

Y a-t-il des preuves pour l'existence de Dieu ?

« L'idée qu'il faut justifier
philosophiquement la foi chrétienne
est une plaisanterie. »

Jean-Luc Marion

Résumé

1. Avoir la foi ou avoir raison ?

Vouloir établir des preuves philosophiques de l'existence de Dieu, est-ce une démarche de foi ou une démarche de la raison ?

Si c'est un élément d'une démarche de foi, on pourrait craindre que la foi cesse alors d'être une foi, dès lors qu'on l'aura pourvu d'arguments rationnels (on pourrait alors dire « une fois que j'ai la preuve, je n'ai plus rien à croire ») ; si par contre c'est un élément d'une démarche de la raison, on pourrait craindre d'en arriver à ce que l'on a appelé « la mort de Dieu » : le fait que le dieu de la raison soit par définition un dieu mort-né.

On dirait que d'emblée, nous nous trouvons dans un cercle vicieux entre foi et raison, et qu'il n'est pas exclu qu'en cherchant des preuves philosophiques de l'existence de Dieu, on n'augmente ni la foi ni la raison, mais qu'on risque au contraire de perdre à la fois la foi en la raison et la raison de la foi, et ensuite la foi tout court et finalement la raison. À mon sens, Friedrich Nietzsche, que je respecte comme un de nos esprits les plus brillants, incarne ce cheminement à merveille.

Pourtant, nous savons que rien ni personne n'arrêtera jamais l'esprit humain... il faut donc avoir l'audace de poser la question des preuves de l'existence de Dieu, non pas parce que l'on espère prouver que Dieu existe, ce qui me semble en effet être une plaisanterie (J.-L. Marion), mais parce que la question existe. Il faut admettre que face à la question, il ne suffira ni d'avoir la foi ni d'avoir raison, et espérer que la question nous élève quelque part au-delà de l'opposition de la foi et de la raison.

Je vous félicite donc de m'assister dans cet exercice intellectuel, même si je décline d'emblée toute responsabilité pour des dommages spirituels ou intellectuels résultant de votre participation à cette conférence, ou résultant du fait que vous ne supportez plus d'aller à la messe ou au culte, ou du fait que vous ne faites plus confiance aux affirmations de votre curé, pasteur, rabbin ou imam. -

a / Anselme

Face à la question « Y a-t-il des preuves pour l'existence de Dieu ? », et pour éviter que l'on jette l'éponge trop rapidement, je vous suggère de poser notre réflexion sur la pensée d'Anselme de Canterbury, qui résout notre problème initial par la fameuse formule : « **Je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre** ». Ce « *credo ut intelligam* » (ou bien le « *fides quaerens intellectum* », « la foi cherche à être compris », dans l'autre formulation), ce mot d'ordre a connu deux interprétations classiques et opposées, que j'ai présentées tout à l'heure : une interprétation rationaliste et une interprétation fidéiste. Or, ces deux interprétations se sont -pour vous le dire d'entrée de jeu- avérées comme erronées. Il a ainsi fallu rendre sa pensée à Anselme en reconnaissant que sa foi chrétienne lui était nécessaire pour découvrir son argument pour l'existence de Dieu (qui n'est pas un argument ontologique, comme nous allons voir), mais qu'il croyait fermement qu'une fois découvert dans une démarche de foi, cet argument était valable et accessible pour tous.

Le fameux argument d'Anselme, développé dans le Proslogion, est vaguement résumé dans la formulation suivante :

« Si Dieu est un être parfait, il ne peut être privé d'aucune qualité, y compris l'existence. »

Malgré sa notoriété, il faut savoir qu'il n'y a jamais eu d'unanimité quant à l'estimation de la valeur réelle de l'argument. Certes, la grande majorité de ceux qui, à l'époque contemporaine, ont soumis l'argument du Proslogion à un examen critique, a été portée à le rejeter, l'estimant vulnérable, d'une façon ou d'une autre, au reproche d'ontologisme que lui a adressé Kant. Mais il y a toujours eu aussi des penseurs (et Jean-Luc Marion, sur lequel je m'appuie, en fait partie) pour estimer que l'argumentation d'Anselme possède une valeur philosophique incontestable, voire même qu'elle arrive à des résultats non seulement intéressants, mais aussi, à certains égards, vraiment concluants. Avant de vous en présenter une telle démarche conjuguant foi et raison, j'espère, je voudrais tout de suite évacuer l'idée que nous allons parler de ce que l'on a appelé une « preuve ontologique » pour l'existence de Dieu.

Pour comprendre Anselme, il me semble d'abord nécessaire d'indiquer la différence qu'il y a entre son argument et celui que proposera plus tard Descartes, bien que les deux arguments aient presque toujours été confondus dans l'histoire de la philosophie.

L'interprétation classique de l'argumentation d'Anselme peut être schématisée par les six propositions suivantes :

- 1. Dieu est tel que rien de plus grand ne peut être pensé.**
- 2. Quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être pensé existe au moins dans l'esprit de l'insensé, qui en nie pourtant l'existence réelle.**
- 3. Si ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé est seulement dans un esprit, cela même peut être pensé comme étant aussi dans la réalité, ce qui est plus grand.**
- 4. Si donc ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé est seulement dans un esprit, alors ce n'est pas ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé.**
- 5. Mais il est contradictoire de dire que ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé est tel que quelque chose de plus grand peut être effectivement pensé.**
- 6. Par conséquent, ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé existe aussi bien dans la réalité que dans l'esprit.**

Comme on le voit, l'interprétation traditionnelle repose sur le contraste entre (1) être dans la seule pensée, et (2) être à la fois dans la pensée et dans la réalité.

Mais interprété de cette manière, comme il l'a été depuis la scolastique médiévale (y compris par Thomas d'Aquin) jusqu'à nos jours, l'argument d'Anselme se trouve exposé à la critique que Kant adressera à la preuve de Descartes : c'est à tort (selon Kant) que, par l'entremise de l'existence conçue comme une perfection, on prétend pouvoir passer de la définition de Dieu (entendu comme l'être suprêmement parfait) à la réalité de son existence.

Ce qui a conduit la tradition philosophique chrétienne à assimiler erronément l'argument d'Anselme à celui de Descartes réside dans la proposition suivante, cruciale pour l'interprétation ontologique de l'argument :

« Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est »

(« Car si [ce au-dessus de quoi on ne peut rien penser de plus grand] n'est que dans l'intelligence, on peut le penser comme existant aussi en réalité, ce qui est plus grand »).

Il se trouve que, dans les nombreux manuscrits du Proslogion, un seul met une ponctuation entre **esse et in re et quod maius est**, alors qu'il semble que les éditions modernes placent une virgule entre ces deux groupes de mots, ce qui amène à comprendre effectivement qu'« il est plus grand d'être dans l'esprit et dans la réalité que d'être seulement dans l'esprit ».

Cependant, si l'on supprime cette virgule, on obtient, pour la proposition en question (« potest cogitari esse et in re quod maius est »), la traduction suivante:

« Ce qui est plus grand peut être pensé comme étant aussi dans la réalité ».

Peut-on légitimement changer ainsi la ponctuation d'un texte latin ? Oui, répondent les experts, car la finalité des ponctuations médiévales était différente de celle des ponctuations modernes. Si l'on suit ainsi la suggestion, la traduction française de la proposition serait alors la suivante:

« Car si [ce au-dessus de quoi on ne peut rien penser de plus grand] n'est que dans l'intelligence, on peut penser ce qui est plus grand comme existant aussi dans la réalité ».

Vous remarquerez que dans cette formulation, l'argument cesse d'être ontologique, car il ne s'appuie plus sur la définition de ce qu'est l'être. Il se pourrait bien qu'Anselme n'ait pas du tout formulé un argument « ontologique » pour prouver l'existence de Dieu !

(Certes, le deuxième chapitre du Proslogion ne nous renseigne pas sur ce que c'est que « être plus grand ». Mais dans l'ensemble de la correspondance d'Anselme sur le Proslogion, on trouve bien une nouvelle conception du « quod maius est », tout d'abord comme « l'être tel qu'on ne peut pas penser qu'il n'existe pas ». L'insensé, en effet, pense Dieu comme n'existant pas, ou du moins comme capable de ne pas exister. Mais il est possible de penser que ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé, existe.

Or, si on le pense comme existant, il ne doit pas être pensé comme quelque chose qui serait capable de ne pas exister, car on peut le penser comme celui qui ne peut pas être pensé comme n'existant pas; et cette pensée le vise précisément en tant que « plus grand » que ce qui est pensé comme pouvant ne pas exister. De cette manière, penser Dieu précisément comme existant nous amène à le penser comme plus grand que ce qu'on a pensé comme n'existant pas.

Cette formulation de la preuve anselmienne est manifestement de caractère non ontologique, étant donné que rien ne suggère que ce serait l'exister même qui en ferait le caractère « plus grand ». Dès lors, le « maius » ne concerne plus l'existence ni dans la réalité ni dans l'esprit.)

b / Kant et la fin des «preuves»

Mais quels seraient alors les arguments traditionnels dits « preuves ontologiques de l'existence de Dieu » dont Immanuel Kant aurait démontré qu'ils étaient erronés ?

Kant se retrouve, à la fin du 18^e siècle, face à l'idée métaphysique-rationaliste d'un concept de l'essence de Dieu qui impliquerait son existence, dont la simple analyse ferait apparaître la non-existence de Dieu comme contradictoire.

Il essaye alors de décrire plus précisément cette contradiction : elle n'apparaît que si on a admis implicitement ce qui est en question. La définition même de Dieu en fait un être nécessaire et pose sa non-existence comme une impossibilité. Mais la question demeure de savoir si un quelconque « objet » correspond à cette définition. L'existence est une propriété essentielle du concept de Dieu, qui doit être maintenue tant que le concept l'est aussi. De même, il serait absurde de définir un triangle pour prétendre ensuite qu'on peut lui retirer l'un de ses trois angles. Mais, pour Kant, rien n'empêche de supprimer le triangle tout entier. Il n'y a donc, dans l'absolu, aucune contradiction à dire que Dieu n'est pas, quand bien même on accorderait que, s'il était, son existence serait nécessaire. Le concept de Dieu est un concept comme les autres.

Qu'est-ce que Kant reproche en fait à la métaphysique rationnelle ? C'est que l'usage spontané du langage est trompeur. Dans la phrase « Dieu est l'être le plus parfait », le verbe « être » revêt un sens strictement logique. Il exprime la position d'un concept et de ses déterminations, mais n'indique pas qu'il y ait dans l'expérience un quelconque objet réel qui corresponde à ce concept. Il est donc abusif de faire de l'existence réelle une propriété du concept. La différence qui sépare l'objet réel (Dieu, s'il existe) de l'objet pensé (le concept de Dieu) n'est pas seulement une différence à l'intérieur du concept, pour ainsi dire.

Dans la « Critique de la raison pure », Kant illustre ce raisonnement hautement spéculatif par un exemple provocant mais très probant, à partir d'un enjeu qui nous parle plus directement : « Cent thalers (pièces de monnaie) réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les thalers possibles expriment le concept et les thalers réels, l'objet et sa position en lui-même, au cas où celui-ci contiendrait plus que celui-là, mon concept n'en serait pas le concept adéquat. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept (c'est-à-dire avec leur possibilité). »

Kant est à la fois brutal et convaincant, car on voit bien la différence entre cent pièces d'argent en pensée et cent autres dans sa poche. Seule l'expérience peut enrichir notre connaissance en nous donnant à considérer des objets réels. La pensée ne fait que développer par l'analyse le contenu des concepts : « Nul homme ne saurait, par de simples idées, devenir plus riche de connaissances, pas plus qu'un marchand ne le deviendrait en argent, si, pour augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à l'état de sa caisse. »

La même chose vaut pour Dieu, selon Kant : qu'il existe ou non, son concept est le même, à savoir qu'il implique son existence. Mais le concept ne prouve rien, il se contente d'indiquer une possibilité. La pensée athée se trompe au moins sur cet aspect : philosophiquement, on ne peut pas affirmer, sous prétexte que nous, hommes, ne pouvons pas le connaître, que Dieu est impossible : que Dieu se dérobe à notre connaissance fait aussi partie de sa définition ! Quand on dit qu'il n'est pas possible que Dieu existe, on a simplement abattu une représentation de Dieu que nous nous étions fabriquée. Mais on n'a pas pour autant réglé la question de Dieu en prouvant qu'il n'existerait pas.

Selon Kant, la question de Dieu ne peut jamais être tranchée par la négative, elle reste par définition ouverte. Elle survit toujours à la "mort de Dieu" : Dieu est toujours au moins "possible".

Or, avec Kant, il faut donc reconnaître que pour expliquer comment marche le monde nous n'avons pas besoin de Dieu : c'est en effet une hypothèse inutile. Nietzsche et les penseurs de la « mort de Dieu » - et il faut les en remercier - ont manifesté qu'entrer dans un rapport de connaissance avec Dieu était inadapté à la question de l'existence de Dieu, car Dieu n'est pas un « objet de connaissance » comme les autres, que l'on pourrait décrire et définir.

En revanche, on est en droit de dire que dès qu'on envisage ce qui dépasse toute expérience humaine possible, on est obligé de se poser la question de Dieu, c'est-à-dire de celui à qui rien n'est impossible.

Et de reconnaître en même temps que c'est une question à laquelle nous ne pourrions jamais répondre de nous-mêmes. Je cite Jean-Luc Marion qui résume parfaitement la révolution kantienne :

« Le propre de Dieu, s'il y en a un, c'est qu'il fasse partie de ce qui est impossible pour nous. L'impossible ouvre le lieu du divin. »

Je dirai donc déjà que ceux qui croient savoir en quoi ils croient sont idolâtres, tout comme ceux qui affirment savoir en quoi ils ne croient pas. Qu'il soit impossible d'accéder à Dieu comme on accède au reste des êtres est quelque chose de plutôt connu : personne n'a jamais vu Dieu, dit bien aussi la tradition biblique.

2. Avoir raison du délire

Vous voyez, notre question se clarifie. Elle serait à reformuler ainsi : Si Dieu est inconnaissable, de quelle façon la pensée humaine peut-elle quand même traiter de Dieu?

Je propose, dans une perspective à la fois pensante et croyante, de ne pas s'interroger sur ce que Dieu est, mais sur le mode de relation que nous pouvons avoir avec lui. C'est dans ce domaine que la tradition biblique, la tradition hébraïque et juive comme la tradition chrétienne, se situent. Vous remarquerez, entre parenthèses, que la Bible, qui laisse pourtant de l'espace à toutes sortes de courants de pensée, ne pose jamais la question de l'existence de Dieu : même Job ne lutte pas avec un Dieu inexistant, mais avec un Dieu inconnaissable !

Par rapport au mode de relation que nous pouvons avoir avec Dieu, le problème le plus frappant me semble donc être l'idolâtrie, comme le délire de celui qui croit savoir en quoi il croit ou bien de celui qui affirme savoir en quoi ils ne croit pas.

La philosophie est-elle alors en situation de contribuer à la lutte biblique contre les idoles ? Ou bien : Comment la foi peut-elle, avec l'aide de la philosophie, avoir raison du délire ?

Nous avons vu avec Anselme que par définition, Dieu, s'il doit se penser, ne peut rencontrer aucun espace théorique à sa mesure, parce que sa mesure s'exerce à nos yeux comme une démesure. De quoi la tradition biblique semble, à sa manière, donner une confirmation, ou du moins un indice, quand elle mentionne, dans le même nom, ce que l'on **peut** (mais non pas doit) comprendre comme « ehyeh asher ehyeh » (Ex 3,14), donc Dieu comme Etre, et ce que l'on **doit**, au même instant, comprendre comme un reniement de toute identité - « Je suis celui que je veux être. » L'existence, en effet, ne dit rien de Dieu que Dieu ne puisse aussitôt récuser.

Les preuves ontologiques de la tradition philosophique s'offrent alors comme une école négative de la pensée impensable de Dieu. Ils sont comme l'ultime idole, la plus dangereuse, mais aussi la plus éducatrice.

Seulement, l'impensable ici n'a pas une acception négative : comme indispensable, l'impensable offre le seul visage de celui qu'il s'agit de penser. De Dieu, nous nous devons d'admettre que nous ne pouvons le penser que sous la figure de l'impensable, mais d'un impensable qui outrepassé aussi bien ce que nous ne pouvons pas penser que ce que nous pouvons penser ; car encore ce que je **ne** puis penser, cela relève encore de ma pensée, et donc me reste pensable. L'impensable, au contraire, pris comme tel, relève de Dieu même ; l'impensable marque l'écart fondamental entre Dieu et l'idole.

Pour marquer cet écart entre Dieu-l'impensable et l'idole, Jean-Luc Marion a jadis proposé de barrer, raturer, dans l'écriture philosophique, le nom « Dieu » par une croix de Saint-André, « qui montre leur borne aux tentations, conscientes ou naïves, de blasphémer à l'impensable en une idole ».

La croix n'indique pas que Dieu devrait disparaître de la philosophie comme concept, ou n'intervenir qu'à titre d'hypothèse, mais que l'impensable n'entre dans le champ de notre pensée qu'en s'y rendant impensable, c'est-à-dire en la critiquant. Je cite JLM :

« Raturer D~~X~~u, en fait, indique et rappelle que D~~X~~u rature notre pensée parce qu'il la sature ; mieux, n'entre en notre pensée qu'en lui imposant de se critiquer elle-même. La rature de D~~X~~u, nous ne la traçons sur son nom écrit que parce que, d'abord, il l'exerce, lui, sur notre pensée, comme son impensable. Nous ne raturons le nom de D~~X~~u que pour nous manifester, à nous-mêmes bien sûr, que son impensable sature notre pensée - dès l'origine, et à jamais. »

(Jean-Luc Marion, Dieu sans l'être, p. 72)

3. Conclusion : La raison du « lire »

Si donc la question de Dieu, en tant que question philosophique, doit rester dans un suspens agnostique, la foi a toutefois besoin d'un fondement de rationalité pour ne pas sombrer dans le délire. La rationalité des preuves philosophiques peut devenir une école négative de la pensée impensable de Dieu, comme l'ultime idole à dominer.

Mais quelle est alors la démarche suivante de la foi ? Dans la tradition biblique, c'est précisément la rationalité du lire qui s'est substituée à l'autocratie de la raison. Le croire n'est pas un sentiment, une intuition, un savoir, croire est lire. Et si la philosophie établit non pas des preuves de l'existence de Dieu, elle établit au moins la rationalité du mot « dieu ».

C'est dans ce sens que la foi vit par ce qu'elle lit et relit sans cesse la Bible, afin de laisser l'herméneutique philosophique et l'herméneutique biblique s'imprégner l'une l'autre de manière féconde. C'est cette lecture qui permet à la foi, finalement, d'avoir raison du délire par le lire.

Rudi Popp