

La philosophie de Jean-Paul II

Analyse de deux chapitres du livre *Entrez dans l'espérance*

par le frère Pierre-Marie O.P.

Nous nous proposons ici d'analyser brièvement les deux chapitres plus proprement philosophiques du livre de Jean-Paul II, *Entrez dans l'espérance*¹ : il s'agit des deux chapitres qui traitent de la question de l'existence de Dieu. Nous montrerons avec cet exemple précis que le pape s'inspire, dans sa philosophie, de la philosophie moderne, idéaliste et phénoménologique, et ignore en grande partie la pensée de saint Thomas d'Aquin, même s'il le cite volontiers. Au sujet de la formation philosophique du pape, nous renvoyons nos lecteurs à l'étude parue dans le numéro 2 de la revue, p. 117 et sq., intitulé « Nouvelles de Rome ». Quant à la question de la démonstration de l'existence de Dieu, nous renvoyons aux deux articles déjà parus sur « Dieu, son existence et sa nature » dans les numéros 8 et 12 de la revue.

Dieu existe-t-il ?

Le journaliste pose au pape cette question :

Bien sûr, la foi est un don, une grâce divine. Mais la raison aussi est un don de Dieu. Comme l'y ont invité les saints et les docteurs de l'Église depuis toujours, le chrétien « croit pour comprendre » ; mais il est aussi appelé à « comprendre pour croire ».

Commençons donc par le commencement. Sainteté, en restant, au moins pour l'instant s'il est possible, dans une perspective humaine, l'homme peut-il parvenir à la certitude que Dieu existe vraiment, et si oui, comment ?

Et voici comment le pape commence sa réponse :

¹ — Jean-Paul II, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plon-Mame, 1994, p. 55-69.

Votre question vise, en dernière analyse, la distinction établie par Blaise Pascal entre l'Absolu, c'est-à-dire *le Dieu des philosophes (que l'on appelait « libertins » et « rationalistes »)*, et le Dieu de Jésus-Christ (et avant lui le Dieu des patriarches, d'Abraham à Moïse). Seul, ce dernier est le Dieu vivant. *Le premier n'est que le produit de la pensée humaine, de la spéculation, qui cependant reste capable de dire de lui quelque chose de vrai, comme nous le rappelle la constitution conciliaire sur la révélation divine, Dei Verbum*¹.

Blaise Pascal

Pascal est certes un penseur profond et un grand écrivain. Il nous semble toutefois, s'il nous est permis de critiquer un tel homme, que sa pensée philosophique souffre de quelques déficiences. Ces déficiences seront utilisées par la suite pour justifier de véritables erreurs. Nous en avons un exemple ici.

Analysons brièvement la pensée de Pascal sur la question de la démonstration de l'existence de Dieu.

Comme le pape le signale, nous voyons bien Pascal distinguer entre le Dieu des païens et le Dieu des chrétiens :

Je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles, et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut.

Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est *la part des païens* et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent, c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme, qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même.

Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur, et par là ils tombent ou

¹ — *Dei Verbum*, n° 3. C'est nous qui soulignons ; de même pour les citations suivantes.

dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également. (*Pensées*, n° 556 ¹)

Il nous semble que Pascal n'aurait pas écrit ces choses s'il avait connu la philosophie de saint Thomas et d'Aristote. Pascal doute visiblement de la valeur probante de la démonstration de l'existence de Dieu par la raison, et il est encore plus explicite ailleurs :

Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées [= embrouillées], qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés.

Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt [ce qu'ils ont trouvé par leur curiosité, ils l'ont perdu par leur orgueil]. (*Pensées*, n° 543)

Parlons maintenant selon les lumières naturelles.

S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. *Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est*. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question ? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui.

Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison ? Ils déclarent, en l'exposant au monde, que c'est une sottise, *stultitiam* ; et puis, vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas ! S'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole : c'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens. (...) Examinons donc ce point, et disons : « Dieu est, ou il n'est pas. » Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer : il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous ? Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre ; par raison, vous ne pouvez défaire nul des deux. (*Pensées*, n° 233)

Toutefois, Pascal n'est pas un agnostique. Si la raison est impuissante pour connaître Dieu, Pascal fait appel au « cœur ».

Au-dessus de la raison, Pascal reconnaît une autre faculté qu'il appelle le *cœur*. Le cœur saisit intuitivement les vérités qui échappent aux démonstrations rationnelles. Il voit la justesse des affirmations du bon sens, il fait la valeur de l'esprit de finesse dans la vie ordinaire ; mais il est aussi la faculté des premiers principes : il saisit les définitions et les axiomes de la géométrie. Il est certes bien distinct de la raison : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas » (*Pensées*, n° 277) ; mais, s'il ne possède pas la science au sens propre, il atteint dans son ordre l'infaillible vérité.

¹ — Les numéros que nous donnons correspondent à l'édition du *Livre de poche* 823 : Pascal, *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

Cependant, si Pascal échappe au qualificatif d'agnosticisme, il nous semble qu'il ne peut éviter celui de tendance au fidéisme, car par le cœur qui connaît Dieu, Pascal vise bien la foi.

C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison. (*Pensées*, n° 278)

Autrement dit, on ne peut connaître l'existence de Dieu par la raison, mais par le cœur ou la foi. N'y a-t-il pas une tendance au fidéisme ?

Jean-Paul II condamné par Vatican I

Pascal a l'excuse d'avoir écrit avant que l'Église ne se soit prononcée de façon claire et définitive sur la question de l'existence de Dieu. On ne peut en dire autant du pape Jean-Paul II.

De plus, si Pascal doute de la valeur probante de la démonstration de l'existence de Dieu par la raison, il ne va pas jusqu'à écrire comme le fait le pape Jean-Paul II : « *Le premier* [l'Absolu, le Dieu des philosophes] *n'est que le produit de la pensée humaine*, de la spéculation. » Si le Dieu des philosophes n'est que le produit de la pensée humaine, c'est qu'il est un être de raison, il n'est pas le Dieu vivant et vrai.

Cette phrase de Jean-Paul II nous semble bien tomber sous la condamnation du premier concile du Vatican : « Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par ses œuvres grâce à la lumière naturelle de la raison humaine, qu'il soit anathème. » (FC 104)

Aussitôt après avoir dit que le Dieu des philosophes n'est que le produit de la pensée humaine, le pape ajoute cette phrase qui peut paraître déroutante à première vue : « [La pensée humaine, la spéculation] cependant reste[nt] capable de dire de lui [du Dieu des philosophes] quelque chose de vrai, comme nous le rappelle la constitution conciliaire sur la révélation divine, *Dei Verbum*. »

Comment la pensée peut-elle dire quelque chose de vrai d'un être qui n'existe que comme produit de la pensée ? Cela semble difficile à comprendre dans le cadre de la philosophie thomiste où la vérité consiste dans l'adéquation de l'intelligence avec la réalité, mais cela se comprend très bien dans le cadre de la philosophie idéaliste où la vérité n'est que l'accord de la pensée avec elle-même.

Le pape aurait sans doute eu avantage à se référer non pas à la constitution de Vatican II *Dei Verbum*, mais à la constitution de Vatican I *Dei Filius*, que nous avons citée plus haut et qui affirme la possibilité pour la raison humaine de connaître avec certitude le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur. Tout cela nous confirme les analyses de l'abbé Brandler parues dans cette revue (numéros 8, 10 et 12) montrant la profonde différence entre ces deux constitutions.

Remarquons ici combien le pape semble influencé par la philosophie d'Emmanuel Kant (qu'il cite plus loin). Pour ce philosophe, l'entendement forme, au moyen de ses « catégories *a priori* », des concepts qui unifient le divers du donné sensible. Puis la raison pure forme trois idées qui unifient les concepts : l'idée de monde (unification du donné extérieur), l'idée de l'âme (unification du donné intérieur) et l'idée de Dieu (unification du monde et de l'âme).

Ces idées sont donc, dans cette philosophie kantienne, de pures créations de l'esprit (« *produit de la pensée humaine* » dit le pape), car il n'y a aucun lien ontologique (dans la réalité) entre les phénomènes particuliers et les idées pures universelles. D'où le refus de toutes les preuves classiques qui partent de ce donné sensible pour remonter à l'existence de Dieu. Le pape ne garde de la preuve de saint Thomas que l'énoncé de la question, comme on va le voir bientôt, mais élimine le cheminement de sa preuve.

Toutefois le langage métaphysique de Kant garde son intérêt : s'il ne peut prouver l'existence de Dieu à partir du monde sensible, il peut en donner une conception universelle valable, correspondant à nos catégories mentales. Il dit donc du vrai, au sens idéaliste du mot, comme nous l'avons signalé.

Saint Thomas d'Aquin

Après cette entrée en matière un peu « fâcheuse », le pape explique que les premiers docteurs chrétiens, notamment en Orient, se sont désintéressés de ces questions philosophiques sur Dieu :

A quoi bon entrer dans des spéculations philosophiques sur Dieu, se demandaient-ils, si le Dieu vivant avait parlé, non seulement par les prophètes, mais encore par son propre Fils ? La théologie des pères de l'Église, surtout en Orient, s'est écartée de plus en plus de Platon et des philosophes en général. Plus tard, la philosophie elle-même, au sein du christianisme, a fini par devenir théologie (comme, par exemple, à l'époque moderne, chez Vladimir Soloviev ¹).

Toutefois l'Occident a suivi une autre direction et le pape ne pouvait taire le grand effort spéculatif de la scolastique. Aussi nous en parle-t-il ainsi :

Saint Thomas n'a pas abandonné la voie ouverte par les philosophes. Il commence sa *Somme théologique* par la question : « *An Deus sit ?* (Dieu existe-t-il ?) ² »

¹ — L'éditeur du livre du pape place ici cette note : « Théologien et philosophe russe (1853-1900). Découvrant avec enthousiasme le positivisme occidental et l'exégèse critique de Renan, il se proclamait athée et matérialiste. Mais, bientôt, il retrouva la foi de son enfance et se consacra à la philosophie comme un apostolat. Censuré par le pouvoir tsariste, il fut même interdit d'enseignement. Théologien de l'amour de Dieu et de l'unité de l'Église, il fut considéré comme un prophète par de nombreux intellectuels. Dostoïevski l'a mis en scène dans le personnage d'Aliocha des Frères Karamazov. »

Cette note est bien insuffisante, et nous renvoyons nos lecteurs à la dernière partie de cette étude pour mieux connaître ce penseur auquel Jean-Paul II se réfère.

² — Cf. I, q. 2, a. 3.

C'est la question que vous posez. Cette question s'est révélée fort utile. Non seulement elle a permis la mise au point de la théodicée¹, mais la civilisation occidentale tout entière, qu'on se plaît à considérer comme la plus développée, a suivi l'évolution de la réponse à cette question. Et même si, aujourd'hui, la *Somme théologique* a été mise un peu de côté, la question initiale demeure et ne cesse de résonner dans notre civilisation.

Ce paragraphe appelle quelques remarques. Tout d'abord nous voyons le pape constater sans trop s'émouvoir la mise à l'écart de la *Somme théologique*. Pourtant la *Somme théologique* est le livre qui devrait servir de base aux études théologiques. Saint Pie X était formel sur ce point, et il avait voulu que le code de droit canon rappelle que les professeurs de théologie et de philosophie dans les séminaires doivent suivre « la méthode, la doctrine et les principes de saint Thomas d'Aquin, et qu'ils les conservent saintement² ». Dans son dernier *motu proprio* (*Doctoris Angelici*, 29 juin 1914), écrit quelques semaines avant sa mort, le saint pape donne comme suprême consigne de se référer à saint Thomas et il demande qu'on prenne la *Somme théologique* comme *texte*³ des leçons de théologie.

« Si, aujourd'hui, la *Somme théologique* a été mise un peu de côté », le principal responsable en est bien le pape Jean-Paul II qui a fait modifier le code de droit canon en supprimant cette salutaire obligation de se référer à saint Thomas, et en ne manifestant pas un grand zèle pour promouvoir le thomisme face aux erreurs contemporaines.

Nous remarquons ensuite que le pape ne se pose pas la question de savoir si saint Thomas a donné une doctrine vraie sur ce sujet. Il dit simplement que la pensée de saint Thomas s'est révélée *utile*. Saint Thomas ne semble intéressant que comme l'initiateur d'un mouvement qui s'est prolongé jusqu'à nous et par les résonances qui en subsistent dans notre civilisation. Comme nous le disions plus haut, le pape ne garde de saint Thomas que l'énoncé de la question, tout en éliminant le cheminement de la preuve.

C'est sans doute pour cela que le pape ne nous parle pas de la démonstration de l'existence de Dieu donnée par saint Thomas. Il passe sans transition à une longue citation d'un texte conciliaire. Ce texte est sans doute censé nous donner la manière dont nous posons aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu, c'est-à-dire comment la question initiale de saint Thomas résonne encore de nos jours. Voyons cela.

Un détour par la philosophie de l'action

Continuons la citation du livre du pape :

¹ — Ou théologie naturelle (rationnelle), justifiant la bonté de Dieu malgré l'existence du mal. (N.D.E.)

² — Code de droit canon (1917), can.1366 § 2.

³ — En italique dans le texte.

Pour poursuivre notre réflexion, il convient maintenant de citer entièrement un passage de la Constitution *Gaudium et spes* du concile Vatican II :

« En vérité, les déséquilibres qui travaillent le monde moderne sont liés à un déséquilibre plus fondamental, qui prend racine dans le cœur même de l'homme. C'est en l'homme lui-même, en effet, que de nombreux éléments se combattent. D'une part, comme créature, il fait l'expérience de ses multiples limites ; d'autre part, il se sent illimité dans ses désirs et appelé à une vie supérieure. Sollicité de tant de façons, il est sans cesse contraint de choisir et de renoncer. Pire : faible et pécheur, il accomplit souvent ce qu'il ne veut pas et n'accomplit point ce qu'il voudrait ¹. En somme, c'est en lui-même qu'il souffre division, et c'est de là que naissent au sein de la société tant et de si grandes discordes (...).

« L'Église, quant à elle, croit que le Christ, mort et ressuscité pour tous ², offre à l'homme, par son Esprit, lumière et forces [sic] pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation. Elle croit qu'il n'est pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel ils doivent être sauvés ³. Elle croit aussi que la clé, le centre et la fin de toute histoire humaine [sic] se trouvent en son Seigneur et Maître ⁴. »

Ce texte conciliaire est immensément riche. On s'aperçoit clairement, en le lisant, que 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*. Elle dépend certes des situations très diverses où l'homme se trouve lorsqu'il cherche la signification et le sens de son existence. Mais la question de l'existence de Dieu demeure intimement liée à celle de la finalité de l'existence même de l'homme. *Il ne s'agit pas seulement de la raison, car la volonté de l'homme est également impliquée*. C'est même une question qui touche le cœur humain (les « raisons du cœur » de Blaise Pascal).

Nous avons cité un long passage du livre du pape, car ce passage nous semble bien révélateur de la pensée moderne sur la démonstration de l'existence de Dieu depuis Maurice Blondel ⁵. Comme nous l'avons expliqué dans le numéro 8 de la revue, le philosophe de *L'action* estimait que les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu étaient insuffisantes. Il fallait les compléter par l'expérience de l'action, de la vie.

De là est née la nouvelle apologétique (et plus tard la nouvelle théologie), l'apologétique de l'immanence. Et il nous semble bien que le texte conciliaire cité par Jean-Paul II se situe dans cette ligne.

En effet la citation de *Gaudium et spes* nous montre l'homme faisant l'expérience de ses limites et de ses misères, en même temps que de ses désirs de perfection. L'Église lui

¹ — Cf. Rm 7, 14 ss.

² — Cf. 2 Co 5, 15.

³ — Cf. Ac 4, 12.

⁴ — *Gaudium et spes*, n° 10.

⁵ — Bien entendu, au-delà de Blondel il y a l'influence de Kant, dont nous reparlerons plus loin. Si nous parlons ici de Blondel, c'est parce que ce philosophe a essayé de baptiser la philosophie de l'immanence et a été ainsi l'initiateur de la nouvelle théologie.

propose la solution à ce tiraillement : le Christ qui lui permet de répondre à sa vocation, à ses désirs d'une vie supérieure ¹.

Le pape lui-même tire la conclusion de cette citation : la question de l'existence de Dieu ne se pose pas seulement à la raison, mais elle porte sur l'existence humaine, et la volonté est également impliquée.

Ce qui veut dire, pensons-nous, que l'homme ne peut atteindre une parfaite certitude de l'existence de Dieu (et de la vérité de la religion chrétienne) par la seule raison. Mais il peut constater, il peut faire l'expérience de ses propres misères, du mal qui est en lui et dans la société ; s'il l'accepte, il peut aussi faire l'expérience de Dieu (avec qui il peut entrer en contact par la prière par exemple) : il verra alors que cette expérience répond aux attentes secrètes de son cœur et permet de résoudre la « fêlure » de son existence tiraillée entre ses désirs de perfection et la constatation de sa misère ².

Nous avons expliqué dans le numéro 8 les dangers de cette méthode d'immanence, en partie condamnée par saint Pie X. Elle fait reposer la vérité de l'existence de Dieu (et de la religion chrétienne) sur l'expérience, c'est-à-dire sur quelque chose de subjectif, de relatif, de variable. A partir de là, on en viendra tout naturellement à considérer que la vérité sur Dieu (et sur la religion) est quelque chose de subjectif, de relatif, de vivant. Il n'est pas étonnant que Jean-Paul II soit aussi le pape de l'œcuménisme (toutes les religions sont plus ou moins vraies) et de la « tradition vivante ³ ».

Ajoutons que cette recherche de Dieu par le moyen de l'expérience est spécialement dangereuse aujourd'hui où toute sorte de sectes proposent des expériences du divin. Il faut absolument maintenir que l'on peut connaître l'existence du vrai Dieu et savoir quelle est la véritable religion, sans avoir besoin de faire des expériences, uniquement par le raisonnement et les motifs de crédibilité.

¹ — On peut comparer ce raisonnement avec la preuve de l'existence de Dieu donnée par Blondel telle que la résume Joseph de Tonquédec : « Nous sommes la disproportion de l'idéal et du réel, mais nous tendons vers leur identité : et cette identité, c'est lui [Dieu]. » (Tonquédec, *Immanence*, Paris, Beauchesne, 1913, p. 36.)

² — On peut faire le rapprochement entre cette manière d'atteindre Dieu et celle dépeinte par saint Pie X dans son encyclique *Pascendi*. Voici comment Joseph de Tonquédec la résume :

« L'action et un certain sentiment intérieur prennent la place de la raison. Au lieu de chercher le divin et la religion hors de l'homme, on les découvrira dans sa vie immanente, et le premier indice qui mettra sur leur trace, ce sera un certain vide intérieur, un certain besoin inassouvi. La vie, pour s'épanouir pleinement, postule la religion, et non pas une religion quelconque, mais l'unique religion véritable. C'est là plus qu'une capacité nue, plus qu'une convenance, c'est une exigence stricte : "ni plus ni moins que le nécessaire".

« Supposé ce fait, tout l'effort de l'apologiste doit être d'amener l'homme à reconnaître en lui cette exigence et à faire l'expérience du surnaturel proposé. Celui qui se dérobe à cette expérience se rend, par là même, incompetent à nier le surnaturel ; et celui qui la fait "ne trouve, dans l'expérience même, que des raisons de l'affirmer". Ce dernier atteint la réalité divine : il croit. » (Tonquédec, *Immanence*, Paris, Beauchesne, 1913, p. 293-294.)

³ — Au sens moderniste d'une tradition qui évolue avec la vie.

Saint Thomas récupéré

Le pape termine son premier chapitre sur cette question en récupérant saint Thomas pour sa cause :

A mon avis, il est injuste de voir dans l'approche de saint Thomas une démarche purement rationaliste. (...) Car Thomas d'Aquin affirme la richesse et la complexité de tout être créé, et en particulier de l'être humain. Il est regrettable que sa pensée ait été négligée après le concile, car, de fait, il ne cesse d'être le maître de l'universalisme philosophique et théologique. Et c'est dans cette perspective qu'il faut étudier ses *quinque viae*, c'est-à-dire les cinq voies qui conduisent vers la réponse à la question : « Dieu existe-t-il ? »

Nous ne nions pas que saint Thomas connaisse la richesse et la complexité de l'être humain. Saint Thomas sait parfaitement la valeur de l'expérience religieuse. Mais dans le cas de la connaissance du vrai Dieu, cette expérience a lieu par l'intermédiaire du don de sagesse, c'est-à-dire pour celui qui possède déjà la foi et la charité. Le don de sagesse nous fait « goûter », expérimenter, les mystères divins par une certaine connaturalité avec Dieu possédée par l'âme en état de grâce. Mais ce don intervient au terme, non pas au début de la recherche de Dieu, pour une âme déjà purifiée et fortement possédée par la charité.

Quant aux cinq preuves de l'existence de Dieu données par saint Thomas, elles ne font appel à aucune expérience de Dieu, mais seulement à l'expérience commune de tous les hommes sur l'existence du mouvement, de séries de causes, du nécessaire et du contingent, des diverses perfections et de la finalité. Plutôt que d'expérience, il convient de parler de connaissances, puisqu'il s'agit de réalités que l'homme peut connaître à l'extérieur de lui.

Quelles preuves avons-nous de l'existence de Dieu ?

Le journaliste pose alors une nouvelle question au pape :

Permettez-moi une petite pause. Je ne mets évidemment pas en doute la valeur philosophique et théorique de ce que vous avez commencé à exposer. Mais ce genre d'argumentation a-t-il encore une signification concrète pour l'homme d'aujourd'hui, lorsqu'il s'interroge sur Dieu, sur son existence, sur son essence ?

« A mon avis, aujourd'hui plus que jamais », répond le pape. Et il commence par expliquer que le monde contemporain commence à revenir de sa conception positiviste qui avait conduit à évacuer les concepts de Dieu ou de l'âme. Puis il poursuit :

C'est justement cette approche [positiviste] qui est remise en cause actuellement, au moins dans certains domaines. Nous pouvons le constater, par exemple, en comparant les premières et les dernières œuvres de Ludwig Wittgenstein¹, le philosophe autrichien de la première moitié de notre siècle.

Personne d'ailleurs ne conteste le fait que la connaissance humaine procède en premier lieu d'une connaissance sensorielle. Aucun des philosophes classiques, ni Platon ni Aristote, ne l'a jamais mis en doute. Le réalisme de la connaissance, aussi bien le réalisme dit naïf que le réalisme critique, sont d'accord : *Nil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* (il n'existe rien dans l'intellect qui n'ait d'abord existé dans la perception sensorielle). Cependant les limites de cette perception ne sont pas exclusivement sensorielles. Nous savons, en effet, que l'homme ne perçoit pas seulement les couleurs, les tonalités et les formes, mais qu'il perçoit les objets globalement : par exemple, il connaît non seulement un ensemble de qualités concernant l'objet « homme », mais aussi l'homme en lui-même, en tant que personne. Il connaît donc des vérités qui sont extrasensorielles ou, autrement dit, qui se situent au-delà de l'expérience. On ne peut cependant pas non plus affirmer que ce qui est au-delà de l'expérience, c'est-à-dire ce qui dépasse et surpasse le domaine empirique, cesse pour autant d'être empirique.

On voit par ce passage comment le pape mêle la philosophie traditionnelle avec la nouvelle philosophie. Rien de plus traditionnel que cet axiome *Nil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* qui est fondamental pour le réalisme de notre connaissance². Mais la fin du paragraphe n'est plus conforme à la philosophie thomiste.

Saint Thomas distingue deux sortes de connaissance : la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. La connaissance par les sens externes exige la présence (« l'expérience ») d'un objet sensible. On pourrait donc appeler connaissance empirique (ou expérimentale) la connaissance par les sens externes³.

L'intelligence extrait (abstrait) de l'image fournie par les sens la nature universelle et nécessaire. La connaissance intellectuelle fonctionne donc par le moyen d'idées

¹ — Voir la notice consacrée à ce philosophe à la fin de cet article.

² — Remarquons toutefois que Kant s'exprime presque de la même manière : « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève, aucun doute. En effet, par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens. (...) Ainsi, chronologiquement, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent. »

Et voici comment Kant concilie cela avec son idéalisme : « Mais si toute notre connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience, car il se pourrait bien que même notre connaissance par expérience fut un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître (simplement excité par des impressions sensibles) produit de lui-même, addition que nous ne distinguons pas de la matière première jusqu'à ce que notre attention y ait été portée par un long exercice qui nous ait appris à l'en séparer ». (« Introduction à la deuxième édition », in *Critique de la raison pure*, 11^e édition, Paris, PUF, 1986 [1^{ère} édition 1944], p. 31-32)

³ — Nous n'envisageons pas ici le cas de la connaissance par les sens internes car ces sens servent à conserver, analyser ou relier les données des sens externes, sans apporter de nouveaux objets de connaissance.

universelles qui font abstraction du temps et du lieu. Elle n'exige pas la présence actuelle de la réalité « intelligée », elle ne peut donc pas être appelée empirique ¹.

Par exemple le concept d'être (ou celui de bien) est totalement dégagé de toutes données des sens. Certes l'être est atteint dans des images sensibles données par les sens, mais l'intelligence en dégage tout le sensible pour n'en garder que l'intelligible pur.

Nous n'avons pas d'expérience de l'être (ou du bien), pas de sensation de l'être. D'où nous n'avons pas non plus d'expérience de Dieu, connu par l'intelligence comme le premier être, nous n'avons aucune sensation de Dieu ².

Pour le pape, au contraire, même quand on quitte le domaine des sens, on reste dans un domaine empirique. Ainsi, on va pouvoir parler d'expérience du bien et du mal (expérience morale), d'expérience de Dieu (expérience religieuse) :

Il est donc juste de parler d'expérience humaine, d'expérience morale et d'expérience religieuse. S'il est possible d'évoquer ces expériences, il est difficile de nier qu'au sein de l'expérience humaine trouvent place le bien et le mal, la vérité et la beauté. On peut donc aussi y trouver Dieu. En lui-même, Dieu n'est certes pas objet d'une connaissance empirique. Les Écritures le soulignent à leur façon : « Nul n'a jamais vu Dieu ³. » Si Dieu est objet de connaissance, il l'est, comme nous le disent d'un commun accord le *Livre de la Sagesse* et l'*Épître aux Romains*, sur la base de l'expérience que fait l'homme à la fois du monde visible et de son propre monde intérieur.

Le pape veut maintenir avec la nouvelle philosophie (moderniste) que Dieu est atteint dans l'expérience, dans la vie, dans l'existence, et non pas dans une simple connaissance intellectuelle abstraite. Il se heurte à l'Écriture qui dit que nul n'a jamais vu Dieu. Peu importe, il interprète ce texte comme visant une expérience purement

¹ — L'intelligence peut connaître l'existence actuelle d'une réalité par le moyen du jugement d'existence (« cette table existe », « j'existe », « Dieu existe »), mais dans ce cas il y a un lien entre l'idée « intelligée » et une image sensible. Dans le cas de Dieu, il y a un jugement d'existence sur une réalité sensible (« ce mouvement existe » par exemple), puis, au moyen du principe de causalité (donc par un raisonnement intellectuel) on lie l'existence de Dieu à cette réalité sensible. Il y a donc bien une expérience, mais c'est l'expérience d'une réalité sensible externe, pas celle de Dieu.

² — On nous objectera peut-être que saint Thomas connaît une troisième sorte de connaissance, la connaissance affective, qui n'est ni une connaissance sensible, ni une connaissance intellectuelle. Il en parle par exemple en II II, q. 45, a. 2, à propos du don de sagesse. Mais nous ferons remarquer que cette sorte de connaissance n'est pas source de renseignements positifs nouveaux, elle est plutôt une nouvelle manière de considérer un objet déjà connu (Voir les notes techniques du père H.D. Gardeil à l'édition de la Revue des Jeunes, p. 356-357). En ce qui concerne Dieu, une telle connaissance sera possible pour celui qui connaît déjà Dieu et le possède par la foi et la charité. Elle ne saurait donc être le moyen de démontrer l'existence de Dieu.

A ce propos il est instructif de bien prêter attention aux mots utilisés par saint Paul dans le fameux passage (Rm 1, 20) où il affirme qu'on peut connaître l'existence de Dieu par la raison. « *Invisibilia [Dei], a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Les perfections invisibles de Dieu sont rendus visibles, depuis la création du monde, par le moyen de ses œuvres, une fois celles-ci "intelligées" ». Pour saint Paul on ne fait pas d'expérience de Dieu, mais de ses œuvres, et on doit ensuite les « intelliger » (donc quitter le plan de l'expérience pour se trouver dans le plan de l'intelligence).

³ — Jn 1, 18.

sensitive, ce qui laisse la possibilité d'une connaissance empirique de Dieu ¹. Et il affirme que le *Livre de la Sagesse* et l'*Épître aux Romains* nous parlent de cette connaissance expérimentale de notre propre monde intérieur, ce qui est pour le moins surprenant ².

Emmanuel Kant

A cet endroit de son livre, le pape fait appel explicitement à Kant et à la preuve de l'existence de Dieu donnée par le philosophe allemand tirée de l'expérience éthique (l'impératif catégorique) :

C'est là qu'Emmanuel Kant quitte la route traditionnelle, tracée par les livres bibliques, et 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.

Ce passage est très révélateur. Il nous montre que le pape est conscient de *quitter* la philosophie de saint Thomas pour emprunter celle de Kant. Aveu précieux, s'il en est. C'est en effet là que réside le problème.

Pour saint Pie X, le mal du modernisme vient justement de « l'alliance de la fausse philosophie avec la foi ³ ». Et cette fausse philosophie, c'est essentiellement le kantisme, l'hérésie moderne : « *Il kantismo è l'eresia moderna* ⁴. »

Pour le problème qui nous occupe, la philosophie kantienne s'avère tout à fait insuffisante pour démontrer l'existence de Dieu. La certitude de l'existence de Dieu à laquelle elle permet d'aboutir « 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 agnostique ou un athée à admettre l'existence de Dieu. Nous renvoyons nos lecteurs, pour plus d'informations sur la question, au numéro 12 de la revue, pages 97 et suivantes ⁵.

¹ — Nous avons vu dans le paragraphe précédent que le pape admet qu'au-delà de la connaissance expérimentale sensitive, il y a place pour une autre connaissance empirique : « [Ce qui est] au-delà de l'expérience, c'est-à-dire ce qui dépasse et surpasse le domaine empirique [sensitif], [ne] cesse [pas] pour autant d'être empirique [c'est-à-dire du domaine "d'expérience humaine, d'expérience morale et d'expérience religieuse"] ». »

² — L'*Épître aux Romains* (Rm 1, 20) dit que « les perfections de Dieu sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres » et le *Livre de la Sagesse* (Sg 13, 2) nous détaille ces œuvres : « le feu, le vent, l'air mobile, le cercle des étoiles, l'eau impétueuse, les flambeaux du ciel ». Aucun des deux textes ne parle « de l'expérience que fait l'homme (...) de son propre monde intérieur » et il semble bien au contraire qu'ils ont en vue uniquement la connaissance des réalités extérieures à l'homme.

³ — Saint Pie X, *Pascendi Dominici Gregis*, 8 septembre 1907, Bonne Presse, p. 155.

⁴ — « Le kantisme, c'est l'hérésie moderne. » (Parole de saint Pie X au chanoine Bernard Gaudeau, fondateur de la revue *La foi catholique*, le 9 mars 1907.) Voir à ce propos les éditoriaux des numéros 2 et 5 de la revue.

⁵ — 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. Le principe de causalité n'est pas « réel » : il n'est qu'une catégorie de

Dans ce passage nous avons aussi une confirmation de la façon dont le pape conçoit la preuve de l'existence de Dieu par l'expérience : « 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. » On arrive à la certitude de l'existence de Dieu par l'expérience de la prière, qui en constitue la première preuve ¹. Le pape se place résolument dans le cadre de la philosophie et de l'apologétique de l'immanence condamnées par saint Pie X.

Les philosophes contemporains

A la fin de ce chapitre le pape énumère un certain nombre de philosophes contemporains, représentants de l'herméneutique (Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas), de la philosophie des religions (Mircea Eliade) et de la philosophie du dialogue (Martin Buber et encore Emmanuel Lévinas). Nous nous contenterons de citer le texte du pape, puis de donner une brève description des philosophes auxquels se réfère Jean-Paul II.

En s'éloignant des présupposés positivistes, la pensée contemporaine a franchi des étapes décisives vers une découverte toujours plus complète de l'homme. Par exemple avec la découverte de la valeur du langage métaphorique et symbolique.

L'herméneutique contemporaine ², que nous rencontrons dans les ouvrages de Paul Ricoeur entre autres ou, sous un angle différent, dans ceux d'Emmanuel Lévinas, nous fait approcher, grâce à des perspectives nouvelles, la vérité sur le monde et sur l'homme. Autant le positivisme nous éloigne de cette compréhension plus large, et en un certain sens nous l'interdit, autant l'herméneutique, qui puise dans la signification du langage symbolique, nous permet de retrouver cette vision et même en quelque sorte de l'enrichir. Je ne dis évidemment pas cela dans l'intention de nier la capacité de la raison à formuler des concepts fiables sur Dieu et sur les vérités de la foi.

C'est pour cette raison que la philosophie de la religion est si importante pour la pensée contemporaine ; par exemple celle de Mircea Eliade, et chez nous, en Pologne, celle de l'archevêque Marian Jaworski et de l'école de Lublin. Nous sommes témoins d'un retour symptomatique à la métaphysique, c'est-à-dire à la philosophie de l'être, à travers l'« anthropologie intégrale ». On ne peut pas penser convenablement à l'homme sans cette référence à Dieu qui est essentielle pour lui. C'est ce que saint

l'entendement qui s'applique, dans certaines conditions aux phénomènes. 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 idée construite 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 ».

¹ — On remarquera que Jean-Paul II traite dans son livre de la prière (chapitres 2 et 3) avant de parler de l'existence de Dieu. Cela est normal puisque pour lui la prière constitue la première preuve de la réalité de Dieu.

² — Voir l'article du père Emmanuel-Marie dans *Le sel de la terre* 12, pages 14 à 27.

Thomas appelait « *actus essendi* », dans le langage de la philosophie de l'existence. La philosophie de la religion exprime la même chose en utilisant les catégories de l'expérience anthropologique.

Les philosophes du dialogue, tels que Martin Buber ou Emmanuel Lévinas, que nous venons de citer, ont beaucoup contribué à cette expérience. Désormais, nous nous retrouvons très proches 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.

Où les philosophes du dialogue ont-ils appris cela ? Ils l'ont puisé avant tout dans l'expérience de la Bible. La vie humaine tout entière est une coexistence dans le quotidien — « tu » et « je » —, mais aussi dans la dimension absolue et définitive : « je » et « Tu ». La tradition biblique tourne autour de ce « Tu », qui est d'abord le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu des Patriarches, et ensuite le Dieu de Jésus-Christ et des apôtres, le Dieu de notre foi.

Notre foi est profondément anthropologique, fondamentalement enracinée dans la coexistence du peuple de Dieu et la communion avec le « Tu » éternel. Une telle coexistence est essentielle pour notre tradition judéo-chrétienne et vient de l'initiative de Dieu Lui-même. Elle se situe dans la droite ligne de la création dont elle est le prolongement. Et en même temps, comme dit saint Paul, elle est « l'élection de l'homme, dès avant la fondation du monde, dans le Verbe qui est le Fils ¹ ».

Principaux philosophes contemporains cités par Jean-Paul II

Nous allons donner maintenant quelques renseignements biographiques et bibliographiques sur les principaux philosophes contemporains cités par Jean-Paul II dans les deux chapitres que nous venons d'analyser. Avertissons tout de suite nos lecteurs que la lecture de cette partie de notre étude risque de leur paraître difficile. C'est que les philosophes contemporains sont loin de posséder la précision de pensée et la clarté d'expression de saint Thomas. L'analyse de leur pensée est un exercice ardu et pénible.

Cette deuxième partie de notre étude a d'ailleurs plutôt un aspect documentaire. Elle n'est pas indispensable, les pages qui précèdent donnant déjà une idée suffisante de la pensée philosophique de Jean-Paul II. Nous nous adressons ici plus spécialement à ceux qui s'intéressent quelque peu à la philosophie et qui veulent avoir des renseignements plus précis sur les sources philosophiques du pape actuel.

¹ — Ep 1, 4.

Nous avons pris une bonne partie de nos renseignements dans *L'encyclopédie philosophique universelle* publiée sous la direction d'André Jacob, PUF, Paris, 1989, III^e partie : « Les œuvres philosophiques », volume dirigé par Jean-François Mattéi, 1992.

Martin BUBER, 1878-1965, philosophe israélien, hassidite.

Mouvement essentiellement mystique, le hassidisme opposait au rationalisme talmudique le primat de la vie intérieure et l'aspiration à l'union d'amour avec Dieu.

Considéré comme hérétique par les talmudistes, ce mouvement a cependant profondément renouvelé la vie religieuse des communautés juives de Pologne et de Russie. Le grand représentant de ce courant à l'époque contemporaine fut le philosophe israélien Martin Buber ¹.

L'ouvrage central de la philosophie du dialogue propre à Buber est *Je et Tu (Ich und Du)* ² :

Ouvrage central de la philosophie du dialogue propre à Buber. *Je et tu* place la relation au commencement de l'existence. Cette relation dévoile deux « mots principes » qui la définissent : je-cela et je-tu. Dans chacune des sphères de la relation, la nature, les autres hommes, Dieu, l'homme peut chosifier ce à quoi ou celui à qui il fait face en le réduisant à une série de déterminations objectives, en le traitant comme simple moyen. L'univers technique dans son ensemble contient nombre de relations je-cela. Mais l'homme peut aussi instaurer une véritable réciproque, par exemple avec l'autre homme. Le je-tu qui naît de cette rencontre se définit par le dialogue qui me pose, et pose l'autre dans le même moment, comme sujet. Cette rencontre est au sens fort du terme un événement où la parole reçoit sa pleine et entière signification. Si le je-cela est nécessaire et utile au fonctionnement du monde, seul le je-tu délivre la vérité ultime de l'humain et ouvre ainsi sur la véritable relation entre l'homme et Dieu, le Tu éternel. Par ce texte, la philosophie de Buber apparaît, contre tous les réductionnismes, comme éminemment représentative de ce courant contemporain qui affirme les droits d'autrui et l'importance de la rencontre ³.

Mircea ELIADE, 1907-1986, historien des religions et romancier, Roumain exilé en France à partir de 1940.

Il a fait ses études à l'université de Bucarest à partir de 1925 où il a confirmé son intérêt pour la philosophie, l'alchimie, l'histoire des religions et les langues orientales. Il vécut en Inde quelques années jusqu'en 1932. Là, il pratiqua le Yoga à un assez haut niveau. Professeur à Paris à partir de 1945, puis à Chicago à partir de 1956.

¹ — Mourre, in *Dictionnaire encyclopédique de l'histoire*, vol. 4, article « Hassidisme », p. 2215.

² — *Ich und Du*, Leipzig, Insel, 1923 ; trad. fr., Paris, Aubier, 1938.

³ — *L'encyclopédie philosophique universelle* publiée sous la direction d'André Jacob, Paris, PUF, 1989, III^e partie : « Les œuvres philosophiques », volume dirigé par Jean-François Mattéi, 1992, « Buber », p. 2301.

Un de ses principaux ouvrages est *Le sacré et le profane* (1956). Voici quelques extraits d'un résumé de ce livre qui en montre bien l'inspiration gnostique et païenne :

Il s'agit d'une présentation synthétique de l'histoire des religions. Tout en reconnaissant l'influence des facteurs sociologiques, psychologiques et historiques dans la formation des symboles religieux, l'auteur s'oppose au réductionnisme. Il s'intéresse à la structure de base du phénomène religieux lui-même, par-delà les différentes modalités de l'expression religieuse. M. Eliade recommande à l'historien de respecter le caractère fondamentalement irréductible des manifestations du sacré. Celui-ci n'est pas le signe d'un stade particulier de la conscience, mais un élément primordial de toute expérience humaine. Le sacré correspond à une manière d'être dans le monde. Avec lui, l'homme est jeté hors de sa situation historique vers un univers du « tout autre ».

Le sacré est donc une sacralisation, un *processus* de transcendantalisation des significations ordinaires. Il se manifeste en opérant une rupture des niveaux de l'expérience, par des actes que l'auteur nomme « hiérophanies ». Une pierre, élément discret du monde profane, devient un lieu où le surnaturel se manifeste. Le sacré et le profane sont unis dialectiquement : ils coexistent au sein d'une relation paradoxale. Le profane – limité, fini, ordinaire – produit du sacré – infini, transcendant –, tout en demeurant à l'état naturel. Une interprétation qui ne tient pas compte de ce paradoxe verse soit dans le mysticisme et l'irrationalité, soit dans l'historicisme et le réductionnisme. Ainsi, l'agriculteur austro-asiatique qui désigne avec le même vocable le phallus et la bêche sait très bien que celle-ci est un instrument fabriqué par les hommes et destiné à l'agriculture.

Le monde de l'*homo religiosus* est un cosmos, qui est mis en ordre par les puissances transcendantes au cours de l'acte symbolique de la consécration qui ordonne, en un tout cohérent, le chaos de l'informe, souvent symbolisé par la figure du serpent. Le contact entre les mondes qui est ainsi assuré est le centre d'où se diffuse le réel, et qui assure à n'importe quel homme la certitude d'un point fixe, une orientation préalable. Ce symbolisme du centre du monde se retrouve au sein de l'architecture archaïque. Les cités sont construites autour de l'axe intermondaïn que constitue le totem ; les habitations maintiennent une ouverture du toit, afin que la circulation généralisée soit préservée. Certaines tribus nomades se déplacent en emportant le totem, si bien qu'elles sont certaines de rester, quoi qu'il arrive, au centre du monde, à l'abri du chaos. L'espace de l'*homo religiosus* est ainsi lié à l'espace divin par des piliers cosmiques. Mais il y a plus : le cosmos étant totalement structuré par les dieux, il est animé par la très grande diversité des manifestations du sacré. De multiples relations d'homologie lient les hommes et les autres éléments, qui participent tous du même ensemble cosmique. La femme peut ainsi être assimilée à la glèbe et à la terre-mère, l'acte sexuel à la hiérogamie ciel-terre et aux semailles. Ces correspondances permettent à l'*homo religiosus* d'accéder à une infinité d'expériences

cosmiques, qui maintiennent une ouverture, un passage entre son existence et le monde ¹.

Emmanuel LÉVINAS, né en 1906, Juif lituanien, naturalisé Français en 1930.

Élève de Heidegger et de Husserl, il « lancera » ce dernier en France, et restera toujours son fidèle disciple. Seule une influence très profonde du Talmud le différenciera de son maître.

Outre de nombreuses interprétations du Talmud (il fut directeur de l'École normale israélite orientale), Lévinas fut un philosophe du langage, un spécialiste de la phénoménologie et un défenseur ardent de l'altérité radicale de « l'autre ».

Naissance à Kovno (Lituanie). Études classiques précédées par l'apprentissage de l'hébreu et le commencement de l'étude de la Bible. Lecture passionnée des grands auteurs russes. La Révolution est vécue en Ukraine. Départ pour la France (1923) et début des études philosophiques à Strasbourg où commence une longue amitié avec Maurice Blanchot. A Fribourg (1928-1929) auprès de Husserl et de Heidegger. Rentré à Strasbourg, soutient sa thèse sur Husserl (publiée en 1930). Naturalisé depuis 1930 ; mobilisé (1939), prisonnier (1940). Il passe toute la guerre en Allemagne. La presque totalité de sa famille, demeurée en Lituanie, est massacrée par les nazis. Son épouse est recueillie par différentes personnes qui la protègent des autorités françaises et des troupes d'occupation. Directeur de l'École normale israélite orientale (1946). Rencontre M. Chouchani, avec qui il entreprend l'étude du *Talmud*. Professeur à l'université de Poitiers (1961), à Nanterre (1967), puis à la Sorbonne (Paris IV) (1973). Professeur honoraire depuis 1976 ².

Extraits de l'analyse du livre de Lévinas : *Totalité et infini*, 1961.

Ce livre « se présente comme une défense de la subjectivité » (...) Opposant à une philosophie dominée par les concepts d'être et de totalité (...), l'aptitude des hommes à la parole (...), Lévinas engage à penser la subjectivité comme capable, justement, d'une expérience oubliée (...).

Cette expérience se fonderait sur « la merveille de l'idée de l'infini », sur la capacité extraordinaire de l'homme fini et mortel d'accueillir en lui une telle idée, de sentir et savoir sa pure spontanéité d'être fondamentalement mise en question, mise à la question par elle. Et, par là même, d'advenir à l'éthique. Mais où et comment rencontrer une telle idée puisque aussi bien l'homme ne peut – Descartes l'a montré – se la donner à lui-même ? Comment penser qu'une subjectivité réalise l'exigence impossible « de contenir plus qu'il n'est possible de contenir » ?

¹ — *L'encyclopédie philosophique universelle*, « Eliade ».

² — *L'encyclopédie philosophique universelle*, « Lévinas ».

Lévinas invite à chercher réponse à cette énigme en décrivant l'expérience de l'épiphanie du visage d'autrui comme l'expérience par excellence, comme avènement et rencontre de l'idée de l'infini. Comme moment où « l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance » vient visiter la subjectivité de l'homme, ouvrant pour elle la dimension du divin.

Car la relation avec l'autre en tant que visage, l'éminente droiture du face à face et l'entrée dans le dialogue qu'elle suppose, ne défient pas tant « la faiblesse de mes pouvoirs » que mon « pouvoir de pouvoir » devant le visage d'autrui, sa hauteur mais aussi son essentielle fragilité se révèle à moi, « la nudité de l'ouverture du transcendant », l'infini me visitent dans l'instant où il me résiste en me faisant entendre l'antique parole du « tu ne commettras pas de meurtre ». Plus encore, cette présence en appelle à moi – et à nul autre – pour que je reconnaisse sa faim et sa détresse, pour que je me pose dans l'être de telle façon qu'elles priment le souci où je suis de moi-même, qu'elles arrêtent le mouvement de ma joyeuse prise de possession du monde. Cette attention à autrui, ce « surplus de conscience », m'enseignent le privilège du prochain sur mon égoïsme naturel, ils m'apprennent que justice bien ordonnée commence par autrui.

Qu'en est-il alors de la subjectivité ? L'auteur montre comment « c'est seulement en abordant autrui que j'assiste à moi-même », car nul ne peut me suppléer en cette tâche. « Ne pas pouvoir se dérober, voilà le moi » : l'appel à ma responsabilité infinie pour autrui, responsabilité non choisie mais qui m'incombe, m'engage à penser et à vivre mon élection pour le service du prochain, de celui qui se révèle à moi en la trace du Très-Haut, et, ce faisant, à accomplir mon « être pour autrui ». Si « être moi », c'est « être capable de voir l'offense de l'offensé ou le visage », seul le souci éthique, la vigilance pour le bien de l'autre homme, l'alerte qui n'autorise pas le repos dans l'être, donnent la juste mesure de l'humaine subjectivité ¹.

Paul RICOEUR, né en 1913, philosophe français.

De lignée kantienne, Ricœur découvrira à travers l'amitié qui le lie à Gabriel Marcel l'existentialisme chrétien (Mounier, Jaspers). Devenu traducteur de Husserl, il deviendra son disciple, attiré par sa phénoménologie de la perception. Ricœur est surtout connu pour son herméneutique et l'interprétation qu'il fera de Freud.

Philosophe français ; après ses études de philosophie à Rennes, il enseigne la philosophie à Strasbourg, où il succède à Jean Hyppolite (1950-1955), à Paris-Sorbonne (à partir de 1956), à Nanterre (1966-1978) – doyen de la faculté de Nanterre de mars 1969 à mars 1970 – et Chicago. Directeur du Centre de Recherches phénoménologiques et herméneutiques au CNRS.

¹ — *L'encyclopédie philosophique universelle*, « Lévinas ».

Traducteur et interprète des *Ideen* de Husserl, l'auteur se rattache au double héritage de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie de l'existence (Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Karl Jaspers). Le souci majeur de sa pensée est d'élargir la philosophie de la réflexion en direction d'une herméneutique philosophique soucieuse d'entretenir un dialogue fécond avec la phénoménologie de la religion, la linguistique, la psychanalyse et l'exégèse biblique.

Voir l'analyse faite de la philosophie herméneutique par le père Emmanuel-Marie dans *Le sel de la terre* 12, pages 14 à 27.

Vladimir SOLOVIEV, 1853-1900. Philosophe et poète russe.

Il est la grande figure de l'idéalisme russe, subissant la triple influence de la philosophie allemande (Kant, Schelling, Hegel), de l'héritage national ou slavophile et de la gnose.

Sa pensée toujours confiante en la raison – recueille à la fois l'héritage mêlé de l'idéalisme allemand et l'héritage national ou slavophile. Elle est d'abord marquée autant par la gnose, que par les sciences naturelles. Aussi commence-t-il par esquisser une historiosophie évolutionniste, puis une utopie théocratique et sophiologique. Cette immense construction baroque se simplifie à la fin de sa vie où elle prend des allures apocalyptiques pour dénoncer ce que Soloviev considère comme le danger majeur de notre temps : la falsification du bien qui entraîne la perte du sens de l'homme et du sens de Dieu ¹.

Une conception trop univoque de l'Être est la clé de sa doctrine. Être absolu, unique et divin, dont le monde n'est qu'une matérialisation. On accède à la connaissance de cet Absolu par la foi, qui est intuition. Les connaissances rationnelle (philosophie) et empiriste (sciences) dépendent essentiellement de la foi, qui seule garantit l'existence certaine de l'objet de connaissance.

Politiquement, « l'unité universelle » doit se manifester sous forme d'union universelle des personnes, essentiellement religieuse. D'où l'œcuménisme de Soloviev. L'instauration du royaume de Dieu sur terre se fera par l'union des Églises orthodoxes et chrétiennes, aboutissant à une véritable théocratie universelle. Il est en cela l'héritier de Schelling, puisqu'il voulait à son tour réconcilier catholiques et protestants en rendant au catholicisme figé le ferment de la liberté protestante. Déçu sur la fin de ses jours par l'impossibilité de cette utopie théocratique, Soloviev la transformera en eschatologie, racontant comment orthodoxes, catholiques et protestants se retireront dans le désert pour y attendre la seconde venue du Christ.

¹ — *L'encyclopédie philosophique universelle*, « Soloviev ».

Son éthique est tout autant imbue de ce même idéalisme. Loin de régler l'acte par son objet, Soloviev soumet totalement la morale à la religion : l'homme est moral s'il soumet sa volonté à Dieu en aspirant à l'instauration du royaume humain divinisé.

Ludwig WITTGENSTEIN, 1889-1951. Logicien autrichien.

Né d'une mère catholique et d'un père d'origine juive converti au protestantisme, élève de Russell, Wittgenstein va influencer et même dominer la philosophie anglo-américaine du XX^e siècle.

– Le monde est une totalité de faits et non de choses, lesquels faits sont absolument contingents ; d'où le refus de toute universalité du langage, ainsi que refus de la causalité. Sa logique est avant tout analytique, passant par un refus de la logique formelle. Cette dernière, n'étant pas exhaustive, ne saurait être universelle (point central de Wittgenstein, qui est avant tout un philosophe du langage).

– Il admet cependant l'existence d'une réalité transcendante, dont le mystère est inexprimable. Inaccessible à la connaissance rationnelle, cet ineffable relève de la réalité mystique, qui n'est connue que par révélation.

– Dès lors, la morale est transcendante, également inexprimable, se situant au-delà du vrai et du faux, puisque au-delà de toute connaissance rationnelle.

A l'été 1908 (après la mort de Boltzmann, auprès duquel il a voulu étudier), Wittgenstein part pour l'Angleterre et, à la suite de séjours dans le Derbyshire et à Manchester (où il étudie principalement l'aéronautique), il s'intéresse aux fondements des mathématiques et s'inscrit en 1911 à Cambridge, où il fait la connaissance de Russell, lit Frege et travaille à des problèmes de philosophie de la logique. Après des conférences de Brouwer sur les fondements des mathématiques (1928) et des contacts avec Schlick et Waismann, il participe à certains des travaux du Cercle de Vienne, puis repart en 1929 pour Cambridge, où il soutient une thèse de doctorat (le *Tractatus*, publié en 1921). A partir de 1929, une nouvelle période d'écriture s'amorce et une modification profonde survient dans les orientations philosophiques de Wittgenstein, jusqu'alors largement occupé à commenter et corriger les conceptions du *Tractatus*. Ce que Russell appelle une « nouvelle philosophie » voit alors le jour et s'élabore progressivement jusqu'à culminer avec les *Philosophische Untersuchungen* [Recherches philosophiques] (terminées en 1945) ¹.

« [Wittgenstein] constitue un cas exemplaire aux yeux des théologiens actuels (Jean-Paul II compris) : ayant renié le positivisme logique de sa jeunesse pour adopter une position proche de la phénoménologie, il a fini ses jours comme jardinier dans un monastère. Cet itinéraire modèle n'est-il pas la preuve que seule la philosophie contemporaine alliée à la foi peut ramener à Dieu les esprits positivistes modernes ? » (Père Emmanuel-Marie dans *Le sel de la terre* 12, page 14, note 19).

¹ — *L'encyclopédie philosophique universelle*, « Wittgenstein ».

Conclusion

La démarche du pape pour démontrer l'existence de Dieu nous paraît donc comme fondamentalement kantienne et subjectiviste. Il ne faut pas se laisser abuser par le fait que le pape cite le nom de saint Thomas d'Aquin. En réalité il ne suit pas la démarche thomiste qui consiste à démontrer l'existence de Dieu à partir de la réalité extérieure à l'homme par le moyen du principe de causalité. Le pape part de l'expérience que l'homme fait de lui-même pour atteindre Dieu dans une démarche existentielle et phénoménologique. La différence essentielle entre les deux démarches est manifestée en particulier par le degré de nécessité de la preuve¹ : la preuve thomiste est objectivement nécessaire, tandis que la preuve kantienne n'est que subjectivement nécessaire. Dans un cas on est contraint d'admettre l'existence de Dieu. Dans l'autre cas on reste libre. Il n'est pas étonnant qu'avec une telle philosophie, le pape Jean-Paul II se fasse le défenseur intrépide de la liberté religieuse.



Le bon Pasteur, d'après un
bas-relief

¹ — Nous n'envisageons ici que la question de l'existence de Dieu. Mais il est clair que la nouvelle apologétique de l'immanence a aussi d'autres inconvénients dans d'autres domaines : par exemple elle fera très difficilement la distinction entre ce qui est de l'ordre de la nature et ce qui est proprement surnaturel (comment distinguer entre le sentiment religieux naturel d'un païen et des consolations d'origine surnaturelle d'un chrétien ?). On verra alors du surnaturel partout, et on parlera du Saint-Esprit qui est à l'œuvre dans les autres religions.

Notons encore que l'apologétique ne méconnaît pas les sentiments et les consolations que Dieu donne en effet souvent pour aider à se convertir. Ils sont une aide à la conversion. Mais ils restent inférieurs, quant à la force démonstrative, aux motifs extérieurs objectivement constatables, comme la prophétie ou le miracle.

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 !