NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 5 1996

Prouver Dieu et espérer en lui.

Paul GILBERT (s.j.)

p. 690 - 708

https://www.nrt.be/fr/articles/prouver-dieu-et-esperer-en-lui-189

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Prouver Dieu et espérer en lui

Notre temps est par bien des aspects difficile à comprendre. Ses contradictions sont plus évidentes que jamais. Nous vivons en pleine «anomie», selon le vocabulaire de Durkheim et des sociologues de la fin du siècle dernier. La vie chrétienne n'échappe pas à cette situation. On fait dire à Malraux que le XXIe siècle sera religieux. Mais nul ne sait quelles seront ses expressions de foi. Certains, des chrétiens profonds, s'inquiètent de la disparition des formes visibles de la foi. D'autres, tout aussi profondément dédiés au service du Seigneur, se félicitent de ces changements. Les uns prennent parti pour la religion et ses institutions socialement codifiées et efficaces jusqu'il y a peu de temps; les autres désirent se livrer à Dieu avec une foi qui va au-delà des appuis sensibles et espérer en lui seul qui transcende l'histoire humaine. Il n'y a pas longtemps, le débat était rude entre les partisans de la «religion» et ceux de la «foi». Aujourd'hui, ce débat a perdu son âpreté. Les croyants ont appris à se défier des discours trop facilement exclusifs les uns des autres. Dans ce qu'ils ont à vivre, il y a en même temps de la religion et de la foi, du visible et de l'invisible, de la détermination et de l'indétermination selon le monde. La foi est vécue comme une norme pratique sûre, bien que son contenu demeure inaccessible aux formules adaptées aux choses de notre monde physique[1].

Dans le monde et hors du monde

Pour le croyant, il s'agit de vivre selon le cœur de Dieu, libre du monde (foi) mais dans le monde (religion), conformément au Seigneur Jésus. Cette tension fondamentale du christianisme se retrouve dans la réflexion philosophique des croyants, par exemple quand ils traitent des «preuves» de l'existence de Dieu, ou mieux des «voies» qui montent vers lui[2].

En fait, la tension entre la foi et la religion invite à un discernement chrétien quant au sens du réel. Qu'est-ce que le réel? Il est

---

1. Cf. *He 11*, 1: «La foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas.»

2. Le texte classique de THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, 2, 3 parle de «voies», pas de «preuves».

plus simple de poser cette question que d'y répondre! Notre culture commune a largement hérité de la mentalité positiviste et empiriste du siècle dernier. Selon cette mentalité, toute question d'ordre métaphysique, par exemple quant à Dieu, manque d'objet. Pour le néo-positivisme récent du groupe de Vienne, le seul discours acceptable pour la raison est celui qui renvoie aux faits sensibles. Dans une perspective chrétienne, cette mentalité ne peut pas s'allier aux propositions de la foi quant à l'incarnation du Verbe, à la visibilité de l'Église et au concret des sacrements. Le réalisme chrétien ne s'identifie pas avec le positivisme philosophique. D'ailleurs, le sens scientifique de la réalité et les prétentions du positivisme se rejoignent-ils autre part que dans les livres des positivistes? Pour la science, le réel est tout autre chose que le visible immédiatement analysé[3]. L'idée scientifique du réel ou du concret[4] a évolué avec l'épistémologie des sciences: le concret est pour la science actuelle moins un fait donné qu'un horizon de son action de connaissance. Il convient pour les croyants de ne pas s'arrêter au seul positivisme des choses «faites». Disons aussi que, parfois, le positivisme du siècle passé glissait plus vers des caricatures religieuses que vers la science[5]; son intention était polémiste; dans le contexte de la naissance des États modernes, il tentait de s'opposer à la métaphysique de l'École en créant une idéologie «laïque»; le Concile Vatican I ne pensa pas utile d'affronter ces exagérations. Il fallut attendre les Russell et autres Carnap pour donner au positivisme récent une dignité spéculative, que la pensée chrétienne ne peut cependant pas accueillir sans critique.

La disposition contemporaine du discours rationnel a enrichi la réflexion philosophique sur Dieu. En fait, cette réflexion connaît de manière privilégiée nos difficultés à discerner correctement l'ampleur de ce qu'est le réel. Son enjeu est pour cela identique à celui de la métaphysique. Dieu entre dans nos discours comme toute réalité. Mais à quelles conditions nos discours sont-ils capables de rejoindre la réalité comme telle? Conformément au style des sciences actuelles, la réalité métempirique de Dieu ne se prouve pas à la manière des discours qui prétendent naïvement

3. Voir le beau livre de J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, t. 1, *Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Cerf, 1984 (première édition en 1970).

4. Le latin *concretus* signifie «ce qui a crû avec», c'est-à-dire, dans le cadre de notre réflexion, ce qui advient à son être en étant connu grâce à nos médiations méthodologiques.

5. On se souvient de la «Clotilde» d'Auguste Comte. Cf. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, ³1945, p. 236.

refléter les données immédiates des sens. Aucun discours ne reflète la réalité sans la médiatiser. Une «preuve» est dans tous les cas un avènement de signification. Elle ne «prouve» jamais à la manière du positivisme. Selon celui-ci, le processus de vérification devrait renvoyer nos propositions aux faits nus, comme si nous pouvions accéder à ceux-ci sans la médiation ou l'interprétation d'une quelconque énonciation. Mais ces vues ne résistent pas à la critique. Aucun discours, aucune vérification, ne présente immédiatement les «choses». La volonté de prouver Dieu en l'entendant comme un objet accessible sans aucun apport rationnel de notre part doit être rejetée. Elle est trop naïve.

I.- La Constitution «Dei Filius»

1. Une articulation de la foi et de la raison

En fait, dans la tradition de l'Église, si la volonté de prouver l'existence de Dieu comme d'un étant clairement situé dans l'ensemble du monde a toujours subsisté, l'attention à l'originalité de cette existence a habituellement prévalu: on ne prouve pas Dieu comme s'il était une chose du monde, même la meilleure. On va cependant vers lui en suivant des chemins qui ne manquent pas d'assurance. Écoutons ce que dit le Concile Vatican I. Ce Concile, dans le chapitre 4 de sa Constitution *Dei Filius,* dont nous avons célébré récemment le 125e anniversaire, a articulé d'une certaine manière la foi et la raison. Le texte souligne la validité propre de l'ordre théologique à l'intérieur duquel la raison, éclairée par la foi, «cherchant avec soin, piété et sobriété»[6], arrive à acquérir quelque intelligence de Dieu. Les modalités proposées à l'argumentation rationnelle en théologie sont, selon le Concile, de trois types. Soit (1) l'analogie des mystères révélés avec ce que nous connaissons naturellement (on se rappelle les analogies du *De Trinitate* de saint Augustin). Soit (2) la logique qui unit avec quelque nécessité les mystères entre eux (la théologie axiomatique du *Cur Deus Homo* de saint Anselme suit cette voie). Soit (3) la cohérence entre la vie spirituelle et ses expressions essentielles, entre la fin de l'homme et les mystères de la foi (la théologie transcendantale de Rahner serait à situer dans cette perspective). Insistons sur ceci: aucune de ces trois modalités ne fait qu'au bout du compte le «cru» devienne «su». Dieu n'est jamais

6. Denzinger-Schönmetzer (DS) 3016

compris comme un étant dont notre connaissance devrait se rendre maître.

Le travail de la raison n'écarte pas de la foi toutes ses obscurités. Le Concile évoque saint Paul qui avait distingué, et parfois opposé, la foi et la vision[7]. Nous cheminons dans la foi, et non pas dans la vision. Par ailleurs, selon le Concile, la raison qui recherche la vérité participe à l'obscurité de la foi plus qu'à la vision des mystères. Mais la raison des scientifiques, la raison des Modernes, n'est-elle pas au contraire illuminante? Ne concerne-t-elle pas la vision? Déjà au début de notre millénaire, saint Anselme, dans une lettre envoyée au Pape Urbain II pour lui présenter son *Cur Deus Homo,* dont la méthode axiomatique pouvait être mal comprise, avait situé la raison «entre la foi et la vision»[8], évoquant ainsi une raison capable de faire progresser la foi et de la parfaire en éclairant ses ténèbres. Mais cette puissance anselmienne et moderne de la raison n'a pas été reçue par Vatican I. Elle n'est d'ailleurs plus aujourd'hui acceptée sans nuances. La raison, par nature, tâtonne.

Le Concile ignore l'optimisme des Modernes quant à la raison. Toutefois, peu après le passage que nous venons de mentionner[9], il dit que la raison vient au secours de la foi. Pour les Pères conciliaires, les «arts humains» et les «disciplines de la culture» peuvent en effet conduire à Dieu. Le Concile soutient même le droit des disciplines scientifiques à la liberté, bien qu'intérieurement à la foi, qui éclaire de façon supérieure les étants créés par Dieu. Rien de raisonnable ne peut contredire la foi. On va jusqu'à affirmer que «la raison droite démontre les fondements de la foi». Voilà le mot, difficile à bien entendre: *demonstret.* Reviendrait-on au rationalisme des Modernes?

2. Prouver, démontrer, montrer

Soulignons avant tout que, dans le texte de 1870, le mot *demonstret* n'a pas «Dieu» pour objet, et qu'il ne signifie pas «prouve» mais «montre» à la façon d'un pronom «démonstratif». Le texte conciliaire ne dit pas que la raison est capable de «prouver l'existence» de Dieu. Il affirme plutôt qu'elle peut faire signe vers les fondements de la foi. Que sont ces «fondements de la foi»? Selon les mots de *Dei Filius*, au chapitre 2, il s'agit de

7. Cf. dans *ibid.*, *2 Co 5*, 6.

8. ANSELME DE CANTORBÉRY, *Commendatio operis ad Urbanum Papam II*, 40, 10.

9. Cf. DS 3019

«connaître avec certitude» que toutes les choses ont un principe et une fin et que Dieu est ce principe et cette fin. Voici le texte: «Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées[10].» Cette affirmation est si importante que le Concile l'établit comme une donnée de la foi: est déclaré anathème celui qui dit que «Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut pas être connu avec certitude par ses œuvres grâce à la lumière de la raison naturelle»[11]. Le Concile renvoie alors à un passage de la lettre aux Romains[12], texte essentiel pour la théologie philosophique qui y entend le fondement du processus de l'analogie. Voici donc l'analogie, le premier des trois types d'argumentation que nous avons signalés plus haut, consacrée par une déclaration conciliaire qui engage la foi de l'Église. Mais connaître avec certitude et grâce à l'analogie que Dieu est le principe de tout, est-ce «prouver» qu'il existe? Qu'est-ce que l'analogie?

Vatican I est prudent. Qu'une preuve nécessitante de l'existence de Dieu soit possible, voilà ce qu'il ne définit pas, et qu'il a même évité de définir. Seuls les fondements de la foi sont «démontrables» grâce aux techniques de l'analogie. Ils ne sont pas démontrés de manière purement nécessaire, mais montrés ou indiqués grâce aux médiations de l'analogie. Ce dispositif de l'argumentation ne peut que s'opposer aux exigences de la raison glorieuse des Temps Modernes, à son univocité mathématique. Mais ne concorde-il pas avec son rejet de l'empirisme étroit? La lutte des débuts de notre XX^e siècle contre le modernisme et les condamnations mutuelles des ecclésiastiques attestent combien le processus rationnel consacré par le Concile jetait la pensée dans l'insécurité. Le processus analogique évoqué par le Concile épouse la raison moderne en même temps qu'il en prend distance. Il ne se contente pas de la «positivité», mais il reste tenté par un modèle chosifiant de la réalité. Certes, conformément à l'épistémologie moderne et à ses exigences de médiations, une voie médiatrice peut conduire vers la réalité de Dieu, mais par une médiation encore cosmologique, alors que le privilège des choses physiques avait déjà été abandonné depuis longtemps par les sciences mathématisées. La raison transcende les faits physiques, dit la science hypothético-déductive des Temps Modernes. L'Église ajoute que le rationalisme ne suffit pas à fonder la raison,

10. *Ibid.*, 3004.
11. *Ibid.*, 3026.
12. *Rm* 1, 20, dans *ibid.*, 3004. Cf. *Sg* 13, 5.

laquelle requiert un «plus» qui la transcende. Mais ce «plus», faut-il l'entendre à la manière d'une chose positive?

3. La raison qui se transcende elle-même

Pour être fidèle à l'intention du Concile et crédible devant les savants modernes, ne fallait-il pas montrer que la raison, qui transcende tout fait donné, tombe dans des contradictions quand elle s'enferme prétentieusement dans ses hauteurs? Maurice Blondel a travaillé dans cette direction[13]. La voie de la transcendance, intérieure à l'esprit, l'ouvre au-delà de lui-même. La raison sait de façon critique qu'en chacune de ses démarches résonne ce qui la dépasse. Dans cette perspective, l'analogie qui part du *cosmos* ne joue plus un rôle premier. Blondel montre la nécessité d'affirmer Dieu en passant de la cosmologique aux médiations de l'action. Sa position est fidèle aux vues du Concile: une exigence immanente à la raison créée la pousse à s'ouvrir à ce qu'elle ne peut pas maîtriser. Cette ouverture constitue l'âme de la raison scientifique et lui donne des raisons de vivre et de s'élancer. Par nécessité immanente à la pensée en acte, nous devons affirmer que la transcendance «est», selon le dernier mot de *L'Action*[14]. Maurice Blondel utilise de cette manière la voie classique de l'analogie, celle qui traverse la *via negationis*, mais d'une manière qui diffère de l'analogie cosmologique. L'analogie concerne maintenant l'action et les mondes entiers de nos médiations rationnelles. Elle ne se contente plus d'articuler le monde «objectif» et ce qui le transcende. Elle anime toutes nos opérations médiatrices. En ce sens, Blondel est proche de la mentalité scientifique qui ne se retrouve pas dans le positivisme naïf et qui pose à l'origine du savoir l'action de la pensée. Mais il dépasse la science moderne qui se voulait superbement close en sa propre puissance subjective, en l'immanence de son savoir.

II.- Les formes de l'argumentation

1. Trois types d'argumentation

Le mot «prouver» ne convient pas sans nuances à la réflexion philosophique sur Dieu. L'Église l'a redit en 1870. D'ailleurs, Dieu, par tout ce qu'il est, est Autre que le monde créé, «Diffé-

---

13. M. BLONDEL, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, P.U.F., ²1950.

14. *Ibid.*, p. 492.

rent». Or une preuve rigoureuse ne peut pas se déployer en allant d'un monde vers un autre qui lui serait tout à fait hétérogène. Une preuve scientifique, celle qui donne le maximum de certitude et qui convainc par sa nécessité, doit demeurer dans l'homogène.

Mais n'y a-t-il pas, du point de vue de la rationalité philosophique et non plus des théologiens, plusieurs types de preuves ou d'argumentation, et l'une de celles-ci ne pourrait-elle pas fonctionner entre des éléments hétérogènes? On distingue avec Aristote trois types d'argumentation. Le premier type, le plus nécessitant, est formé par l'argumentation analytique ou déductive. La déduction suit les normes strictes de la logique formelle ou de l'axiomatique. Elle est présentée dans les traités classiques du syllogisme, en tout premier lieu dans les *Analytiques* d'Aristote. La dialectique, le second type d'argumentation, est d'une certaine façon inductive et non plus déductive. Elle n'induit certes pas l'universel à partir de cas particuliers comme l'induction conceptuelle, mais elle découvre ce qui fait que deux opinions diverses arrivent à s'entendre et à s'unir. Nous pratiquons la dialectique le plus naturellement du monde, en dialoguant entre nous et en cherchant la vérité à laquelle nous pouvons ensemble adhérer parce qu'elle unit nos opinions diverses. Aristote parle de la dialectique dans ses *Topiques* et dans ses *Réfutations sophistiques*. Le troisième et dernier type d'argumentation, la rhétorique, ne doit pas être confondu avec l'art oratoire. Celui-ci meut essentiellement les passions. Surtout quand il sert la politique, il s'allie à la sophistique. La rhétorique argumente certes en s'adressant aux affections des auditeurs, mais aussi à leur intellect et à leur raison. Nous reviendrons sur la dialectique et sur la rhétorique dans le dernier point de cet article.

2. La déduction et le syllogisme

Quel type d'argumentation doivent suivre les voies philosophiques vers Dieu? Elles ne peuvent pas «prouver» Dieu avec la force nécessaire d'un syllogisme scientifique. Aristote appelle «science» «la connaissance au moyen de la démonstration. Par démonstration, j'entends le syllogisme scientifique»[15]. Le syllogisme scientifique procède en partant de prémisses universelles et en concluant d'une manière nécessaire: la conclusion est une partie qui appartient au tout des prémisses. Or le Stagirite lui-même signale que, parce qu'une preuve scientifique se déploie dans la

15. ARISTOTE, *Seconds Analytiques* I, 2, 71b17.

lumière de l'universel, il n'y a pas de preuve syllogistique du sensible ou du particulier, de la substance première qui, par son individualité, ne jouit d'aucune universalité. Le syllogisme articule des essences, et aucun existant ne surgit de sa seule essence[16]. Dans l'aristotélisme, la nécessité d'une démonstration scientifique s'administre en entendant une essence à l'instar d'un genre universel et ses prédicats comme ses espèces particulières dégagées par l'analyse (d'où le nom de cette preuve, dite «analytique»). Par exemple, on démontre que Socrate est mortel parce qu'il est un homme (genre) et que tous les hommes sont mortels (prédicats). Cette démonstration procède par analyse de concepts essentiels. Elle se passe donc, au plan de ses prémisses, des existants réels et chaque fois uniques; ceux-ci n'interviennent que dans la conclusion où on leur attribue ce qui convient à leur essence universelle («Socrate est mortel»).

Une «preuve» de Dieu ne peut pas être conduite de cette façon. Même pour saint Thomas, nous ne pouvons pas connaître l'essence de Dieu, qui excède tout ce qui est à notre mesure[17]. Toutefois, pour le thomisme, une voie différente vers Dieu est quand même possible, non pas à partir de son essence ou *a priori*, mais à partir de ses effets ou *a posteriori*. Que signifie cette distinction entre *a priori* et *a posteriori*? Aristote avait proposé, dans ses *Seconds analytiques*, une distinction qui se trouve sans doute à l'origine de celle de saint Thomas: «La connaissance du fait diffère de la connaissance du pourquoi[18].» La connaissance du fait, ou du *propter quid* dans la langue de saint Thomas, va de la cause à l'effet en suivant l'ordre naturel des choses; elle est *a priori*, conformément par ailleurs à l'ordre logique du syllogisme, qui va du tout de l'essence aux parties prédicatives. La connaissance du pourquoi, du *quia*, procède au contraire de l'effet à la cause; elle est *a posteriori* et passe de la partie au tout. La voie vers Dieu, puisque nous n'en connaissons pas l'essence, est, selon le thomisme, *a posteriori*.

3. L''induction et la causalité

La question est de savoir ce que signifie le mot «démontrer» quand on remonte des effets à la cause, dans le cas donc de la voie *a posteriori*. Que peut atteindre une telle démonstration? Jouit-elle d'une contrainte rationnelle? Conduit-elle à quelque réalité?

16. *Ibid.*, I, 8, 75b23. Cf. *Métaphysique* VI, 15, 1039b28.
17. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, q. 2, a. 2.
18. ARISTOTE, *Seconds analytiques*, I, 13, 78a21.

D'une part, peut-on remonter à partir d'effets particuliers jusqu'à une cause universelle? Et d'autre part, peut-on affirmer l'existence d'une cause en raison de l'existence d'un effet? Pour saint Thomas, la réponse à cette dernière question ne fait aucun doute: «les effets dépendant de la cause, dès que l'existence de l'effet est établie, il suit nécessairement que la cause préexiste[19].» Mais durant les Temps Modernes, avec Hume, ce principe de causalité a été mis en crise: bien sûr, tout effet existant renvoie à une cause pré-existante, mais on ne peut pas remonter d'un effet à une cause en leur supposant un lien analytique nécessaire, comme si un certain effet dépendait nécessairement et uniquement d'une cause déterminée. L'existence d'une cause réelle ne sort pas analytiquement de celle de ses effets[20]. Pour la pensée moderne, la nécessité rationnelle est analytique et non pas synthétique. Dans le cas de la causalité, nous sommes en présence de synthèses d'existants et non pas d'essences universelles et analysables. La nécessité rationnelle vaut pour l'analyse des essences, pour l'*a priori* formel, et non pas pour l'*a posteriori* existentiel, pour tout ce qui relève de la causalité entre des existants. Il n'y a donc pas de preuve rationnelle et analytique que Dieu soit la cause existante des existants dans le monde.

Nous ne pouvons pas prouver non plus qu'il y a une cause première pour le motif que tout a une cause. Une cause première, par principe, est différente des autres causes, lesquelles peuvent toujours être pensées comme des effets de causes antérieures. La position d'une cause première rompt la logique qui entend tout existant en relation causale avec un autre existant. Tout existant peut être l'effet d'une cause plus haute. La cause première devrait demeurer quant à elle sans cause. Par conséquent, dire qu'il y a une cause première, voilà qui rompt la rigueur de la logique causale: quelque chose peut être sans cause. L'affirmation d'un lien nécessaire entre un effet et une cause première n'est plus acceptée aujourd'hui par la science, pour laquelle la causalité ne souffre aucune exception.

Par ailleurs, l'affirmation selon laquelle Dieu est la cause première ne constitue-t-elle pas le comble de la pensée de l'iden-

19. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 2, a. 2.

20. Il en va de même dans le cas de la succession des générations. Selon Aristote, entre un père et un fils il y a une différence de matière et une unité de forme. Mais l'unité formelle ne suffit pas pour induire que tel fils a tel père. Même l'analyse génétique est incapable de reconstruire un père à partir d'un fils: elle ne peut que le faire «re»connaître.

tique, et du panthéisme qui s'ensuit? Cajetan avait déjà critiqué saint Thomas avec des arguments qui font penser aux critiques modernes signalées à l'instant[21]. Pour le célèbre dominicain qui participa au V^e^ Concile du Latran, les cinq voies de saint Thomas ne prouvent pas l'existence de Dieu. Elles débouchent sur l'identité de Dieu et du monde si on ne les complète pas par une réflexion sur la spiritualité divine et sur la transcendance absolue. Les cinq voies *a posteriori* concluent trop vite, sans respecter l'originalité de Dieu.

Régis Garrigou-Lagrange disait semblablement au début de notre siècle que «la preuve n'est complète que lorsqu'on arrive à la simplicité de Dieu»[22]; avant cela, elle reste une simple approche que son incomplétude peut faire glisser dans l'erreur. Les cinq voies parlent d'attributs divins déterminés en rapport au monde. Elles concluent que Dieu est la condition de l'efficience, de la contingence, etc. Mais entre ces conditions rationnelles et l'existence de Dieu, il y a un abîme[23]. Rejeter à la manière du second livre de la *Métaphysique* d'Aristote la régression à l'infini dans le contexte de la causalité, situer la condition ou la cause première de l'efficience, de la contingence, etc., au sein du fini, «onto-théologise» Dieu en le posant au bord extrême mais intérieur de la suite des finis[24].

Saint Thomas, qui reconnaît lui-même le risque que comportent implicitement ses voies, les multiplie donc, indiquant ainsi que chacune d'elles conclut en étant interprétée dans la foi qu'aucune n'épuise[25]. Voiler la différence entre le créé et Dieu, ne pas tenir compte du saut qu'il y a entre le monde et le Créateur,

---

21. CAJETAN, *Commentaire* de THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 2, a. 3, Rome, Léonine, 1888, 32b (Cajetan termina la rédaction de ce texte en 1507).

22. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence, sa nature*, t. I, Paris, 1914, p. 234.

23. Ce qu'Éd. Le Roy, durant le débat moderniste, critique également chez saint Thomas. J. MARITAIN prétend qu'il n'en est rien (cf. *Distinguer pour unir*, dans ID.., *Œuvres complètes*, t. 4, Fribourg, Éd. Universitaires, 1983, p. 668-669), en affirmant que les voies thomistes font usage de «concepts analogiques» — ce qui, avouons-le, n'apparaît pas dans la lettre de la *Somme théologique* traitant de ce point, et bien qu'il convienne justement de souligner l'analogicité de ces «concepts» en les traitant explicitement en fonction de la rationalité originale de l'analogie.

24. On pourrait évoquer ici M. BLONDEL, *L'Action (1893)* (cité *supa* n. 13), p. 198, qui insistait sur un principe opposé à celui d'Aristote, disant que *anankè ou stènai* («Il ne faut pas s'arrêter»).

25. «*Hoc omnes nominant Deum*», «*hoc dicimus Deum*», etc., dit l'Aquinate **en terminant l'exposé de chacune de ses cinq voies.**

effacer la *via negationis*, c'est soumettre Dieu à l'onto-théo-logie que Heidegger a critiquée dans sa conférence intitulée «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique» et prononcée en 1957[26].

4. La «via negationis» et l'onto-théologie

Dans son exposé, Heidegger pose la question de savoir comment Dieu a pu entrer dans le discours philosophique. Sa réponse est en somme banale: Dieu est entré dans la philosophie parce que celle-ci est par essence à la recherche du principe le plus fondamental ou de la cause première de tout ce qui est, et parce que Dieu, Créateur selon la Bible, a toute l'apparence d'être ce fondement et cette cause. Dans son style alambiqué, l'auteur déclare ceci: la pensée «vise l'être comme fond et se rassemble dans les modes de l'approfondissement et de la fondation en raison... L'être de l'étant se dévoile comme le fond qui s'approfondit et se fonde lui-même en raison... Le fond et la *ratio* sont le *logos* entendu comme ce qui rassemble... Le propos de la pensée demeure l'être et... celui-ci, depuis le début de son dévoilement comme *Logos*, comme fond qui fonde, réclame la pensée en tant qu'elle fonde en raison»[27]. Si donc Dieu est la raison du monde, cela dépend de ce que nous exigeons d'une «raison».

La tradition philosophique, en faisant de Dieu la cause première du monde, le traite comme un étant dépendant de ce qu'il fonde, conformément aux exigences de la *ratio* analytique qui, unissant des semblables, exige un semblable parfait pour rendre causalement intelligible un semblable imparfait. Mais comment Dieu serait-il vraiment Dieu s'il dépend du monde dont la pensée veut qu'il soit la raison, puisque le parfait dépend analytiquement de l'imparfait pour lui assurer une assise idéale raisonnable? C'est la raison humaine qui fabrique un tel Dieu, «humain, trop humain», en produisant ce qui peut la satisfaire. Heidegger nous alerte ainsi sur le danger des «preuves» de Dieu: proposées sans prudence, elles expriment un athéisme secret que masquent bien mal leurs mots supposés édifiants.

Déjà les Temps Modernes, avons-nous vu avec Hume, ont mis en crise la raison analytique et glorieuse des courants idéalisants. La raison n'arrive plus à établir des séries d'étants liés d'une

26. M. HEIDEGGER, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», dans ID., *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 277-308, dans un ensemble de textes réunis sous le titre *Identité et différence*.

27. *Ibid.*, p. 292.

façon absolument nécessaire. De plus, elle met en question l'adéquation entre un étant supposé au faîte de la série des étants et Dieu. Elle s'est détachée de la pensée qui faisait de Dieu la clé de voûte d'un monde clos et soumis à la nécessité analytique. Cette critique peut être assumée comme une chance pour la foi. Dieu est plus que le sceau de notre expérience et de notre vie, plus que celui qui comblerait nos manques. Nos derniers temps connaissent plusieurs «maîtres du soupçon», selon l'expression forgée par Paul Ricœur, tels Marx, Nietzsche ou Freud[28]. Ces auteurs, qui déconstruisent les thèses qui identifient Dieu à quelques idéaux humains de perfection, qui peuvent donner de la sorte des appuis à l'athéisme dogmatique, invitent aussi à purifier notre pensée de Dieu, à reconnaître sa différence, son excès.

III.- L'excès de Dieu

1. Une pensée invoquante

Mais que serait une pensée capable d'atteindre Dieu, de le «démontrer» en l'indiquant, sans le «prouver» comme une chose du monde? Gabriel Marcel distinguait «penser que» et «penser à», la pensée qui détermine son objet et le possède et la pensée qui invoque autrui et s'offre à lui. Il vaut la peine d'assumer cette distinction. Il n'est pas possible de nous contenter des mesures de nos pensées qui conviennent au monde et à nous-mêmes lorsque nous pensons à celui qui dépasse le monde et toute pensée, *quiddam maius quam cogitari possit,* dit le ch. 15 du *Proslogion* de saint Anselme, mais il n'est pas interdit de penser «à» celui qui transcende et attire tout, le monde comme notre pensée. On peut intégrer de cette façon un donné essentiel de la foi et un thème aujourd'hui central chez les philosophes, celui de la «différence».

Il est difficile de penser cette différence sans réduire ses termes à quelque identité, sans penser que Dieu soit un étant parfait relatif aux imparfaits, ses contraires. Les ruses de notre pensée représentative sont subtiles. Par exemple quand nous disons que Dieu comblera le cœur de l'homme, nous risquons de faire de lui quelqu'un qui remplira nos vides intérieurs; mais ces vides intérieurs, ces manques profonds, nous appartiennent en tant que nous sommes *ex nihilo*. Ne vaudrait-il pas mieux, pour éviter

---

28. Cf. P. RICŒUR, ***De l'interprétation. Essai sur Freud***, Paris, Seuil, 1965, p.

toute réduction mondaine et respecter la transcendance de Dieu, affirmer que, de lui, nous ne pouvons rien dire et que nous devons attendre qu'il se révèle selon son bon plaisir? Mais cette attente peut être illusoire si elle fait espérer que Dieu se révélera de telle sorte que nous puissions l'entendre en fonction du monde de notre expérience, comme s'il devait renier sa différence pour que nous accédions à lui. Il y a là des risques qu'une entente trop généreuse de l'hymne aux Philippiens[29] fait courir: la kénose serait, de la part de Dieu, la négation de sa différence. Mais Dieu, s'il renonce à sa transcendance ou à sa plénitude, se révélera-t-il encore comme Dieu? Dieu, pour se révéler, ne peut pas nier sa gloire et sa différence. À moins que sa kénose et son amour, son humilité, soient justement sa différence.

La philosophie contemporaine, inspirée par la méditation heideggérienne sur la «différence ontologique», a été invitée à mieux respecter la spécificité de l'intentionnalité théologique, à libérer plus énergiquement son chemin vers la transcendance, à entendre plus attentivement Dieu au-delà de nos mesures ontiques. Pour le philosophe de Fribourg, le divin transcende ou excède la *causa sui* de la philosophie moderne et de la pensée représentative[30]. La théologie doit aujourd'hui méditer sur l'excès de Dieu. Les thèses sur la «différence» suggèrent de revenir à la méditation de maître Eckhart[31], dont le rationalisme s'achève en une *via negationis* illuminante; elles poussent aussi la réflexion vers l'éthique, par exemple chez Emmanuel Lévinas[32]. Que ce soit dans la perspective du savoir ou dans celle de la pratique, la «différence» est devenue un lieu stratégique pour la théologie philosophique. Elle indique l'insignifiance de la pensée «sur» Dieu, qui est toujours trop loin, excessif. Nous avons plutôt à penser «à» Dieu, qui

29. *Ph* 2, 6-11.

30. Pour F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* (dist. 28, sect. 1), dire positivement que Dieu est *causa sui* signifie négativement qu'il n'a pas d'autre cause. Après Suárez, le sens de l'expression aura habituellement un poids simplement positif. Cf. R. DESCARTES, *Méditations de philosophie première*, III, Paris, Gallimard, 1953, p. 298; B. SPINOZA, *Éthique*, «Première partie», «Première définition»: «Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante.» La positivité de la *causa sui* est, selon Heidegger, un trait caractéristique de l'onto-théologie. La nuance que lui donne Suárez semble plus littéraire qu'ontologique.

31. Voir p.ex. de S. BRETON, *Deux mystiques de l'excès: J.J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 1985, ou de J.D. CAPUTO, *Meister Eckhart and the Later Heidegger*, dans *The Journal of the History of Philosophy* 12 (1974) 479-494; 13 (1975) 61-80.

32. Cf. l'article d'E. LÉVINAS, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1951) 88-98.

n'est pas un thème particulier de nos discussions savantes, mais celui qui nous appelle à penser et à agir.

2. La dialectique

La question est de savoir comment argumenter dans le contexte de l'«excès». Rappelons tout d'abord que l'argumentation rationnelle peut ne pas être que déductive et soumise à la pure nécessité de l'analyse conceptuelle. Aristote lui-même sait que les principes de l'argumentation ne résultent pas tous d'une déduction antérieure. Certes, idéalement, les prémisses des syllogismes devraient être nécessaires et donc s'origiNer dans des propositions absolument premières et universelles[33]. En pratique toutefois, il n'en va pas ainsi. Nos premières connaissances, ou nos premières prémisses, résultent de nos inductions, et nous devons «posséder quelque puissance pour les acquérir»[34]; elles dépendent donc de notre aptitude à les construire, de notre génialité personnelle. Ainsi, d'une part nos prémisses doivent être théoriquement nécessaires, mais d'autre part elles ne le sont pratiquement jamais.

L'appel à l'induction élargit toutefois les perspectives sur l'art d'argumenter de façon légitime. La déduction n'est pas l'unique argumentation légitime à notre disposition. L'induction, malgré tous les problèmes qu'elle pose à nos volontés de certitude, l'est également. Aristote lui-même, au début de sa *Métaphysique*, ne pose pas d'abord les prémisses évidentes et nécessaires pour déduire ensuite les conclusions de la science première, mais il argumente de manière dialectique. La dialectique est l'art de conduire la discussion: en discutant plusieurs thèses contraires, elle laisse émerger la raison qui les surplombe et qui les réconcilie toutes. En cela, elle ressemble à l'induction. Elle ne finit pas en éliminant les diverses opinions discutées; elle les unit et les situe les unes par rapport aux autres. Par exemple, la prétention de Thalès de Milet à expliquer l'univers par la seule cause matérielle sort limitée de la discussion dialectique, mais aussi fortifiée: il y a de fait une cause matérielle de l'univers, mais qui ne peut pas être que l'eau, et l'univers n'a pas que des causes matérielles; nous devons tenir compte également de ses causes formelles, efficientes et finales[35]. La dialectique met donc au jour de quoi unir et articuler entre eux les éléments de diversité et d'altérité qui parais-

33. Cf. ARISTOTE, *Seconds analytiques*, I, 1, 6, 9, etc.
34. *Ibid.*, II, 19.
35. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 1-5.

sent d'abord se détruire mutuellement dans la logique de l'identité ou de l'univocité. Pour cette raison, plus que le syllogisme, il convient de l'utiliser pour penser à Dieu «Différent», *semper maior*[36]. Toutefois, la dialectique débouche souvent sur la construction de raisons qui, en surplombant les éléments antagonistes, les réconcilient en les considérant comme des moments de sa vérité supérieure. Les opinions diverses se voient alors maintenues sans doute, mais aussi réduites au rôle d'éléments particuliers qui manifestent une unique forme supérieure. Voilà pourquoi d'ailleurs Heidegger a commencé sa conférence «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique» en discutant avec la *Science de la logique* de Hegel: Hegel est passé maître dans cet art de la réduction[37].

3. La rhétorique

Pour penser à Dieu en respectant sa «différence», ni la déduction ni la dialectique ne conviennent donc vraiment. Aristote propose encore une troisième espèce d'argumentation légitime: la rhétorique. La rhétorique a certes mauvaise presse quand on l'assimile à l'art oratoire ou à la sophistique. Le rhéteur est en effet capable de convaincre ses auditeurs de n'importe quoi, pourvu qu'il sache y faire. Cependant, pour Aristote, la rhétorique jouit d'une certaine validité. Le Moyen Âge ne l'a pas méconnu, par exemple pour enseigner l'art de la prédication. En fait, par sa nature même, la rhétorique ne cherche pas à convaincre ses auditeurs d'une vérité quelconque, mais à les faire agir. Il n'y a donc pas de rhétorique sans éthique. La sophistique trahit en réalité la vocation éthique de la rhétorique. La rhétorique, quand elle invite à agir droitement, argumente correctement.

En quoi la rhétorique est-elle utile pour penser à Dieu? Apparemment, en rien. Elle vise en effet l'action et non pas la connaissance. Elle mobilise l'homme et elle ne dit rien d'assuré quant à la nature des choses. En plus, elle éveille les passions auxquelles, par nature, Dieu échappe. Et pourtant, justement parce qu'elle ne prouve pas d'une manière nécessaire ou sans que les interlocu-

36. Cl. BRUAIRE, *La dialectique*, Paris, P.U.F., 1985, tout en reconnaissant avec Aristote la distance qui sépare la science de la dialectique, montre comment cette dernière est susceptible d'atteindre des vérités universelles, nécessaires et transcendantales ou principielles.

37. Selon Cl. BRUAIRE, *op. cit.* p. 38, on passe ainsi à une dialectique notionnelle.

teurs s'engagent librement, ne devient-elle pas la technique de l'argumentation la plus adaptée quant au Dieu biblique, Dieu «différent» et libre de s'allier à ses créatures? Il conviendrait de relire quelques essais contemporains de rhétorique, par exemple le *Traité de l'argumentation* de Chaïm Perelman et Lucie Olbrecht-Tyteca[38]. Ce *Traité* analyse les éléments les plus importants qui entrent dans l'argumentation rhétorique. Il parle entre autres des formes de «liaisons qui fondent la structure du réel»[39] et que sont les exemples, les modèles et l'analogie. Nous retrouvons ici l'analogie. Ces moyens, soulignons-le, font que les auditeurs peuvent participer à la vérité qui leur est proposée, «faire la vérité».

Pour les philosophes et les théologiens, la raison qui va vers Dieu parcourt les chemins de l'analogie. Une preuve strictement nécessaire de Dieu est impossible; elle devrait être administrée d'une manière univoque, sans aucun respect pour sa «différence». Comme nous l'avons déjà dit, une telle preuve univoque de Dieu n'est pas exigée par la tradition de l'Église. Ne conviendrait-il donc pas, pour parler fidèlement de Dieu, d'assumer les indications rationnelles données par la rhétorique? La théologie, pour sa part, se rend compte aujourd'hui des possibilités qui s'offrent à elle lorsqu'elle intègre la narrativité à sa rationalité spécifique. Non seulement le Premier Testament a parlé de Dieu en termes d'histoire parce que Dieu s'est révélé historiquement à son peuple, non seulement les prophètes et les poètes ont annoncé les desseins de Dieu de manière symbolique et même charnelle, mais surtout Jésus, Verbe incarné, était maître dans l'art de proposer des paraboles pour révéler le sens de nos vies, pour mettre au jour nos désirs profonds, pour nous adresser l'appel du Père. La parabole du pharisien et du publicain est toujours actuelle. Chez saint Paul, les métaphores sont décisives, par exemple celle du corps[40]. Pour annoncer l'essentiel du salut, l'apôtre raconte également l'institution toujours actuelle de l'eucharistie, outre l'histoire sacrée des communautés vivantes. La métaphore et l'histoire, qui sont des moyens de rhétorique, jouent des rôles essentiels au service de la révélation scripturaire.

---

38. C. PERELMAN et L. OLBRECHT-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Université de Bruxelles, ³1970. Voir aussi l'article (des éditeurs), «Preuve», dans l'*Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 2, *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, t. 2, Paris, P.U.F., 1990, p. 2033-2034.

39. C. PERELMAN et L. OLBRECHT-TYTECA, *op. cit.*, p. 470.

40. Cf. *Rm* 12, 5; *1 Co* 12, 12; etc.

La métaphore n'est-elle pas aussi largement utilisée par les sciences d'aujourd'hui[41]? Le discours scientifique contemporain a abandonné l'idée d'une nécessité absolue qui régirait l'univers. Il se donne des instruments nouveaux et métaphoriques pour guider sa découverte du monde. La science contemporaine confine même parfois à la poésie. Le *Big Bang* ne serait-il pas une figure irrationnelle qui permet de s'entendre sur l'origine de l'univers? Tout se passe comme si la rhétorique servait la rationalité et son approche de la réalité[42].

4. Une «différence» exercée

Or la rhétorique réfléchit à l'exercice d'une «différence» qu'elle articule selon une rationalité qui la respecte. En cela, elle peut constituer une méthode pour construire un discours quant à Dieu. C'est évident, il n'y a pas de preuve nécessaire de Dieu qui s'impose par la seule force de l'argumentation et sans que les interlocuteurs aient à l'assumer librement. La rhétorique, pour sa part, suppose l'intersubjectivité: le rhéteur espère l'écoute de son auditeur et son adhésion intelligente à ses propositions. Si donc, pour connaître Dieu, il nous faut suivre des voies d'analogie, la rhétorique se présente comme un chemin privilégié, même si ses analogies sont intérieures à la vie, exercées par l'acte de la communication, autres qu'une technique savante d'exposition. L'analogie est un passage obligé vers Dieu, le «Différent», même à condition d'être exercée et vécue comme un événement et non seulement pensée vaille que vaille. Dieu excède tout. Il dépasse tout concept défini et tout acte humain. Il vient «avant» l'idée, selon l'expression de Xavier Tilliette[43]. Dieu vient librement et splendidement, avant tout concept et toute expérience. Dieu infini, que nous n'entendons ni à partir de notre seule expérience ni à partir de nos seules constructions rationnelles, Dieu qui ne résulte pas de nos raisonnements, qui est «indevançable et irrattrapable»[44]. Mais

41. Cf. M. HESSE, *The Structure of Scientific Inference*, Londres, MacMillan, 1974.

42. Et ne disons rien de la rhétorique en philosophie. Son usage y est plus qu'évident. Voir à ce propos, de P. RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, et surtout ses pages sur l'«identité narrative» au début de la conclusion générale de *Temps et récit*, t. 3, *Le temps raconté*, coll. Points, Paris, Seuil, 1985, p. 439-448.

43. X. TILLIETTE, *L'absolu et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1987, p. 227, qui transforme le titre du livre d'E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris, Vrin, 1987) pour mieux en souligner l'intention profonde.

44. X. TILLIETTE, *op cit.*, p. 227.

Dieu, le «Différent», en lequel nos différences concordent et se respectent. L'analogie, en théologie philosophique, est fondée sur la concorde et le respect mutuel de ceux qui, pensant à Dieu, cherchent à le dire de la façon la plus authentique, présent au sein de leurs interrogations et de leurs dialogues.

Dieu serait-il alors irrationnel? L'objection ne vaut pas. La raison, réflexive et attentive aux conditions de nos actions vécues, fait plus que fixer ce qu'elle touche pour en déduire des conclusions verbales. La voie d'analogie proposée par la tradition de l'Église pour affirmer Dieu à partir de ses œuvres créées peut être entendue en fonction des exigences du dialogue où les interlocuteurs se provoquent mutuellement à leur plus grande profondeur et richesse humaine. Elle ne se coulera pas alors dans les perspectives de la cosmologie, mais elle s'accordera aux principes éthiques de la rhétorique[45]. Sa rigueur ne sera plus déterminée par les *a priori* de la mathématique ou de l'axiomatique, par leur capacité à créer des événements à leurs mesures, mais elle se conformera aux savoirs que les hommes acquièrent d'eux-mêmes, à l'interprétation qu'ils donnent de leur être et de ce qu'ils sont capables d'accueillir grâce à leurs différences réciproques. L'affirmation de Dieu se reconnaît donnée au sein d'une recherche commune. L'analogie ne concerne pas, dans cette perspective fondamentale, la seule logique de nos termes, mais l'acte de nos enquêtes intelligentes[46].

La raison intelligente[47] n'a-t-elle pas à s'ouvrir à ce qui la déborde, à accepter le réel, à s'allier à autrui, à s'ouvrir à ce qu'elle ne peut pas enclore dans ses limites? La raison capable de Dieu n'est-elle pas celle qui refuse de le soumettre à l'expérience des limites, qui au contraire s'ouvre à lui en un désir à jamais inachevé? L'argumentation quant à Dieu invite à monter vers lui sans se contenter de nos discours enclos dans nos mesures prudentes. Penser à Dieu, c'est penser à celui qui attire nos vies et

45. De là aussi les formes phénoménologiques du discours philosophique contemporain sur Dieu. La phénoménologie de la religion a pris la place de la théologie rationnelle. Voir à ce propos dans J.-F. COURTINE (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992, les textes de P. Ricœur, J.L. Chrétien, J.L Marion et M. Henry. De cette façon de faire de la philosophie quant à Dieu, a témoigné aussi le dernier Colloque Castelli, à Rome, au début du mois de janvier 1996.

46. Nous développons une approche similaire de l'analogie dans la première partie («L'analogie, être du langage») de notre ouvrage, *La patience d'être. Métaphysique*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996.

47. Du latin *intus-legere*: lire en entrant dans ce qu'on lit.

nos pensées, qui donne dignité à nos fragilités, à celui qui promet que nos efforts ne seront pas vains. Penser à Dieu, c'est espérer en lui. Quelle sera alors la forme rhétorique qui indiquera Dieu de la manière la plus vraie, sinon celle qui invite à le prier ensemble?

Nous avons commencé cet article en évoquant les tensions d'il y a peu de temps encore entre la foi et la religion. Nous voulons conclure en invitant chacun à vêtir la foi des formes qui expriment, dans la communion ecclésiale, leur attente et leur espérance en Dieu *semper maior*.

I - 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Paul GILBERT, S.J.
Université Grégorienne

Sommaire. — Les chemins vers Dieu, dit la tradition, doivent suivre les orientations de l'analogie pour être aptes à conduire à leur terme. Mais bien souvent, l'analogie se trouve réduite à jouer le rôle d'une technique de science univoque. Cet article rappelle l'essentiel des diverses formes de nos argumentations et en distingue l'analogie. Le lieu propre de l'analogie est l'intersubjectivité, dont la rhétorique s'efforce d'élaborer les formes universelles et intelligibles.

Summary. — According to the tradition, the ways to God have to follow the orientations of the analogy in order to be able to guide to their end. But as often happens, the analogy is reduced to play the role of a technique of some univocal science. This article evokes the essential of the various forms of our argumentations and distinguishes the analogy from these forms. The own place of analogy is the intersubjectivity, whose universal and intelligible forms the rhetoric tries to work out.