

Daniel VIGNE, « Les "preuves" de l'existence de Dieu revisitées », dans les Actes du Colloque *Demain, avec ou sans Dieu ? Croyants et incroyants s'interrogent*, organisé par l'Institut de Science et Théologie des Religions de l'Institut Catholique de Toulouse (Toulouse, 26-27 janvier 2008), *Les Cahiers de l'ISTR* n° 13, 2008, p. 35-53.

www.danielvigne.fr

Les « preuves » de l'existence de Dieu revisitées

Pour amorcer cette réflexion sur les « preuves » de l'existence de Dieu, osons partir d'un fait d'actualité : la visite projetée du pape Benoît XVI à l'Université romaine de la Sapienza, le 17 janvier 2008 – visite annulée en dernière minute, comme vous le savez, suite à la pétition de quelques enseignants¹ qui y voyaient une atteinte au caractère laïc du lieu.

De cet événement, on peut faire diverses lectures ; les médias ne s'en sont pas privés, les uns se réjouissant que le pape soit écarté du monde universitaire, les autres jugeant cette exclusion attristante et intolérante. Au-delà des réactions de surface, il en va d'une question de fond et de principe : celle de la rencontre et du dialogue entre croyants et incroyants, entre foi et raison, entre religion et intelligence.

Dialogue difficile, certes, qui éveille parfois de vraies réticences ; dialogue nécessaire et urgent, pourtant. Le pape lui-même, trois jours après l'événement, l'affirmait :

¹ 67 sur 4500 ; cf. <http://news.catholique.org/17593-discours-que-le-pape-aurait-du-prononcer-a>.

La recherche de la vérité, la confrontation, le dialogue franc et respectueux sur les positions, tout cela fait partie de la mission de l'Église².

Si nous pouvons, par la rencontre d'aujourd'hui, favoriser un tant soit peu un tel dialogue « inter-convictionnel », il est certain que nous aurons fait œuvre utile. Car tel est bien l'enjeu de nos échanges : mettre à l'écoute l'une de l'autre deux positions de l'esprit humain – l'une qui s'en tient aux exigences d'une stricte rationalité, l'autre qui, sans renier la rationalité, adhère à un mystère.

Or il se trouve qu'au long des siècles, certains ont entrepris de prouver la parfaite compatibilité entre ces deux démarches. Des croyants, donc, ont voulu montrer que l'existence de Dieu, loin d'être une croyance arbitraire ou absurde, pouvait être présentée comme la conclusion d'un raisonnement rigoureux. Nous allons parcourir, à très grandes enjambées, ce millénaire d'histoire pendant lequel [p. 36] ont été proposées, corrigées, complétées, discutées, ces « preuves » de l'existence de Dieu.

Remarquons d'emblée qu'elles ne concernent que le second millénaire de l'histoire du christianisme, ce qui donne déjà à penser. Jusqu'au XI^e siècle, en effet, les auteurs chrétiens ne se sont pas préoccupés de construire un discours rationnel autonome justifiant leur foi. Non que celle-ci n'avait pour eux rien de rationnel : mais leur raison faisait, pour ainsi dire, corps avec leur foi.

1. La preuve ontologique

C'est aux environs de 1070, dans son fameux *Proslogion*³, que saint Anselme, évêque de Cantorbéry, invente ce que la tradition appellera plus tard « l'argument ontologique ». Premier grand type de preuves – il y en aura deux. J'en présenterai le contenu avant de considérer les objections qu'on peut leur opposer et enfin, comme l'annonce le titre de mon intervention, tenter de les « revisiter » en les envisageant une autre façon.

² Angélus du 20 janvier 2008 (<http://www.zenit.org/article-17085?l=french>).

³ ANSELME DE CANTORBÉRY, *Monologion. Proslogion*, Paris, Cerf, 1986.

Voyons donc comment saint Anselme s'adresse à celui dont le psalmiste disait : *L'insensé a dit en son cœur : il n'y a pas de Dieu*⁴. À celui-là, notre théologien n'interdit de réfléchir en le forçant aveuglément à croire, au contraire : il s'agit de le faire réfléchir davantage encore. Tu dis : *pas de Dieu*, mais que veux-tu dire par *Dieu* ? Quel est, pour toi, le sens de ce concept ? Car pour savoir si Dieu existe ou non, il faut d'abord savoir, n'est-ce pas, de quoi nous parlons...

Or il apparaît que le mot « Dieu », qu'on y croie ou non, est susceptible d'une définition suffisamment large pour être admise par tous. Ce qu'on veut dire quand on dit « Dieu », dit saint Anselme, c'est « ce dont rien de plus grand ne peut être pensé » (*id quo majus cogitari non potest*)⁵. « *Id* », « ce que » : non pas un être d'un certain type, non pas quelqu'un de particulier ni de particulièrement grand, mais, si l'on peut dire, la grandeur absolue ou l'absolu de la grandeur.

[p. 37] Il ne s'agit évidemment pas d'une grandeur physique, mesurable en kilomètres ou en années-lumière. À cette grandeur-là, de type spatial, il faut en ajouter beaucoup d'autres : celle du temps, celle du nombre, mais aussi des grandeurs non quantifiables, donc qualitatives : la beauté, la bonté, la sagesse, la rationalité elle-même... Toutes ces grandeurs rassemblées convergent en un maximum qui n'est peut-être qu'un horizon, un « x » indéfinissable, mais dont le contenu conceptuel est indéniable : il y a bien un « Tout du tout » !

Notons d'ailleurs, comme cela sera précisé plus tard par Nicolas de Cues, que cette grandeur peut aussi bien être pensée comme une petitesse. Dieu peut être dit infiniment grand ou infiniment petit, maximum ou minimum : dans les deux directions, c'est l'Infini qui se profile. C'est la fameuse thèse de la coïncidence des opposés (*coincidentia oppositorum*)⁶, qui invite à penser « Dieu » (c'est-à-dire son concept) comme

⁴ Ps 13 (14), 1.

⁵ *Proslogion*, 2.

⁶ NICOLAS DE CUES, *Trois traités sur la Docte ignorance et la Coïncidence des opposés*, Paris, Cerf, 1991.

absolument « plein » ou absolument « vide » – mais toujours comme absolu.

L'idée de Dieu désigne donc, pour quiconque y réfléchit, ce Tout du tout, cet horizon de pensée dans lequel tout converge à l'infini. Or, demande saint Anselme, puis-je dire que cela (*id*) à quoi je pense quand je dis Dieu, n'existe pas ? Si tel était le cas, ce que je penserais ne serait pas l'infini, ne serait pas le maximum, car je pourrais toujours penser quelque chose de plus grand qui aurait, en plus, ceci d'essentiel et de très précieux qu'est l'existence...

Si donc je dis « Dieu », et si je pense ce que je pense en même temps que je le dis, je ne peux pas le penser comme inexistant (vous suivez ?). Dire « Dieu n'existe pas » serait comme dire « l'Être n'est pas » ou encore « le cercle n'est pas rond », une contradiction dans les termes⁷. En d'autres termes, l'essence de Dieu implique son existence, parce qu'elle l'inclut. En d'autres termes encore, Dieu n'« existe » pas, de façon discutable, il « est » de façon indiscutable.

Mais je vois que certains d'entre vous suivent difficilement le propos – et pas seulement parmi les incroyants ! Car si ce raisonnement a quelque chose de limpide, il a aussi quelque chose d'aveuglant. On peut [p. 38] se demander, en effet, si le passage de l'idée de Dieu à l'affirmation de son existence est vraiment justifié.

Après saint Anselme, les plus grands philosophes de la tradition occidentale se pencheront avec beaucoup d'intérêt sur cette « preuve ontologique » qui fait, le mot le dit, de l'être (*ontos*) de Dieu une certitude *logique*. Les uns, tels Descartes et Hegel, trouveront la thèse tout à fait recevable. D'autres comme Pascal, Kant⁸ ou Kierkegaard, la combattront âprement... Donnons quelque aperçu de cette longue histoire.

⁷ Cf. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, t. 2, p. 473 : « L'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne le grandeur de ses trois angles égaux à deux droits. »

⁸ E. KANT, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, Livre II, chap. III, 5^e section : « De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu, Paris, GF-Flammarion n° 257, p. 475.

Descartes, dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, puis la troisième et la cinquième des *Méditations métaphysiques*, reformule à sa façon l'argument de saint Anselme. On a volontiers dans l'idée qu'être cartésien, c'est croire en la raison, donc ne pas croire en Dieu – mais pas du tout : pour Descartes, la raison prouve Dieu ! Je pense... donc Dieu existe. Je vous fais grâce des trois démonstrations qu'il élabore pour le prouver, mais elles existent, elles aussi !

Face à Descartes et comme son adversaire philosophique, se lève Pascal. Or, paradoxalement, ce penseur très croyant, ce philosophe presque mystique, n'adhère pas du tout aux preuves de l'existence de Dieu. Le raisonnement de Descartes lui semble une coquille vide. Ce n'est pas l'idée, le concept de Dieu qui l'intéresse : c'est sa personne vivante. « Dieu sensible au cœur, non à la raison⁹. » « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non des philosophes et des savants¹⁰. » Dieu éprouvé plutôt que prouvé...

Le même rapport paradoxal que celui qui oppose Descartes et Pascal s'observe entre Hegel et Kierkegaard. Car le premier, lui non plus, n'est pas spécialement connu comme un penseur croyant, n'est-ce pas ? C'est un rationaliste intégral. Et pourtant il rédige, en 1829, des *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*¹¹ qui sont d'une profondeur éblouissante. Je vous fais grâce, ici encore, du détail de son argumentation, mais nous pouvons en retenir l'idée directrice, qui est assez parlante.

[p. 39] Pour Hegel, Dieu n'est pas un objet de pensée, ni un objet du monde, dont il faudrait vérifier l'existence : Dieu est, dans la pensée et dans le monde, le Processus qui leur permet de se rencontrer. Dieu est l'Esprit au travail dans le Réel. Et comment douter que l'Esprit travaille le réel, puisque nous-mêmes en sommes la preuve ? Ne sommes-nous pas, à l'évidence, des réalités travaillées par l'Esprit, des esprits

⁹ B. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 278. Cf. n° 244 : « Et quoi, ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? Non. »

¹⁰ PASCAL, *Mémorial* du 23 novembre 1654.

¹¹ HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, III/2, Paris, Vrin, 1959.

travaillant le réel ? Doubter de Dieu, ce serait douter de nous-mêmes ! Nous sommes en quelque sorte une partie de Lui¹².

Cette pensée est étrange, presque inquiétante. Elle peut réjouir ou mettre mal à l'aise tant les croyants que les incroyants. Mais c'est précisément un croyant qui va la combattre. Sören Kierkegaard, en 1844 dans les *Miettes philosophiques*¹³, prend vigoureusement le contrepied de la pensée de Hegel ainsi que de toute la tradition née de saint Anselme. On peut même dire, sans jeu de mots, qu'il lui assène un coup de grâce : car depuis cette époque, l'argument ontologique n'est pratiquement plus employé en philosophie, du moins sous sa forme classique.

Que nous dit Kierkegaard ? Que ce qu'on appelle Dieu n'est pas à portée de main, ni comme idée, ni même comme visée ou horizon. Que Dieu est l'*Inconnu*, qui tranche sur tous nos concepts et les transcende. « Qu'est-ce que cet Inconnu ? [...] C'est ce qui *diffère*, l'absolument différent¹⁴. » Il n'est pas notre esprit, plus ou moins confondu avec l'Esprit. Il est le Tout-Autre, imprévisible, inconcevable, inouï. L'idée de Dieu est une de ces *Pensées qui attaquent dans le dos*¹⁵ et qui vous transpercent.

On fait parfois de Kierkegaard le précurseur de l'existentialisme. Il est en tout cas représentatif d'une certaine attitude, typiquement moderne, qui met le « vécu » au-dessus des concepts et des raisonnements. Pour lui comme pour beaucoup d'entre nous, l'idée de prouver que Dieu, et surtout de prouver Dieu à partir de l'idée de Dieu, comme le fait saint Anselme, est assez incongrue. Le croyant n'a pas besoin d'une telle démonstration – et quant à l'incroyant, elle [p. 40] ne le convainc pas ! On n'a jamais entendu dire dire, n'est-ce pas, que le *Proslogion* ait converti les foules à la foi en Dieu, ni même quelque philosophe que ce soit...

¹² « L'esprit de l'homme qui connaît Dieu n'est que l'esprit de Dieu lui-même » (*op. cit.*, p. 79) ; « C'est la conscience de Dieu qui se connaît dans le savoir de l'homme » (p. 33).

¹³ S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, chap. III, Paris, Gallimard, 1990.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 82.

¹⁵ S. KIERKEGAARD, titre du t. III des *Discours chrétiens*, Paris, Cerf, 1971.

Mais avait-on bien compris ce texte ? C'est la question que nous devons nous poser pour le « revisiter ». Saint Anselme est l'auteur d'une belle formule qui nous en donne peut-être la clé : la foi, dit-il, cherche à comprendre (*fides quaerens intellectum*). Elle n'est pas le résultat d'un acte de l'intelligence, elle en est la source. La foi veut comprendre. Elle n'est ni la conclusion d'un raisonnement, ce qui l'assujettirait à la raison, ni l'ennemie de la raison ou sa négation, mais une sorte de sève qui la suscite et la fait germer. *Credo ut intelligam*, je crois pour comprendre. Disons-le donc tout net : saint Anselme ne construit pas une « preuve » au sens contraignant du terme. Il nous partage un désir de cohérence, un effort d'intelligence, qui présuppose la foi plus qu'il ne la produit

Cela implique-t-il que l'argument ontologique ne sert à rien, ou qu'il est un pur jeu de l'esprit ? Voyez, diront certains : pour prouver Dieu, il faut commencer par y croire ! Tourne-t-on en rond ? Non, car nous avons appris une vérité capitale. C'est que la foi est l'amie de la raison. Que devenir croyant n'est pas opter pour l'irrationnel, pour la déraison. Qu'il existe (autre formule éclairante) une *intelligence de la foi* au double sens, subjectif et objectif, de cet énoncé : celui d'une foi qui pense et celui d'une foi qui mérite d'être pensée.

Dans cette perspective, l'argument de saint Anselme garde toute sa pertinence. Il n'est pas à brandir par le croyant contre l'incroyant, mais interroge l'un et l'autre. Au croyant, il demande : quelle est ton idée de Dieu ? Est-il pour toi une idole, c'est-à-dire un produit de ta petite imagination, ou bien vraiment « ce dont rien ne plus grand ne peut être pensé » (*id quo majus cogitari non potest*) ? T'es-tu fait un Dieu à ta mesure, ou acceptes-tu d'être vraiment dépassé par ce *id* dans lequel tu crois ?

À l'incroyant, d'autre part, est posée la question : de quelle idée de Dieu es-tu athée ? Si c'est l'idée d'un petit dieu commode, qu'on sonne quand on a besoin de lui, tu fais bien ! Tu fais bien de rejeter ce qui t'apparaît comme une sublimation des peurs et des frustrations de l'homme, une projection psychologique, un fantasme, un mythe. Mais le fait même que tu déconstruises ce mythe, que tu brises ces idoles, signale que

tu portes en toi l'idée de quelque chose de plus grand, de plus *vrai* que ces croyances puérides...

[p. 41] Si donc le « dieu » auxquels d'autres croient est pour toi inférieur à cette idée-là, qu'on peut appeler tout simplement l'idée de la Vérité, ou de la vraie réalité ; si leur représentation de Dieu t'apparaît comme étant au-dessous de cette Vérité, comme n'étant pas « vraie », pas réelle, alors il faut préférer la vérité de l'incroyance à l'erreur de la croyance ! Car il vaut mieux, de toute évidence, être athée d'un dieu illusoire que croire en lui comme on croirait au Père Noël.

Mais la démarche d'Anselme pose encore une autre question à l'incroyant. Elle l'invite à se demander : et si l'idée que j'ai de Dieu (du Dieu qui n'existe pas) était en creux, en négatif, celle d'un « *id* » dont j'ai une idée plus haute et plus grande (ou plus profonde et plus petite, préciserait Nicolas de Cues), plus *vraie* ? Celle d'un « je-ne-sais-quoi » qui ne serait pas illusoire, qui serait l'essentiel de l'essentiel, et à quoi, au fond, je pourrais croire ? Je ne crois pas en « Dieu », c'est entendu – mais finalement, en quoi je crois ? Et si le dieu auquel je ne crois pas, les croyants non plus n'y croyaient pas ? Et si ce quelque chose en quoi je crois sans croire en Dieu, était, au fond, cela même que les croyants appellent Dieu ?

À ce niveau de réflexion, croyants et incroyants me semblent invités à un double renoncement, une double mise en question qui leur permettrait de mieux se comprendre. Et d'abord pour les croyants, un *renoncement au nom* : au nom de Dieu comme façon de l'objectiver, de le chosifier. Si ce mot fait écran à ce qu'il désigne, si ce mot rétrécit le mystère, mettons-le de côté ! « Ô Toi l'au-delà de tout » dit une belle prière de Grégoire de Nazianze, « comment t'appeler d'un autre nom¹⁶ ? » Les chrétiens, trop souvent, négligent le deuxième commandement du Décalogue : *Tu ne prononceras pas le nom de Dieu en vain*¹⁷, c'est-à-dire sans le temps d'arrêt, le mystérieux *tremendum* qu'il exige. Les Juifs, plus circonspects, ne prononcent pas le nom biblique de Dieu et ne l'écrivent pas. L'Islam, tout en exaltant la grandeur d'Allah, lui donne 99

¹⁶ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Poèmes dogmatiques* (PG 37, 507).

¹⁷ Ex 20, 7 ; Dt 5, 11.

noms pour signifier, bien sûr, qu'il est au-dessus de tout nom. Une certaine ascèse du nom me paraîtrait donc salutaire, dans le dialogue entre croyants et incroyants, pour signifier que le Dieu des croyants reste pour eux un mystère.

Mais d'autre part, je proposerais volontiers à mes amis incroyants ce que j'appellerais le *renoncement au non*. Il s'agit ici de ce que les préfixes « a » ou « in », dans les mots athéisme, agnosticisme ou incroyance, suggèrent de limitatif et de privatif. Car l'incroyance radicale est très problématique : qui d'entre nous ne croit à rien ? Le fait de ne pas croire à [p. 42] ce que les croyants appellent Dieu n'empêche pas l'incroyant d'adhérer, parfois de toute son âme, à quelque chose d'essentiel à quoi il a dit *oui*. Sous le « non » de sa non-croyance se tient un *oui*, une sorte de foi. Qu'on ose se le dire ! Et qu'à partir de là s'engage un dialogue sur le fond, le fond du fond : sur ce à quoi les uns et les autres disent *oui*. Peut-être découvrirons-nous que nous ne sommes pas si éloignés qu'il ne semble ?

Il ne s'agit pas, bien sûr, de tomber dans l'indifférentisme en déclarant que tout se vaut. Cette thèse-là, pour ma part et en tant que croyant, je n'y crois pas – car les croyants aussi ont des choses auxquelles ils ne croient pas ! Disons-le donc clairement, je ne crois pas que Dieu (ou ce qu'on appelle Dieu) n'existe pas. Je ne crois pas à l'inexistence de l'Être infini – et infiniment mystérieux – dont j'ai quelque idée tout en étant totalement dépassé par elle. Je dis *oui* à cette idée, ou plus exactement à ce qu'elle vise, ce qu'elle laisse entrevoir, même de façon infime, même sur le mode du doute ou de l'hésitation, même sur le mode de la négation ou du refus. Car je crois volontiers, comme le disait un jour Jean-Marie Lustiger avec un peu de malice, que « si nous pouvons penser que Dieu n'existe pas... c'est parce qu'il existe » – ou plus exactement, qu'il *est*.

2. La preuve cosmologique

Cette première approche du problème, vous l'avez remarqué, partait de l'*idée* que nous avons de Dieu. Elle est de type métaphysique. On y avance les yeux fermés : c'est du dedans, de l'intérieur de l'homme, qu'elle remonte vers l'Infini.

Il en existe une autre qui part de la réalité physique, qui ouvre les yeux sur le monde, qui cherche au-dehors des traces et des signes de son existence. Elle a été privilégiée par la tradition catholique, surtout à partir de saint Thomas d'Aquin. Elle a donné naissance à ce qu'on nomme les preuves ou arguments *cosmologiques* en faveur de l'existence de Dieu.

Sans entrer dans le détail, disons que la première approche s'apparente plutôt à la philosophie de Platon, la seconde à celle d'Aristote. La preuve ontologique, comme la pensée de Platon, prend le chemin de l'intelligible et remonte à la source de nos idées. [p. 43] La preuve cosmologique, comme la pensée d'Aristote, s'appuie sur le monde sensible et s'interroge sur son origine, sa cause, son principe. Elle est donc en contact et en dialogue avec les sciences de la nature, ce qui la rend délicate à manier. Mais elle mérite, elle aussi, d'être bien comprise et « revisitée ».

Précisons tout de suite que la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin ne lui donne pas le nom de « preuve », mais de « voie » (*via*¹⁸). Certes, elle prend la forme d'un raisonnement logique. Mais comme précédemment, elle n'a pas pour but de contraindre l'esprit : elle lui ouvre un chemin, elle lui donne à penser. Partant du réel tel qu'il est, elle l'invite à se demander ce qui le sous-tend, ce qu'il présuppose, ce qu'il contient. C'est en quelque sorte une démarche spéléologique !

De cette exploration du réel, il n'y a d'ailleurs pas qu'un seul chemin, mais plusieurs. Thomas d'Aquin distingue cinq « voies » que la tradition chrétienne a retenues et beaucoup méditées par la suite, et que je présenterai de manière analogue à l'argument ontologique. Pour chacune d'elles, j'énoncerai d'abord l'essentiel de l'argument sous sa forme classique. Puis j'évoquerai les difficultés qu'il soulève, d'un point de vue philosophique ou scientifique. Enfin, j'en proposerai une formulation nouvelle, ou du moins renouvelée.

1. La première « voie » part tout simplement de l'existence des choses, posée à la fois comme un fait et comme une question. Il y a de l'être, c'est certain : mais comment se fait-il

¹⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Prima pars, question 2, article 3.

qu'il y a quelque chose, comme disait Leibniz, *plutôt que rien* ? Nous avons tous éprouvé, un jour ou l'autre, cet étonnement initial, cette stupéfaction devant l'existence. Or, rien ne vient de rien : *ex nihilo nihil*. Le non-être ne peut pas donner naissance à l'être, disait le vieux Parménide. L'être est. Le fond de tout n'est pas le rien, mais l'être. L'existence des choses ne peut pas être sans principe, et ce principe d'existence ne peut pas lui-même ne pas exister. Ce principe est, il n'est pas un être particulier, il est l'Être au sens fontal, originel et absolu. « Un tel être », conclut Thomas d'Aquin, « tout le monde comprend que c'est Dieu ».

La force de cet argument est certaine... du moins jusqu'à l'étape ultime de l'argumentation, à laquelle on peut faire deux objections. En premier lieu : que le réel ait un principe, dira-t-on, d'accord, mais pourquoi l'appeler Dieu ? Pourquoi y voir un être personnel et non pas, [p. 44] par exemple, un « x » indicible et mystérieux ? Les croyants vont trop vite ! Le raisonnement se précipite sur une conclusion qui n'est pas forcément fausse, mais qui n'est pas intégralement justifiée.

Deuxième critique : en abordant la question de Dieu sous l'angle de l'être et à partir de l'existence des êtres, on est tenté de l'envisager comme un être supérieur, un « étant » suprême. C'est ce que Heidegger a critiqué comme une « onto-théologie », c'est-à-dire la croyance en Dieu comme en un existant particulier, un « grand être », et non un principe d'être radicalement distinct des êtres ordinaires.

Il faut faire droit à ces objections et admettre que la première « voie » ne prouve pas par elle-même l'existence d'un Dieu personnel. Mais il faut aussi, je le crois, maintenir ouverte la formidable question que cette argumentation soulève : celle du Principe ou de la cause de l'Être. Croyants ou incroyants, nous sommes devant l'énigme de l'existence comme devant un océan, un abîme. Je suis ; nous sommes ; et d'où vient que je suis, que nous sommes ? Et après tout, si nous sommes des personnes, quoi d'impossible à ce que nous provenions d'une Personne ? Mais ceci est une autre question.

2. La deuxième « voie » (qui est d'ailleurs la première chez Thomas d'Aquin) part du constat qu'il y a du *mouvement*

autour de nous et en nous. Ce monde n'est pas statique, il est animé, énergétique. Or tout mouvement est le prolongement d'un autre mouvement qui le précède. Tous les mouvements, dans le monde, sont donc liés en une immense série. Or à la source de la série, il y a nécessairement une impulsion initiale ou, comme disait Aristote, un premier Moteur. Celui-ci ne fait pas partie des mouvements de la série, sinon il faudrait lui chercher, comme aux autres, un mouvement antérieur. Il meut toute la série sans lui appartenir. Il est Moteur, mais immobile. Tel est le nom un peu étrange que déjà Aristote donnait à Dieu.

La tradition scolastique, basée sur l'aristotélisme, n'a pas eu de difficulté à reprendre ce raisonnement. Il faut avouer qu'à nous, modernes, il parle moins. Et surtout, comme pour l'argument précédent, parle-t-il vraiment de Dieu ? Pascal se moquait de cette « chiquenaude initiale » dont on aurait besoin pour prouver son existence...

[p. 45] Dieu comme Moteur : le mot sonne mal. Comme Énergie peut-être ? Une amie incroyante me disait récemment : « Pour moi, Dieu, s'il existait, ce serait un peu comme l'électricité. » Pourquoi pas ? Mais dans ce cas, le principe dont nous parlons peut-il encore être dit *immobile* ? Les penseurs d'autrefois éprouvaient le besoin de trouver un fondement stable et immuable à toutes choses ; ce besoin, nous ne l'éprouvons plus. Et si l'origine de toutes choses était plutôt un élan, un jaillissement ? Et si le Dieu auquel croient les croyants était un Dieu *vivant* ?

Plus qu'Énergie motrice ou Moteur immobile, Dieu serait Vie, serait la Vie. Un philosophe comme Michel Henry est revenu à la foi chrétienne par ce chemin, par cette voie. Elle n'est pas exactement celle de la tradition, mais elle en épouse le mouvement (c'est le cas de le dire). Elle sent vibrer autour de nous et en nous une mouvance, une motion. Elle n'est pas purement rationnelle, mais liée à une émotion. Aristote lui-même l'avait-il entrevue, cette approche, lui qui disait que Dieu mouvait les êtres « comme objet d'amour », en les attirant comme un être aimé, comme un Aimant...

3. La troisième « voie » ressemble à la précédente, mais est plus subtile. Elle part de la différence entre le possible et le réel.

En effet, les choses sont, mais elles sont changeantes, c'est-à-dire qu'elles peuvent être autres qu'elles ne sont. Ce monde est un réseau de possibles, parmi lesquels certains se réalisent et d'autres non. L'univers est ouvert, il explore sans cesse de nouveaux possibles. Il est plus *en puissance*, dirait Aristote, qu'en acte.

Or tous ces possibles sont seulement probables, ou même improbables. Ils sont de l'ordre de l'incertain. Un tel mode d'existence ne se suffit pas à lui-même : il est nécessairement adossé à un autre qui, lui, n'est pas incertain. Tous les possibles renvoient à du nécessaire, tous les changements renvoient à du permanent. Argument imparable, car même si je dis « rien n'est certain », j'énonce une certitude, de même que si je dis « tout change », je présuppose qu'il y a au moins une chose qui est constante, c'est le changement !

Dieu serait donc, au terme de cette troisième « voie », le Repère ultime, effectif et non pas potentiel. Le Réel absolu d'où naissent tous les possibles, lesquels lui sont relatifs. Il est, dirait-on, « Acte pur » et non pas en puissance.

On pourra dire aussi, dans un autre vocabulaire, qu'il est le *Tout-puissant*, au sens où tous les possibles rayonnent de lui à l'infini. [p. 46] Vous devinez bien sûr que le mot « puissance », ici, ne signifie pas domination écrasante, mais au contraire retrait et ouverture. Le Dieu infini ne s'impose pas au monde : il le rend possible, lui permet d'être.

Cette relecture de la troisième « voie » est un peu inattendue, j'en conviens : mais elle n'est pas nouvelle. Les rabbins et la kabbale affirment depuis longtemps que pour créer le monde, Dieu s'est « retiré » (c'est le *tsimtsoum* divin), s'est en quelque sorte diminué. Pour que les êtres soient, il renonce à occuper tout l'espace de l'être. Il s'efface pour que d'autres naissent, pour que des possibles apparaissent. Au risque, peut-être, de l'imprévu et de l'échec. Il crée comme on permet à un enfant d'exister : en lui laissant déployer ses possibles, en se faisant quelque peu oublier.

4. La quatrième « voie » part toujours de l'observation du monde – je vous rappelle le point de départ des trois autres :

l'existence même des choses, le fait qu'elles sont en mouvement, et leur ouverture à divers possibles. Ici, c'est l'existence de degrés de perfection (on dirait aujourd'hui : de complexité) dans les choses qui sert de point d'appui au raisonnement.

Il est clair qu'entre un volcan et un papillon, si le premier l'emporte par la taille, le second l'emporte de très loin par la richesse inouïe de sa structure et de son comportement. Les êtres de la nature ont des aptitudes différentes et hiérarchisées. Des stratégies adaptatives extrêmement subtiles sont observables chez les êtres vivants, sans parler, bien sûr, de l'homme et de tout ce que lui permettent le langage et la conscience. Il y a du « plus », et même du surplus, dans la nature. Seul un matérialisme obtus pourrait nier que cet univers nous offre un spectacle d'une richesse et parfois d'une beauté éblouissante. Est-il absurde d'y voir, comme le faisait Einstein lui-même, la marque d'une Intelligence créatrice ?

Je touche ici à un point sensible du dialogue entre foi et science. Il n'est pas question de reprendre toutes les clarifications qui permettent aujourd'hui, heureusement, de sortir des querelles superficielles et d'avoir un débat serein. Je voudrais seulement en souligner un point. Que l'ordre du monde, tel que l'étudie la science, ne démontre pas l'existence de Dieu, croyants et incroyants peuvent l'admettre ensemble. Mais que les découvertes de la science soient supposées démontrer son inexistence, cela me paraîtrait extrêmement naïf de l'affirmer.

[p. 47] Osons le dire : le progrès des sciences de la nature ne met absolument pas en cause la possibilité de voir ce monde comme porté, aimanté par une Pensée supérieure. La raison scientifique ne disqualifie pas la foi (ni l'inverse, bien sûr). Et si leur convergence n'est pas logiquement nécessaire, il n'est pas pour autant insensé de les rapprocher, voire de les accorder. Je tends même à penser qu'une telle concorde (distincte d'un concordisme naïf) pourrait être une des missions de ce siècle.

Non, il n'est pas stupide de voir dans le monde les traces d'un Sens, d'un message, d'un appel. Dans le respect total de la démarche scientifique, je crois que savants et croyants ont des

choses se dire, du chemin à faire ensemble. La quatrième « voie » n'est pas la plus facile, mais je suis convaincu qu'elle n'est pas une impasse. Science et foi ne se font plus la guerre, ce qui est déjà une bonne chose ; mais pourquoi, après tout, ne pourraient-elles pas devenir des alliées ?

5. La cinquième et dernière « voie » proposée par Thomas d'Aquin s'appuie, enfin, sur le concept de fin, c'est-à-dire de but, de finalité. Les êtres de la nature s'inscrivent, à ses yeux, dans un ordre et participent à un projet qui les transcende. Dieu n'est pas seulement Cause première du monde, mais aussi sa Fin dernière. Ici encore, ici surtout, la science se rétracte. Le refus de toute cause finale, de toute téléonomie, n'est-il pas un des présupposés majeurs de la démarche scientifique ? Comment les croyants peuvent-ils voir un but, une finalité dans la nature, alors que le hasard et la nécessité suffisent à tout expliquer ? L'idée que Dieu, dans sa Providence, dirigerait le monde et l'organiserait, cette idée n'est-elle pas complètement dépassée ?

Qu'on me permette d'esquisser une réponse. Ce qui, de fait, n'est plus soutenable, c'est l'imagerie naïve d'un Dieu ingénieur, pilotant la machine de l'univers et veillant au bon déroulement de ses projets avec la précision d'un horloger. À cette image du grand Ordonnateur, on pourrait objecter qu'il y a beaucoup de désordre dans le monde, et pas seulement chez les hommes ! Les cataclysmes géologiques, les extinctions d'espèces, les vilains petits virus, tout cela ne fait pas spécialement ordonné...

Non, le monde n'est pas réglé comme une horloge. Il y a du gâchis, du déchet. Mais qui a dit que Dieu, s'il y a un Dieu, doit être ce technicien méticuleux qui dirigerait le monde comme un pianote sur un ordinateur ? Quelle idée mesquine du divin, quelle idole ! [p. 48] Et si le Dieu créateur était plutôt un Dieu *artiste*, qui procéderait par intuition, par approximations, par petites touches, par traits de génie, dans un certain fouillis ? En regardant le feu d'artifice des galaxies ou le mouvement brownien des particules, n'est-ce pas plutôt un Dieu de ce type que nous pourrions entrevoir ? Projet, oui, mais pas programme. Création, mais pas fabrication. Procréation peut-

être, avec ce que cela peut avoir d'amoureux et de mystérieux. Plus qu'un Repère abstrait, Dieu serait-il un tendre Père ?

Conclusion

Comme vous le constatez, je me suis permis certaines libertés, voire certaines critiques à l'égard de ces « preuves » controversées de l'existence de Dieu. Je ne les ai pas prises à la lettre et ne crois pas qu'il s'agisse aujourd'hui de les répéter à l'identique, car elles sont tributaires de l'histoire et, à certains égards, datées. Sont-elles pour autant des reliques du passé ? Je ne le crois pas non plus et si je vous ai proposé de les « revisiter », ce n'est pas comme un monument en ruines !

Certes, notre époque pose au dialogue de la foi et de la raison des questions tout à fait nouvelles. Cet héritage est donc à reformuler, à réinventer. Mais il serait bien prétentieux de dire que d'Anselme à Thomas d'Aquin, de Descartes à Hegel (et de nos jours, de Teilhard de Chardin à Trin Xuan Tuanh...), tous ceux pour qui l'existence de Dieu est rationnellement pensable sont des gens illogiques et peu sérieux. Ce que j'ai tenté de faire, c'est d'être à l'écoute de ce que ces grands esprits ont à nous dire. C'est de comprendre le mouvement de pensée qui les anime. C'est d'en rejoindre le contenu.

Au reste, les deux grandes « voies » que je vous ai présentées (ontologique et cosmologique) ne sont pas exclusives. Il en est une autre, très actuelle, qui traverse aussi bien l'œuvre d'Emmanuel Levinas¹⁹ que celle, par exemple, de François Gachoud dans son livre récent *Par-delà l'athéisme*²⁰. Cette voie, c'est celle du visage de l'autre comme brèche vers l'infini, comme l'indice d'un face-à-face possible avec le divin.

Ce serait une belle surprise que la « preuve » la plus parlante de l'existence de Dieu soit celle-là – et qu'il suffise de se tourner vers [p. 49] son voisin pour entrevoir quelque chose du fond ultime des choses ! « Tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu », dit un adage des Pères. Mais cet argument-là est à

¹⁹ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982.

²⁰ F. GACHOUD, *Par-delà l'athéisme*, Paris, Cerf, 2007.

éprouver plutôt qu'à prouver. Il tient en une formule fulgurante, qui vaut bien celle de Descartes dans son célèbre cogito, et que j'emprunterai, pour finir, à Lanza del Vasto : « J'aime, donc Tu es²¹. »

Questions

– *Dans quelle mesure peut-on parler de Dieu comme d'une « personne » ?*

– En français, curieusement, le mot « personne » évoque à la fois quelqu'un et son absence. On dit : « Personne n'est là, il n'y a personne... » Comme si ce mot, appliqué à Dieu, était toujours à mettre entre guillemets, comme évoquant à la fois une présence et une absence. Pourtant, dans l'approche finale du mystère de Dieu que j'ai suggérée, celle qui part du visage de l'autre homme, il y a effectivement un lien possible entre l'altérité de l'autre être humain et celle de l'Autre divin auquel les croyants croient. Entre la personne humaine et la personne divine, il y aurait donc une ressemblance, une parenté. Dieu n'est pas « personne » au sens totalement impersonnel : il serait « quelqu'un » comme l'autre homme est pour nous « quelqu'un »... Mais si c'est le cas, comment savoir qui ?

Il faut peut-être revenir ici à l'hypothèse, bien posée ce matin, d'un « monisme » radical pour lequel il n'y a rien en dehors du monde et surtout pas une « grande personne » qui le considérerait du dehors. L'incroyance (je remercie Alain Gérard de l'avoir souligné) attire l'attention sur le monde, sa beauté, sa présence, sa plénitude, son lien puissant et même total avec notre être individuel. Dans cette perspective, il n'y a pas à sortir de l'horizon de l'être dont nous faisons partie pour évoquer ou invoquer un Autre divin, un Grand Autre : tout est ici, il n'y a pas d'ailleurs, il n'y a « personne » d'autre. Mais peut-on l'affirmer avec certitude ?

En tant que croyant, j'admets volontiers bien que si Dieu est une sorte de locataire de l'étage du dessus, s'il relève de cet « arrière-monde » dont se moquait Nietzsche, alors nous voilà tombés dans un dualisme sans issue, entre un Dieu prisonnier

²¹ LANZA DEL VASTO, *La Trinité spirituelle*, Paris, Denoël, 1971, p. 198.

de sa transcendance et un monde qui serait enfermé dans sa finitude. Mais le Dieu de la Bible n'est pas celui-là, puisque de sa transcendance, lui-même sort et se rend présent au monde en s'y révélant et en s'y incarnant. [p. 50] La foi en lui n'instaure aucun dualisme, au contraire : entre le monde divin et le nôtre, elle voit toutes sortes de passages, de ponts, à commencer par le visage de l'autre.

Alors Dieu est-il, pour les croyants, une Personne ? Oui et non. S'il s'agit d'en faire un vieillard barbu, jupitérien, non. À ce type de représentation naïvement anthropomorphique – qui est à mon avis un des facteurs de l'athéisme contemporain –, nous ne croyons plus, et nous faisons bien. De ce dieu joufflu, trônant, mythique et terrifiant, soyons iconoclastes ! Car la tradition iconographique elle-même interdit de représenter le Père : sur les icônes, seul le Christ et les saints, dans leur humanité, peuvent être représentés comme des personnes. Même le titre de Père donné à Dieu devrait, je crois, être employé avec la plus grande précaution pour éviter toute imagerie puérile.

Par contre, que Dieu ne soit « personne » au sens d'une impersonnalité absolue, je ne m'y résous pas. La tradition à laquelle j'adhère fait état d'événements historiques, d'interventions divines, de révélations surnaturelles que je ne peux considérer comme de purs produits de l'imagination humaine. Ce sont des réalités vécues, relationnelles et interpersonnelles. Certes, ces faits ne sont pas « objectifs » dans le sens trivial du terme : ils sont toujours livrés à notre interprétation, ce sont aussi des messages à décoder. Mais il y en a des vérifications possibles, de façon quasi expérimentale.

Pour aller sur la Lune, ce qui paraissait impensable aux hommes du passé, il a fallu un effort immense, une patience et une audace inouïes. Mais nous l'avons fait, et vérifié que le monde lunaire, et même supra-lunaire, était réel et consistant. J'y vois une image de la vie spirituelle : elle veut expérimenter les réalités dont elle parle, et elle en prend les moyens. Les mystiques sont des têtes de pont, des explorateurs : nous pouvons écouter leur témoignage. Or ce qu'ils disent laisse penser que Dieu peut être connu, fréquenté, aimé comme

« quelqu'un », comme une « personne ». À chacun, s'il le veut, d'essayer !

– Quel lien entre le problème de l'existence de Dieu et les drames concrets de notre monde, sa violence, et nos engagements dans ce monde, qu'on soit croyant ou incroyant ?

– Si croire ou ne pas croire est une espèce d'option intellectuelle, autour de laquelle on peut organiser des colloques intéressants, mais sans incidence sur notre vie, alors c'est un luxe inutile et critiquable. Si par contre, dans nos croyances et nos incroyances, s'inscrit quelque chose comme un souci du monde que nous partageons, de l'autre que nous rencontrons, et de la violence comme faisant partie de notre nature humaine à tous, alors peut-être [p. 51] les débats théoriques et les aspects purement argumentaires de cette question peuvent être dépassés et relativisés.

Car il faut le dire avec force : la foi en Dieu est incompatible avec toute prétention à imposer une vérité, avec toute violence. Le crime au nom de la religion est un crime contre la religion. Tuer au nom de Dieu, c'est tuer Dieu, ou du moins la foi en lui ! Le respect profond de l'autre, croyant ou incroyant, proche de nos convictions ou très éloigné d'elles, est peut-être ce que chacun de nous peut apporter de plus précieux dans ce monde. Quand nous parlons du visage de l'homme comme étant éventuellement une image du divin, il est évident qu'il ne s'agit pas de tel ou tel visage. Le visage étranger ou hostile, le visage humilié, le visage souffrant, parlent de cette transcendance ou du moins doivent en parler au croyant. La foi n'est pas une simple option intellectuelle, disions-nous ; elle n'est pas non plus un esthétisme confortable. Le croyant doit se laisser interpeller par la réalité.

– Vous avez évoqué les désordres de la nature, qui sont réels, mais il existe aussi une beauté de la nature, une harmonie admirable, un ordre cosmique qui pourraient plaider en faveur d'un Dieu qui soit à la fois puissance créatrice et puissance organisatrice...

– Il y a là un double paradoxe. Car pour le croyant, si le monde parle de Dieu, ce n'est pas seulement dans les fleurs et les petits oiseaux : les failles, les désordres, les souffrances qui fissurent ce monde disent *aussi*, comme en creux ou négativement, quelque chose du Sens. Ils en sont une trace, un indice mystérieux. Pour l'incroyant, d'autre part, le monde n'est pas forcément absurde et chaotique : comme l'a dit Alain Gérard, un incroyant peut très bien voir dans l'ordre cosmique quelque chose de merveilleux sans y reconnaître l'action d'une main divine.

Ainsi ni la foi, ni l'incroyance ne peuvent s'en tenir à un seul aspect des choses : que le monde est beau ou que le monde est horrible. Il nous faut, les uns et les autres, tenir les deux choses à la fois : l'ordre et le désordre, l'extraordinaire beauté et, parfois, quelque chose comme une insoutenable absurdité. Accueillir tout cela, je crois que c'est notre tâche, que nous soyons croyants ou incroyants. Ne compartimentons pas ce monde en occultant tel ou tel aspect : il est les deux. Mais l'ordre du monde ne « prouve » pas plus l'existence d'un Créateur que ses désordres ne « prouvent » l'inexistence de ce Créateur : Dieu, s'il existe, n'est pas un ingénieur dont on pourrait juger la production... L'idée d'un Grand Horloger me semble, en vérité, une idée assez fragile.

– [p. 52] *Ne peut-on pas prouver l'existence de Dieu à partir de l'existence des lois morales ?*

Cette argumentation existe, notamment chez Kant. Mais elle a le gros inconvénient de faire de Dieu une sorte de « père-la-morale » : le garant de l'ordre social, le rempart contre le désordre... Or cette image de Dieu, que Nietzsche a violemment rejetée, est une autre racine de l'athéisme contemporain. Si Dieu est avant tout celui dont nous recevons des interdits et qui en sanctionne la transgression, alors la liberté de l'homme ne peut s'affirmer, comme chez Sartre, que dans la négation de Dieu. Est si Dieu était, non celui qui limite notre liberté, mais celui qui la donne et la promet ? Nicolas Berdiaev disait : « Dieu est la liberté de l'homme »...

– *Chez le croyant, disait Alain Gérard, « il y a toujours quelque chose qui est présupposé ». N'est-ce pas un problème, ou même un danger ?*

– On peut l'appeler un présupposé : je préférerais dire une hypothèse. Car de deux choses l'une : ou bien cette hypothèse (étymologiquement : « ce qui se tient dessous ») est une supposition arbitraire, gratuite, sans justification aucune, ou bien elle est un fondement caché, certes partiellement invisible, mais que l'on peut creuser : une thèse à vérifier. Or, exclure a priori cette hypothèse me paraît aussi arbitraire que de la considérer comme justifiée a priori.

Alors oui, partons de là, comme le dit le titre de ce colloque, avec un énorme point d'interrogation. C'est dans cet esprit que nous nous interrogeons. Dans mon propos, Dieu peut être vu comme une hypothèse dont je ne prétends pas démontrer la vérité, mais dont il me semble très douteux qu'elle soit un pur produit de l'imagination. Si vous me permettez, je dirais : « Il y a quelque chose là-dessous » – et peut-être même, Quelqu'un !

– [p. 53] *Pourquoi ne pas parler, devant la beauté du monde, de la « gloire » de Dieu ?*

– Au deuxième siècle, saint Irénée disait : « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant. » Comme si la gloire de Dieu était moins un rayonnement supranaturel, un éblouissement cosmique, qu'une émanation très douce de l'homme lui-même. Si Dieu rayonne quelque part dans le monde, je ne crois pas que ce soit essentiellement dans les couchers de soleil, mais davantage dans le regard de quelqu'un que j'aime ou qui m'aime. Cette gloire-là, qui peut être souffrante, qui déborde les cadres de l'esthétisme, dit quelque chose de Dieu autant et plus que toute la nature. Si je suis capable de la percevoir, peut-être m'approche-t-elle mieux du mystère de Dieu que la représentation baroque d'un Dieu trônant sur les nuages.

La gloire, au sens biblique, c'est quelque chose qui évoque le « poids » (*kabod*). Dieu « pèse » ; mais pas dans le sens d'une masse écrasante : plutôt celui d'une discrète insistance, d'une pression intérieure et invisible. Il m'arrive de dire : « Dieu n'existe pas... il *insiste* », comme quelqu'un offre son

amitié. Bien sûr, à cette proposition, ou cet appel, nul n'est forcé de répondre. Et il est vrai que bien souvent je lui *résiste*, à cause de mes peurs, de mes pesanteurs, de ma tenace incrédulité...

Mais cet appel, lui aussi, me résiste ! Dieu, peut-on dire, ne lâche pas prise. Son insistance résiste, non seulement à l'incroyance et au refus, mais aussi, et peut-être encore plus, à la foi du croyant. Car osons le dire : ce n'est pas si facile de croire ! On ne saisit pas Dieu, d'aucune manière, et si la croyance devient un confort, une possession tranquille, elle se détruit elle-même. Cette écoute humble et parfois douloureuse qu'est la foi, cette confiance malgré les ténèbres, peut-être a-t-elle aussi quelque chose à voir avec la gloire ?
