



Que Dieu soit en ma tête et en mon entendement

F. Temple Kingston

Volume 44, Number 3, octobre 1988

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400399ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400399ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Kingston, F. T. (1988). Que Dieu soit en ma tête et en mon entendement. *Laval théologique et philosophique*, 44(3), 345–355. <https://doi.org/10.7202/400399ar>

QUE DIEU SOIT EN MA TÊTE ET EN MON ENTENDEMENT

F. Temple KINGSTON

RÉSUMÉ. — Méditation sur le sens du sacré, de la prière et de l'« absence » de Dieu dans le contexte culturel et philosophique de notre temps. Qui est Dieu et comment savons-nous qu'il existe. L'auteur respecte particulièrement l'attachement exemplaire des preuves traditionnelles à l'existant concret. Il privilégie néanmoins l'approche anselmienne qu'il tente d'approfondir en accordant à la culture et à la sensibilité contemporaines de tradition britannique, celles qu'il connaît le mieux, tout l'égard qu'elles méritent et qu'il désire mettre en valeur du même coup.

BIEN connu des Anglais, cet énoncé est à la fois une prière et un souhait. En tant que prière, il implique déjà une foi — une foi en Dieu — et implique dès lors aussi quelque connaissance de l'Être auquel s'adresse cette foi. Certes, le mot « Dieu » peut signifier maintes choses à maintes personnes différentes, mais il est en tout cas d'abord un terme religieux. En ce sens, il dénote généralement une réalité qui n'est pas complètement impersonnelle, douée d'un esprit et d'une volonté en mesure d'agir et ayant ou pouvant avoir conscience des actions et des préoccupations humaines.

La formule « Que Dieu soit en ma tête et en mon entendement » est, ou peut être, la prière de quelqu'un d'une grande dévotion religieuse, auquel cas il est évident qu'elle implique cette caractéristique à peu près universelle des grands priants : Dieu est présent, mais il est en même temps absent d'une certaine manière — d'une absence qui ne se définit nullement par la non-réalité de Dieu comme pour l'athée Jean-Paul Sartre, dont l'affirmation du manque de Dieu a d'abord le sens d'une impossibilité logique de son existence. Pour le saint, l'absence de Dieu s'explique en partie par une déficience de foi, due au péché affectant tout être humain ; elle peut s'expliquer également par l'incapacité d'apercevoir l'activité évidente de Dieu en une situation donnée. Qu'on pense ici à l'épreuve de foi subie par Job au milieu de toutes ses souffrances. Il reste que, pour le saint, l'absence de Dieu est due aussi aux limites inhérentes à l'intelligence humaine, à laquelle font défaut les outils permettant de saisir la nature de Dieu, pour ne rien dire des mystères de ses voies. Comme l'affirme saint Anselme en son *Proslogion* (chapitre 14), ce Dieu qu'on définit comme ce dont

on ne peut rien concevoir de plus grand doit être ce qui est plus grand qu'on le puisse concevoir¹.

Le mot caractérisant le mieux Dieu ainsi que le peuple et les choses de Dieu, c'est le mot de sacré. Rodolphe Otto, dans *Le Sacré*, a défini ce dernier comme le *mysterium tremendum et fascinans* et c'est Otto, comme l'a signalé Nimian Smart², qui a tiré l'étude de la religion d'une atmosphère purement académique pour en faire l'étude d'exemples vivants de religion. « La réussite d'Otto est d'avoir à nouveau incité les philosophes à tenter de décrier et d'analyser les traits essentiels de l'expérience religieuse³. » C'est l'expérience du sacré qui est d'une importance centrale et cependant que le croyant ne se sent pas saint lui-même, il est toutefois attiré par elle.

Lors même qu'un homme, confronté au sacré, y pense comme à un Tout Autre — il y a pour ainsi dire un grand gouffre dressé entre l'homme pécheur et la sainte déité à laquelle il fait face — il est néanmoins attiré vers lui. Il est attiré vers la sainteté, et malgré tout, vers le salut, car le salut n'est rien d'autre que le partage dans la sainteté de l'objet du culte⁴.

Le sacré est au cœur du mystère intérieur de la réalité de la foi — ce qu'illustre bien cette phrase d'autrefois durant l'Eucharistie : « Les choses saintes à ceux qui ont été constitués saints. » Mais il est vrai que la notion de sacré est bien étrangère à un monde effronté, séculier, matérialiste et mécaniciste. Il est en vérité très difficile pour des croyants dans un monde comme le nôtre d'apprécier la qualité et même l'ineffabilité de ce que l'on peut mettre en contraste avec le purement naturel et qu'on appelle « le sacré ».

Malgré tous les maux et les problèmes évidents dans le monde contemporain, la tendance au naturalisme est forte ; elle procède d'une réaction contre l'autoritarisme sous toutes ses formes. Les autorités, quoi qu'elles fassent, semblent se tenir au-dessus et juger. Ainsi, il arrive que des gens éprouvent un sentiment de culpabilité ou de honte à la seule vue d'un agent de police, voire à parler au gérant d'un magasin ou à visiter un bureau de gouvernement. L'individu peut sentir son bien-être menacé, sa dignité et son intimité mises en péril de par la présence de n'importe quel roi de l'autorité séculière. La phrase « Big Brother vous surveille » de 1984 par George Orwell est bien connue et significative à notre époque. Telle est la perception moderne, certes quelque peu déformée, de l'autorité ; or il est curieux de voir le rôle de la religion dans la pensée de Karl Marx, Sigmund Freud ou Jean-Paul Sartre sous un jour tout à fait semblable. S'agit-il, en cette vue moderne de la religion, d'une parodie de la véritable vision religieuse du « sacré » ? La vision du « sacré » ne procurait-elle pas au prophète Isaïe le sentiment de sa propre iniquité ? En vérité, n'est-ce pas le sentiment du « sacré », ou celui de la présence de Dieu, qui toujours donne au croyant un sentiment d'iniquité et d'insuffisance ? Cela n'est-il pas ce qu'ont constamment affirmé tous les saints de l'Église ?

1. Voir l'article de Henri DE LUBAC sur *Proslogion XIV* dans *Specilegium Beccense*, 1^{er} Congrès international du IX^e Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Paris, Vrin, 1959, pp. 295 sq.

2. N. SMART, *Philosophers and Religious Truth*, London, S. C. M., 1964, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 133.

4. *Ibid.*, p. 132.

Le sentiment de culpabilité face à l'autorité mondaine conduit à la frustration et à l'humiliation. Il s'agit d'un faux sens de culpabilité menant à la destruction. L'image appropriée est celle d'un couvercle conçu pour abaisser et contrôler la personne. En revanche, un sentiment d'iniquité face au sacré incite à la purification et à un pressentiment d'appel, comme ce fut le cas d'Isaïe. Il incite en outre à apprécier les dons reçus comme provenant du Créateur. Ainsi que l'écrit Norman Malcolm dans son article sur l'argument ontologique de saint Anselme, la culpabilité face au sacré est une culpabilité « telle qu'on ne peut en concevoir de plus grande », mais il y a aussi face au sacré l'espérance d'un pardon « plus grand qu'on le puisse concevoir ». « Du fond d'une pareille tempête dans l'âme, je le suggère, surgit la conception d'une miséricorde sans limite, au-delà de toute mesure. C'est là un trait important de la conception juive et chrétienne de Dieu⁵. »

Ce n'est qu'en présence du sacré que le sentiment de faute et de culpabilité surgit en sa forme authentique, car c'est alors que l'être humain fait à l'image de Dieu se rend compte à quelle distance de la gloire de Dieu il est tombé. Toute l'étendue du contraste entre le pur ou le sacré et l'impur ou le profane est là dans sa plénitude, et pourtant ce contraste est véritable et réaliste. Devant Dieu seul l'humanité en général et chaque personne en particulier parviennent à une compréhension réaliste d'eux-mêmes ainsi qu'à une juste évaluation de leur situation. De même, ce n'est qu'en présence du sacré qu'on peut obtenir quelque vision des possibilités offertes à l'humanité par le pouvoir du sacré. Aussi est-ce face au sacré et lui seul que l'on peut saisir la portée de ce que Pascal appelait « la grandeur et la misère de l'homme ».

La prière « Que Dieu soit en ma tête et en mon entendement » signifie, pour le croyant, plusieurs choses. C'est un appel au réalisme — entendre non pas seulement soi-même mais soi-même par rapport aux autres et au monde, et surtout évaluer honnêtement sa propre relation à Dieu. Mais si, en réponse à la prière, survient une évaluation de soi comme séparé de Dieu par le doute et le péché, alors, dans la nuit obscure de l'âme, c'est la foi qui persiste traversant l'épreuve nocturne jusqu'à l'appel au sentiment renouvelé de la présence de Dieu. Il en résulte, encore qu'« obscurément comme en un miroir », une nouvelle vision du sens de l'amour de Dieu, en même temps qu'une fraîcheur nouvelle et un soulagement des soucis du monde vers une espérance plus forte non seulement pour soi-même mais pour l'humanité.

Souvent on demande à notre époque de quelle utilité peut bien être la prière. Comment la prière peut-elle avoir un sens ? Comment un être humain aussi limité peut-il avoir quelque influence sur le Créateur de l'Univers ? La prière appartiendrait au jeu de langage de la religion et ne trouverait pleinement son sens qu'à l'intérieur du milieu religieux. Or la possibilité de la prière n'est pas un problème pour le croyant. Tout comme on parle à ses amis, de même peut-on parler à Dieu, puisqu'il existe un rapport personnel analogue entre Dieu et n'importe quel croyant. Le problème n'est pas la possibilité de la prière mais le fait que cette possibilité soit à peine assez exercée. On atteint un point entre amis où les deux peuvent marcher ensemble en silence et tout de même converser. Les mots font parfois obstacle.

5. N. MALCOLM, «The Second Form of the Ontological Argument», *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. J. Hick, 2nd edition, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1970.

Or tout cela dépend de la façon dont on comprend la réalité de Dieu. Pour peu que Dieu soit une entité impersonnelle, une idée abstraite, voire un être lointain, transcendant au sens de dépourvu d'attache vivante avec les personnes et les choses de cette terre, de souci à leur sujet, une prière possédant quelque sens serait à ce moment-là impossible. Si, en revanche, ainsi qu'on l'affirme au sein de la tradition judéo-chrétienne, Dieu est un être personnel dont la nature est l'amour et qui exprime cet amour, par une préoccupation active pour l'humanité et pour la nature, en ce cas la prière est assurément possible. Au vrai, la prière sous forme d'adoration et de culte est le centre de la vie de toute personne véritablement religieuse. Il arrive que des philosophes demandent si cela change le moindrement le monde, que l'on croie ou que l'on ne croie point. Le monde ne change pas mais la conscience que l'on en a change d'une manière extraordinaire sitôt que l'on croit en un tel Dieu. De même qu'ayant découvert les vérités scientifiques relatives à la nature, le monde a beau demeurer identique nous ne le voyons pas moins sous un jour complètement différent, à plus forte raison et à un degré infiniment plus élevé dès que nous prenons conscience de l'être merveilleux qui est celui de Dieu, voire de la dignité spéciale accordée à l'humanité, sans parler des buts mystérieux de la nature.

Aussi aura-t-il été important pour les croyants, au travers les âges, de connaître les vérités de la révélation — les Écritures, leur interprétation par les Pères de l'Église, l'histoire de l'Église et les riches vérités de la théologie. « Que Dieu soit en ma tête et en mon entendement », c'est là une prière afin de comprendre, le mieux possible, les mystères de la foi.

Le philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein, dont l'influence est si grande sur la philosophie analytique anglaise, parlait de logiques diverses en différents jeux de langage : ainsi par exemple ceux qui jouent au football ont-ils leurs propres termes et leurs propres règles, de même que par ailleurs ceux qui étudient la chimie. Il y a aussi le jeu de langage de la théologie chrétienne, dont la logique est riche et très profonde. Or pour ceux qui ne pratiquent pas un jeu ou qui ne partagent pas une foi, il est impossible de participer au jeu de langage particulier. C'est bien ce qu'ont affirmé les grands théologiens de l'Église.

Cependant, à notre époque — et je suppose que c'est vrai à toute époque —, beaucoup de ceux qui prétendent à un certain degré de Foi éprouvent néanmoins de la difficulté à en saisir la pleine signification. La raison en est toutefois qu'ils ne participent guère au jeu et ne manifestent pour lui aucun intérêt réel. Ils ne l'étudient pas plus qu'ils n'y participent, et comme pour quelque « jeu » que ce soit, s'agisse-t-il de chimie, de football ou de ce qu'on voudra, leur connaissance est dès lors fort superficielle et par moments une caricature de la réalité. Ce fut Kierkegaard qui suggéra que bien des gens avaient à peine une petite injection de christianisme laquelle les immunisait plutôt contre lui tout entier.

Le philosophe gallois D. Z. Phillips a mis en relief le caractère unique du jeu de langage de la foi ; mais E. L. Mascall et les grands théologiens de l'Église à travers l'histoire l'ont décrit de manière bien plus féconde encore. Là où Philipps voudrait que le langage théologique soit significatif seulement dans le contexte de la théologie, Mascall insiste que la théologie doit avoir une base dans l'ordre naturel ou philosophique,

puisque ce qui est accompli dans l'ordre de la rédemption, c'est l'ordre créé. Il importe, ajoute Mascall, que le théologien soit un « homme de liturgie », enraciné dans la vie et la foi de l'Église, afin d'être à la hauteur de son travail ; mais s'il faut que le théologien entre en dialogue avec le non-croyant, une base naturelle lui est nécessaire sur laquelle il puisse articuler un discours, même s'il est vrai que l'homme de foi voit toute la nature sous un jour différent.

La question est la suivante : le milieu de la théologie chrétienne ne serait-il que le culte d'un sens partagé (ainsi que Phillips semble l'entendre), voire une *Weltanschauung* produite par l'imagination humaine dans le dessein d'intégrer l'expérience totale, comme ce semble être l'opinion de John Hick en ses écrits de philosophie de la religion ? La théologie chrétienne ne serait-elle pas plutôt préoccupée non point seulement de logique ou de sens mais par une revendication de vérité quant à la réalité de Dieu et celle du monde ? Les vues de Phillips et Hick appuient toutes deux la prétention que la théologie chrétienne pourrait exister bien confortablement au seul niveau du mythe sans nulle racine dans les faits. Dans le livre le plus controversé qu'il ait publié, Hick écrit :

L'idée de l'incarnation divine est une idée mythologique. Or j'utilise le terme de mythe au sens que voici : un mythe c'est une histoire qu'on raconte mais qui n'est pas littéralement vraie, une idée ou image qu'on applique à quelqu'un ou à quelque chose sans qu'elle s'applique littéralement, encore qu'elle incite ses auditeurs à une attitude particulière. Ainsi la vérité d'un mythe est-elle une sorte de vérité pratique consistant dans le caractère approprié de l'attitude face à son objet. Que Jésus fut Dieu le Fils incarné n'est pas littéralement vrai, puisque cela n'a pas de sens littéral, mais c'est une application à Jésus d'un concept mythique dont la fonction est analogue à celle de la notion de royauté divine assignée à un roi dans le monde antique⁶.

Considérer de la sorte les vérités du christianisme revient à nier les revendications traditionnelles de la religion chrétienne concernant des événements qui ont réellement eu lieu.

Dans *Faith and Philosophical Enquiry*, D. Z. Phillips définit la théologie comme la « grammaire du discours religieux »⁷. Les différentes religions ont leurs grammaires différentes, si bien qu'on ne peut utiliser les mots de juste ou injuste, vrai ou faux, à propos de la religion, mais qu'il suffit simplement de constater l'existence de grammaires religieuses différentes variant quant à leur champ d'application. Selon Phillips, c'est une erreur de discuter de la question « Dieu est-il réel ou non ? » ; il faut se contenter de ce que Dieu signifie à l'intérieur d'une religion ou d'une autre. Il critique expressément E. L. Mascall⁸ pour avoir insisté que le sens de la religion chrétienne ou de toute autre religion doit s'enraciner dans la réalité, en une métaphysique qui permette d'affirmer que Dieu existe et que Jésus-Christ a existé et existe vraiment.

6. Sous la direction de John HICK, *The Myth of God Incarnate*, London, S.C.M., 1977, p. 178.

7. D.Z. PHILLIPS, *Faith and Philosophical Enquiry*, London, Routledge and Kegan Paul, 1970 ; dans le chapitre intitulé « Philosophy, Theology and the Reality of God », p. 6.

8. *Ibid.*, pp. 5-7.

D'après Phillips, la théologie devrait s'en tenir à décrire ce que les chrétiens entendent par leur foi sans aucune tentative de justifier ses affirmations. Pour Mascall, la première tâche de la théologie est de manifester ce qu'on entend par le mot « Dieu » et la seconde est de montrer qu'un tel être existe⁹.

Comment démontrer que Dieu existe ? C'était une approche anglicane traditionnelle de considérer l'ordre et l'abondante diversité de la nature comme la preuve évidente d'un Esprit créant tout cela. Il s'agit de l'argument téléologique. Pour Kant, cette démonstration mérite toujours « d'être traitée avec respect. Elle est la plus ancienne, la plus claire et la plus conforme à la raison humaine. Elle donne vie à l'étude de la nature, lui devant sa propre existence, acquérant ainsi constamment une vigueur nouvelle »¹⁰. Prédécesseur de Kant, le philosophe et historien David Hume avait avancé, dans ses *Dialogues concernant la religion naturelle*, qu'on peut trouver des indices pour et contre l'existence de Dieu dans la nature et que de toute façon on n'a pas le droit de passer de l'évidence fournie par des choses finies de ce monde à des prédicats absolus appliqués à Dieu, invisible.

Cela dépend en outre de la manière dont on considère la nature. De tout temps, et à coup sûr de nos jours, il aura été loisible d'y choisir des aspects sordides ou sans intérêt, voire en apparence contradictoires. Malgré la jouissance de *La Cité séculière*, du théologien américain Harvey Cox, la cité moderne souvent ne semble guère un endroit où Dieu habite. Nous avons le plaisir cette année, à Canterbury College, d'accueillir un étudiant Inuit : en comparaison de son pays à Cap Dorset en la terre de Baffin, la disposition des maisons dans les quartiers citadins lui paraît inhumaine, non naturelle et restrictive. Il arrive si fréquemment que nous voyons la nature comme quelque chose à utiliser ou exploiter plutôt qu'à admirer et à respecter.

Pour E. L. Mascall, ce n'est que grâce aux yeux de la foi, à la lumière de l'activité créatrice de Dieu, qu'on peut voir la nature comme il se doit.

Qu'est-ce que contempler la nature avec les yeux de la foi ? On se souvient de feu l'archevêque William Temple considérant la nature comme un univers sacramentel ou de George Berkeley y voyant le langage de Dieu. Ces visions de la nature contrastent grandement avec les vues mécanistes, matérialistes de la technologie contemporaine, où la nature est à exploiter et à utiliser uniquement à des fins humaines, au lieu d'être révérée et estimée foncièrement à titre de véhicule des intentions de Dieu. La description de la nature dans le *Second dialogue* de Berkeley la fait voir en toute sa richesse. Pour peu qu'on considère la nature de cette manière, il n'est pas besoin d'un grand saut pour voir en Dieu l'auteur de tout cela.

Voyez ! Les champs ne sont-ils pas couverts d'une ravissante verdure ? N'y a-t-il pas, dans les bois et les bosquets, dans les rivières et les sources claires quelque chose d'apaisant, qui ravit et transporte l'âme ? Face au large et profond océan, à quelque énorme montagne dont le sommet se perd dans les nuages, à une vieille forêt lugubre, nos esprits ne sont-ils pas remplis d'un agréable effroi ? Dans les

9. E.L. MASCALL, *Existence and Analogy*, London, Longmans, 1949, pp. 1 sq.

10. I. KANT, *Selections*, ed. T.M. Greene, New York, Scribners, 1957, pp. 259-260.

rochers et les déserts même, n'y a-t-il pas un désordre aimable? Quel plaisir sincère que celui de contempler les beautés naturelles de la terre! Afin de préserver et de renouveler notre goût pour elles le voile de la nuit n'est-il pas périodiquement tiré sur son visage, et ne change-t-elle pas de vêtement avec les saisons? Que d'à-propos dans la disposition des éléments! Quelle diversité et quelle utilité jusque dans les productions les plus humbles de la nature! Quelle délicatesse, quelle beauté, quelle invention dans les corps animaux et végétaux! De quelle manière exquise toutes choses sont adaptées tant à leurs fins particulières que pour se constituer en parties opposées du tout! Et cependant qu'elles s'aident et se soutiennent réciproquement, ne se mettent-elles point en relief et ne s'embellissent-elles pas les unes les autres? (...) Ce système tout entier n'est-il pas immense, splendide, glorieux au-delà de toute expression et de toute pensée! Quel traitement méritent dès lors ces philosophes qui voudraient priver de toute réalité ces nobles et ravissantes scènes¹¹!

Trois points sont à noter touchant la description de Berkeley. Le premier, c'est qu'il s'agit d'une description et d'une appréciation de cette nature intacte que les Canadiens ont encore le privilège de connaître dans les vastes forêts, prairies et régions montagneuses du pays. C'est la nature telle que Dieu l'a faite. Le second est qu'en faisant ainsi l'expérience de la nature, Berkeley est rempli d'un sentiment d'effroi et de respect et déplore que des philosophes deviennent à tel point prisonniers de leurs abstractions qu'ils ne réussissent pas à voir la nature telle qu'elle est réellement. Le troisième : il n'est pas fait mention de Dieu dans cette section, et pourtant à la lecture d'une semblable description on éprouve aussitôt le sentiment de la présence de Dieu.

Ce n'est pas qu'il faille retourner à un stade primitif de la nature afin de développer le sens de la réalité de Dieu, mais certainement cela suggère qu'il y a des aspects de notre culture contemporaine qui rendent extrêmement difficile une juste perspective de la vie et du monde tant on est prisonnier de cette culture et façonné par elle. Gabriel Marcel appelait cela *Les hommes contre l'humain* — car notre époque fournit un des meilleurs exemples de faute originelle que l'on puisse jamais espérer trouver, ceci alors que d'aucuns nient toute faute originelle. Non pas que la science, la technologie, la civilisation soient absolument mauvaises, mais elles ne constituent pas non plus un bien absolu. De nos jours, où l'on conduit des expériences multiples en des domaines nouveaux et cruciaux, il y a danger que savants et techniciens se laissent à ce point prendre au piège de leurs abstractions qu'ils en oublient leur être humain. Ils perdent le respect de la nature et d'eux-mêmes. Les arts contemporains répugnent fréquemment à beaucoup de gens du fait qu'ils présentent de manière réaliste les distortions, les tensions et les inhumanités d'une grande part de la vie moderne. La science n'est pas métaphysique et que Dieu nous vienne en aide quand le contact avec la réalité se perd! Lorsque cela arrive on peut être qualifié de pas sain, voire insensé!

La question peut d'ailleurs se poser de savoir qui est insensé! Dans *L'Idiot* de Dostoïevsky ou dans *Le Cocktail Party* de T. S. Eliot (qui se passe, chose intéressante, dans un bureau de psychiatre), ce sont l'Idiot ou Celia (celle qui part pour une colonie

11. G. BERKELEY, «Second dialogue entre Hylas et Philonous», *The Works of George Berkeley*, vol. II, Nelson, 1949, pp. 210-211; A. Luce et T. E. Jessop, éd., Londres et Edimbourg.

de lépreux afin de servir les malades) — eux qui paraissent insensés — qui sont les seuls doués au contraire d'un sens de la réalité. Kierkegaard a marqué combien, du point de vue religieux, les critères de valeurs du monde sont inversés. Au dix-huitième siècle, le jeune George Berkeley, qui devait devenir plus tard évêque de Cloyne dans l'Église d'Irlande, entrevit avec une pénétration remarquable l'état général des mœurs et de l'éthique, les contributions de la science naturelle et les tendances du jour à l'irréligion.

Or à supposer qu'on ait, pour une raison ou l'autre, de la difficulté à éveiller au sens de Dieu en faisant appel à l'ordre de l'univers, existe-t-il une voie plus fondamentale — plus encore que la démonstration à partir de l'aspect des choses? C'est ici qu'apparaît la force des célèbres cinq voies thomistes où le point de départ n'est pas ce qu'il semble des choses, mais bien le fait tout court qu'elles et nous existons. Nous savons que nous existons et que le monde existe, quelle qu'en soit l'apparence. Mais pourquoi existons-nous, le monde et nous? Dans le fameux article de John Wisdom intitulé « Gods », la question quant à un lopin de terre particulier était de savoir s'il s'y trouvait quelque preuve qu'il existât ou non un jardinier, mais il manquait à la considération de Wisdom la question toute simple, pourquoi y avait-il un lopin de terre?

Pourquoi les choses existent-elles? Elles n'existent pas nécessairement. Il est aisé de concevoir leur non-existence — soit leur génération, soit leur corruption. Une fois qu'elles existent, pourquoi durent-elles comme elles font sans disparaître ou basculer dans le néant? Plus nous étudions les êtres, plus nous réalisons que, pour réels qu'ils soient, et bien que nous puissions apprendre beaucoup à leur sujet, une chose toutefois devient claire: ils n'ont le pouvoir ni de se créer ni de se maintenir eux-mêmes. Ils peuvent, bien entendu, y aider, ainsi lorsque nous absorbons de la nourriture, etc., mais ils ne possèdent pas en eux-mêmes le pouvoir de se conserver dans l'existence. L'existence humaine en particulier nécessite un équilibre fort délicat en ce qui a trait à la température, les besoins nutritifs, etc., nous en sommes bien conscients de nos jours. Tout cela arrive-t-il par hasard? Le monde nous livre lui-même de nombreuses questions demeurées sans réponse et c'est pourquoi plusieurs athées tel Jean-Paul Sartre jugent le monde absurde. Sans Dieu, le monde n'a pas de sens, comme l'écrit E. L. Mascall dans *The Christian Universe*: « Ce que je prétends, c'est que le monde n'a pas de sens par lui-même. Là où d'aucuns ont tort, c'est en présumant que rien ne peut lui donner de sens¹². » Ainsi, une juste appréciation du monde nous permet de le voir pour ce qu'il est en vérité — un effet impliquant une cause, une réalité contingente impliquant un être nécessaire, un monde fini impliquant une source infinie. Ce jugement nous permet de voir que Dieu est *esse*, le verbe *être*, un pur acte d'être, ce qui logiquement et métaphysiquement précède tout ce qui est ou qui peut être. Dans la tradition thomiste, la chose la plus importante qu'on puisse dire de Dieu est qu'Il est — Yahweh — JE SUIS QUI JE SUIS (*Ex.* 3, 14). Le monde en général et chaque chose individuelle, singulière, s'agisse-t-il d'une feuille, une pierre, un oiseau ou un être humain, sont autant de preuves vivantes de Dieu en tant que Créateur et Soutien de tout.

12. MASCALL, *The Christian Universe*, The Boyle Lectures, London, Darton, Longman and Todd, 1966, p. 42.

Peut-on aller plus loin que cela dans l'affirmation de la réalité de Dieu? Assurément pas, sauf qu'à une époque où tant deviennent athées ou agnostiques, bien des gens honnêtes et intelligents n'ont aucune idée de ce que c'est que d'affirmer la réalité de Dieu. Ils n'acceptent pas ce qui leur semble un procédé quelque peu formel d'argumentation dans les cinq voies thomistes, et beaucoup se demandent même si pareille argumentation a jamais réellement convaincu quelqu'un de passer de l'athéisme au théisme. Gabriel Marcel l'a fait observer : il est de la nature même d'une preuve de placer celui qui l'avance dans la position impossible de possédant vis-à-vis de celui qui ne possède pas. Aussi n'y a-t-il alors pas de base de dialogue et la preuve devient *a priori* inefficace, quand même elle serait vraie.

Dans *The Principles of Christian Theology*, John Macquarrie suggère qu'en raison du caractère inefficace des preuves, il est préférable d'approcher la question de la réalité de Dieu en termes de phénoménologie ou d'une description de l'expérience.

Parmi ceux niant toute réalité de Dieu se trouvent ceux qui posent en vérité absolue qu'il n'y a pas de Dieu, et que, s'il y en avait, on n'aurait absolument aucune façon de le savoir. Il y a par ailleurs ceux qui tout en enviant à d'autres leur foi ne peuvent, quant à eux, pressentir la réalité de Dieu ni ne savent où la trouver. D'autres encore s'agitent tellement, préoccupés par les « soucis et les richesses de ce monde », qu'ils évitent de faire face à aucune des questions sérieuses de la vie et du monde dans lequel nous vivons.

Cela étant, nous pouvons ici entrevoir la pertinence de l'approche de saint Anselme venu de France pour devenir Archevêque de Cantorbéry au douzième siècle. Dans le *Proslogion*, répondant à l'insensé du Psaume 14 déclarant qu'il n'y a pas de Dieu, Anselme explique qu'il est insensé parce qu'il ne sait pas de quoi il parle. La question n'en est pas uniquement une de logique contrairement à ce que l'on semble croire si souvent comme étant la question de base chez Anselme. Anselme déclare que le mot « Dieu » signifie : « celui dont on ne peut rien concevoir de plus grand ». Il vaut la peine de peser avec soin l'exact contenu de cette phrase.

Quelles imaginations au juste évoquer afin de créer le plus grand qui puisse être conçu? Quelles visions de perfection et quelle utopie peut-on susciter en rêve? Pourtant toutes ces visions et ces rêves et ces imaginations peuvent venir à l'être et disparaître selon le caprice de l'imagination humaine. Quelque chose d'éternel sans génération ou corruption est plus grand et on le décrit comme un être nécessaire. D'après Norman Malcolm et Charles Hartshorne, c'est ce concept d'être nécessaire qui constitue la clef de l'approche d'Anselme. Cependant, la description de ce concept d'être nécessaire illustre jusqu'à un certain degré la signification de la logique de la théologie à l'intérieur du milieu judéo-chrétien, mais elle ne le ramène pas sur terre, pour en assurer la réalité. Malcolm affirme qu'on pourrait accepter cette description d'être nécessaire et demeurer néanmoins athée¹³, et pour D. Z. Phillips l'interprétation que fait Malcolm de saint Anselme est exactement semblable à ce qu'il entend lui-même — c'est-à-dire la présentation d'un sens au mot « Dieu » à l'intérieur d'un milieu religieux¹⁴.

13. MALCOLM, « The Second Form of the Ontological Argument ».

14. PHILLIPS, *Faith and Philosophical Enquiry*, p. 35 sq.

S'en tenir là revient à comprendre quelque chose de la logique de la croyance religieuse, mais ne fait rien pour justifier cette dernière ou pour en démontrer la vérité ou la fausseté.

L'approche anselmienne implique-t-elle autre chose? Peut-on accéder à un niveau plus profond et voir si nous négligeons quelque chose à propos de « celui dont on ne peut rien concevoir de plus grand »? Ce n'est pas de pensées et de penser que nous nous préoccupons mais de faits et de connaissance. Comme nous l'avons vu, et l'athée et l'agnostique prétendent savoir ou bien qu'il n'y a pas de Dieu ou bien que Dieu ne peut pas être connu. Or qu'est-ce qui peut justifier cette prétention au savoir? D'une façon générale, l'athée et l'agnostique soutiennent que sont des faits ceux qui relèvent de l'expérience sensible; or qu'est-ce qui fonde cette foi dans les sens? On pourrait bien faire valoir que sentir est impossible puisque personne ne sait réellement comment fonctionne le sentir. Comment quelque chose du monde est-il relié à la conscience? Ou encore, comment la conscience elle-même est-elle reliée aux choses dans le monde? Nul philosophe n'est en mesure de donner une réponse facile à ces questions.

Toutefois, connaître est de soi une activité de l'intelligence humaine en rapport avec quelque chose qui n'est pas l'intellect. Comment cela peut-il se réaliser et qu'est-ce que cela implique? Ce qui est requis, c'est une foi dans le pouvoir de l'intellect d'atteindre ce qui est au-dehors de soi et une foi aussi dans le fait qu'une unité soit possible entre l'intellect et les choses différentes de lui. D'où viennent ce pouvoir et cette unité? Non pas de l'intellect lui-même puisque l'intellect accomplit ce qu'il accomplit, mais il ne se fait pas lui-même et de son côté l'unité est évidemment au-delà du pouvoir de l'intellect lui-même. De plus, même si l'intellect se sent très loin de la vérité, de la connaissance, il n'empêche que de par sa nature même, pour fonctionner, il doit commencer avec le présupposé qu'il existe une réponse quelque part, que la vérité est possible; autrement l'esprit humain serait absolument absurde et la vie humaine une piètre farce.

Parvenus à ce point, nous retournons à la définition de Dieu par saint Anselme — « celui dont on ne peut rien concevoir de plus grand », parce que celui dont on ne peut rien concevoir de plus grand se découvre à la base de toute activité intellectuelle. (À la vérité, on pourrait montrer de manière analogue que celui dont on ne peut rien concevoir de plus grand se découvre également à la base de toute activité humaine volontaire, voire dans l'humaine acceptation même de la vie.) Mais l'athée et l'agnostique ont déclaré savoir qu'il n'y a pas de Dieu ou que Dieu ne peut être connu, parmi d'autres prétentions au savoir qu'ils ont pu formuler. Pourtant en prétendant au savoir ils ont présupposé Dieu « celui dont on ne peut rien concevoir de plus grand » — afin de nier que celui dont on ne peut rien concevoir de plus grand existe. Ainsi l'athée et l'agnostique risquent-ils d'aboutir à rien d'autre qu'une contradiction sans issue, faute de déceler le paralogisme inhérent à leur position.

Cet argument implique qu'en vertu des pouvoirs spéciaux et de la dignité conférés à tout être humain et à vrai dire à tout être rationnel, pour pouvoir fonctionner comme des humains force leur est de présupposer la réalité de Dieu. L'homme est fait pour penser Dieu. Aussi la prière ou le vœu « Que Dieu soit en ma tête et en mon entendement » trouvent-ils réponse d'une façon magnifique et des plus significatives.

Plutôt que d'en appeler à un être qui soit très éloigné de soi et de sa vie, voici qu'on découvre que Dieu est à tout moment le plus intime à l'être de chacun. Dieu réside en notre entendement à tout instant, et vraiment notre entendement ne peut nullement fonctionner sans supposer la présence de Dieu.

Ce qui n'est pas dire qu'on sache ce qu'il faut savoir sur Dieu. On doit seulement supposer l'existence de Dieu pour fonctionner comme un être humain mais on ne sait pas à quoi Dieu ressemble. Par suite, on énonce la prière et le vœu « Que Dieu soit en ma tête et en mon entendement » dans l'espoir que par la foi et par la grâce de Dieu nous soit accordée la vision de la Gloire divine.

(Traduit de l'anglais).