

Dieu, son existence et sa nature (II)

par le frère Pierre-Marie O.P.

Le père Réginald Garrigou-Lagrange O.P. a publié, au début de ce siècle, un livre intitulé *Dieu, son existence et sa nature*, ayant comme sous-titre *Solution thomiste des antinomies agnostiques*¹. Dans ce livre, il expose avec une grande clarté la démonstration thomiste de l'existence de Dieu en cinq « voies » et réfute énergiquement les objections de la philosophie moderne contre cette démonstration, objections que l'on retrouve sous la plume et dans la bouche des modernistes.

Si on veut lutter efficacement contre le mal qui se répand dans la sainte Église de Dieu, il faut remonter aux racines de ce mal. Et ces racines sont l'agnosticisme et l'immanentisme de la philosophie moderne et du modernisme qui en découle. La démarche du père Garrigou-Lagrange est donc plus actuelle que jamais. Il faut montrer que l'homme peut connaître Dieu avec certitude et ce qu'il peut en connaître ; il faut expliquer que c'est d'abord par son intelligence et pas autrement que l'homme peut connaître Dieu ; il faut enfin réfuter les systèmes philosophiques qui prétendent interdire à l'homme la connaissance de Dieu ou fonder cette connaissance sur autre chose que l'intelligence.

C'est pourquoi nous avons entrepris dans *Le sel de la terre* de faire un résumé du livre du père Garrigou-Lagrange, et une sorte de « mise à jour » pour l'adapter aux erreurs post-conciliaires. Ce livre peut encore se trouver en librairie. Nous conseillons à ceux de nos lecteurs qui peuvent se le procurer de compléter la lecture de cette série d'articles par celle de l'ouvrage de l'illustre philosophe et théologien dominicain.

¹ — Père Réginald Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature, Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1914. Nous utiliserons ici la onzième édition, datée de 1950. Dans la suite nous désignerons cet ouvrage par le signe Δ.

DANS un article précédent ², nous avons exposé l'enseignement de l'Église concernant la démonstration de l'existence de Dieu : l'Église enseigne clairement que l'homme peut, à l'aide de sa seule raison naturelle, donner une preuve, une démonstration de l'existence de Dieu. Cet enseignement est donné dans la condamnation de divers philosophes agnostiques, dans le concile Vatican I et dans le serment anti-moderniste de saint Pie X.

Nous avons également éliminé deux mauvaises directions dans la recherche d'une preuve de l'existence de Dieu : la méthode d'immanence des modernistes, et la méthode *a priori* des ontologistes et des partisans de l'argument ontologique. Selon les modernistes, il faut chercher la preuve de l'existence de Dieu dans l'expérience et non dans le raisonnement. Selon les ontologistes, l'existence de Dieu est évidente et n'a pas besoin de démonstration, ou encore elle se déduit de la seule notion de Dieu, sans avoir besoin de partir du réel extérieur. Mais ces deux systèmes sont faux.

La véritable preuve de l'existence de Dieu est une preuve *a posteriori* (partant du réel extérieur et non pas d'une pure notion) – contre les ontologistes – et elle est une vraie démonstration rationnelle – contre les modernistes. Avant d'exposer la démonstration elle-même de saint Thomas et ses cinq voies, il faut commencer par exposer toutes les objections de la philosophie moderne contre la possibilité même d'une telle preuve ³.

Comme nous le disions à la fin de notre précédent article, ces objections peuvent se répartir en deux principales familles. En effet, si l'on rejette la philosophie de l'être qui conduit à l'existence de Dieu, il ne reste que deux solutions possibles :

- Soit on ne peut atteindre la réalité en soi et c'est la *philosophie du phénomène*, qui peut prendre deux visages : idéalisme (Kant) et empirisme. Pour ces philosophies, l'homme n'est pas capable de savoir avec certitude ce qu'est la réalité. Il n'en connaît que les apparences ou phénomènes. Le père Garrigou-Lagrange exprime cela en disant qu'ils nient la valeur ontologique ⁴ des premières notions. Par là se trouve sapé le point de départ des preuves thomistes, qui s'appuient toutes sur une constatation concernant le monde réel existant en soi, extérieur à la conscience.

- Soit on peut atteindre la réalité, mais celle-ci n'est pas l'être, c'est le devenir, et on aboutit à la *philosophie du devenir* dont le principal représentant est Bergson. Pour cette philosophie, l'être n'est qu'une abstraction artificielle de notre esprit. Par conséquent le principe de non-contradiction n'est pas valable. Par là se trouve sapé le principe fondamental de tout raisonnement.

Remarquons que ces deux familles de philosophies ne sont pas disjointes. On peut être idéaliste et partisan de la philosophie du devenir comme Hegel.

² — *Le sel de la terre* 8, printemps 1994, p. 79 sq.

³ — Nous suivons en cela l'ordre même de saint Thomas dans la *Somme*. En I, q. 2, a. 2 il montre que l'on peut démontrer l'existence de Dieu, avant de donner les cinq voies dans l'article suivant.

⁴ — « Valeur ontologique » signifie que nos concepts ont le pouvoir de nous faire atteindre l'être (w\l, o[nto~).

A ces deux objections fondamentales viendront s'en adjoindre d'autres que nous aurons l'occasion de découvrir au fur et à mesure de notre exposé ⁵.

La classification que nous donnons des philosophies modernes et la présentation de leurs arguments ne seront peut-être pas acceptées sans discussion par les représentants de ces philosophies. En effet nous le faisons en utilisant la logique et le réalisme de la philosophie thomiste. Mais nous pensons rendre ainsi la présentation de ces philosophies (souvent très obscures) plus claire et plus accessible.

En présentant les philosophies modernes dans un cadre traditionnel, nous ne pensons pas en déformer les pensées. Car la philosophie traditionnelle est objective et cherche à décrire les objets qu'elle étudie tels qu'ils sont. D'ailleurs nous donnerons suffisamment de citations et de références pour que nos lecteurs puissent vérifier que nous ne caricaturons pas trop ces philosophies.

En agissant de la sorte nous essayons de suivre l'exemple de saint Pie X lui-même qui exposa dans l'encyclique *Pascendi* le système des modernistes dans un cadre thomiste. Les modernistes se sont bien écriés que ce n'était pas leur pensée et qu'ils ne s'exprimaient pas ainsi ⁶. En fait c'était bien leur système mis à nu et en ordre par un esprit puissant et perspicace. Et la simple exposition claire de cet horrible système est une arme très efficace pour le combattre.

Les objections des phénoménistes

Pour démontrer l'existence de Dieu, la preuve thomiste part de l'être réel extérieur à l'homme et de ses lois. Une première série d'objections viendra des philosophies du phénomène qui disent que l'on ne peut pas connaître l'être lui-même, mais seulement le phénomène. Les premiers phénoménistes en tiraient la conclusion qu'il n'y a pas de lois absolument certaines (phénoménisme empirique). Kant tentera de sauver la philosophie du scepticisme en rétablissant la certitude des lois scientifiques. Mais cette certitude sera fondée non sur l'être, mais sur le sujet pensant (phénoménisme idéaliste).

Les phénoménistes empiriques

Ils ont pour inspirateurs les épicuriens et Sextus Empiricus (2^e siècle) pour l'Antiquité, Guillaume d'Ockham (1280-1347) pour le Moyen Age, Hobbes (1588-1679, auteur du *Léviathan*) et Berkeley (1685-1753, évêque anglican) pour l'époque moderne.

⁵ — Nous avons invité nos lecteurs à se familiariser avec ces objections en lisant l'article de Pierre Naslin reproduit dans la rubrique « Documents » du même numéro 8.

⁶ — D'autres modernistes plus honnêtes disaient que, pour savoir leur pensée, il fallait lire *Pascendi*...

Mais le véritable fondateur de l'empirisme moderne est le philosophe écossais David Hume (1711-1776).

Pour ce dernier, l'idée que nous concevons par notre intelligence n'est qu'une image moyenne accompagnée d'un nom commun. Par exemple, après avoir vu de nombreux hommes, les uns grands, les autres petits, les uns blonds, les autres bruns, des enfants et des adultes, etc., je fais une image moyenne ni trop grande ni trop petite, ni blonde ni brune, à laquelle j'attribue le mot « homme ». Et quand je verrai quelque chose qui ressemble à cette image, je pourrai dire : « Ceci est un homme. »

En fait cette philosophie est un sensualisme, c'est-à-dire qu'elle confond l'intelligence avec la sensation. Le sens ne connaît que des phénomènes singuliers (mon œil ne voit que telle ou telle couleur, il ne voit pas la couleur en général). Tandis que l'intelligence est capable de connaître l'universel au-delà du singulier, universel qui existe d'une certaine façon dans la réalité (sous l'aspect de la nature ou essence de la chose).

Hume fait de l'intelligence un sens perfectionné qui combine les images des divers sens et en tire une image moyenne. Mais cette image est encore du singulier, ce n'est pas un universel. Par conséquent Hume détruit la nature propre de l'intelligence.

Dans ces conditions, la philosophie de Hume va supprimer toute la réalité – toute la valeur ontologique, comme dit le père Garrigou-Lagrange – de nos concepts ⁷. Il n'y a de réel que les phénomènes singuliers atteints par nos sens.

Ainsi par exemple la notion de « cause » ne représente rien de réel. Dans la réalité il n'y a que la succession de deux phénomènes. Le phénomène A étant suivi habituellement par le phénomène B, nous concevons une image moyenne du phénomène antécédent que nous appelons du nom commun de cause. Citons sur ce point fondamental le père Garrigou-Lagrange qui analyse Hume :

« L'idée de cause, si les sens ne perçoivent que des successions de phénomènes, va se réduire à l'image commune de succession phénoménale, accompagnée du nom commun de cause ; tout le reste sera déclaré entité verbale. Hume remarque en effet que les sens externes nous montrent seulement des phénomènes suivis d'autres phénomènes, et non pas causes d'autres phénomènes : "Une bille en frappe une autre, celle-ci se meut ; les sens ne nous apprennent rien de plus... Un seul cas, une seule expérience où nous avons observé la succession de deux événements ne suffit pas pour nous autoriser à établir une règle générale et à prédire ce qui arrivera dans les cas semblables : ce serait en effet une inqualifiable témérité de juger du cours entier de la nature d'après une simple expérience, quelque exacte et certaine qu'elle fût. Mais lorsque nous avons vu dans tous les cas deux phénomènes se suivre, s'associer, nous n'avons plus aucun scrupule à prédire l'un dès l'apparition de l'autre. Nous appelons l'un la cause et l'autre l'effet. Nous supposons qu'il existe entre eux quelque rapport ; nous attribuons au premier un pouvoir qui lui permet de produire infailliblement l'autre... Qu'est-ce donc qui a fait naître cette nouvelle idée de rapport ? Pas autre chose que le sentiment que nous avons de la liaison

⁷ — Cf. note 4.

de ces faits dans notre imagination, et de la tendance qui nous pousse à prévoir l'existence de l'un dès l'apparition de l'autre" 8. »

Pourquoi donnons-nous à cette image moyenne du phénomène antécédent le nom de cause plutôt qu'un autre ? C'est l'analogie que nous faisons avec notre expérience de l'effort volontaire. Quand je meus ma main, l'impression d'effort volontaire me fait penser que ma volonté produit le mouvement de la main. Je donne à ce phénomène le nom de cause. Mais, même dans ce cas, mon intelligence ne lit que la succession de deux phénomènes (effort volontaire, mouvement de la main) et je ne suis pas certain que le deuxième phénomène est vraiment sorti du premier.

A *fortiori* quand les deux phénomènes sont extérieurs à ma conscience, même si je donne par analogie le nom de cause au phénomène antécédent, je ne peux absolument pas dire que la cause produit l'effet, que l'être de l'effet provient de celui de la cause et en dépend. Je peux seulement affirmer la succession plus ou moins invariable des deux phénomènes.

Si nous nous sommes attardé à cette conception de la causalité chez Hume, c'est qu'elle est à la base de la critique moderniste contre les preuves thomistes de l'existence de Dieu. Si dans la réalité je ne peux pas dire que le phénomène antécédent est cause du phénomène suivant, si je ne peux plus affirmer que l'effet doit sortir d'une cause qui produit son être, alors je ne pourrai plus remonter de l'effet à la cause, puis de causes en causes jusqu'à s'arrêter nécessairement à la Cause première. Je ne peux que remonter de phénomène suivant à phénomène antécédent, et ainsi de suite sans fin.

Disons un mot des successeurs empiristes de Hume.

Stuart Mill (1806-1873) est aussi un phénoméniste empirique (il n'admet comme réel que ce que ses sens atteignent), mais il va plus loin que Hume en ceci qu'il doute de l'existence de phénomènes physiques extérieurs. Il n'admet comme certains que les phénomènes psychiques. C'est donc un mélange d'empirisme et d'idéalisme.

De plus il admet explicitement que le plus peut sortir du moins : « Combien plus nobles et plus précieux ne sont pas les végétaux et les animaux supérieurs, par exemple, que le sol et les engrais aux dépens et par les propriétés desquels ils croissent ? Tous les travaux de la science moderne tendent à faire admettre que la nature a pour règle générale de faire passer par voie de développement les êtres d'ordre inférieur dans un ordre supérieur et de substituer une élaboration plus grande et une organisation supérieure à une inférieure 9. »

8 — Δ, p. 85, citant le 7^e *Essai sur l'entendement humain*.

9 — Stuart Mill, *Essais sur la religion*, Alcan, Paris, p. 127, cité en Δ, p. 89. Il y a un sophisme évident dans cette citation de Stuart Mill. La plante n'est pas produite uniquement par le sol et l'engrais (causes matérielles) mais d'abord par une autre plante adulte (et plus parfaite que la graine). Il est intéressant de lire sous cette plume que « tous les travaux de la science moderne tendent à faire admettre » ce sophisme de l'évolution de l'inférieur vers le supérieur par les seuls facteurs du temps, du hasard et de la nécessité (mais sans Dieu).

On pourrait rétorquer à Stuart Mill : quand on voit que vous niez la spécificité de l'intelligence (et la réalité des notions qu'elle atteint), que vous doutez de l'existence du monde physique externe et de la valeur d'un principe métaphysique si simple (à savoir : le plus ne sort pas du moins), on se demande si tous les travaux des philosophes modernes ne tendent pas à faire régresser l'homme au rang de l'animal sans raison, et même à le faire glisser dans la folie (car le chien ne doute pas de la réalité de sa pâtée).

Herbert Spencer (1820-1903) et William James (1842-1910) sont deux autres phénoménistes empiriques. Après avoir nié la valeur de l'intelligence pour atteindre Dieu, ils proposent les voies de l'expérience religieuse personnelle dans la direction du subconscient. C'est l'aboutissement au système moderniste dénoncé par saint Pie X.

En France, le phénoménisme empirique prend une allure plus « scientifique » (ou plus « cartésienne » ?) avec le positivisme d'Auguste Comte (1798-1857) et d'Émile Littré (1801-1881) qui recherche les lois entre les faits d'expérience (sensible).

Pour ces grands esprits, l'intelligence n'est qu'une fonction physiologique (analogue aux sens), l'homme n'est qu'un animal, la philosophie ne traite que de vains mots. Le problème de Dieu est vain, de plus il est dangereux pour la société : « La principale tendance pratique des croyances religieuses ne consiste-t-elle point le plus souvent, dans la vie sociale actuelle, à inspirer surtout, à la plupart de ceux qui les conservent avec quelque énergie, une haine instinctive et insurmontable contre tous ceux qui s'en sont affranchis, sans qu'il en résulte d'ailleurs aucune émulation réelle utile à la société ¹⁰ ? »

Il est aussi dangereux pour l'individu, car ce problème est une maladie : « Pourquoi vous obstinez-vous à vous enquérir d'où vous venez et où vous allez ; s'il y a un créateur intelligent, libre et bon... ? Vous ne saurez jamais un mot de tout cela. Laissez donc là ces chimères... La perfection de l'homme et de l'ordre social est de n'en tenir aucun compte. L'esprit s'éclaire d'autant plus qu'il laisse dans une obscurité plus grande vos prétendus problèmes. Ces problèmes sont une maladie ; le moyen d'en guérir est de n'y pas penser ¹¹. »

Littré, disciple de Comte, était pourtant bien placé pour savoir que son maître était le premier à souffrir de déséquilibre mental. Voici ce qu'on lit concernant la vie d'Auguste Comte dans le *Dictionnaire de la bêtise* :

« Sa vie fut une des plus bizarres qui soient. Il lui arrivait de disparaître pendant un certain temps, d'oublier complètement ses rendez-vous et obligations. Ainsi, le 12 avril 1826, quand ses auditeurs se présentèrent à sa quatrième leçon, ils trouvèrent porte et volets clos.

« On possède de lui un certain nombre de lettres véritablement incohérentes, qui justifient à elles seules son examen par le grand médecin Esquirol. Celui-ci le fit interner

¹⁰ — Auguste Comte, *Cours de philosophie politique*, 5^e éd., t. 3, p. 623, cité en Δ, p. 95.

¹¹ — Émile Littré, *Revue des deux Mondes*, 1^{er} juin 1865, p. 686, cité en Δ, p. 96.

après que Comte eut tenté de se noyer avec sa femme dans le lac d'Enghien. A l'asile, le père du positivisme piqua sa fourchette dans la joue d'un gardien.

« Le jour de sa sortie de l'asile, il signa un acte "Brutus Bonaparte Comte". Par la suite, il essaya encore de se suicider en se jetant du haut du pont des Arts à Paris. Une autre fois, il partit pour Montpellier, arriva à Nîmes et subitement rebroussa chemin.

« Ces bizarreries ne succédèrent pas à son œuvre, mais en furent rigoureusement contemporaines. Mystique, avec des hallucinations et des extases, il a laissé une œuvre à prétention scientifique. (...) ¹² »

Le phénoménisme idéaliste

Emmanuel Kant (1724-1804) dit avoir été réveillé de son sommeil dogmatique par David Hume. Par là il veut dire qu'il a abandonné la certitude que notre intelligence est capable d'atteindre le réel ¹³ pour se rallier au phénoménisme : on ne connaît pas la réalité en soi, mais seulement le phénomène, la chose telle qu'elle apparaît à nos sens.

Toutefois Kant avait une grande admiration pour Newton et les débuts de la physique moderne. Il n'était pas entièrement satisfait de la philosophie de Hume, car elle ne permet pas de rendre compte du fait que la nature a des lois nécessaires, lois qui sont étudiées par la science. Il a donc cherché à améliorer la philosophie phénoméniste en y introduisant l'idéalisme.

La solution de Kant consiste à dire que s'il y a des lois nécessaires dans les phénomènes, ce n'est pas parce que la nature des choses obéit à ces lois (la nature des choses nous est définitivement inconnaissable), mais c'est parce que notre esprit exerce une certaine action sur les phénomènes selon la loi de ses catégories mentales. Ainsi la nécessité des lois ne vient pas de la nature des choses, mais de l'esprit de l'homme : elle est *a priori*.

Prenons un exemple. En observant la réalité, je viens naturellement à poser le principe de causalité : « Tous les changements arrivent selon la relation de cause à effet. » Mais, s'il en est ainsi, c'est parce que mon esprit impose cette loi aux phénomènes. Lorsque mon esprit analyse le changement, il ne peut pas ne pas y trouver le rapport de cause à effet qu'il y a déposé lui-même.

Kant appelle ce genre de principes des *jugements synthétiques a priori* : *synthétiques* parce qu'ils font progresser la connaissance et ne sont pas une simple tautologie, *a priori* parce qu'ils sont imposés aux phénomènes par mon esprit et sont donc nécessaires.

¹² — Guy Bechtel et Jean-Claude Carrière, *Dictionnaire de la bêtise et des erreurs de jugement. Le livre des bizarres*, Robert Laffont, « Bouquins », 1991, p. 543. Il y a quelques années, à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française, la république laïque et maçonnique a fait déposer en grande pompe la dépouille mortelle d'Auguste Comte au Panthéon.

¹³ — Kant n'a pas vraiment connu la philosophie réaliste de saint Thomas. Il a été formé par la philosophie rationaliste *a priori* de Leibniz (1646-1718) et Wolf (1679-1754), dérivée de celle de Suarez (1548-1617) et Descartes (1596-1650).

Mais, dans l'esprit de Kant, ce genre de lois ne peut évidemment lier que les phénomènes entre eux. Ces lois viennent de mon esprit qui les impose aux phénomènes. Il m'est donc tout à fait impossible de savoir si elles peuvent valoir en dehors de l'ordre phénoménal.

Ainsi donc, pour Kant, il ne saurait être possible d'arguer du principe de causalité pour essayer de prouver l'existence d'une cause absolue, de Dieu. Je ne peux pas appliquer ce principe de causalité pour remonter jusqu'à la cause première qui est Dieu, puisque Dieu est en dehors de l'ordre des phénomènes.

Kant admet que l'idée de Dieu est naturelle à notre esprit et s'y présente comme une hypothèse utile. Il dira même qu'on peut avoir une certitude morale de son existence par un acte de foi *libre* de la raison pratique : je dois faire le bien et être récompensé pour cela, donc Dieu doit exister. Cette certitude, précise Kant, « est subjectivement suffisante bien qu'objectivement insuffisante ». Autrement dit : si je veux bien croire à Dieu, je peux avoir une certitude subjective de son existence. Mais je suis bien incapable de faire une démonstration objective qui puisse contraindre un incrédule à admettre l'existence de Dieu.

Kant va perfectionner sa machine de guerre contre la démontrabilité de l'existence de Dieu en présentant un certain nombre d'*antinomies*, c'est-à-dire de difficultés qu'il estime insolubles dès lors qu'on prétend prouver l'existence de Dieu par la métaphysique. Voici à titre d'exemple l'essentiel de la quatrième et dernière antinomie telle qu'elle est résumée par le père Garrigou-Lagrange :

« Suivant la thèse ¹⁴ de cette quatrième antinomie, il existe, soit dans le monde, soit par-delà, un être nécessaire, cause absolue de l'univers. Sans quoi le changement, qui se constate dans le monde, ne s'expliquerait pas, car tout changement suppose une série complète ou déterminée de causes ou conditions, par conséquent une cause ou une condition première, une existence inconditionnée, non plus contingente, mais nécessaire.

« Suivant l'antithèse ¹⁵, il n'y a d'être nécessaire ni dans l'univers ni au-delà, comme cause du monde. S'il y a, en effet, dans le monde un être nécessaire, ou il est seulement une partie intégrante du cosmos, ou il coïncide avec la série totale des phénomènes. Mais une partie du cosmos qui serait nécessaire, non causée, serait sans relation concevable avec les phénomènes conditionnés qui se succèdent dans le temps. Si c'est la série entière qui est l'être nécessaire, autant dire que cent mille idiots peuvent constituer un homme intelligent. Si enfin l'être nécessaire est hors du monde, du moment où cet être commence d'agir, il admet en lui un commencement ; il est donc dans le temps, dans le monde, contrairement à l'hypothèse. ¹⁶ »

Si vous trouvez cette antinomie de Kant un peu compliquée, dites-vous que le père Garrigou-Lagrange en a déjà grandement simplifié la présentation. Si vous lisez dans le

¹⁴ — Dans cette thèse Kant présente la prétendue preuve de l'existence de Dieu, ou plutôt une caricature de cette preuve.

¹⁵ — Ici Kant présente un raisonnement qui tend à montrer que la thèse est impossible

¹⁶ — Δ, p. 101.

texte, c'est encore plus obscur. Cette obscurité est une caractéristique importante de la philosophie idéaliste allemande. Elle est passée de là dans l'ensemble de la philosophie moderne. S'efforçant de traiter des grands problèmes de la pensée et de la vie humaine, ignorant les simples et lumineuses solutions de saint Thomas, ces philosophies sont conduites à d'inextricables systèmes qui, pour être parfois ingénieux, n'en sont pas moins superficiels et arbitraires. L'obscurité du langage qu'ils sont contraints de forger donne l'illusion de la profondeur. En réalité, derrière cette façade obscure, se cache une pensée très pauvre. Si l'on traduit le passage dans le langage de la philosophie thomiste et que l'on recherche l'essentiel de l'argument, il ne reste presque rien. C'est le contraire avec saint Thomas d'Aquin : avec des mots et des phrases apparemment très simples, il exprime des réalités très profondes qui pourraient être développées longuement. Le premier tome du livre Δ que nous analysons n'est qu'un développement de trois articles de la Somme, une dizaine de pages du Docteur angélique.

Cela n'empêche pas que la lecture de saint Thomas présente aussi une certaine aridité ; mais saint Thomas a l'immense avantage de s'enraciner dans le bon sens, d'avoir un vocabulaire déterminé et commun à toute l'École scolastique (malgré les différences de doctrine), et d'user d'une méthode scientifique.

Dans cette fameuse quatrième antinomie, la thèse n'est qu'une caricature de la preuve classique de l'existence de Dieu que nous présenterons plus loin. Dans l'antithèse il n'y a qu'une vraie difficulté, que la philosophie de saint Thomas avait résolue il y a 700 ans (mais Kant a ignoré saint Thomas d'Aquin), et cette difficulté se présente ainsi : comment Dieu peut-il créer dans le temps sans que cela oblige à poser un changement en lui ?

La réponse à cette difficulté est à chercher dans le mode analogique de la causalité divine. Quand une cause ordinaire (une cause seconde, dit la philosophie thomiste) opère, il se produit une relation réelle entre la cause et son effet. Ainsi, quand un père engendre, il se produit une relation réelle entre le père et son fils, une relation de paternité, et à cause de cette nouvelle relation le père n'est plus le même avant et après avoir agi. Par contre, quand Dieu opère, le fait de causer ne produit en Dieu aucune relation réelle avec son effet. Quand Dieu justifie un homme par exemple, il n'y a pas en lui une relation réelle de paternité par rapport à cet homme : mais il y a seulement une relation réelle de filiation de cet homme par rapport à Dieu, sans que Dieu soit réellement modifié. Dieu seul a ce privilège d'être Acte pur : aucun nouvel accident réel ne peut l'affecter.

Par conséquent Dieu peut très bien créer dans le temps sans que cette création implique un changement réel en lui et fasse entrer Dieu dans le temps et dans le monde : il reste transcendant ¹⁷.

Il faut encore préciser que le fait de créer dans le temps n'implique aucun changement dans la volonté de Dieu : Dieu n'a pas décidé « un matin » de faire le monde, mais il a décidé de toute éternité de créer le monde dans le temps et avec ce début-là. Si

¹⁷ — Cf. I, q. 13, a. 7 et q. 45, a. 3, ad 1. Voir aussi saint Thomas, *Commentaire du De Cælo*, L. 1, l. 6.

bien que le monde a commencé à ce moment-là sans que la volonté divine fasse un nouvel acte de volonté.

La philosophie de Kant est à la base de toute la philosophie moderne. Elle permet à la fois de rendre compte des lois scientifiques et de se débarrasser de la métaphysique avec sa preuve de l'existence de Dieu. C'est depuis ce temps-là que la philosophie (la métaphysique) n'est plus considérée comme une science, mais comme une partie des disciplines littéraires. C'est depuis Kant aussi que les philosophes répondent habituellement à ceux qui leur parlent d'une démonstration de l'existence de Dieu : « Kant a établi définitivement qu'il est impossible de prouver l'existence de Dieu. » Aussi, en répondant aux arguments de la philosophie phénoméniste, nous nous attaquerons plus spécialement à répondre à l'idéalisme kantien.

Les phénoménistes contemporains

Au siècle dernier il y eut, notamment en Autriche, une certaine réaction contre le froid rationalisme de Kant. Ce mouvement de pensée donna lieu, avec Husserl ¹⁸ (1859-1938), à l'élaboration de la phénoménologie.

Le mot même de phénoménologie nous montre qu'il ne faut pas se faire d'illusion sur cette réaction contre le kantisme. Il ne s'agit pas de revenir au réel en soi, à la réalité extérieure au sujet. Au point de départ de la philosophie de Husserl on trouve le doute universel : on ne sait pas ce qui existe et ce qui n'existe pas. Ce problème est insoluble, dit Husserl. Le philosophe devra mettre entre parenthèses ce problème de la réalité des objets de connaissance : c'est la réduction (*épochè*) phénoménologique. Il travaillera uniquement sur l'expérience de la vie intentionnelle (« le flux pur du vécu » dira Husserl) pour en décrire les lois. Plus précisément, ce que le philosophe recherchera, c'est l'intuition des essences (toujours sans se préoccuper de la réalité en soi de ces essences). Ces essences sont nécessaires, et par l'intuition qu'on en acquiert – fruit durement acquis par toute la réflexion philosophique – on peut espérer fonder la philosophie comme une science.

Il y a donc bien une réaction contre l'idéalisme kantien en ce que la phénoménologie prétend revenir à l'expérience. Mais il ne s'agit pas d'un retour au monde réel, il s'agit uniquement d'une analyse du vécu des phénomènes de la pensée ¹⁹.

Il y a aussi une réaction contre le froid rationalisme de Kant. Pour Husserl, pas de longs raisonnements ni d'analyse transcendantale. Il s'agit plutôt de descriptions sous

¹⁸ — D'origine juive, né en Moravie, disciple de Bolzano (mathématicien) et de Brentano (prêtre catholique). C'est à Brentano qu'il emprunte sa notion d'intentionnalité.

¹⁹ — Il faut passer d'une attitude mondaine (qui croit à la réalité du monde extérieur) à une attitude phénoménologique (qui étudie le phénomène vécu dans la conscience). Quand Husserl parle d'objets, même d'objets transcendants, il ne veut pas parler d'objets qui existeraient en soi en dehors de la conscience, mais d'objets qui se posent comme autres que la conscience et ses actes.

divers points de vue afin d'arriver à l'intuition eidétique, l'intuition des essences. Essences dont on s'interdit de se poser la question de leur existence en soi.

Par conséquent, malgré ces différences avec le kantisme, nous avons encore affaire à un phénoménisme et à une philosophie incapable de prouver l'existence de Dieu.

Parmi les disciples de Husserl, deux d'entre eux prendront une importance particulière pour les questions touchant à la religion : Heidegger (1889-1976), qui est devenu le maître à penser des « théologiens » actuels, et Scheler (1873-1928) dont Karol Wojtyła (devenu plus tard le pape Jean-Paul II) sera un disciple.

Heidegger est un disciple de Husserl. Mais à la différence de son maître, il se pose la question de l'être : qu'est-ce que être ou exister ? Va-t-on enfin revenir au réel ? Certes non : « L'être qu'il a en vue est celui du phénomène et non pas celui du noumène kantien ou de la chose en soi : son ontologie est une ontologie phénoménologique comme sera celle de Sartre. D'autre part, si sa question vise l'être en général, c'est à l'analyse de l'existence humaine qu'il s'attaque d'abord et s'attarde (...) ²⁰. » Donc inutile de poursuivre de ce côté-là, nous avons encore affaire, avec l'existentialisme de Heidegger, à une philosophie qui s'avère impuissante à parler de l'être de la chose en soi. Et donc impuissante à prouver l'existence de Dieu. Heidegger, rappelons-le, était athée (et nazi).

Max Scheler développe une phénoménologie éthique fondée sur l'expérience émotionnelle de la vie de la personne. Autrement dit, il s'agit d'une philosophie phénoméniste qui étudie non pas le vécu intellectuel, mais le vécu émotionnel. A partir de là, la réflexion philosophique permet d'atteindre des valeurs immuables, des normes objectives. Mais, comme pour les essences de Husserl, on s'interdit de se poser la question de l'existence en soi de ces valeurs. On sera encore une fois dans la même impuissance devant le problème de l'existence de Dieu.

Karol Wojtyła va chercher à utiliser la méthode phénoménologique de Scheler pour « compléter » saint Thomas ²¹. Wojtyła s'intéresse surtout à la personne (lieu où se découvrent les valeurs selon Scheler). Il va vouloir ainsi compléter le « personnalisme objectif ²² » de saint Thomas par un personnalisme subjectif.

Quelle que soit la bonne volonté de Wojtyła et son désir de retrouver au terme de sa démarche les résultats de la philosophie thomiste, il est certain que cette entreprise est mauvaise. Vouloir utiliser une méthode phénoménologique qui met en doute la capacité de l'intelligence à atteindre le réel et se contente de décrire et lire des expériences, c'est aboutir inéluctablement à affaiblir la force de la vérité et même à la rendre douteuse. En effet, tout ce qu'un tel philosophe pourra dire, c'est : voici l'expérience que tout homme peut faire, donc c'est une vérité universelle. Par exemple : tout homme peut faire

²⁰ — Paul Foulquier, *L'existentialisme*, « Que sais-je 253 », PUF, 1950, p. 51.

²¹ — Voir Buttiglione, *La pensée de Karol Wojtyła*, Communio-Fayard, 1984 ; cf. *Le sel de la terre* 2, p. 116 et sq.

²² — C'est déjà une fausse perspective de présenter le thomisme comme un personnalisme. Certes saint Thomas reconnaît l'importance de la personne, mais ce n'est pas le pivot de sa doctrine. Le thomisme est bien mieux qualifié comme la philosophie de l'être, ou réalisme, car il donne la première place à la réalité, et d'abord à l'Être premier qui est Dieu, objet de science (métaphysique et théologique).

l'expérience de Dieu (c'est une valeur qui se dévoile dans ma conscience), donc Dieu existe.

Mais qui nous assure que tout homme peut réellement faire cette expérience ? Il faudrait pour cela commencer par analyser la nature humaine, ses possibilités de connaissance, sa capacité d'atteindre une réalité extérieure, etc., toutes questions qui sont du domaine du réalisme mais non pas de la phénoménologie. La tentative de concilier la vérité thomiste avec la méthode phénoménologique est nécessairement vouée à l'échec ²³.

Réponse aux phénoménistes

Dans le problème de la connaissance, comme souvent en philosophie, on peut distinguer une erreur par défaut et une erreur par excès.

L'erreur par excès est celle des ontologistes dont nous avons parlé dans l'article précédent : pour ces philosophes, l'homme aurait une intuition de l'être pur. Par conséquent pas besoin de démonstration de l'existence de Dieu à partir des créatures ; il suffit d'ouvrir l'œil de notre intelligence pour voir Dieu en toutes choses (ontologistes) ou du moins de réfléchir sur la notion de Dieu que nous avons *a priori* (partisans de l'argument ontologique). Ces philosophes sont trop optimistes sur le pouvoir de l'esprit humain.

A l'inverse les phénoménistes sont trop pessimistes et tombent dans l'erreur par défaut. Pour eux l'intelligence humaine n'est pas capable d'atteindre directement l'être même des choses. Elle n'atteint que leurs apparences, les phénomènes. En somme, pour les phénoménistes, l'intelligence humaine n'a pas droit à son nom : *intelligere* vient de *intus*

²³ — Alors que cet article était déjà terminé, nous recevons le livre de Jean-Paul II, *Entrez dans l'espérance* (Plon-Mame, 1994). Nous nous réservons de faire une analyse détaillée des deux chapitres consacrés à l'existence de Dieu dans un prochain numéro du *Sel de la terre*. Notons ici que le pape base son raisonnement sur l'expérience religieuse, et il se réfère même explicitement à la démarche d'Emmanuel Kant qui semble compléter heureusement saint Thomas dans son esprit : « C'est là qu'Emmanuel Kant quitte la route traditionnelle, tracée par les livres bibliques, et de saint Thomas d'Aquin, pour emprunter celle de l'expérience éthique : l'homme se reconnaît en tant qu'être éthique, capable d'agir selon les critères du bien et du mal, et non pas seulement ceux du profit et du plaisir. Il se reconnaît aussi en tant qu'être religieux, capable d'entrer en contact avec Dieu. La prière, dont nous avons parlé précédemment, est en un certain sens la première *preuve* de cette réalité. » Faire de la prière la première preuve de l'existence de Dieu, c'est renverser les choses. (p. 67)

Plus haut le pape semble faire sienne la démarche de Blondel qui estime que la raison seule est insuffisante à prouver l'existence de Dieu, et qu'il faut faire intervenir aussi la volonté et l'action. Le pape dit en effet, en se référant à un texte du dernier concile : « La réponse à la question "Dieu existe-t-il ?" ne s'adresse pas seulement à la raison ; car c'est aussi une question qui porte sur toute l'existence humaine. » (p. 69)

Enfin, notons aussi que le pape présente sa démarche personaliste comme très proche de saint Thomas : « Désormais, nous nous retrouvons très proche de saint Thomas, mais le chemin passe moins par l'être et l'existence, que par les personnes et leur rencontre : à travers le "je" et le "tu". C'est là une dimension fondamentale de l'existence de l'homme, qui est toujours une coexistence. » Il semble ne pas voir la différence profonde entre la philosophie de l'être toute objective et le personalisme imprégné de phénoménisme subjectiviste. (p. 60)

legere, lire au-dedans. Mais non, nous disent-ils, l'intelligence humaine n'est pas capable de lire derrière les phénomènes, elle s'arrête aux apparences et ne sait pas ce qu'*est* la chose.

Ce qu'il convient de défendre ici, c'est le pouvoir de l'intelligence d'appréhender l'être même des choses.

Et tout d'abord il faut remarquer que nous ne pouvons pas prétendre démontrer cela directement. En effet toute démonstration repose sur une vérité précédemment connue, celle-ci sur une autre, et finalement sur une vérité évidente par elle-même qui n'a pas besoin de démonstration.

Or tel est le cas de cette vérité élémentaire : « Je suis capable de savoir par mon intelligence que des choses existent indépendamment de moi et de dire quelque chose de cet être qu'elles possèdent. » Je ne peux pas démontrer cette vérité parce que précisément toute affirmation sur le monde extérieur repose sur le principe que je suis capable d'en dire quelque chose.

Il ne faut donc pas chercher à donner une *démonstration directe* du pouvoir de notre intelligence de connaître l'être des choses, mais nous pouvons quand même argumenter face aux phénoménistes, et cela de deux manières :

– d'abord par une défense indirecte en montrant que la position phénoméniste est indéfendable et conduit à l'absurde ;

– ensuite par une défense directe (qui n'est pas une démonstration) en expliquant les termes, les mots de la proposition que nous défendons : que signifient les mots « intelligence », « connaître », « être » ? Alors on comprend facilement que « l'intelligence connaît l'être » des choses.

Défense indirecte face aux phénoménistes

Le phénoménisme empirique va contre le bon sens, lequel affirme l'existence d'une cause même quand celle-ci n'est pas fournie par l'expérience : il n'y a pas de fumée sans feu, disons-nous spontanément avec raison et, dès que nous voyons un phénomène nouveau, nous en cherchons la cause sans attendre d'avoir cette « image moyenne » fruit de l'expérience.

Il ruine encore toutes sciences en prétendant qu'on ne peut jamais avoir une vraie certitude que tel phénomène causera tel autre phénomène. Et ceci contre le principe de bon sens : « Les mêmes causes dans les mêmes circonstances produisent les mêmes effets. »

D'une façon plus radicale, il ruine tout raisonnement (aussi bien la déduction – ou syllogisme – que l'induction) qui repose sur le fait que l'intelligence est capable d'atteindre des notions universelles : pour l'empiriste, nous n'atteignons que des objets particuliers.

Le phénoméniste idéaliste va contre le bon sens, lequel pense spontanément que les lois que nous affirmons par notre intelligence sont les lois du réel et non pas des lois de

notre esprit. Le contradictoire (par exemple le carré-rond) n'est pas seulement impensable, mais il est irréalisable.

Ensuite l'idéalisme, en prétendant que les lois proviennent du fait que les phénomènes viennent se placer sous les « catégories de notre entendement » (par exemple tel phénomène se place sous la catégorie « cause »), n'explique pas pourquoi tel phénomène se place toujours sous telle catégorie. Il ne peut pas affirmer qu'un jour ils ne refuseront pas de se ranger sous cette catégorie, sauf à affirmer, comme le fera Fichte, disciple de Kant, que les phénomènes sont causés par nous. Mais alors comment expliquer que parfois nous nous trompons ? Un tel idéalisme présente la connaissance comme un rêve bien agencé, mais dans un rêve on ne peut pas se heurter au réel : il n'y a pas de démenti par l'expérience.

Enfin les fameux *jugements synthétiques a priori* (voir plus haut) de Kant sont des jugements posés sans raison suffisante, l'identité du sujet de la proposition et de son prédicat n'étant ni tirée de l'analyse des termes (puisqu'ils sont synthétiques), ni prouvée à partir de l'expérience (puisqu'ils sont *a priori*). Ils posent l'irrationnel au cœur même de la raison et sont sans doute le fruit du volontarisme et du fidéisme luthérien.

Le père Garrigou-Lagrange relève encore d'autres contradictions que l'on trouve dans tout phénoménisme. Par exemple les phénoménistes confondent l'objet de la connaissance (ce qui est connu) avec l'idée qui fait connaître (ce par quoi on connaît), l'objet étant connu par un acte direct de connaissance, l'idée seulement par un acte réflexe ou second. Ils font de l'idée à la fois quelque chose de relatif (à un représenté) et quelque chose de non relatif (un pur phénomène, connu et analysé en lui-même sans se préoccuper de savoir si l'être qu'il représente existe).

D'une façon plus radicale, les phénoménistes détruisent l'intelligence en doutant de sa relation à l'intelligible. Pour les phénoménistes empiriques cette relation n'existe pas (ils l'ignorent purement et simplement) ; les idéalistes cherchent à en rendre compte mais d'une manière irrationnelle (Kant avec ses *jugements synthétiques a priori*, Fichte avec son intelligence créatrice et ignorante). Selon la belle image du père Garrigou-Lagrange, en voulant démonter le mécanisme de l'intelligence pour en éprouver la connaissance, ils en ont brisé le ressort. Et après cela, comme le dit saint Pie X, ils se moquent de « l'intellectualisme [c'est-à-dire du thomisme qui admet la valeur de l'intelligence], système qui fait sourire de pitié, et dès longtemps périmé ²⁴ ».

En détruisant ainsi l'intelligence et en se moquant de ceux qui la défendent, les phénoménistes montrent bien là leur vrai visage et la nocivité de leur doctrine qui s'en prend à ce qu'il y a de plus noble dans l'homme.

²⁴ — Saint Pie X, *Pascendi Dominici Gregis*, 8 septembre 1907, n. 6.

Défense directe face aux phénoménistes

Après avoir montré que les phénoménistes vivent dans l'illogisme et les contradictions, nous pouvons tâcher de défendre directement la capacité de l'intelligence à atteindre la réalité en analysant ce qu'est l'intelligence et quel est son objet. Comme nous l'avons dit, il ne s'agit pas de démontrer, mais de montrer, de faire voir que l'intelligence atteint l'être même des choses.

Tout d'abord on peut remarquer que l'intelligence, comme toute faculté ou puissance de l'homme, doit avoir un objet qui lui est propre. Par exemple la vue a pour objet les couleurs, l'ouïe a pour objet les sons. L'intelligence doit avoir son objet à elle qui lui permet de se distinguer des autres facultés.

Mais, quand on analyse les opérations de l'intelligence (ses idées, ses jugements et ses raisonnements), on voit tout de suite que tout tourne autour de l'être.

Ainsi la toute première notion que l'intelligence atteint, comme le remarque saint Thomas lui-même²⁵, est la notion d'être, ou plus précisément « la chose qui est », *ens* en latin. Cette notion d'*ens* n'implique en soi aucune matière ni image. Quand je dis : la pierre est un *ens*, le chat est un *ens*, telle personne est un *ens*, je n'attache à l'idée d'*ens* aucune image particulière²⁶. Et pourtant cette idée d'*ens* n'est pas un être de raison, un être fabriqué par mon intelligence. Je sais bien que, lorsque j'énonce par exemple le principe de non-contradiction : « l'être n'est pas le non être », je n'exprime pas seulement une loi de mon esprit concernant des idées qu'il fabrique, mais une loi du réel : une chose qui est (en dehors de mon esprit) ne saurait en même temps ne pas être.

Mon intelligence atteint donc un objet – l'*ens* – qui est distinct de celui des sens, objet qui existe indépendamment d'elle. Et à cette première notion vont se rattacher toutes les autres. Par exemple, pour parler des premières notions, la *substance* est l'être qui demeure (qui EST) sous les phénomènes, la *cause* est l'être qui REALISE (qui fait ETRE, RES en latin est la chose qui est), la *fin* est la raison d'ETRE des moyens.

De la même façon, on peut remarquer que l'être est l'âme de tout jugement²⁷. En effet un jugement est l'affirmation de l'identité dans l'être du sujet et du prédicat de la proposition. « La table est bleue » affirme, par le moyen de la copule « est », que le sujet « table » et le prédicat « bleue » sont identiques dans l'être, ils partagent le même être. Il en est de même de tout jugement qui peut toujours se ramener à la forme « S est P ».

²⁵ — *De Veritate*, q. 1, a. 1.

²⁶ — De même, lorsque j'ai l'idée d'horloge, je n'attache à cette idée aucune image particulière : une horloge peut être carrée, ronde, marchant avec des ressorts ou à l'électricité, etc. Mon intelligence atteint l'être même de l'horloge par-delà toutes les représentations ou images sensibles atteintes par les sens. Les animaux eux n'atteignent que ces représentations sensibles, si bien que le chien du chef de gare, qui n'a vu que des locomotives à vapeur, ne saura pas reconnaître une locomotive dans la première locomotive électrique qu'il verra, à la différence de son maître, comme le dit avec raison Jean Daujat.

²⁷ — La philosophie thomiste distingue trois opérations de l'intelligence : la première est la simple appréhension par laquelle nous abstrayons de la chose son essence intelligible, la seconde est le jugement qui met en relation deux notions, la troisième le raisonnement qui permet de progresser de jugements en jugements. L'être est au cœur de ces trois opérations.

Enfin le raisonnement, troisième opération de l'esprit²⁸, montre la raison d'ÊTRE du moins connu (la conclusion qu'on cherche à démontrer ou à prouver) dans le plus connu (les prémisses ou les observations dont on part). De façon plus précise, on peut montrer que le raisonnement déductif (ou syllogisme) se base sur le principe d'identité, et le raisonnement inductif sur le principe de causalité.

Ainsi donc, que ce soit dans la simple appréhension, dans le jugement ou dans le raisonnement, l'être apparaît bien au centre de la vie de l'intelligence. L'intelligence est faite pour l'être, elle est la faculté de l'être, comme les poumons sont faits pour la respiration et l'œil pour la vue.

Un au-delà de la pensée est impensable

Il nous faut dire un mot d'une objection idéaliste fréquente présentée ainsi par le philosophe moderniste Edouard Le Roy : « Un au-delà de la pensée est impensable. » Citons-le plus complètement : « Tout réalisme ontologique est absurde et ruineux ; un dehors, un au-delà de la pensée est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection, et il faut conclure, avec toute la philosophie moderne, qu'un certain idéalisme s'impose²⁹. »

Cette objection n'est pas nouvelle. On la trouve présentée par Aristote au 4^e livre des *Métaphysiques* sous la bouche du sophiste Protagoras. Saint Thomas la présente aussi : « Rien n'est connu que s'il est dans le sujet connaissant. Or les réalités extramentales ne peuvent être dans le sujet connaissant. Donc elles ne peuvent être connues ; nous ne connaissons que nos propres idées³⁰. »

Saint Thomas répond en disant que ce qui est à l'extérieur de l'intellect peut être connu s'il se trouve dans l'intellect une représentation, une similitude de cette chose extérieure. Cette similitude, que saint Thomas appelle la *species intelligibilis* (l'espèce intelligible), il ne faut pas l'imaginer comme une *chose*, un double de la chose extérieure. Car il se poserait encore la question de savoir comment nous pouvons savoir que cette « petite » *chose* qui est dans l'intellect est conforme à la « grande » chose extérieure.

La *species* n'est pas une chose, une substance, elle est une qualité, une modification de l'intelligence qui la rend capable de poser son acte d'intellection. Dans toute action, nous dit saint Thomas, il faut une forme au principe de l'action qui soit semblable à celle qui est au terme de l'action. Par exemple, dans l'action de chauffer, il y a une chaleur dans l'objet qui chauffe semblable à la chaleur dans l'objet qui est chauffé. De même dans l'action d'intelliger, il y a une *species* dans l'intelligence qui est semblable à la nature de la chose. Cette *species* est une qualité, une forme accidentelle qui modifie notre intelligence et la rend capable de produire son acte d'intellection.

²⁸ — Cf. la note précédente.

²⁹ — Edouard Le Roy, « Comment se pose le problème de Dieu », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1907, p. 448 & 495, cité en Δ, p. 133.

³⁰ — I, q. 85, a. 2. Nous donnons ici un résumé de la première objection et du début du corpus.

Toutefois saint Thomas remarque que ce n'est pas cette *species*, cette forme accidentelle qui est intelligée en premier. Sinon il s'en suivrait deux inconvénients. Le premier serait que toutes sciences seraient supprimées et remplacées par la seule science qui étudierait les *species*. En stricte logique on devrait en arriver là. Kant aurait dû proclamer la mort de toutes les sciences et leur remplacement par la seule critique. De fait il n'a osé proclamer que la mort de la métaphysique (c'était sans doute la seule science qui le gênait vraiment, avec sa prétention de prouver l'existence de Dieu).

Un deuxième inconvénient (si l'on dit que la *species* est ce qui est intelligé en premier par l'intelligence) serait que tout ce qui nous apparaît serait vrai. On ne pourrait en effet pas contrôler nos affirmations par un retour au réel, puisqu'on n'atteindrait jamais ce réel qu'après avoir intelligé nos *species*. Saint Thomas prend la comparaison de la personne qui a le sens du goût infecté par quelque amertume : il jugera que le miel est amer, parce que l'amertume de sa langue le rend tel. De même, pourrait-on ajouter, si quelqu'un a été élevé dans l'athéisme et qu'il lui paraît impossible d'admettre l'existence de Dieu, il devrait en conclure que nécessairement Dieu n'existe pas ³¹.

A cause de ces deux inconvénients, il faut donc tenir que nous intelligeons non pas la *species*, mais la nature même de la chose par le moyen de la *species*. En latin on dira que la *species* est *id quo intelligo* (ce par quoi j'intellige), et non pas *id quod intelligo* (ce que j'intellige). On dira aussi que la *species* est une forme intentionnelle.

Remarquons au passage que, lorsque nous disons que nous intelligeons la chose elle-même et non pas nos idées ou *species*, il faudrait se garder d'une image spatiale qui se représenterait comme un rayon sortant de notre intelligence (de notre tête), pénétrant la chose et rapportant ensuite à l'intellect le fruit de son travail. Notre intelligence travaille directement sur le « phantasme », l'image résultat de nos sensations, qui est formé par notre cerveau. Dans ce phantasme elle lit (elle abstrait plus exactement) la nature intelligible, l'être ou essence de la chose. Et cette nature ou essence étant universelle, elle sera la même dans le phantasme que dans la chose externe. L'intelligence n'a donc pas besoin de sortir (spatialement) de notre corps pour lire dans « la chose en soi ».

Nous ne poursuivons pas davantage ici notre description de la psychologie thomiste qui mériterait une étude particulière. Nous avons simplement voulu montrer que saint Thomas avait déjà connu et réfuté les arguments des idéalistes et notamment celui-ci : « Un au-delà de la pensée est impensable. » S'il a adopté le point de vue du réalisme, ce n'est pas par un *a priori* ni comme conclusion de longs développements, mais simplement pour répondre au bon sens et à la simple et banale observation de la réalité : d'une part il répugne au bon sens que la vérité se confonde avec l'apparence, et d'autre part les sciences existent bel et bien.

³¹ — Ce deuxième inconvénient du phénoménisme apparaît bien aujourd'hui où l'on prône le relativisme de la vérité : est vrai ce qui nous paraît tel, du moment que notre vérité ne gêne pas les autres.

La philosophie du devenir

Nous avons présenté longuement les arguments des phénoménistes et leur réfutation, car c'est certainement le courant dominant de la philosophie contemporaine. Mais il nous faut dire un mot de la philosophie du devenir.

A la tête de cette philosophie (pour notre époque) il faut placer Bergson. Philosophe français, né en 1859 d'une famille juive d'origine étrangère, disciple d'Herbert Spencer que nous avons cité plus haut parmi les phénoménistes, président de la commission de coopération intellectuelle de la Société des Nations jusqu'en 1925, il enseigna au Collège de France de 1901 à 1921 (où il laissera la place à son disciple Édouard Le Roy). Il se rapprocha du catholicisme, mais mourut en 1941 sans avoir demandé le baptême. Il exerça une profonde influence sur sa génération, et notamment sur de nombreux catholiques (Péguy, Maritain, Blondel, Massis, etc.) même si certains, comme Maritain, prirent par la suite des distances par rapport à lui.

Sa philosophie est une réaction contre le scientisme et le positivisme étroit de la fin du 19^e siècle : il y a autre chose, dit-il, que la matière et ses lois. Elle est aussi une réaction contre le kantisme, car elle ne s'interdit pas de parler de Dieu et des réalités spirituelles. Pourtant le principe fondamental de sa philosophie est gravement erroné. On pourrait le formuler ainsi : « Le réel, objet de la science philosophique, n'est pas l'être stable, connu par les concepts intellectuels, mais le *devenir pur* où l'intuition découvre l'universelle explication des choses ³². »

Autrement dit, à la philosophie thomiste qui accorde la première place à l'être atteint par l'intelligence, Bergson substitue une nouvelle philosophie qui accorde la première place au mouvement, au devenir, atteint par une nouvelle faculté : l'intuition.

Voici des affirmations caractéristiques de sa pensée, tout d'abord sur la priorité du devenir par rapport à l'être : « Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, des choses qui changent : le changement n'a pas besoin de support ³³. » « Le mouvement n'implique pas un mobile. » « Le changement se suffit, il est la chose même. »

Ensuite, en ce qui concerne l'intelligence, Bergson reproche à celle-ci d'opérer un morcelage du réel, de prendre sur la durée une série de vues immobiles (tandis que l'intuition serait précisément la faculté de la durée). « L'intelligence a pour fonction principale "de se représenter des états et des choses". Elle substitue donc au continu la discontinuité, à la mobilité la stabilité. Mais par là même "elle laisse échapper du réel ce qui en est l'essence même". Et elle se trouve dans l'impossibilité de le rejoindre, car il est impossible de reconstituer le mouvement avec des éléments immobiles. "Si l'on se donne la mobilité, on peut en tirer par la pensée autant d'arrêts qu'on voudra", mais la marche

³² — F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie*, Desclée, 1937, p. 711.

³³ — Cette citation et les deux suivantes sont tirées de Roger Verneaux, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Beauchesne, 1960, p. 113.

inverse n'est pas possible: "Avec des arrêts, si nombreux soient-ils, on ne fera jamais de la mobilité." ³⁴ »

On retrouve sous la plume d'Édouard Le Roy la même accusation : les preuves thomistes de l'existence de Dieu reposeraient sur le *postulat du morcelage*. « La distinction du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet, l'affirmation du primat de l'acte sur la puissance, partent du même postulat de la pensée commune (...). Mais que valent ces idoles de l'imagination pratique ? Pourquoi ne pas identifier tout simplement l'être au devenir ? (...) Les choses étant mouvement, il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci ³⁵. »

Le père Garrigou-Lagrange commente ainsi cette dernière citation : « On en vient ainsi à soutenir que Dieu, loin d'être "Celui qui est", en tout et pour tout, identique à lui-même, est "une réalité qui se fait (...), une continuité de jaillissement ³⁶", qu'il est "un infini à devenir ³⁷". Dieu ne se conçoit plus dès lors sans le monde qui jaillit de lui, Dieu devient dans le monde, il deviendra toujours, il ne sera jamais ³⁸. »

Les partisans de la philosophie du devenir, par le fait même qu'ils placent le devenir au-dessus de l'être, en arrivent à nier le principe de non-contradiction. L'être et le non-être n'étant que des approches imparfaites du devenir, ils finissent par s'identifier dans ce devenir qui leur est supérieur.

Ainsi Le Roy reconnaît explicitement que « le principe de non-contradiction n'est pas universel et nécessaire autant qu'on l'a cru, il a son domaine d'application ; il a sa signification restreinte et limitée. Loi suprême du discours et non de la pensée en général, il n'a prise que sur le statique, sur le morcelé, sur l'immobile, bref sur des choses douées d'une identité. Mais il y a de la contradiction dans le monde, comme il y a de l'identité. Telles ces mobilités fuyantes, le devenir, la durée, la vie, qui par elles-mêmes ne sont pas discursives et que le discours transforme pour les saisir en schèmes contradictoires ³⁹. » Le réel n'est pas nécessairement soumis au principe de non-contradiction, c'est notre intelligence qui réifie le flux du réel pour les besoins du discours et qui introduit donc ce fameux principe.

³⁴ — Roger Verneaux, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Beauchesne, 1960, pp. 113-114.

³⁵ — Édouard Le Roy, « Comment se pose le problème de Dieu », *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1907, cité en Δ , p. 156.

³⁶ — Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris, 1934 (42^e éd.), p. 270, cité en Δ , p. 156 ; le texte est plus exactement : « Je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère (...). »

³⁷ — Édouard Le Roy, « Comment se pose le problème de Dieu », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1907, p. 512, cité en Δ , p. 156.

³⁸ — Δ , p. 156.

³⁹ — Édouard Le Roy, *Revue de métaphysique et de morale*, 1905, p. 200-204, cité en Δ , p. 156.

Il n'est pas difficile d'imaginer les conséquences immorales d'une telle pensée : « Un bergsonien, M. Jean Weber, a déduit les conséquences morales de cette doctrine ; elle aboutit à l'amoralisme du fait, il n'y a pas plus de distinction entre le bien et le mal qu'entre l'être et le non-être. «La morale, en se plaçant sur le terrain où jaillit sans cesse, immédiate et toute vive, l'invention, en se posant comme le plus insolent empiètement du monde de l'intelligence sur la spontanéité, était destinée à recevoir de continuels démentis de cette indéniable réalité de dynamisme et de création qu'est notre activité (...) En face de ces morales d'idées, nous esquissons la morale ou plutôt l'amoralisme du fait (...) Nous appelons 'bien' ce qui a triomphé. Le succès, pourvu qu'il soit implacable et farouche, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, le succès justifie tout (...) L'homme de génie est profondément immoral, mais il n'appartient pas à n'importe qui d'être immoral. Le 'devoir' n'est nulle part et il est partout, car toutes les actions se valent en absolu. Le pécheur qui se repent mérite les tourments de son âme contrite, car il n'était pas assez fort pour transgresser la loi, il était indigne de pécher". Plus de différence entre Ravachol et le martyr chrétien ⁴⁰. »

Réponse à la philosophie du devenir

Tout d'abord il est facile de répondre aux conséquences immorales de cette philosophie, tant elles sont contre nature. Elles sont condamnées textuellement par Pie IX dans le Syllabus, et le pape note bien qu'elles sont la conséquence directe du panthéisme évolutionniste : « Dieu est identique à la nature et, par conséquent, sujet au changement. Dieu devient réellement dans l'homme et dans le monde ; toutes les choses sont Dieu et la plus intime substance de Dieu ; Dieu est avec le monde une seule et même chose, comme le sont, dès lors, l'esprit et la matière, la nécessité et la liberté, le vrai et le faux, *le bien et le mal, le juste et l'injuste* ⁴¹. »

Mais, d'une façon plus profonde, c'est le principe de non-contradiction qu'il faut défendre. Aristote avait déjà eu à le faire, il y a plus de 20 siècles, pour réfuter les sophismes d'Héraclite, le père de la philosophie du devenir. Voici comment le père Garrigou-Lagrange résume la défense d'Aristote au livre IV des *Métaphysiques* (c. 3 à la fin) :

« Aristote expose huit raisons principales pour défendre la nécessité et la valeur réelle du principe de [non-]contradiction.

« 1° Nier cette nécessité et cette valeur, c'est enlever aux mots toute signification déterminée et détruire le langage.

« 2° C'est détruire toute essence ou chose ou substance, il n'y aurait plus qu'un devenir sans sujet, sans rien qui devienne, un flux sans fluide, un vol sans oiseau, une rêverie sans rêveur.

⁴⁰ — Δ, p. 157, citant Jean Weber, *Revue de métaphysique et de morale*, 1894, p. 549-560.

⁴¹ — FC 250.

« 3° Il n'y aurait plus de distinction parmi les choses, entre une galère, un mur, un homme.

« 4° Ce serait la destruction de toute vérité, car le vrai suit l'être.

« 5° Ce serait la destruction de toute pensée, même de toute opinion, qui se nierait elle-même en s'affirmant. L'opinion d'Héraclite se détruirait elle aussi en affirmant que les contradictoires sont vraies en même temps.

« 6° Ce serait la destruction de tout désir et de toute haine, l'absolue indifférence, car le bien ne se distinguerait plus du mal. Il n'y aurait plus aucune raison d'agir.

« 7° On ne pourrait plus distinguer de degrés dans l'erreur, tout serait également faux et vrai en même temps.

« 8° Ce serait la destruction même du devenir, car il n'y aurait plus distinction entre le point de départ et le point d'arrivée, le premier serait déjà le second, et l'on ne pourrait aller de l'un à l'autre. De plus le devenir n'aurait aucune des quatre causes qui l'expliquent : il serait sans sujet qui devienne, sans cause efficiente, sans fin et sans spécification ; il serait aussi bien attraction que répulsion, congélation que fusion ⁴². »

C'est dans cette réfutation d'Héraclite qu'Aristote en arrive à dire : « Il n'est pas possible que personne conçoive jamais que la même chose existe et n'existe pas. Héraclite est d'un autre avis, selon quelques-uns, mais *tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense* ⁴³. » De fait, dans la vie courante, les philosophes du devenir se comportent comme si le principe de non-contradiction existait bien. Par exemple, ils remplissent des livres et font de longs discours pour défendre leurs idées, ce qui serait parfaitement inutile si le contraire pouvait être vrai en même temps. Si les philosophes du devenir étaient parfaitement logiques avec eux-mêmes, ils devraient imiter ceux qui « comme Cratyle ont pensé qu'il ne faut plus rien dire. Il se contentait de remuer le doigt ⁴⁴ ». C'est même trop de remuer le doigt, fera remarquer Chesterton, car c'est encore une façon d'affirmer quelque chose ; ils devraient plutôt renoncer complètement à toute activité de l'esprit et imiter les navets du potager.

Et Aristote note encore avec sagacité l'origine de cette philosophie : « La cause de l'opinion de ces philosophes (l'école d'Héraclite), c'est qu'ils n'ont admis comme être que les choses sensibles (...) et comme ils voyaient que toute la nature sensible est dans un perpétuel mouvement (...) certains comme Cratyle ont pensé qu'il ne faut plus rien dire ⁴⁵. » « Pavnta rJei`, tout s'écoule », cette formule est vraie dans le monde des sens. Mais elle n'est plus vraie dans le monde de l'esprit qui est capable, au-delà des apparences sensibles mouvantes, d'atteindre l'être immobile. Il n'est pas étonnant de voir resurgir ces philosophies du devenir aux époques de « crise de l'intelligence ».

⁴² — Δ, p. 158, note 2.

⁴³ — Aristote, *Métaphysique* IV, c. 3.

⁴⁴ — Aristote, *Métaphysique* IV, c. 5.

⁴⁵ — Aristote, *Métaphysique* IV, c. 5.

Il reste quand même à examiner le principal argument sur lequel repose cette philosophie du devenir : « Il y a *plus* dans le mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, *plus* dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour, *plus* dans l'évolution de la forme que dans les formes réalisées l'une après l'autre. La philosophie pourra donc, des termes du premier genre, tirer ceux du second, mais non pas du second le premier ; c'est du premier que la spéculation devrait partir. Mais l'intelligence renverse l'ordre des deux termes, et sur ce point la philosophie antique procède comme fait l'intelligence. Elle s'installe donc dans l'immuable, elle ne se donnera que des idées. (...) Au fond de la philosophie antique gît nécessairement ce postulat : il y a plus dans l'immobile que dans le mouvant, et l'on passe, par voie de diminution ou d'atténuation, de l'immutabilité au devenir ⁴⁶. » Autrement dit, pour prendre une image actuelle un peu triviale, le cinéma avec son image qui bouge, c'est mieux que la photographie avec ses images statiques.

Pour répondre à cet argument, il faut d'abord avoir analysé la réalité comme le fait Aristote, en y découvrant l'acte et la puissance. L'acte, c'est l'être achevé, parfait ; la puissance, c'est l'être incomplet, inachevé, ordonné à l'être en acte. Et le mouvement est précisément le passage de l'être en puissance à l'être en acte ⁴⁷. On comprend dès lors qu'il y a plus dans un être en mouvement (puissance en passage vers l'acte) que dans un être immobile *en puissance*. Mais il faut dire aussitôt qu'il y a moins dans un être en mouvement que dans un être immobile *en acte*. Par exemple un étudiant qui apprend est supérieur à un ignorant qui ne sait rien, mais il est inférieur au professeur qui sait et qui se repose dans la contemplation de la vérité.

Les sens sont incapables de connaître l'être en acte. Aussi pour les sens, et pour les hommes qui vivent au niveau des sens, il y aura toujours plus dans le mouvement que dans le repos. Mais tel n'est pas le cas de celui qui vit de son intelligence. Ce dernier sera en mesure de comprendre qu'il y a plus de perfection dans le repos de la contemplation de Madeleine que dans l'activité fébrile de Marthe. Il y a plus de perfection dans l'immobilité absolue de l'Acte pur, qui est Dieu, que dans toutes les évolutions du monde.

*

* *

La philosophie du devenir de Bergson devra son succès au fait que nos contemporains vivent beaucoup trop au niveau des sens et pas suffisamment au niveau de l'esprit ⁴⁸. De même que la philosophie idéaliste doit en grande partie son succès à l'orgueil contemporain, qui voudrait plier le monde à ses idées plutôt que se mettre humblement à son école. La philosophie réaliste est plus exigeante : il faut exercer son

⁴⁶ — Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris, 1934 (42^e éd.), p. 341-342.

⁴⁷ — Il ne nous est pas possible ici de justifier plus en détail cette magnifique induction de la puissance et de l'acte, cette géniale invention d'Aristote qui est rendue nécessaire par l'analyse du mouvement.

⁴⁸ — Sans parler du besoin de réagir contre le rationalisme kantien (entre autres) et le scientisme froid du 19^e siècle.

intelligence, il faut se soumettre à une réalité extérieure. Mais elle a aussi le grand avantage sur les deux autres systèmes de donner la joie de la vérité.

Annexe

A propos de la position de Pierre Naslin

Dans le numéro 8 de la revue (p. 294-297), nous avons publié en « document » un texte de Pierre Naslin qui montre comment un scientifique contemporain, lorsqu'il se met à philosopher, se pose le problème de l'existence de Dieu.

Pour Naslin, la réalité sensible devient objective par *consensus*. Il professe donc un phénoménisme, puisqu'il refuse à l'intelligence (et à la science) la possibilité d'atteindre le réel et de pouvoir affirmer en toute certitude, indépendamment de tout *consensus*, que ce réel existe objectivement.

Dans une deuxième étape, il ne nie pas la possibilité d'une réalité absolue, et même il l'admet pour lui-même, mais à titre de *supposition*, tout en admettant que l'on puisse penser autrement.

Dans une troisième étape, il admet qu'on puisse poser *l'hypothèse* d'un Dieu créateur qui connaît cette réalité absolue. Mais ce Dieu reste inconnaisable à la raison naturelle comme la réalité absolue elle-même. Les preuves thomistes de l'existence de Dieu reposent, pense-t-il, sur trois principes qui sont remis en cause par la physique quantique : le principe de raison suffisante, le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu.

Les deux autres étapes de sa démarche concernant la révélation et l'incarnation ne nous intéressent pas ici. Arrêtons-nous aux arguments qui sont donnés pour refuser la preuve thomiste. Les principes sur lesquels repose cette preuve, nous dit Naslin, « s'ils ne sont pas contestables dans l'optique de la logique aristotélicienne classique, [ils] ne se retrouvent pas dans la logique de la physique quantique, où le vide polarisé est le siège de la création permanente de couples particule-antiparticule, où les entités quantiques sont à la fois ou tour à tour ondes et particules, et où les ondes et les particules sont mises dos à dos par le champ qui devient l'entité fondamentale. Même dans la vie de tous les jours, la logique humaine est ternaire, et non binaire : le plus souvent, nous ne savons pas si une chose est vraie ou fausse ; elle est pour nous indéterminée, troisième valeur logique. »

Commençons par remarquer qu'il n'y a pas plusieurs logiques : il n'y en a qu'une, celle qui nous fait raisonner juste. La physique quantique n'a pas une logique qui soit différente de celle d'Aristote. Il n'y a qu'une logique, car il n'y a qu'une vérité, une seule adéquation de l'esprit avec le réel, et donc une seule façon de l'exprimer.

La preuve thomiste repose effectivement sur le principe de causalité (cette dénomination me semble préférable à celle de « principe de raison suffisante »). Doit-on le remettre en cause parce que « le vide polarisé est le siège de la création permanente de

couples particule-antiparticule»? Bien évidemment non. A supposer qu'il soit effectivement prouvé que des particules et des antiparticules *réelles*⁴⁹ apparaissent spontanément dans le vide polarisé, cela montre simplement que ce vide n'est pas le vide absolu⁵⁰, mais qu'il contenait déjà virtuellement ces particules et ces antiparticules. Et si l'on suppose qu'il n'en est pas ainsi et que ces particules sortent vraiment du *néant*, il faut alors dire qu'il s'agit d'une vraie création, et donc qu'il y a un créateur. Le plus ne sort pas du moins, l'être ne sort pas par lui-même du néant : soit il sort d'un vide polarisé qui n'est pas le néant (mais une réalité qui contient virtuellement l'être qui va en sortir), soit il est produit par Dieu. La logique de la physique quantique ne peut rien dire contre cela, tout simplement parce que la logique et la philosophie ne sont pas un domaine qui regarde le physicien en tant que tel.

Le principe du tiers exclu (entre l'être et le néant il n'y a rien) est une autre façon d'exprimer le principe de non-contradiction. Peut-on leur opposer « les entités quantiques [qui] sont à la fois ou tour à tour ondes et particules », et « les ondes et les particules mises dos à dos par le champ qui devient l'entité fondamentale » ?

Nous nous proposons, si Dieu veut, d'étudier un jour en détail ces paradoxes de la physique quantique à la lumière de la philosophie thomiste. Nous verrons qu'ils peuvent parfaitement y trouver leur place sans avoir à sacrifier aucun principe, tandis qu'ils ne peuvent s'expliquer dans le cadre de la philosophie cartésienne. Disons en deux mots qu'il n'est pas du tout contradictoire qu'une même qualité (par exemple une énergie élémentaire) soit associée tantôt à une quantité (exprimée par la fonction d'onde) tantôt à une autre (exprimée par les caractéristiques de la « particule ») selon les conditions où elle se trouve placée. Nos esprits modernes cartésiens ont beaucoup de mal à s'y retrouver, parce que Descartes a rayé d'un trait de plume toutes les qualités. Ainsi donc, il ne faut pas dire qu'une onde est en même temps une particule (contradiction impossible), mais qu'une énergie peut avoir deux supports quantitatifs différents. Quant au champ, il serait une troisième manière de traduire cette réalité qualitative.

Et le fait que, « dans la vie de tous les jours, la logique humaine est ternaire, et non binaire : le plus souvent, nous ne savons pas si une chose est vraie ou fausse ; elle est pour nous indéterminée, troisième valeur logique », ce fait s'explique très simplement parce que notre intelligence est limitée. La réalité soit EST, soit N'EST PAS, mais notre esprit ne le sait pas toujours. D'où une troisième valeur pour notre esprit : l'indétermination. Il n'y a donc pas lieu de remettre en cause le principe d'identité, mais de faire preuve d'un peu d'humilité et d'admettre nos limites.

Il est intéressant de remarquer comment on retrouve dans l'exposé de Naslin à la fois le phénoménisme et la philosophie du devenir. Il est fort probable que cet auteur

⁴⁹ — Étant donné la modélisation extrême des théories physiques, il est fort possible que certaines particules n'existent pas dans la réalité, mais soient seulement des équations nécessaires ou utiles pour les calculs. Par exemple on ne sait pas si les quarks (*a fortiori* les préquarks) ont une véritable existence réelle. Voir sur ces questions : Pierre Duhem, *La théorie physique*, Marcel Rivière, Paris, 1914 (2^e éd.) et Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*, Desclées de Brouwer, 1946 (4^e éd.).

⁵⁰ — On ne voit pas d'ailleurs comment un vide absolu pourrait être « polarisé ».

DIEU, SON EXISTENCE ET SA NATURE (II) 1 1 5

ignore ces philosophies et ne les a pas spécialement étudiées. Mais elles sont tellement « dans l'air » qu'elles constituent l'atmosphère que l'on respire et, quand un scientifique se met à philosopher, c'est instinctivement vers elles qu'il se tourne.

(à suivre)



LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !