'ailleurs pas autre chose pour la psychanalyse structuraliste que l'ensemble des lois du langage, le discours qu'entretient en moi « l'autre », le « ça ». La culture, la société et le langage impersonnel qui les exprime sont en moi, au niveau inconscient, la vérité de mon être, et la cure analytique a pour but d'amener cet « autre » que moi à prendre possession de moi. Le sujet s'efface donc ici devant le discours du ça. De même en ethnologie : rites, mythes, tatouages, systèmes d'interdits, de parenté, de recettes culinaires, etc., tout cela n'est pas l'œuvre de

l'homme. Il serait plus juste de dire que c'est l'homme qui est leur œuvre. En deçà des différences qu'on relève à leur sujet en fonction des différences de civilisation, une structure identique y apparaît, objective, impersonnelle. Les mythes « se pensent entre eux », dit Lévi-Strauss, ce n'est pas l'homme qui les pense. Il ne s'agit pas de chercher leur sens, mais bien leur structure.

De même encore le structuralisme d'Althusser considère-t-il la réalité socio-économique comme une totalité structurée : vaste système de processus sociaux complexes et de contradictions à foyers multiples où le culturel, l'économique, le politique, le religieux, etc., interfèrent, agissent et réagissent, se « surdéterminent » de façon très complexe, mais où la structure économique est toujours, selon lui, déterminante « en dernière instance ». Dans cette nouvelle version, structuraliste, du marxisme, c'est encore l'homme qui est sacrifié à la structure. Althusser professe d'ailleurs ouvertement « l'anti-humanisme théorique » et « l'anti-historicisme ». L'histoire n'est pour lui qu'un « processus sans sujet », un « procès sans Sujet ni Fin(s) » : il n'y a pas un Sujet de l'histoire, ni même des sujets de l'histoire ; les individus sont simplement des agents dans l'histoire, laquelle n'a d'autre sujet que les masses, sujet impersonnel, mues elles-mêmes par les contradictions économiques.

A la limite le structuralisme sonne le glas de l'homme. L'objectif élimine le subjectif, la structure élimine le sens. L'homme n'est après tout qu'une « invention récente », nous dit Michel Foucault, et il n'a déjà plus sa place dans le monde actuel. L'épistèmè de la civilisation actuelle est faite de catégories objectives, inconscientes, et le langage de l'homme moderne tend à être de plus en plus le langage des choses mêmes et de leurs structures. Déjà s'annonce la fin prochaine de l'homme, « comme à la limite de la mer un visage de sable » [12].

Aurions-nous oublié notre sujet ? car apparemment en tout ce que nous venons de dire il n'est guère question de Dieu. Pourtant il est bien clair que cette négation de l'homme, telle qu'elle apparaît dans le structuralisme (lorsque du moins il n'est pas seulement méthode, mais conception du monde), entraîne, ou implique, une négation de Dieu tout aussi radicale. L'idée de Dieu ne saurait en effet avoir plus de réalité ni plus de sens que les autres produits de la pensée ou de la culture humaines.

Réfuter un tel négativisme est à la fois facile et impossible. Arguments, idées, raisonnements étant récusés d'entrée de jeu et frappés de suspicion, comme au demeurant la raison elle-même et la conscience humaine, toute dialectique est inutile. Seul reste l'ar-

---

12. M. Foucault, [illegible], Paris, Gallimard, 1966, p. [illegible].

gument, facile en un sens et décisif, qu'Aristote signale à l'adresse des sceptiques : de quel droit raisonner si on n'admet pas la raison ? Il est navrant de voir certains structuralistes déployer autant d'intelligence pour aboutir finalement au néant. Et on peut trouver pour le moins étrange que l'on fasse à ce point appel à la pensée contre la pensée même. Qu'on ne croie pas en tout cas avoir prouvé quoi que ce soit ni contre l'homme ni contre Dieu.

Le structuralisme constitue peut-être pour le penseur croyant d'aujourd'hui une sorte de défi, de mise en demeure. Il l'oblige à revenir toujours à l'essentiel, à déterminer l'assise ultime inébranlable sur laquelle sa croyance repose. Multiples sont les voies qui mènent à Dieu, mais elles n'ont pas toutes à chaque époque la même valeur d'opportunité. A notre époque, dont l'absurde paraît constituer la caractéristique culturelle, la « preuve » la plus congruente de l'existence de Dieu est peut-être la preuve par l'absurde.

S'il est vrai qu'il y a de l'absurde dans notre expérience d'homme d'aujourd'hui, si le mal, la souffrance, la mort hurlent au non-sens là où la science avait laissé espérer un royaume de raison et de bonheur, si le plus absurde est encore de voir tant d'hommes prisonniers précisément de l'absurde, n'attendant rien de l'expérience ni de personne, n'espérant rien, alors comment penser l'absurde et le justifier en raison ? Si le mal est l'injustifiable, l'absurde est bien la forme de mal la plus radicale qui soit : il est en lui-même le non-sens, il est la mort de la raison. Oui certes, il est la négation de la pensée, et donc de l'homme... à moins qu'il ne soit possible de l'assumer dans un sens transcendant. Autrement dit, ou bien l'absurde dont nous avons l'expérience est un absurde définitif, et alors c'en est fini de l'homme, le non-sens triomphe, tout est vidé de sa réalité et de sa valeur ; dans ce cas seule la légèreté d'esprit ou un tempérament particulièrement heureux peuvent rendre l'existence supportable ; parler même devient absurde, y compris parler de l'absurde. Ou bien l'absurde ne nous apparaît pas comme le dernier mot de tout ; ce n'est qu'un absurde au premier degré, au niveau de notre expérience, mais il y a place pour une reprise sur un plan supérieur ; il nous apparaît alors que le non-sens doit être assumé dans le sens, que l'absurde doit être, par sa face supérieure, éclairé d'intelligible. Oui, l'esprit postule le sens. Ou bien rien n'existe, ou bien il y a du sens. Un sens pas seulement apparent, mais réel et dernier. Il faut donc que, là où apparaît l'absurde, celui-ci soit pris en compte par un Absolu du sens, dont nous n'avons pas l'expérience, mais que notre raison postule, sous peine de n'être plus elle-même. Cet Absolu de sens, que nous appelons Dieu, est seul capable de donner sens au non-sens (relatif) lui-

même. Le mal ne cesse pas pour autant d'être le mal, ni l'absurde l'absurde ; ils restent l'injustifiable. Mais nous les savons assumés dans le sens et la valeur — sans pour autant savoir comment, d'où le « mystère » du mal — par l'Absolu divin qui est Sens et Valeur. Ou Dieu ou le néant, il n'y a pas de troisième issue. Pari peut-être ? mais un pari qui recouvre une exigence, qui est l'expression même de l'exigence profonde de la raison. Dieu affirmé comme le sens dernier et absolu, pour que la raison ait raison. Et de toute manière, parier pour la raison n'est-il pas plus raisonnable que raisonner contre la raison ?

Mais si cette « preuve par l'absurde » est probablement celle qui parle le plus à ceux qui sont familiers de la philosophie contemporaine, à ceux qui vivent la problématique du « tout ou rien », qui est celle de notre temps, ce n'est pas à dire que les autres preuves, plus traditionnelles, de l'existence de Dieu soient sans valeur. Je les tiens, quant à moi, pour toujours valables. Il convient seulement d'y intégrer les acquisitions de la philosophie contemporaine. Ici ce n'est plus du négatif que l'on part, du manque, du non-sens, mais bien de tout ce qu'il y a de positif dans l'expérience humaine et dans la réalité de l'univers. Comme précédemment le non-sens relatif, ici c'est le sens relatif, partiel, qui renvoie à Dieu, Sens absolu, comme à sa justification et à sa source. Preuves non plus en creux, mais en relief. De ces voies positives vers Dieu nous ne retiendrons ici que quelques-unes [13].

L'expérience de l'amour est une des plus universelles qui soient. Or l'amour, quand il est authentique, quand il est autre chose qu'un double égoïsme, porte en lui une exigence de transcendance et d'infinité. Il implique une volonté de promotion illimitée de l'être aimé, ainsi d'ailleurs que de l'ordre universel des personnes, une volonté d'approfondissement mutuel infini. Témoignant d'un ailleurs dans le monde même des humains, il ne juge pas les êtres selon nos critères mesquins, mais il accorde à l'autre une confiance illimitée, il ouvre crédit à l'aimé, comme s'il puisait dans une source inépuisable. Il implique également un vœu d'éternité, qui prend ici le nom de fidélité. Par là il transcende le temps, et enjambe la mort elle-même. Par ces caractères, l'amour manifeste qu'il a ses racines dans l'ordre de l'éternel et du transcendant, il renvoie à l'Infini, d'où il provient et qui l'explique.

Sa finalité d'ailleurs n'est pas moins révélante. Par son vœu profond l'amour renvoie à l'Infini. Comment en effet l'amour pourrait-il unir ceux qui s'aiment sans pour autant porter atteinte à leur personnalité, réaliser une communion véritable sans confusion

---

13. Pour une étude plus complète, cf. notre livre *Comment croire ?*, p. 85-166.

ni des personnes ni des destinées, sinon dans une Présence transcendante ? L'être empirique sépare les amants — les caractères, les conditions de temps et de lieu, le corps lui-même. Le toi et le moi ne peuvent se rejoindre pour donner naissance à un « nous » que dans la transcendance ; à l'infini et dans l'Infini ; en Dieu et par la médiation de Dieu. Hors de là une solitude irrémédiable, l'inconstance parfois des humeurs et, de toute manière, le mur glacé de la mort font de l'amour un échec, un non-sens d'autant plus décevant qu'il promettait davantage, le piège monté par une espèce désireuse de se survivre. « Les consciences singulières, écrit Paliard, ne peuvent s'aimer qu'en aspirant à l'Amour qui les dépasse »[14], et cette aspiration, constitutive de leur amour considéré en son être profond, est elle-même originée dans l'Amour infini substantiel. C'est en ce sens qu'il faut comprendre sans doute la réflexion de Nabert, qui conçoit Dieu comme l'exigence de la réciprocité des consciences portée à l'absolu. Dieu comme absolu de l'amour est présent au cœur de tout amour. Nos amours sont pauvres et riches tout à la fois : pauvres de nos limitations humaines, mais riches pourtant d'infini, d'éternel, de transcendant. Loin de n'être que la lutte de deux libertés, comme chez Sartre, ou un simple contrat d'égoïsme réciproque, l'amour contient beaucoup plus que lui-même. C'est en Dieu qu'il trouve sa raison suffisante et son sens, son origine et sa fin, sa valeur et sa pérennité. Saisi dans sa réalité profonde il nous révèle, comme le dit Gabriel Marcel, la présence même de l'être comme Toi absolu.

L'expérience morale est, elle aussi, une voie d'accès à Dieu. Nous avons conscience d'une obligation morale, c'est-à-dire nous avons conscience d'être soumis à certaines règles de conduite dont nous ne sommes pas les auteurs et qu'il ne nous est pas loisible de modifier. Nous faisons en outre l'expérience de notre faiblesse, et cette expérience est douloureuse ; nous sommes à la fois l'homme « spirituel », qui veut accomplir le bien, et l'homme « charnel », qui en est incapable — preuve que la loi morale n'est pas de nous, qu'elle nous est donnée, et que pourtant elle répond en nous à une aspiration profonde de notre « volonté voulante », selon l'expression de Maurice Blondel. Si nous étions les créateurs des valeurs, comme le professent Raymond Polin, les existentialistes et de nombreux athées, nous en serions aussi les maîtres et pourrions les changer à notre guise. Or les valeurs nous résistent. Nous pouvons les enfreindre, mais non pas faire disparaître l'injonction qu'elles notifient à l'intime de notre conscience. La valeur est à la fois objective et personnellement vécue, transcendante et immanente, absolue et individualisée, donnée et conquise. On ne peut donc parler ni d'exté-

14. J. Paliard, *Théorème de la connaissance*, Paris, Aubier, 1938, p. 125.

riorité pure et simple des valeurs ni de création des valeurs, mais bien plutôt, avec Le Senne et Blondel, d'accueil, de reconnaissance, « d'agnition » des valeurs.

Ces caractères de l'obligation morale et des valeurs nous amènent à conclure que le fondement de la loi morale ne peut être lui-même que transcendant et absolu. Qu'il ne soit pas individuel, cela ne saurait faire de doute (sauf peut-être pour l'anarchiste), car il est clair qu'aucune société basée sur l'arbitraire individuel ne peut subsister. Mais la société ne pourrait-elle pas être le fondement des valeurs ? Pas davantage : la société ne peut que contraindre les individus, mais elle n'a pas par elle-même qualité de justification ; elle est du domaine de la force, mais elle n'est pas, par elle-même, source de droit ; elle ne peut donc pas être le fondement de la loi morale, même si en fait il lui revient d'apporter à la loi morale ses déterminations concrètes. Quant à la raison, elle ne semble pas davantage pouvoir constituer le fondement dernier de la loi morale : elle peut définir le devoir, lui donner justification et universalité, mais elle n'a pas qualité pour imposer une obligation ; d'ailleurs son être même, et la lumière dont il éclaire la morale, ont besoin à leur tour d'être justifiés. Seul un Etre absolument transcendant peut être le fondement et le principe de la loi morale. Sartre lui-même le reconnaît à sa manière : dans *L'existentialisme est un humanisme,* il fait sien le mot de Dostoïevsky selon lequel, si Dieu n'existe pas, tout est permis ; il y voit le point de départ de l'existentialisme, le principe de l'exaltation illimitée de la liberté humaine. Mais pour ceux qui n'admettent pas cet univers sartrien anomique et inviable, il est clair que nous ne sommes pas les maîtres du bien et du mal. Et si notre conscience peut être dite constituante en ce sens qu'elle ne reçoit pas passivement la loi morale, il faut reconnaître cependant que ce pouvoir originant est lui-même originé. L'obligation morale renvoie donc à Dieu comme à son fondement dernier et absolu. Dieu est cette présence qui, au cœur de notre conscience morale, fonde l'obligation et la justifie.

Une démarche semblable pourrait prendre comme point de départ l'expérience que nous avons de notre propre pensée. La pensée humaine est une grandeur limitée : souveraine d'une part, en ce qu'elle se détache du monde qu'elle pense et que de la sorte elle le domine et le juge, mais d'autre part esclave et misérable, soumise à la réflexion laborieuse, au doute et à l'erreur. A la fois dépendante du monde en tant qu'elle est pensée pensée, et transcendant ce monde en tant que pensée pensante. C'est la preuve, nous dit Blondel, que la pensée humaine ne s'achève pas en elle-même. Ce que nous voyons en elle de faiblesse nous interdit de lui attribuer en propre ce qu'il y a en elle de grandeur. L'intelligibilité, l'éternité,

la transcendance, qui caractérisent le penser humain, ne trouvent leur raison suffisante que dans la participation à Dieu comme Penser pur, en qui l'intuition et la réflexion coïncident. « Celui qui pense, pense Dieu », écrit Rosmini, et « celui qui ne pense pas Dieu ne pense pas ». La pensée humaine témoigne d'une lumière venue d'ailleurs, elle fait référence à une pensée absolue et parfaite à laquelle elle participe et qui la conditionne, dans son être et dans son agir, comme pensée imparfaite, grande et misérable tout à la fois.

On peut donc dire, avec Jacques Paliard, que Dieu est le secret de l'homme. Sans Dieu l'homme est incompréhensible à lui-même. Dieu est son principe et sa fin. Il est de même le secret de l'univers et la raison dernière de son être. Car les « étants » qui composent le monde empirique s'expliquent bien les uns par les autres et par les « lois » qui les régissent. Mais aucun de ces étants particuliers ni l'ensemble des étants ne sauraient rendre compte de leur être propre. Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ce n'est pas faire injure à la science, qui s'en tient aux seuls phénomènes, que de poser cette question. Et ce n'est porter atteinte en rien à son domaine et à ses prérogatives que de conclure de la contingence radicale et universelle des phénomènes à l'Etre nécessaire et absolu qui seul permet d'en rendre raison. Le Dieu ainsi atteint n'est pas le Dieu bouche-trou qui remplirait les lacunes provisoires de la science, il est l'Etre absolu qui rend compte bien plutôt des pleins de la science et du monde des étants. Ne faisant pas nombre avec eux, il les transcende ; mais il leur est assez présent et immanent pour leur donner l'être à chaque instant. Nous n'avons d'expérience que des phénomènes, mais nous concluons légitimement à l'Etre nécessaire, car sans son existence cela même dont nous avons l'expérience ne pourrait pas être.

Ainsi nous apparaît le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine. Les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, quoi qu'on en dise parfois, sont toujours valables. Les récuser serait récuser la raison elle-même, et avec elle toute philosophie et toute science. Le donné expérimental — aussi bien l'expérience du monde extérieur, avec sa contingence et l'ordre qui s'y manifeste, que l'expérience de nous-mêmes — nous amène à conclure à l'existence de Dieu comme à la seule raison suffisante de ce donné. Il s'est produit néanmoins un déplacement : l'accent est mis aujourd'hui, non plus sur les réalités de la nature, mais bien plutôt sur l'homme même et les réalités de la condition humaine. En outre, valables en elles-mêmes, les preuves traditionnelles sont de peu de valeur aux yeux de ceux chez qui les apories de la philosophie critique ont ébranlé le crédit de la raison. A ce niveau, si tant est que l'on puisse échapper au scepticisme universel, il n'est de re-

cours que la preuve par l'absurde : seule preuve pour ceux qui n'en admettent point. Elle paraît particulièrement bien adaptée à notre époque anti-intellectualiste.

Il n'est que trop vrai d'ailleurs que les considérations rationnelles, lorsqu'il s'agit de Dieu, sont tout à fait indigentes. De Dieu en effet il y a moins problème que mystère. Et si la réflexion philosophique peut légitimement établir que Dieu existe — et encore ne s'agit-il ici ni de la rigueur de la preuve mathématique ni de la certitude du constat empirique —, l'accès à l'être de Dieu lui est refusé. Là est pour nous le mystère. La raison peut l'attester, mais seule la foi a qualité pour l'invoquer. Pourtant ce n'est pas peu de chose pour le philosophe que d'avoir pu établir par la raison ces approches du mystère divin. Par la raison, écrit saint Thomas, « nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelles relations soutient avec lui tout le reste » [15]. Mais c'est dire aussi que nous ne pouvons pas douter qu'il soit.

F 34000 Montpellier
Enclos Tissié - Sarrus

Pierre MASSET
Directeur
Ecole Saint-François Régis

15. Saint THOMAS, *Contra Gentes*, I, ch. 30.