

Gaston Ogui Cossi, Christiane Baka, Pierre Diarra
et Paulin Poucouta (dir.)

De qui Dieu est-il le nom ?

Penser le divin



KARTHALA

Gaston Ogui Cossi, Christiane Baka, Pierre Diarra

et Paulin Poucouta (dir.)

De qui Dieu est-il le nom ?

Penser le divin

De Dieu, que peut-on penser et dire ? L'Homme semble écartelé entre le désir de connaître Dieu et son incapacité à le saisir. Il est difficile de « dire Dieu » sans risquer de le réduire à un objet de pensée, déterminé, contingent. D'où vient le désir, le rêve ou la prétention de vouloir accéder à l'intelligence de « Dieu » qui, par essence, est invisible, inconcevable, indicible... ? Qu'en est-il en Afrique ?

Si l'être humain tue « au nom de Dieu », de quel Dieu s'agit-il ? Ce Dieu peut-il être présenté comme Amour, Paix et Miséricorde ? Dieu est invoqué pour diverses causes et situations, pour mieux aimer son prochain, défendre des dogmes et les critiquer. En son nom, la personne humaine réclame plus de liberté, pour penser sa foi, tendre vers « la Vérité » et parfois pour justifier des injustices et des dérives sectaires. Comment articuler les registres du croire et du penser Dieu ? Comment représenter « Dieu » tel qu'il est ?

Pour les auteurs de cet ouvrage, le temps du dialogue a sonné. Sujet de foi, Être avec qui l'Homme peut tisser des relations, devant qui il peut danser, Dieu apparaît également comme un « objet » de réflexion, incitant aux débats. Quelles que soient leurs convictions, les êtres humains peuvent partager ce qui est dit sur Dieu, oser dire qui est Dieu pour eux, le communiquer pour mieux le chercher encore. Au lieu de provoquer exclusions et conflits, le nom de Dieu invite à construire ensemble, en acceptant échanges et débats entre tous les penseurs, tous ceux qui osent dire quelque chose de sensé sur Dieu.

Gaston Ogui Cossi est professeur de christologie et directeur de la recherche et de la coopération à l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest/ Unité Universitaire à Abidjan (UCAO/UUA).

Christiane Baka est doyen de la Faculté de philosophie de l'UCAO/UUA à Abidjan.

Pierre Diarra est responsable en France de l'Union pontificale missionnaire (OPM) et enseigne au Theologicum de l'Institut Catholique de Paris.

Paulin Poucouta est professeur émérite d'Écriture Sainte et de lectures africaines de la Bible. Directeur de la revue Spiritus, il est membre de l'Association des théologiens africains (ATA) et du Centre d'études africaines de recherches interculturelles (CEAF&RI).

CHRÉTIENS EN LIBERTÉ/QUESTIONS DISPUTÉES



9 782811 128524

33 €

ISBN : 978-2-8111-2852-4

DE QUI DIEU EST-IL LE NOM?

KARHALA sur internet :
www.karthala.com
(paiement sécurisé)

Collection : Chrétiens en liberté/Questions disputées

Couverture : Soleil sur l'Océan atlantique, en Vendée.
Photo de Cécile Leguy en 2020.

Éditions Karthala, 2021
ISBN : 978-2-8111-2852-4

**Gaston Ogui Cossi, Christiane Baka,
Pierre Diarra et Paulin Poucouta (dir.)**

De qui Dieu est-il le nom ?

Penser le divin

**Édition Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

Ce livre est publié avec le concours
de l'Institut de Missiologie d'Aix-la-Chapelle

Introduction générale

Christiane BAKA et Gaston OGUI COSSI*

Le mot « Dieu » vient souvent, même très facilement, sur nos lèvres. Nous l'utilisons lors de nos salutations, nos vœux, souhaits et prières, dans le langage ordinaire. Mais de Dieu, que peut-on penser et dire ? À la fois rien et tout ! Rien, car tout discours sur Dieu est limité dans sa prétention à atteindre son objet. Mais ce *rien* du discours humain sur Dieu n'est-il pas précisément le *tout* sur Lui, montrant ainsi le paradoxe de la pensée humaine écartelée entre le désir de connaître Dieu et son incapacité à le saisir ? Ce paradoxe explique le pluralisme du discours sur le divin. Le *λογος* sur Dieu se transforme en des *λογοι* sur les réalités divines, posant par le fait même le double problème de l'unicité du théo-logique mais aussi celui de la détermination du *dire-vrai-Dieu*. Quel discours pourrait-il, en effet, dire Dieu sans le réduire au rang d'objet déterminé, contingent ? Mais également quel discours lui éviterait l'abstraction à laquelle la voue la connaissance idéelle et conceptuelle ; idées ou concepts étant le mode humain et naturel de la connaissance ? Idées et concepts sont des moyens par lesquels philosophes et théologiens essaient de *dire Dieu*, de préciser ce qu'il faut entendre par « Dieu », de prouver son existence ou, au contraire, son inexistence,

Dans cette dernière entreprise, celle de l'a-théisme, Dieu est tour à tour réduit à une projection de l'homme (Feuerbach), à un pur concept élaboré par une classe dominante pour mieux exploiter les pauvres et les faibles (K. Marx), à un ressentiment pour les ratés (Nietzsche), à une production de notre imaginaire collectif (Freud). Mais alors que deviennent Dieu et son idée dans ces discours nihilistes qui prennent d'ailleurs aujourd'hui des formes nouvelles et variées : l'indifférence, les spiritualités sans dieux, etc. ? Quelles pensées opposer à ces discours ? L'apologie des discours théologiques par exemple ou bien la preuve ontologique d'Anselme, celles du docteur angélique ou encore celle de Descartes ? Prouver Dieu ou le nier n'ont-ils pas en commun d'être une parole humaine *sur Dieu* ? Lequel peut alors s'assurer de la vérité sur Dieu ?

L'expression « sur Dieu » induit une idée de prééminence : d'abord l'existence de Dieu ensuite son énonciation. Dire Dieu ou le nier

* Christiane BAKA, Doyen de la Faculté de Philosophie, UCAO/UUA ; Gaston OGUI COSSI, Directeur de la Recherche et de la Coopération, UCAO/UUA.

impliquent son être propre, sa nature, « abstraction faite, écrit Franz Rosenzweig, du rapport où il entre éventuellement avec le physique en dehors de lui, avec le « monde ». [...] Dieu a sa nature, son essence faite de nature, son essence qui est là »¹. Cette pré-supposition de Dieu n'est-elle pas précisément ce qui fonde le désir humain de la connaissance des réalités divines ? D'où viennent à l'esprit humain le désir ou le rêve d'accéder à l'intelligence du mystère d'un Dieu qui est par essence invisible, inconcevable, indicible ? Ce rêve et ce désir viennent peut-être de Dieu lui-même.

Toutefois, même si le mot Dieu semble recueillir une certaine unanimité, il ne semble pas, *a priori*, aisé de lui donner un contenu exact, encore moins univoque. Lorsque nous parlons de Dieu, de quoi ou de qui parlons-nous en réalité : du Dieu des philosophes ou du Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob... ? La guerre des religions, hier et aujourd'hui, rend encore plus inextricable la question de Dieu en notre temps. Si on est injuste, si on est violent et tue « au nom de Dieu », de quel Dieu s'agit-il ? Si Dieu existe, est-il unité ou pluralité ? S'il est unité, amour, comment comprendre qu'on puisse s'entredéchirer *en son nom* ?

C'est à ces différentes questions que tentent de répondre, dans leur diversité, les auteurs des contributions réunies dans cet ouvrage issu d'un colloque international organisé par la Faculté de Philosophie de l'Université Catholique d'Afrique de l'Ouest, Unité Universitaire d'Abidjan (UCAO/UUA), autour de la thématique : « De qui Dieu est-il le Nom ? Penser et communiquer le divin ». Ainsi entendu, ce questionnement a mobilisé l'effort conjugué de philosophes et de théologiens de divers horizons qui ont eu à cœur de veiller à la fois à l'unité et à l'irréductibilité des registres du croire et du penser.

« De qui Dieu est-il le nom ? » Poser cette question, c'est engager la pensée humaine à investir la longue histoire du rapport qui s'est noué depuis l'aube des temps entre le divin et l'humain. Dès qu'il commença d'exister, l'homme se posa la question des dieux, de leur nature, de leur vie, etc. Pensons à la mythologie grecque, peuplée de dieux ; des dieux qui n'avaient de cesse de lutter contre les hommes, ne tolérant de leur part aucune velléité à la divinisation. Ces dieux, dont la vie morale laissait à désirer, comme on peut le lire chez les poètes, ont fait objet de critiques et même de dérision de la part des philosophes. Ce qui s'entend dans la mise au point critériologique de Socrate dans *La République* de Platon : « il faut toujours représenter Dieu tel qu'il est, quel que soit le genre de poésie, épique, lyrique ou tragique où on le mette en scène. » D'après le philosophe inventeur du terme *theologia*, employé de manière péjorative pour désigner l'ensemble des histoires et des légendes racontées sur les dieux, le *logos* sur le divin ne doit être que l'affaire de la seule pensée rationnelle. Ce qui est ici en jeu, c'est la connaissance de Dieu dans sa vérité. Mais de quelle vérité cette connaissance relève-t-elle ?

1. Franz Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, traduction de l'allemand par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2003, p. 46.

La philosophie est-elle capable de parvenir à l'essence et à l'existence véritables de Dieu sans s'ouvrir à sa Révélation, c'est-à-dire aux traces de sa manifestation historique dans le monde ? La question se pose d'autant plus que, bien qu'on parle de manière indistincte « du Dieu des philosophes », selon l'expression pascalienne, il n'y a pas d'unité du discours philosophique sur la question du divin. En effet, quel lien trouve-t-on, par exemple, entre le Dieu de la métaphysique et celui des pragmatiques dont Williams James pour qui Dieu ne peut se dire sans une expérience concrète de son être et de son action ? Ou encore quels accords peut-on établir entre les conceptions transcendantes du divin et celles qui réclament son immanence ?

La difficulté gnoséologique ne fait donc que se doubler de celles, concrètes, que l'on trouve sur le terrain des pratiques religieuses où le Nom de Dieu est convoqué et, paradoxalement, invoqué pour des causes ou des situations contrastées : aimer son prochain et le tuer (les Croisades, le Djihad) ; défendre d'un côté l'unicité de Dieu et, de l'autre, affirmer la pluralité des religions, l'urgence de dialoguer entre croyants ; s'attacher à la fois à des dogmes fermement établis et vouloir penser librement sa foi ; soutenir la liberté religieuse et établir des critères, des codes, de vérité à partir des religions ; admettre que Dieu est la source de tous biens et ne point fonder les sciences économiques sur des préceptes religieux, etc.

Ces paradoxes du discours sur Dieu comme ceux, nombreux, de la pratique religieuse, loin de réduire les penseurs au silence, les incitent aux échanges et aux débats. En effet, si Dieu se pose comme sujet de foi, l'intelligibilité de celle-ci fait de Lui également un objet de réflexion.

Puisque le mot Dieu relève aussi bien de la philosophie que de la théologie, les articles qui suivent vont tenter de fournir théologiquement et philosophiquement des réponses à ces différentes questions. Entre les Noms et attributs qui lui sont traditionnellement donnés en philosophie, et ceux par lesquels Il se révèle au cœur du croyant, l'être de Dieu et son existence font objet de justification rationnelle : l'enjeu demeure celui de connaître Dieu dans ce qu'Il est vraiment et de le communiquer, l'accueillir et le chercher encore.

C'est cette visée commune à tout *logos* sur Dieu qui se déploie dans cet ouvrage en quatre centres d'intérêt :

1. Le Nom de Dieu : conceptions théologique et philosophique ;
2. Dieu, la modernité et la religion.
3. Dieu, droit et politique.
4. Dieu questionné dans l'Afrique traditionnelle.

Le quatrième centre d'intérêt, on le comprendra, attire de manière particulière notre attention. En effet, tenu en terre africaine, ce colloque pose la cruciale question de l'enjeu de Dieu en Afrique, hier, aujourd'hui et demain.

PREMIÈRE PARTIE

LE NOM DE DIEU
CONCEPTIONS THÉOLOGIQUES
ET PHILOSOPHIQUES

1

Le nom au-dessus de tout nom

Le paradoxe de Dieu et le principe alliance

Philippe CAPELLE-DUMONT*

Voici un demi-siècle, l'objet « Dieu » semblait spéculativement voué à la disparition au double motif de ce qui fut appelé la « fin de la métaphysique » et d'une vision progressive et immanentiste de l'histoire – dont la version politico-marxiste se présentait comme l'horizon indépassable. De « Dieu » se trouvait alors relégué voire nié, la force eschatologique de son concept avait été cependant réinvestie dans des attentes démesurées dont la contrepartie historique aura été en plusieurs endroits de la planète, y compris pas très loin d'ici, au Bénin dans les années 1970, l'expression de drames chiffrés, au niveau du globe, en dizaines de millions de morts. L'affaire « Dieu » et l'émergence de ses succédanés, est une affaire dange-reuse en effet.

Si une telle séquence historique et sa veine théorique, sont révolues, si les prophètes de l'histoire nécessaire et progressive censés se substituer au prophète biblique de la promesse, se sont disqualifiés, pour autant, c'est sur une autre courbe que, depuis environ trois décennies, la question de Dieu et du divin a été placée, qu'elle soit laissée à l'appréciation esthétique voire folklorique, ou tolérée comme support existentiel privé. La tendance lourde alors dessinée a consisté à dissocier la croyance personnelle du savoir rationnel, comme si l'affirmation de Dieu ne pouvait conquérir sa dignité culturelle qu'en se rabattant sur la seule région expé-rientielle ou affective.

À la vérité, les deux logiciels qui ont produit ces deux positions ainsi évoquées, même s'ils bénéficient d'effets-retard et risquent d'animer pendant quelque temps encore les cours de récréation de la culture, sont d'ores et déjà obsolètes : le premier parce que nous avons enregistré les déboires de la pensée progressive, le second parce que nous commençons

* Professeur des universités, Doyen honoraire de la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris.

à mesurer l'impact de sociétés fragmentées où l'absolu divin a pris, sous un mode inédit, les traits de l'alternative violente. Ces deux logiciels avaient trouvé un vocabulaire académique démesurément exploité, telles la « modernité » et « postmodernité », à propos desquels Wolfgang Welsch¹ a vu l'essentiel : que le « postmoderne » a quitté l'*historicisme* qui gouvernait le « moderne », au bénéfice de la métaphore *spatiale*. S'élevant contre les diagnostics qui déchiffraient la « postmodernité » sous les auspices de l'« indifférenciation » généralisée, W. Welsch a relevé combien le « côte à côte des possibles », loin d'induire la suppression des « absolus », les exaltait dans les revendications passionnelles des identités collectives et des fondamentalismes religieux ou idéologiques.

Tel est le point. Nous observons combien ce second logiciel dit « postmoderne », qu'une vue superficielle a pu associer à la tolérance généreuse, est en réalité porteur de violences éparses, accordant le primat aux déclarations émotionnelles et provoquant le reflux de la raison démonstrative. Les deux grands séismes que nous avons ainsi éprouvés et éprouvons encore, ont provoqué des glissements de terrain, nous laissant aujourd'hui marcher sur un sol fragilisé et nous faisant désormais entrer dans l'ère des menacés. Menacés en effet, nous le sommes comme jamais par la dérive climatique, par la déroute terroriste, par l'assignation du droit à la promotion des particularismes confessionnels et par l'inscription de la pensée elle-même sur les horizons de l'efficacité. Ce que, dans cette nouvelle ère, ce que nous sommes en train de quitter, ce n'est pas simplement, comme on le répète à satiété, les repères éthiques et anthropologiques, c'est, en amont, la visée salutaire dans l'universalité. Donc retour à la philosophie. Dès sa naissance, celle-ci nous a appris l'universel. Puis elle a croisé un autre universel, paradoxalement autre que les grandes religions du monde portaient en premier lieu le judaïsme et le christianisme.

Ce qui précède nous avertit : la question du divin et de Dieu n'a pas à chercher sa légitimité dans un monde qui la précéderait, car elle fut, dans les deux logiciels que je viens de décrire rapidement, une de ses forces invoquées, travesties ou pas. Si notre diagnostic a quelque pertinence, alors notre tâche sera de demander où est la force actuelle de la question du divin et de Dieu dans un « nouveau monde » placé entre la menace apocalyptique, les porosités interculturelles et les particularismes idéologiques. La réponse, s'il en est une – et qu'il nous revient de préparer à nouveau – passe par un redressement de la demande « divine » en direction de ce qui sauve, non pas seulement ce qui conserve ou préserve, mais qui introduit une dynamique sotériologique dans l'universalité. Or, que serait un universel non porteur des singularités, et que seraient des singularités sans l'universalité ? C'est ainsi que prend corps la question de Dieu et elle redevient une question non pas seulement éthique ou mystique,

1. Wolfgang Welsch, *Unsere Postmoderne Moderne*, Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1987 ; « Modernität und Postmodernität », in *Nürnberger Blätter*, n° 8 (1988).

mais aussi une question politique, c'est-à-dire une question liée au destin des sociétés et à leurs choix stratégiques.

D'où la prise en compte du lexème principal de ce colloque : le Nom. En quoi la mise en jeu du « nom » dans la demande salutaire devient-elle ici décisive ? En quoi la question du Nom de Dieu, que l'on pourrait croire du côté du particulier, vient-elle honorer l'exigence d'universalité ? Approfondissons encore la question : que se passe-t-il quand « Dieu » se décline comme « concept », ou bien lorsqu'il s'entend comme « métaphore » ou enfin, quand il est « nommé » ? Ces questions nous portent à ouvrir des chemins inédits, à tout le moins, on voudrait l'espérer ; comme le dit en effet un proverbe africain, « l'herbe ne pousse jamais sur la route où tout le monde passe ». Dans ce pari audacieux, mon propos se déroulera en sept séquences.

La critériologie de Dieu et du divin

La première séquence concerne ce que le maître de Paul Ricoeur, Jean Nabert appelait la « critériologie du divin ». Alors que la question de Dieu est richement instruite aussi bien dans la tradition philosophique depuis Platon, que dans la grande tradition théologique notamment depuis la scolastique médiévale, est apparue ces dernières années une suspicion, une double suspicion sur le versant à la fois théologique et philosophique, sur laquelle nous ferons arrêt d'emblée. Le philosophe, entend-on, ne disposerait pas, contrairement au théologien, des ressources permettant de parler adéquatement de Dieu et du divin, n'étant pas comme tel bénéficiaire de la révélation divine. Il n'est certes question de nier à la théologie notamment chrétienne sa rationalité propre qui lui vient à la fois d'un message de révélation et de la prise en charge responsable de sa diffusion rédemptrice. Pour autant, rappelons-le :

1) Le lexème « theologia » a été construit par Platon ;

2) Il a été comme tel associé à une critériologie du divin. Lorsque dans la *République*, il fait demander à Adimante : « Je voudrais justement savoir quels sont les modèles qu'il faut suivre pour parler de Dieu », (*Ὁρθῶς, ἔφη· ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας*) et fait répondre à Socrate : « Il faut toujours *représenter Dieu tel qu'il est* (*οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς*) quel que soit le genre de poésie, épique, lyrique ou tragique où on le mette en scène. *Or Dieu n'est-il pas essentiellement bon* (*Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς*) ; et n'est-ce pas ainsi qu'il faut en parler ? (*τῷ ὄντι τε καὶ λεπτέον οὕτω*) » (*République*, II, 379). La naissance de la « théo-logie » – aussi bien que de la théoi-logie – philosophique est ainsi contemporaine d'une exigence critériologique paradigmatique : il faut représenter Dieu tel qu'il est ; mais comment comprendre le « tel qu'il est ». À tout le moins, nous sommes placés devant une exigence

critériologique que l'on peut reformuler de la sorte : puisqu'il est possible, loisible de parler de Dieu en héritage – le philosophe n'inventant pas le mot « Dieu » –, il convient de savoir si, quand et comment, il est « bien parlé de Dieu ». À cette question antique, Platon donna une réponse précise : il faut en parler selon ce que Dieu est essentiellement, c'est-à-dire : bon. Le fait de savoir que Platon hérite du vocabulaire emprunté ici à Héraclite est sans doute utile à l'érudition, mais nous pouvons retenir surtout l'événement fondateur qu'il inspire et qui peut se dire adéquatement dans ce que le maître vénéré de Ricoeur, Jean Nabert, a appelé la « critériologie du divin ».

3) Le retour vers le « grec » comporte la vertu de reléguer plusieurs antinomies nées d'une certaine scolastique épuisée et mal informée : entre l'Être abstrait et le Dieu vivant, entre l'objectivation conceptuelle et la thématization existentielle. Or, la philosophie est, depuis sa naissance, familière de Dieu et préoccupée par sa désignation, mais, aussi, engagée dans une procédure visant à dire le « dieu » de manière fondée. La sentence heideggerienne emblématique dont les commentaires les plus radicaux se sont inspirés à cet égard est devenue aussi célèbre qu'elle est restée in-interrogée : « *Causa sui*. Tel est le nom de Dieu en philosophie. Mais ce nom sanctionne l'oubli du Dieu-divin : « L'homme ne peut ni le prier, ni lui sacrifier. Il ne peut devant la *Causa sui*, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser² ». Ou encore : « L'être de l'étant, au sens du fond, ne peut être conçu – si l'on veut aller au fond – que comme *causa sui*. C'est là nommer le concept métaphysique de Dieu. Il faut que la métaphysique pense loin et vise Dieu parce que l'affaire de la pensée est l'être et que ce dernier se déploie comme de façons multiples³ ». Mais une telle sentence qui assignait Dieu au plus haut de la pensée rendait compte non pas de la métaphysique de Dieu mais d'une version métaphysique de Dieu. On se rappellera d'une part, que la désignation du Dieu Premier moteur opère chez Aristote de manière négative⁴ et préserve de ce qui, de façon certes lexicalement anachronique mais sémantiquement non usurpée, peut être appelée la « transcendance » du divin et du dieu ; d'autre part, que la remontée conceptuelle vers Dieu selon Aristote n'était pas sans relation avec la « théologie astrale » largement développée dès l'époque de son maître Platon. Ces données ainsi rapportées confèrent à la quête philosophique d'une critériologie du divin et du dieu, une autorité et une inspiration avec laquelle nous n'en avons pas fini.

2. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, 1957, p. 70.

3. *Id.*, *Identität und Differenz*, p. 57.

4. Le Dieu d'Aristote est im-moblie, in-général, in-corrupible in-étendu, im-passible, in-aliénable, ou in-altérable.

Le Concept, la Métaphore et le Nom

Nous sommes ainsi munis pour passer à une seconde phase de réflexion qui concerne la nature même du langage théo-logique. Nous en ressaisirons la question à travers la triple détermination lexicale annoncée : le concept, la métaphore et le nom. La mise en série de ce ternaire terminologique à propos de Dieu ne sous-entend certes pas une quelconque montée en dignité, mais indique trois modalités expressives.

Si le « concept » est devenu l'adversaire d'une certaine théologie existentielle, c'est en raison d'un malentendu assez aisé à lever. Associé à l'objectivation dont procède la science expérimentale, il n'aurait pas d'autre finalité, conformément à son étymologie allemande – *Begriff* – *begreifen* – que de saisir, de maîtriser ce qu'il désigne. Mais c'est là oublier la critique de l'auteur de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* et de l'*Encyclopédie* où épinglant les limites de sciences expérimentales et historiques, il rend compte d'un Concept, du Concept qui est l'autre appellation de ce qu'il convient de penser : l'*absolu* qui passe et qui est comme tel saisi rationnellement. Rappelons en effet l'étymologie latine « *conceptus* » qui renvoie à l'idée d'un tenir ensemble.

Pourtant, nonobstant les charges de sens qui viennent d'être évoquées et qui le préservent de toute détermination totalisante, le « concept » n'atteint pas la sphère de significations propre à la métaphore ; celle-ci a en effet l'avantage d'exprimer d'emblée, en raison de son préfixe « méta » un double mouvement « en avant » et « vers le haut ». Rien de plus instructif à cet égard que le retournement de trajectoire imposé par Hans Blumenberg au maître d'œuvre du Dictionnaire sur « L'histoire des concepts » (*Begriffsgeschichte*), Erik Rothacker : faire et de la métaphore et des métaphores une région irréductible au concept et à toute conceptualité. Le différend concerne la nécessaire prise en compte de la conscience historique qui s'est accrue au xx^e siècle et, non moins, de la modalité langagière propre à la philosophie. Le contentieux spéculatif tient à la tension irréductible, que voit Blumenberg, entre la prétention cartésienne à l'accomplissement de la terminologie où « tout peut être défini, donc tout *doit* aussi être défini, où il n'y a rien de logiquement provisoire »⁵. Nous laisserons ici de côté l'influence de la notion kantienne d'idée régulatrice, pour faire valoir l'enjeu de la contre-proposition de Blumenberg qui s'entend à partir de sa distinction entre les

5. Déjà, alors qu'il envisageait, selon la commande qu'il lui avait été prescrite, d'insérer l'histoire des métaphores dans l'histoire des concepts, Blumenberg lançait cet avertissement : « Le nouveau dictionnaire doit contenir la tension qui est née entre, d'un côté, le pôle du cartésianisme transformé en théorie de la science et en nouvelle logique et, de l'autre, la philosophie qui se conçoit elle-même historiquement et sans laquelle ni la recherche d'histoire des concepts, ni les attentes qu'elle suscite seraient compréhensibles ». Hans Blumenberg, « Beobachtungen an Metaphern », *Archiv Für Begriffsgeschichte*, vol. 15 (1971), p. 162.

éléments métaphoriques résiduels (*Restestand*) et les éléments métaphoriques fondamentaux (*Grundst nd*). Les métaphores résiduelles sont celles dont la philosophie, dès son moment grec, a pu user pour exprimer un écart vis à vis de sa conceptualité (pensons au *Mythe d'Er* chez Platon); quant à l'idée de métaphore comme élément fondamental, elle traduit chez Blumenberg l'intention d'honorer le logos philosophique lui-même qui excède le seul registre conceptuel. Il serait donc vain d'assigner la métaphore à la seule littérature et le concept à la seule science; l'un et l'autre appartiennent au registre langagier du philosophe qui n'en a certes pas l'exclusivité.

Ce qui vient d'être dit nous instruit à un premier stade quant à la désignation de Dieu comme concept puis comme métaphore. Si l'on a bien compris le destin philosophique du « concept » jusque chez Hegel, alors on ne saurait le déclarer d'emblée impur ou idolâtrique en matière divine. De même, si l'on a bien compris le destin littéraire et philosophique de la métaphore, alors on ne saurait non plus la tenir pour marginale dans l'énonciation théo-logique. On peut rappeler que Thomas d'Aquin n'a pas fait de l'«  tre » un synonyme de Dieu, mais une métaphore statutairement équivalente à celle par laquelle Dieu est désigné comme un rocher dans la Bible⁶.

Nous n'aurons cependant pas achevé notre parcours linguistique sans solliciter notre troisième registre de désignation divine qu'est le « Nom ». Comme le faisait remarquer autrefois Ricoeur, commentant Aristote, « La métaphore est quelque chose qui arrive au nom⁷ ». Nous sommes avertis : en sollicitant ce troisième registre terminologique, nous n'introduisons pas quelque distorsion d'avec la v ction proprement *métaphorique*, pas davantage que nous rel guons la désignation *conceptuelle*, mais nous nous rendons une procédure de désignation qui leur est irréductible. En effet, le nom est ce qui permet de passer à la deuxième personne de l'indicatif; en cela, 1) il introduit en cela une dimension relationnelle de réciprocité; 2) il garde la trace d'un sujet qui est nommé selon ce qu'il est appelé à être. Ainsi, le personnage Adam de la *Genèse* nomme les animaux, l'homme biblique change de nom dès lors qu'il est investi d'une mission engageant son être profond : Abram devient Abraham, Simon devient Pierre, le religieux fait ses vœux selon un nouveau nom. Le nom engage ainsi un registre doublement différencié du concept et de la métaphore : par sa qualification relationnelle et par son caractère performatif.

Ce qui est remarquable, et nous devons y insister, c'est que référé à Dieu, le Nom – « Nom de Dieu » – ne renie ni la « métaphore de Dieu »

6. « Si quelque cause doit être nommée à partir de son effet, la dénomination qui convient le mieux se tire du principal et du plus noble de ses effets. Or, entre tous les effets de Dieu, l'être même est le principal et le plus noble. Donc Dieu, que nous ne pouvons nommer qu'à partir de ses effets, est nommé être avec une suprême pertinence Thomas d'Aquin, *Commentaire du De divinis nominibus*, V, I, n  633.

7. Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, 1975.

ni le « concept de Dieu » ; loin d'en constituer une alternative, il reste épais de l'un et de l'autre. C'est pourquoi le Dieu hébraïque est aussi bien le « Dieu de la montagne » ; que le Dieu néotestamentaire est aussi bien le maître de la vigne. Mais « Dieu » en christianisme à tout le moins, ne répugne pas non plus à désignation conceptuelle : il est Esprit, Absolu, transcendance selon une visée qui lui est propre. Comment cela est-il possible ? Comment le parler à Dieu y convoque-t-il le parler sur Dieu ?

Les noms divins et le Nom de Dieu

Nous entrons ainsi dans la problématique des « noms divins » par laquelle les religions dites « monothéistes » se sont identifiées.

Dans le Talmud, le traité *Chevouoth* (*Serments*, 35 a) explique que certains noms de Dieu ne doivent pas être effacés, notamment *El* et *Eloha*, mais que d'autres, les attributs substantifiés tels que le Puissant, le Grand, le Redoutable ou l'Indulgent, peuvent l'être. C'est que le Nom ne signe pas un attribut objectivable, il indique le « séparé » que l'on retrouve dans le latin et le français « Absolu » : « dé-lié ». Le Nom indique un retrait c'est-à-dire cela même qui est ineffaçable. Le « Tétragramme », le Nom révélé à Moïse selon le livre de l'*Exode* 3,14, est imprononçable ; il ne peut être dit que par un autre nom : « Adonaï », par quoi est préservé le Nom au-delà de tout nom. Dit autrement, le Nom imprononçable a un nom prononçable, comme si le vocabulaire, risquant d'enfermer son objet dans une signification pré-donnée, devait lui-même se placer en retrait par la médiation d'un autre vocable.

C'est précisément l'importance de la médiation que l'on retrouve dans la mystique juive de l'école gnostique de la Merkaba (dont les principaux documents datent des v^e-vi^e siècles). Henry Corbin qui l'a longuement analysé fait une observation fondamentale : « *L'Absconditum* cesse d'être innommable, l'ineffable dès qu'il peut être nommé, mais les noms qui le nomment ne peuvent être que les noms de ses théophanies. Or ce sont essentiellement les noms d'Ange, ce qui signifie déjà que toute théophanie est une angélophanie »⁸. Si le nom de Dieu ne peut être prononcé, il laisse place à la désignation des anges qui comportent le suffixe « El », tels « Gabriel », « Mikaël », « Ouriel » et qui constituent la médiation langagière de Dieu.

C'est par Denys le Pseudo-Aréopagite et par sa reprise critique opérée par Thomas d'Aquin que le christianisme s'est saisi de manière théologiquement originale de la question des noms divins. La thèse de Denys selon laquelle « il semble qu'aucun nom ne convienne à Dieu », Thomas la décline doublement : a) celle qui concerne l'apparente contradiction

8. Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, 1981, p. 105.

entre la simplicité de Dieu et la pluralité des « noms concrets » ; b) celle qui concerne l'incapacité foncière de tout substantif, verbe, participe, pronom démonstratif et relatif, à nommer Dieu. Contre cette objection, Thomas fait d'abord jouer le principe déjà sollicité dans son *Commentaire du Traité de Boèce*, selon lequel Dieu peut être connu, donc *dit*, par ses effets. Cette trajectoire de nomination, dont l'inspiration est en réalité déjà présente dans l'*Épître de Paul aux Romains* au chapitre 1, verset 19, préserve aux yeux de Thomas la région que Dieu seul habite, et où Il est connu selon son essence divine au-dessus de tout nom. Il est remarquable que Thomas traite le problème analogiquement à partir de l'analyse empirique : nous ne savons dire les choses simples que de la manière qui convient aux composés ; de même, nous ne pouvons connaître et dire l'éternité que par des choses temporelles. Mais l'espace de connaissance repose sur une épistémologie où entre en jeu la relation de l'intellect avec Dieu : « Quant aux propos démonstratifs, ils se rapportent à Dieu comme connu par l'intellect, non comme perçu par les sens. Car c'est en vertu de ce que notre intellect l'atteint, qu'il peut être montré⁹ » (*Somme de théologie, Question 13, a.1, sol 3*).

L'article 2 de cette même *Question 13* ressaisit la question de l'adéquation entre les noms attribués à Dieu et sa substance, en relevant dans la nomination de Dieu un processus transcendant qui juge les noms sans les disqualifier, et telle est clé principale : « Ce que nous appelons bonté dans les créatures préexiste en Dieu, quoique selon un mode supérieur. Il ne s'ensuit donc pas qu'il appartienne à Dieu d'être bon en tant qu'il cause la bonté ; mais plutôt inversement, parce qu'il est bon, il répand la bonté dans les choses ». La posture adoptée par Thomas qui permet d'habiliter, concernant Dieu, les noms tels que « sage » ou « bon » dans l'ordre divin, procède du schème kénotique : c'est parce que nous participons, en vertu de notre intellect participé, à ce que Dieu donne, délivre et révèle de lui-même par sa propre initiative, que le faisceau de nomination divine se trouve autorisé¹⁰.

Avant et afin d'en venir aux implications de cette détermination kénotique, nous devons faire arrêt sur une distinction capitale entre le divin et le Dieu car le divin n'est pas Dieu. Nous connaissons ce *locus classicus* de Heidegger : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être qu'est à penser

9. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Q. 13, a. 1, sol. 3.

10. Thomas peut dire ainsi : « Les noms de cette sorte (qui ne sont pas attribués par simple métaphore) ne visent pas seulement la causalité de Dieu (*de Deo causaliter*), mais aussi son essence (*sed etiam essentialiter*) ; car lorsqu'on dit : Dieu est bon, ou sage, on signifie non seulement que Dieu est cause de sagesse ou de bonté, mais qu'en lui la sagesse et la bonté préexistent de façon suréminente » (a. 6, *resp.*). Cette sentence marque le double et net refus de l'univocité et de l'équivocité ; ce refus repose 1. sur l'affirmation de l'initiative première de Dieu qui répand ses perfections dans les créatures, – à ce plan, le nom peut signifier la réalité divine –, 2. sur le fait que du point de vue de l'origine de la dénomination, ce sont les créatures qui sont prioritairement visées par le nom. À cet égard, voir notre ouvrage *Nomi divini e nomi metafisici*, Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli, 2007.

ce qu'il en est du Sacré. Ce n'est qu'à partir de ce qu'il en est du Sacré qu'est à penser ce qu'il en est de la Déité (*Gottheit*). Ce n'est que dans la lumière de ce qu'il en est de la Déité que peut être pensé et dit ce qui doit nommer le mot "Dieu"¹¹ » ; ou encore : « « Le Sacré, il est vrai, paraît. Mais le dieu reste loin¹² ». Ce que demandait en cela Heidegger, c'est que le nom de Dieu fut l'objet d'une régulation dans l'ordre du « divin ». Dieu, répétait-il, a été dédivinisé par l'onto-théologie dont a participé le christianisme historique. Quoiqu'il en soit de ce jugement hâtif de Heidegger, c'est bien la question de l'accès à la question d'un « Dieu divin » qui est en jeu.

Or, le maître de Paul Ricoeur, Jean Nabert, faisait observer que le divin est toujours appréhendé dans deux directions opposées : d'une part, en direction de l'ineffable par où il témoigne d'un arrachement total à ce qui appartient au monde ; d'autre part, comme preuve d'une force transcendante par quoi le divin ne paraît que dans le monde, mais dans un « surcroît de vertu qui rend cette manifestation incommensurable avec tout ce qui relève de l'ordre de la moralité proprement dite¹³ ». Il y a donc du divin dans le monde, ce que les grecs, tel Thalès de Milet (« Tout est plein de dieux¹⁴ ») affirmaient ; sans cependant n'avoir jamais assumé l'idée de « révélation » religieuse.

La double révélation

Lorsque dans sa Conférence de 1927, *Phänomenologie und Theologie*, Heidegger écrit : « La conception vulgaire de l'articulation entre philosophie et théologie se complaît habituellement sous la forme opposée du rapport entre foi et savoir, raison et révélation¹⁵ », il veut rompre avec l'entente scolastique séculaire selon laquelle la Révélation reste, en la repositionnant, relative à la raison Son Cours de 1935 : *Einführung in die Metaphysik*, puis le séminaire de Zurich en 1951 viendront corroborer puis amplifier cette thèse : « Celui pour qui la Bible et révélation divine et vérité divine, possède déjà, avant tout questionner de la question : « Pourquoi donc y-a-t-il l'étant et non pas plus rien ? » la réponse, à savoir : l'étant, s'il ne s'agit pas de Dieu lui-même, est créé par Dieu »¹⁶.

Cette disposition heideggérienne – et sa puissante influence tout au long du xx^e siècle, y compris en théologie – doit être elle-même comprise comme le fruit emblématique d'une histoire *troublée* de la révélation dès

11. « Brief über den Humanismus », in *Wegmarken* ? GA 9, Klostermann, p. 347-348.

12. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, p. 27.

13. *Id.*, p. 227.

14. Cité par Platon, *Epinomis*, 991d et par Aristote, *Traité de l'âme*, Livre I, ch. 5, 411a.

15. M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 47.

16. *Id.*, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953, p. 2.

le XVIII^e siècle. Plusieurs types de ruptures se sont en effet imposées non seulement vis à vis la scolastique – déjà avec Luther – mais aussi avec la philosophie moderne de l'histoire qui avait, à partir de Lessing, réinvesti les *contenus* de Révélation et, surtout, le *fait* même de la révélation, dans le processus éducatif de l'humanité : « La révélation est au genre humain ce que l'éducation est à l'individu¹⁷ ». Littéralement confondue avec l'acte pédagogique, diluée dans les réquisits de la philosophie morale, la révélation voyait disparaître sa geste propre.

C'est cependant un tout autre geste spéculatif que commettra Hegel : il réside dans l'idée d'une autorévélation de l'Esprit qui appartient au plus intime de l'homme et du monde :

« La religion n'est pas introduite mécaniquement dans l'homme, elle réside en lui-même, dans sa raison, dans sa liberté en général. Si nous faisons abstraction du rapport de stimulation et si nous considérons ce qu'est ce savoir, comment ce sentiment religieux, cette autorévélation dans l'Esprit est constituée, il est bien immédiateté comme tout savoir, mais une immédiateté qui comporte pareillement la médiation en elle-même »¹⁸.

Ce que Hegel entendait exposer, c'est que l'auto-révélation de Dieu est aussi toujours et en même temps la révélation de l'homme à lui-même comme Esprit. Son insistance à cet égard visait à relever tout le poids de rationalité qui *fait* la révélation en sa provenance spirituelle et, ainsi, à dénoncer la confusion entre la foi (en la révélation) et l'adhésion naïve au miracle. Mais le risque – point que nous laisserons ici en suspens – était de rendre la révélation coextensive à l'histoire dialectique du monde.

C'est justement le diagnostic d'un déficit d'« extériorité » qui a conduit Franz Rosenzweig à prendre à revers l'idée de totalité. Dans *L'étoile de la Rédemption*, il consacre tout un « Livre » à l'idée de Révélation dont le statut philosophique se comprend, en effet, à partir de son « non » à Hegel. Thématiser la révélation contre la « totalité », c'est affronter la plus grande difficulté métaphysique : comment ce qui se révèle, devenant manifeste, littéralement un phénomène, peut-il demeurer caché ? Si « Le Dieu du paganisme [...] n'est absolument pas ressenti comme un Dieu caché¹⁹ », c'est que s'y exprime un rapport à la révélation où le visible coïncide entièrement avec le manifeste. Entre la foi pour laquelle Dieu est purement et simplement un Dieu caché et le geste de révélation qui se rend manifeste, que reste-t-il de la *facticité* élémentaire de Dieu ? La réponse de Rosenzweig est clairement paradoxale : « La Création n'est

17. Gotthold Ephraïm Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts.*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co, Stuttgart, 1965, § 1.

18. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion, Première Partie, Introduction. Le concept de la religion*, traduction P. Garniron, Paris, PUF, 1996, p. 190. Cité par Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, Cerf, 2006, p. 254.

19. Franz Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982, p. 89.

pas seulement Création du monde, c'est un événement qui se passe en lui-même en tant qu'il est caché²⁰ ». La Création est déjà une révélation de Dieu. Mais cette révélation en appelle une autre, afin que, contre la dilution du Dieu dans l'immanence du monde, se dise sa facticité *irréductible*. De la nuit de son obscurité, autre chose doit émerger que sa simple puissance créatrice, que quelque chose qui maintienne dans une visibilité la vaste infinité des actes créateurs de sa puissance²¹. Une autre révélation est donc exigée pour que d'une part la Création révèle son mode propre de Révélation et que, d'autre part, la Révélation puisse se révéler en tant que telle :

« Aussi la première Révélation, dans la Création, réclame-t-elle, en raison précisément de son caractère de Révélation, l'irruption d'une "seconde" Révélation, d'une Révélation qui ne soit rien que Révélation, d'une Révélation au sens strict du mot, ou plutôt : au sens le plus strict du mot [...]. La Révélation que nous cherchons doit être tout à fait essentiellement Révélation et rien d'autre »²².

L'enjeu : préserver l'événementialité propre de la Révélation ; elle est événement ou bien n'est *rien*. Qu'elle soit événement, cela interdit d'en faire un passé, même fondateur ; mais cela fait d'elle une instance contemporaine de chaque instant, révélant à l'instant son événementialité, tout en restant caché dans l'originaire. Pour autant, conçue comme extériorité radicale, comment revendiquer pour elle un statut phénoménologique ?

Le Nom kénotique

La tentative de réponse que nous esquissons passe par ce que, en héritage de saint Paul, nous pouvons appeler le nom kénotique, c'est-à-dire le « nom au-dessus de tout nom » (*to onoma to hyper pan onoma*), au terme d'un texte néotestamentaire des plus denses. Son équation : l'évidement de Dieu. « Il s'est évidé (*ekenosen*) », a fait le vide en lui pour laisser place à l'homme serviteur. La formalisation de ce geste divin n'a pas été immédiatement intégrée dans la théologie patristique qui lui a imposé de sérieuses limites, n'y voyant qu'un moment transitoire de Jésus vers la reconquête de sa seigneurie²³. Mais lorsque les kénoticiens du XIX^e siècle, dans l'inspiration hégélienne, font du *Logos divin* lui-même le sujet de la kénose, ils donnent le coup de grâce au concept d'immutabilité divine, ils

20. *Ibidem* p. 190.

21. *Ibidem*, p. 192.

22. *Ibidem*.

23. Cf. notre article *Le Principe alliance*, t. 3 : *Théologie de la kénose*, à paraître.

ouvrent en même temps la voie aux théologies de la « mort de Dieu ». Pour celles-ci, le Dieu en kénose s'est dépouillé entièrement de sa divinité pour se faire pleinement humain. Mais alors, était manqué ce que Levinas en tant que penseur juif s'est efforcé de préserver : « Il me reste à montrer, écrit-il, que la possibilité d'une transcendance demeurant absolue malgré la relation où elle entre par la révélation [...] peut être pensée philosophiquement, c'est-à-dire indépendamment de l'autorité de l'Écriture et de son exégèse²⁴ ».

Tel est l'objet central de notre propos : montrer pourquoi et comment peut être pensée philosophiquement la désignation d'un Dieu dont le Nom excède tous les noms. Nous refusons de conférer à un tel « nom » un motif exogène, étranger aux quêtes du divin et du Dieu dans d'autres régions philosophiques ou mystiques. Refus non pas par la vertu d'une reconnaissance généreuse des altérités, mais parce qu'il appartient précisément au Nom kénotique, d'assumer *tout* geste de nomination divine et, plus encore, tout contenu de nomination divine... *dès lors* qu'il atteste d'une distance vis à vis de toute instrumentalisation du divin. Levinas, dans une relecture *a posteriori*, faisait de la kénose un motif d'humilité déjà présent dans la spiritualité juive²⁵. En réalité, il s'agit bien de cela et davantage ; d'une part, le Nom de Dieu est épais de tous les noms et qu'il se résume à aucun. Grégoire de Nazianze disait selon un mot qui lui fut attribué : « Tu as tous les noms, comment t'appellerais-je ? Toi, le seul qu'on ne peut nommer²⁶ ».

Pour tenter de comprendre la détermination kénotique autrement que sous le mode d'une opération accidentelle ou d'une expression humble du divin, nous engagerons une dernière réflexion par laquelle pourra se présenter de la manière la plus angulaire le paradoxe de la nomination divine.

Le paradoxe du Dieu « répondant » et le principe alliance

Dans son maître livre *Totalité et infini*, Emmanuel Levinas a défendu la thèse selon laquelle l'idée de « création » du monde est portée par une exigence de la pensée elle-même : « Affirmer l'origine à partir de rien par

24. E. Levinas, « Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques », in E. Castelli : *L'analyse du langage théologique*, Paris : Aubier-Montaigne, 1969, p. 155-167, repris in ADV, p. 143-157 ; cit. p. 155.

25. Voir E. Levinas, « Judaïsme et christianisme », dans *À l'heure des nations*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

26. « Ô Toi l'au-delà de tout, comment t'appeler d'un autre nom ? Quel hymne peut te chanter ? Aucun mot ne t'exprime. Quel esprit peut te saisir ? [...] Tu as tous les noms, comment t'appellerai-je ? Toi le seul qu'on ne peut nommer ». Extrait de l'hymne attribué à Grégoire Nazianze, in *Patrologie Grecque*, Paris, Migne, 37, 507-508.

la création, c'est contester la communauté préalable de toutes choses au sein de l'éternité²⁷ ». Pour penser l'infini, il faut donc sortir résolument du « grec », non pas pour légitimer un corpus alternatif, biblique en l'occurrence, mais pour sortir de la captivité du « total ». La notion de créature en est l'expression première. La thèse est puissante : la séparation de la création dit le Transcendant qu'un certain langage ontologique a pu biffer. Les pages de *Totalité et infini* sur l'athéisme, sorte d'à revers intempestif, en jaillissent : « La séparation athée est *exigée* par l'idée de l'infini ». La thèse est surtout fondatrice : c'est *en vertu de son statut d'indépendant que le sujet créé est, avant toute réponse, un répondant*. Avant d'être ce que j'en pense, le monde est ce qui me nourrit, et me nourrissant, me dit l'excès dans lequel il se donne à moi et où je me trouve être un « répondant. » Ainsi prennent phénoménologiquement sens, jusque dans les descriptions les plus minutieuses, les sollicitations levinassiennes du « *Hi Neni/Me voici* » biblique, vocable suprêmement symbolique du « répondant » en acte.

Tentons toutefois de franchir un nouveau pas. On ne s'étonne point *in fine* de ce que le Dieu Tout-autre soit la pro-vocation du « Me voici », répondant humain, ce à mille lieux du « Je viens » fièrement assertif. Mais le texte biblique fournit un autre indice. Dans Esaïe 52, 6, on lit en effet : « Dès lors, dit Dieu, mon peuple va savoir quel est mon nom ; dès lors de, ce jour, il va savoir que je suis celui-là même qui affirme : “*Hi Neni/Me voici*”²⁸ ». Ainsi, le tout-autre ne fait pas qu'appeler, il *répond*. Double traumatisme ici : a) je réponds au tout-autre qui toujours *a décidé de répondre*. b) le nom de Dieu n'est pas seulement « Je suis » mais en parfaite tension avec lui : « Me voici ». Telle est la révélation de l'autre Nom : *le tout-autre n'est autre que d'être altéré par un autre*. Sans doute est-ce là le point ultime de remontée métaphysique qu'atteint la théologie philosophique : un Dieu, qui n'aurait jamais été « autre à partir d'un autre » peut-il être tenu pour un « tout-autre » ? Ce traumatisme métaphysique oblige la pensée à se tourner vers ce qui en fonde la possibilité originelle et qui s'appelle l'alliance.

Nous en venons ainsi au cœur de ce qui, à propos de Dieu, peut être adéquatement compris comme le « principe », un principe au-delà de tout principe, et qui en possibilise philosophiquement l'accès : le « principe alliance²⁹ ».

On rappellera que l'alliance fut à l'origine, dans l'empire assyro-babylonien et chez les Hittites, un concept impliqué dans les traités diplomatiques entre peuples souverains et peuples vassaux. L'alliance supposait en effet un acte de décision politique, irréductible de part et d'autre. Mais

27. E. Levinas, *Totalité et infini*, (1961) La Haye/Boston/Londres, M. Nijhoff, éd. 1980, p. 269.

28. Traduction TOB. Autre traduction possible : « ... que c'est moi qui dis : “me voici” » (Bible de Jérusalem).

29. Nous nous permettons de renvoyer à notre article « *Le Principe alliance*, t. 1 : *Phénoménologie de l'alliance*, Paris, Hermann, 2020.

l'alliance doit être non moins comprise comme le concept d'une solidarité originelle entre les différents éléments de la nature et de l'univers, ainsi qu'en fait résonner la tonalité de l'alliance noachique ; telle est son acception cosmologique dont le temps est la clef. Que toutes choses soient temporelles, cela constitue en effet l'alliance originaire du monde.

Dit autrement, l'alliance demeure comme le temps demeure et comme la relation demeure. Elle est le principe de ce qui est au monde, à même le monde, là entre humains. Elle ne délivre ainsi ni aucun ordre ni, à l'inverse, aucun chaos, elle est dans l'en-deçà de l'ordre et du chaos. Transcendant les domaines de réalités – famille, couple, politique, culture, mystique –, elle les fonde dans leur indétermination. Impliquée dans les rationalités disciplinaires (science, philosophie, esthétique, théologie), elle en en récuse les séparations alors qu'elle en promeut les distinctions.

Ce qui précède nous conduira à ces deux affirmations corollaires : 1) la question de Dieu ne peut se poser que dans le jeu d'une alliance originaire ; une alliance qui ouvre au sujet humain un espace de nomination divine ; 2) mais, parce que cette alliance est voulue par Dieu lui-même au titre de sa kénose, alors elle exige de la part du sujet humain un acte de nomination divine posé dans la reconnaissance. Ainsi, à rebours de la critique métaphysique du principe, peut être à nouveau légitimée l'idée d'un Dieu comme principe, non plus un principe univoque et directeur, mais un principe plurivoque et libérateur. Le maître de la Kabbale tardive Rabbi Haïm de Volozhyn (1749-1821) déclarait que le sujet est responsable de Dieu même. Il faut sans doute dire davantage encore : Dieu a pour nom mystérieux, donc lumineux, ce que nous commençons à peine à penser en philosophie, l'amour. C'est à cette aune qu'on peut l'entendre : Le principe alliance fait temps. Le temps que fait l'alliance entre Dieu, l'homme et le monde, est le temps lui-même, le temps de l'« agapè » dans sa réalité différenciée et différenciante. Le principe du temps est cela même qui vient au temps et qui vient à temps. Car, il ne suffit pas que Dieu vienne, il faut qu'il vienne à temps. Or venir à temps, c'est pour Dieu, pour le dernier Dieu pensable, susciter ce que l'alliance inspire : le salut et la gratitude.

2

« Dieu comme si... »

De la difficulté à le nommer à l'union mystique

Christiane Okpobé BAKA*

Être *comme*, ce n'est pas totalement être. C'est être plus, ou peut-être, être moins. Être *comme* une chose donnée, c'est avoir des qualités ou peut-être aussi des défauts de cette chose, mais c'est ne pas être cette chose. Décrire une chose ou nommer une personne en utilisant cette expression du « comme si » laisse entrevoir la non-connaissance véritable de cette chose ou de cette personne, mais également la distance qui existe entre l'objet de connaissance et le sujet connaissant. Ainsi, écrit ou oral, l'énoncé qui convoque un « comme si » traduit une difficulté du langage à dire la chose dans ce qu'elle est réellement sans établir de rapport de similitude avec quelque chose d'autre qu'elle n'est pas. Mais bien que limité, bien que marqué par la négativité, le « comme-ci » est lié au vouloir dire. La vérité qu'il exprime, loin d'être de l'ordre d'une certitude scientifique, est celle que sous-tend le discours analogique ; l'analogie étant un moyen par lequel le langage entend dire les réalités sur lesquelles la pensée n'a pas de prise.

Il se passe dans les tentatives philosophiques de connaissance de Dieu comme d'un « comme si... ». Non pas que Dieu soit marqué par un défaut d'être, mais sa connaissance implique un ailleurs du discours, un métadiscours qui fait appel non plus seulement à la raison discursive mais aussi à la fiction, à l'imagination, aux sentiments, bref à l'expérience telle que les mystiques disent en faire. C'est auprès d'eux, soutient Henri Bergson, que les philosophes apprendront le vrai Nom de Dieu. Mais alors, quelle est la valeur noétique du nom divin que nous livre l'expérience mystique ? Comment la pensée, qui vise à l'universel et au nécessaire, peut-elle se lier de manière contingente à des événements singuliers et personnels que sont les expériences mystiques sans cesser d'être objective ? Ceux qui sont familiers des textes des mystiques

* UCAO/UUA, Abidjan, Côte d'Ivoire.

peuvent témoigner que toute enquête sur la mystique est limitée par les contraintes du langage. De cette manière, quel véritable secours la mystique constitue-t-elle pour la pensée dans son projet de connaissance de Dieu ? En somme, le langage mystique, lui-même, n'est-il pas marqué par celui du « comme si... » ? Comment dans ce cas, peut-il prétendre à l'authenticité du Nom de Dieu ?

C'est à ces questions que tentera de répondre cette réflexion qui envisage de montrer que, nommer Dieu est une activité inhérente à l'esprit humain que déborde le désir de transcendance. L'histoire philosophique de la nomination de Dieu n'est rien d'autre que le déploiement de cette nécessité interne à l'esprit humain qui convoque à la fois le poétique et le discursif, le symbolique et l'imaginaire, le penser et le croire.

Plus qu'elles ne s'opposent, ces différentes possibilités d'approche de la question de Dieu laissent entrevoir trois points qui constitueront les trois moments de cette étude : 1) Dieu est à la fois l'innommable et le déjà nommé. 2) L'inadéquation de son nom est liée à la démesure du désir qu'il suscite dans l'âme. 3) Il y a un au-delà de la nomination qui se refuse à toute partition étanche, mais non sans irréductibilité, entre la foi et la raison.

Dieu l'innommable ou le déjà nommé

L'histoire philosophique ou théologique du nom divin est marquée à la fois par une démarche discursive de l'intelligence à la recherche de Dieu et par l'incapacité de cette même intelligence à atteindre l'objet de son étude. Dieu y est ainsi présenté paradoxalement comme l'objet d'étude par excellence de la raison mais un objet hors de son atteinte. La distinction pascalienne entre d'une part le Dieu des philosophes et de l'autre le Dieu des croyants ne parvient pas à surmonter le paradoxe car la difficulté est interne autant à la philosophie qu'à la théologie, domaine de la foi.

S'il est vrai que Kant lui a donné un ton qui fait autorité dans l'histoire de la pensée, l'idée de l'inaccessibilité de Dieu ne date pas des Lumières, soucieuses de purifier la raison de toutes les réalités ténébreuses, dont celle de l'existence de Dieu et de sa connaissance. Que Dieu soit au-dessus de toute connaissance et par conséquent innommable, voilà le cœur de la pensée des Pères. D'après eux, en effet, aucun mot humain ne saurait exprimer l'essence divine. « Personne, écrit Justin, ne peut donner un nom au Dieu ineffable, et si quelqu'un avait l'audace de dire qu'il en existe un, c'est qu'il aurait sombré dans une folie inguérissable »¹.

1. Justin, *Apologie pour les chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes, n° 507, 2006, p. 293.

Prétendre nommer Dieu, c'est être fou². D'après cette affirmation de Justin, on ne peut de manière rationnelle et logique viser à la connaissance de Dieu et à sa nomination.

Est-il besoin de rappeler ici la forme doctrinale que cette inaccessibilité du Nom de Dieu prendra chez Denys l'Aréopagite et dans toute la théologie apophatique ? Aucun nom ne convient à Dieu car il n'y a de lui aucune connaissance. Toutes les tentatives de nomination de Dieu sont marquées par la négativité du « comme si... ». De fait, c'est par analogie que les penseurs médiévaux, dont Thomas d'Aquin, essaieront de dire Dieu. « Nous pouvons nommer un être, écrit l'Aquinate, dans la mesure où notre intellect peut le connaître. Or Dieu, durant cette vie, ne peut être vu par nous dans son essence ; mais nous le connaissons à partir des créatures comme leur principe, et par mode d'excellence et de négation. En conséquence, nous pouvons le nommer d'après les créatures, mais non de telle sorte que le nom qui le signifie exprime l'essence divine telle qu'elle est³ ». Cet extrait de la célèbre question 13 de la *Somme Théologique* consacrée aux Noms divins pose l'analogie (ce que signifie *le comme si*) comme ce par quoi l'on pourra concevoir et affirmer Dieu à partir de cela même qui n'est pas Dieu. L'analogie sauvegarde la totale transcendance de Dieu en même temps qu'elle rend possible tout discours sur les réalités divines. Le discours analogique, discours du *comme si*, donne pour ainsi dire à l'esprit humain un souffle, une dilatation de son pouvoir de connaissance. Par lui, le Dieu innommable se laisse saisir, certes non pas de manière rationnelle et conceptuelle mais par l'expérience du créé. Le divin est appréhendé à travers le cosmique, le minéral, les reliefs, etc.

Mais la connaissance de Dieu que nous livrent ces créatures ne comble pas vraiment la raison qui veut saisir Dieu dans son essence. Ceci explique les différentes tentatives d'approche des philosophes, qui méritent certes d'être connues mais qui ont surtout en commun de s'interroger sur la forme de rationalité à l'œuvre dans la nomination de Dieu. Celle-ci peut-elle se faire sans présupposition, sans conjecture ? Dieu n'est-il pas toujours le déjà nommé, si bien qu'une philosophie du Nom de Dieu nécessite un dialogue constant avec la pensée croyante ? D'après Paul Ricœur, « nommer Dieu, en effet, n'arrive que dans le milieu d'une présupposition⁴ ». Autrement dit, la connaissance de Dieu n'est pas neutre, elle ne peut résulter *ex nihilo* d'une raison calculatrice. Toute entreprise de nomination de Dieu qui se ferme à cette vérité du Dieu déjà nommé court le risque d'une incohérence, d'une extériorité.

On ne saurait ici passer sous silence le nom par lequel Dieu lui-même se révèle à Israël, son peuple. Le Dieu unique n'était pas un Dieu sans

2. De fait, c'est de cette manière que des mystiques seront considérés ; voir Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie, Essai sur la simplicité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

3. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 1, Paris, Cerf, 1984, p. 236.

4. Paul Ricœur, « Nommer Dieu », *Études théologiques et religieuses*, t. 52, 1977, p. 489-508.

nom. L'évènement du buisson ardent nous le fait connaître à travers la formule énigmatique du « je suis qui je serai », qu'on ne commentera jamais assez. De la traduction de la Septante, « je suis qui je suis », à laquelle Étienne Gilson donne un prolongement métaphysique jamais égalé à la formule bubérienne du « je serai là comme je serai là », le Nom de Dieu est rendu par sa Présence. Il se définit par sa capacité à entrer dans l'histoire de l'humanité et à la conduire.

Yahvé est un Dieu dynamique dont la connaissance échappe au fixisme des concepts à travers lesquels théologiens et philosophes le déterminent. Le Dieu *αὐτὸν μόνος* n'est pas celui dont le croyant fait l'expérience. Le Dieu innommable est le Dieu des systèmes philosophiques, comme d'ailleurs celui des religions qui portent une quantité de noms⁵. On se souvient du sévère diagnostic de Levinas : « Le Dieu des philosophes, d'Aristote à Leibniz, à travers le Dieu des scolastiques est un Dieu adéquat à la raison »⁶. Il nous importe peu de revenir sur la critique de l'ontothéologie visée par cette citation de Levinas, critique à laquelle Heidegger donne ses lettres de noblesse. Ce qu'il nous plaît de retenir dans cette affirmation du Philosophe de *Totalité et Infini* est que le Dieu d'un philosophe appartient à son système philosophique, c'est un Dieu qu'on cherche à prouver rationnellement. C'est le Dieu approprié à la raison.

Mais l'est-il vraiment ? L'éternel questionnement de l'intelligence sur Dieu n'est-il pas la preuve que les concepts qu'elle forge pour le nommer ne la satisfont pas ? La multiplicité des dieux des philosophes, et même des théologiens, n'est-elle pas le signe de l'inadéquation des noms divins avec le désir de transcendance qui habite le cœur ? Ainsi, il n'y aurait pas seulement le langage prélogique et imaginaire sur Dieu qui serait marqué pas le « comme-si ». Le « Dieu comme si » exprimerait également ce que l'on met sous le nom du « Dieu » des philosophes.

Ces tentatives toujours nouvelles et recommencées de saisir Dieu par la pensée expriment moins les limites de la Raison, comme le soutient Kant, que la grandeur du désir divin inscrit en l'homme et en la femme. Pour Jean-Nabert, philosophe français, dont la magistrale étude, *Le Désir de Dieu*, constitue également une opposition à l'onto-théologie, la chose est claire : la connaissance de Dieu ne cessera jamais de tarauder l'esprit humain car le désir de compréhension de soi qui lui est inhérent se confond avec le désir de Dieu. « La pensée de l'Inconditionné et de l'intériorité pure, écrit-il, sont deux termes identiques »⁷.

5. Voir Hans Kung, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 1981, p. 936-937.

6. Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, quatrième édition corrigée, Paris, Vrin, p. 263.

7. Jean Nabert, *Le désir de Dieu suivi d'un inédit la conscience peut-elle se comprendre ?* Préface de Paul Ricœur, Paris, Cerf, 1996, p. 22.

L'inadéquation du Nom ou la démesure du Désir

Le concept en son sens propre signifie prise de possession, mainmise. Refuser toute explication rationaliste de l'existence de Dieu, c'est montrer que l'on ne peut mettre la main sur Dieu (si nommer signifie prendre), mais c'est surtout confesser qu'il déborde l'esprit. Il le transcende, il l'ex-cède, selon l'expression de Philippe Capelle-Dumont, non pas sous le registre de l'extériorité mais plutôt celui d'un Rien, d'un manque en attente perpétuelle d'être comblé. Dieu nous manque ! Cette expression traduit à la fois la souffrance due à un éloignement de l'être aimé mais aussi le mouvement vers l'objet de son désir. Le cœur qui aime se refuse à tout immobilisme, il s'élance de manière dynamique vers l'aimé dont la seule présence peut lui garantir la plénitude du bonheur. C'est une nécessité interne à l'esprit humain que de chercher Dieu. « Le désir de Dieu, écrit Jean Nabert, c'est le désir de ce qui répondrait effectivement à des exigences de la conscience inscrites dans sa structure. C'est une recherche opposée à toute tendance objectiviste »⁸.

D'après cette pensée réflexive de Jean Nabert, le désir d'absolu qui habite la conscience fait qu'elle est, pour ainsi dire, prise elle-même dans toute entreprise de compréhension de Dieu. Vouloir comprendre Dieu, vouloir le nommer, c'est pour la conscience, prendre pied en elle-même, être sur son propre sol, se rendre présente à elle, être contemporaine de soi. L'âme désire Dieu comme son Bien propre. Mais elle ne se confond pas à lui. La dualité n'est jamais supprimée en même temps que l'unité n'est pas rompue. Comment en effet, parler de désir sans séparation ? Dieu, le suprêmement Désiré ne se réduit pas à l'esprit humain. Il suscite en lui de la tension, il le met toujours en chemin vers ce qui est en dépassement de lui.

Il convient de rappeler ici que ce thème de la démesure du désir est l'un des thèmes majeurs de *Totalité et Infini* d'Emmanuel Levinas qui écrit : « l'inadéquation ne désigne pas une simple négation ou une obscurité de l'idée, mais en dehors de la lumière et de la nuit, en dehors de la connaissance mesurant des êtres, la démesure du Désir. Le Désir est désir de l'absolument Autre. En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche et des sens qu'on apaise, la métaphysique désire l'Autre par-delà les satisfactions, sans que, par le corps aucun geste soit possible pour diminuer l'aspiration [...]. Le désir métaphysique a une intention [...]. Le Désiré ne le comble pas, mais le creuse »⁹. Le désir de Dieu trouve en lui-même sa propre mesure. Il s'agit moins de posséder le Désiré que de le désirer encore et toujours.

Ce désir, nul homme n'en est privé d'après Henri Bergson. Mais n'en sont conscients que ceux qui s'accoutument à descendre dans les abysses

8. *Ibid.*, p. 23.

9. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, 1971, p. 22-23.

de leur être et qui restent à l'écoute de leur vie intérieure. C'est dans le moi profond, que se découvre la grandeur de ce désir qui est à l'origine de l'insatisfaction au sujet des noms divins. Toutefois, d'après le philosophe français, la distance entre la pensée et Dieu s'amenuise, voire disparaît dans l'expérience mystique, puisqu'elle est unité de l'âme avec l'objet de son désir. Ainsi entendue, la mystique peut être considérée comme le sommet vers lequel tend toute vie humaine. Définie comme une connaissance immédiate et directe, la mystique constituerait la solution au problème lié à la nomination de Dieu. D'après Bergson, en effet, la connaissance mystique possède les qualités de l'intuition dans sa manière de coïncider avec l'objet à connaître, tandis que la connaissance par les concepts, connaissance analytique tourne autour, sans jamais pénétrer le cœur de la réalité.

Mais ce qui est vrai dans la philosophie de la connaissance en général l'est-il dans l'objet-Dieu ? En effet, comme s'interroge Georges Borel dans une étude qu'il consacre à saint Jean de la Croix, « quand un mystique déclare entrer en contact immédiat avec Dieu, que veut-il dire exactement ? [...] Le mystique veut-il dire que pour lui tout intermédiaire disparaît entre l'Absolu et lui ? »¹⁰ La suppression de toute médiation, de toute altérité entre Dieu et l'homme n'impliquerait-elle pas entre eux la pure égalité, c'est-à-dire la négation même de Dieu et la disparition de la contingence ? La communion entre Dieu et l'homme peut-elle faire l'économie des éternelles médiations à travers lesquelles nécessairement Dieu se dévoile ? Si nommer Dieu est ce qui a déjà eu lieu dans les textes, comme le soutient Paul Ricœur, n'est-ce pas toujours dans un langage que s'articule l'expérience religieuse, fut-elle cognitive, pratique ou émotionnelle ? Il n'est aucun doute que le langage mystique renouvelle l'affirmation de Dieu, mais ce langage est toujours médiation.

Le Nom de Dieu précède sa connaissance. Ainsi, au-delà de toutes les tentatives de nomination du divin, ce que les mystiques nous apprennent de Lui, c'est l'impossibilité de dissocier à son sujet compréhension et participation. La connaissance la plus générale qui soit de Dieu nous dissuade d'une attitude formelle, impersonnelle, objective. Comprendre Dieu, c'est participer à sa vie, c'est communier à son être. Mais par quoi son être se détermine-il ? À cette question les mystiques répondent : par l'amour. Tel est l'au-delà du Nom de Dieu vers lequel nous conduit la réalité mystique

L'au-delà du Nom divin : Dieu est amour et présence

La mystique est le lieu commun, le lieu retrouvé de toute nomination de Dieu. Elle se présente comme le passage de la multiplicité des noms

10. Cf. Georges Borel, *Le sens de l'existence selon Jean de la Croix*, Paris, Aubier, 1960, p. 38.

divins à une unité fondamentale et fondatrice de toute religion. Bergson la pose à la fois comme le sommet et le lieu primitif du fait religieux ; primitif étant à entendre ici non pas au sens d'une réalité démodée, ou prélogique, mais comme un archè, c'est-à-dire un principe. La mystique est le principe de la nomination. Ainsi, au lieu d'être à la fin de toute entreprise de connaissance de Dieu, comme semble l'insinuer le titre de cette étude, elle est au début. C'est le Dieu contemplé et aimé, celui dont on a fait l'expérience de l'amour saisissant que l'on essaie de nommer à travers le langage du *comme si*.

Dans son dernier ouvrage, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Henri Bergson consacre une brève section à la nature de Dieu en soutenant que le nom qui lui convient le mieux est celui de l'amour. Il écrit : « Le mystique ne s'inquiétera pas des difficultés accumulées par la philosophie autour des attributs "métaphysiques" de la divinité ; il n'a que faire de déterminations qui sont des négations et qui peuvent s'exprimer négativement ; il croit voir ce que Dieu est, il n'a aucune vision de ce que Dieu n'est pas. [...] Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là »¹¹. C'est l'incommensurabilité de cet amour dynamique et créateur que le mystique essaie de décrire de manière interminable. Bergson continue en disant que la difficulté du langage à décrire cet Amour est liée au fait que la « chose » à décrire est inexprimable. L'amour est, d'après lui, l'essence même de Dieu. C'est ce nom que les philosophes devront apprendre auprès des mystiques.

Mais, que Dieu soit amour et objet d'amour, les philosophes le savent. C'est par exemple en tant qu'elle suscite dans l'âme le désir que « la pensée de la pensée » aristotélicienne nous est connue. C'est aussi en termes d'amour, que Plotin décrit l'ascension et l'union de l'âme avec l'Un. L'âme chez Plotin est toute tournée vers l'Un. Elle aspire à ne faire qu'un avec lui. Mais d'après Bergson, que ce soit le Bien platonicien vers lequel la raison est tendue ou la pensée de la pensée aristotélicienne ou encore l'Un plotinien, nous sommes en présence de réalités impersonnelles et idéelles. « Le Dieu des mystiques, par contre, est une personne avec qui l'on entre en relation. Ici, lorsque l'âme retourne à Dieu, ce n'est pas seulement vers un principe intellectuel ou encore vers l'idée du Bien qu'elle se tourne. Il s'agit pour elle de communier à un amour qui a pris un visage en Jésus-Christ »¹².

Le Dieu que nous révèlent les mystiques chrétiens notamment, en effet, – car c'est essentiellement d'eux qu'il s'agit dans *Les Deux Sources* – est un Dieu qui est entré dans l'histoire humaine et qui prend une part active dans son déploiement. Ce n'est pas une réalité éthérée qu'on rejoint par la seule pensée. Il s'incarne, il se fait présent par sa

11. Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Œuvres, Paris, PUF, 1963, p. 1189.

12. Christiane Baka Okpobé, *Élan Vital et mystique dans la pensée d'Henri Bergson*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2016, p. 231.

parole mais aussi par son action. On notera ici la fascination qu'exerce le Christ des évangiles sur nombre de philosophes dont Henri Bergson lui-même qui voit en lui un *sur-mystique*, c'est-à-dire un mystique qui unit intrinsèquement la dimension spirituelle et pratique de la foi en Dieu ; un mystique dont la Parole et les œuvres, comme celles des personnalités exceptionnelles de l'histoire, ont entraîné des hommes et des femmes à leur suite.

La nomination de Dieu, sa connaissance, comporte dans le bergsonisme une dimension active et pratique sans laquelle elle resterait inaboutie. C'est à l'aune de l'action juste que se reconnaît la vraie mystique, l'action étant d'ailleurs préformée dans l'union mystique en ceci qu'elle consiste en un effort de transformation de soi par soi.

Conclusion

Le désir de transcendance qui caractérise l'esprit humain ne peut être comblé uniquement par une connaissance cérébrale et rationnelle des noms divins. Voilà ce que nous avons essayé de montrer dans notre exposé. La connaissance analogique permet certes d'en savoir un peu plus sur les attributs divins, ou encore sur son rapport au créé, mais elle reste également inadéquate, inapte à déterminer l'essence divine. Le Nom de Dieu résonne comme un appel lancé au plus profond du cœur humain, appel qui implique une réponse engageante. Nommer Dieu c'est communier à lui, communier à l'amour par lequel il se détermine. Cet amour n'est pas à la fin d'un processus, il est premier, il précède toute action d'intellection ou tout attachement. C'est un amour qui fait sortir l'âme d'elle-même, lui fait renoncer à la connaissance noétique et l'unit au Transcendant. C'est lui qui la jette dans l'extase et qui accompagne toute démarche de dépouillement, toute démarche purificatrice visant à libérer l'âme de tout ce qui la tient loin de Dieu.

La spécificité du langage mystique, au-delà des difficultés, réside dans sa puissance à communiquer le désir ardent d'une Présence. Il ne conduit pas seulement à la connaissance du Nom de Dieu, ou encore seulement à éveiller une émotion, il met en mouvement vers... L'épaisseur du langage mystique est à chercher non pas dans les mots mais dans la Vie qui les innerve, la Vie qui les rend possible.

3

Philosopher en religion¹ : le nom de Dieu est Dieu

Augustin Dzifa OTCHOKPO*

Prologue

Comment dire « Dieu » ? De qui est-il le nom ? Comment dire Dieu sans le réduire, sans le caricaturer ? À travers la prière ?

Prière à Enlil.

« À Enlil, père des dieux, roi de l'univers... Enlil, Seigneur très grand... Qui te renouvelles sans cesse, dont l'ordre est invariable,

Dont aucun dieu ne révoque ce que disent tes lèvres ; Seigneur des seigneurs, roi des rois, Père qui as engendré les grands dieux,

Le maître des destins et des normes, qui juges sans appel, Celui qui gouverne les cieux et la terre, le Seigneur de tous les pays, c'est toi !

Les vivants sont engendrés à ton ordre, Tu nommes rois et gouverneurs...

Fixe-moi un destin favorable, fais-moi don de ta grande abondance.

Mets sur moi ta grande dignité... O mon dieu, viens à ma droite...

Qu'un dieu qui sauvegarde soit constamment à mes côtés ...

Regarde-moi, mon Seigneur, et accueille mon imploration... »²

* Augustin Dzifa Otchokpo, Président de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest/Unité Universitaire à Tsévié (UCAO/UUT).

1. En référence à *Philosopher en islam et en christianisme*, Philippe Capelle-Dumont et Souleymane Bachir Diagne, Paris, Salvator, 2016.

2. Marie-Josèphe Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Cerf, 1976.

Introduction

Depuis la nuit des temps, Dieu se raconte dans le monde des hommes et des dieux, comme en témoigne la Prière à Enlil citée dans le prologue³. De Gilgamesh à Heidegger, en passant par Parménide, Thomas d'Aquin, Descartes et beaucoup d'autres, la pensée de l'Être et de Dieu préoccupe les penseurs. Les preuves de son existence ou de son inexistence ne suffisent pas pour cerner l'être de Dieu tant est vrai qu'il ne peut se réduire à ce qu'en pense la raison ! Il faudrait être philosophe et théologien indissociablement pour pouvoir le saisir, par un acte simple de l'*intellect*, *en prime*⁴, c'est-à-dire par pure grâce. Face aux horreurs de la guerre, Heidegger écrit ceci : « Seul un dieu peut encore nous sauver, » mais quel Dieu ? Cette question posée dans toute l'œuvre de Heidegger en constitue l'*épreuve fondamentale*⁵. « Oh toi l'au-delà de tout ! N'est-ce pas tout ce que l'on peut dire de toi ? »⁶

Pertinence et actualité de la Théologie

De qui Dieu est-il le nom ? La question est à la fois éminemment théologique et philosophique ; « Dieu » semble forcer la raison et la foi à un dialogue obligé. Car, il convient de signaler comment, dans le domaine du savoir, l'avènement de la raison critique en philosophie prétendit avoir porté un coup fatal à la théologie. Le philosophe Alain a pu définir la théologie comme une « philosophie sans recul ». Berdiaef disait, quant à lui, que la théologie n'est qu'« une pensée collective » qui n'est pas libre. L'on connaît entre autres la boutade du chimiste français, Antoine Laurent Lavoisier, guillotiné sous Robespierre. Répondant à Napoléon Bonaparte, il déclara que « Dieu » était une hypothèse dont il n'avait pas besoin. De son côté, plus proche de nous, Fichte avait critiqué la théologie des conciles, ce procédé qui consiste à fabriquer de la dogmatique par décrets, par ralliement aux opinions moyennes : « vérité mise aux voix », non vérité qui s'impose de soi⁷.

De nos jours, l'athéisme contemporain met au défi les grandes religions monothéistes avec parfois un militantisme provocateur et haineux sans équivalent, tel que le déploie Michel Onfray devenu sans doute le principal promoteur d'un semblant de nihilisme. Dans son *Traité d'athéo-*

3. Christian Defebvre et Mireille Estivalèzes, *Les religions dans l'Histoire, 100 textes des origines à nos jours*, Bayard, Paris, 2005.

4. Thomas d'Aquin, commentaire du *De Trinitate* de Boèce, q-6, a 1, *questio* 3, ad 4.

5. *Dieu en tant que Dieu*, op. cit., p. 112.

6. Grégoire de Nazianze. Recueilli dans *Dieu et ses poètes*, par Pierre Haïat, Desclée de Brouwer, 1987.

7. Voir art. « Théologie » dans *Encyclopedia Universalis*, version en ligne, consulté le 11.01.2019.

logie, il déploie une radicale et violente opposition aux trois grands monothéismes, le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, qui sont pourtant fondateurs de civilisations⁸. Comme Onfray, d'aucuns pensent, à tort ou à raison, que nous sommes déjà entrés dans une civilisation devenue post religieuse. Mais en dehors de l'athéisme lui-même qui, malgré le paradoxe, continue d'être un discours sur Dieu, quelques indices sont la preuve que la théologie se porte plutôt bien. Il suffirait pour s'en rendre compte, de répertorier partout dans le monde, le nombre de facultés où elle est enseignée, les congrès, colloques et publications qui lui sont consacrés et qui ne sont guère des études ou publications *post-mortem Dei*. Comme le titre d'un livre récent l'indique, il est assez grand pour se défendre lui-même⁹. La question de Dieu ou la question sur Dieu aura fort inexorablement survécu à l'affirmation de la « mort de Dieu » chez l'auteur du « Crépuscule des Idoles¹⁰ ». Aussi, à la frontière de la théologie et d'une philosophie qui penserait le monde en se méfiant des pétitions de principes, la question « Dieu » mérite donc largement d'être reprise.

De la mythologie à la théologie : le nom de Dieu

L'histoire de la philosophie nous a habitués au récit selon lequel, la philosophie nous aura libérés d'une théologie confondue, chez les poètes, à de la mythologie. De Gilgamesh¹¹ à Heidegger en passant par Parménide et Thomas d'Aquin, la mythologie a cédé une grande place à la philosophie critique et à la théologie. La philosophie est souvent perçue comme souveraine et paradigmatique dans le domaine des sciences. Quant à la science théologique, elle s'articule à la révélation judéo-chrétienne depuis les premiers textes oraux et écrits de celle-ci. Elle critique ce qui est communément dit sur Dieu, en tentant d'épurer l'idée du Dieu vivant dont la Parole, à la fois silencieuse et audible, s'exprime par la création et le langage humain des femmes et des hommes. Ceux-ci expérimentent, de diverses manières, sa présence dans le monde et dans leurs vies. Pour Augustin, l'auteur des *Confessions*, Dieu n'est-il pas présent en nous plus que nous-mêmes ?

La mythologie a été pendant longtemps l'un des moyens incontournables pour parler du divin et des dieux. Mais à partir des présocratiques, précurseurs des « Lumières », une voie s'ouvre vers la recherche de ce

8. Matthieu Baurmier, *L'anti traité d'athéologie. Le système Onfray mis à nu*, Paris, Presse de la Renaissance, 2005.

9. Léonard Katchépele, *Dieu est assez grand pour se défendre tout seul. L'apologie du témoin*, Namur-Paris, Lessius, 2018.

10. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, trad. par Jean-Claude Hémery, Paris, Folio, 1988.

11. *L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*. Traduit de l'akkadien et présenté par Jean Bottéro, Paris, Gallimard, 1992.

qu'il faudrait appeler, non pas « Dieu » sans une réelle critique, mais qu'il convient de désigner comme la « raison du monde ». Se réclament de la liberté de l'esprit, ils ont tenté de démythifier les mythes, de dire non à la superstition et à une vision d'un monde qui n'était que trop peuplé par des dieux ! Leur intuition et leur but furent alors de saisir l'Essentiel Unique qui fait exister l'univers. Chacun d'eux essayera de lui trouver un symbole ou un nom. Ce sera l'eau pour Thalès (625-547 avant J-C), l'infini pour Anaximandre (610-545), le nombre pour Pythagore (575-500), le feu pour Héraclite (550-480), l'être pour Parménide (515-440), l'esprit pour Anaxagore (500-428), etc. Leur ultime préoccupation est de préciser leurs pensées, y compris sur les dieux, de se libérer tant soit peu du mythe afin de trouver le fondement de l'univers, ce qui lui donne l'existence, la vie, l'être et sa consistance. Cette quête à la fois philosophique et théologique pour ne pas dire métaphysique porte sur le tout du réel dont il faut trouver le principe premier ou ultime.

Dans les écrits de Platon (428-348) qui succède à ces précurseurs des Lumières, la pensée sur Dieu va plus loin quant à ses attributs :

« Je voudrais justement savoir, écrit-il, quels sont les modèles qu'il faut suivre pour parler de Dieu... Il faut toujours, poursuit-il, représenter le Dieu tel qu'il est, quel que soit le genre de poésie, épique, lyrique ou tragique où on le met en scène. Or, le Dieu n'est-il pas essentiellement bon et n'est-ce pas suivant cette idée qu'il faut en parler » ?¹²

Aristote, le génial disciple de Platon a eu le mérite d'avoir en quelque sorte professionnalisé la philosophie avec toujours au cœur, la question du Premier Principe, pour ne pas dire Dieu ! Dans sa *Physique*, il précise qu'il existe nécessairement un « Premier Moteur » qui explique le mouvement cosmique. Il affirme par ailleurs dans sa *Métaphysique* la bonté de ce Premier Moteur qu'il qualifie d'« Acte pur », toujours en plénitude et débordant. N'est-il pas la « Cause finale » de tout ce qui existe, exerçant un rayonnement et une attraction sur tous les êtres ? Il s'agit, conclut-il génialement, de « Celui que tous appellent Dieu ! »

À l'inverse, l'athéisme hérité de l'époque dite « des lumières » a engendré de nos jours des émules d'une science contre Dieu. Qu'ils soient agnostiques, « athées militants » ou « athées fidèles », comme certains aiment se qualifier, leurs travaux très érudits sans aucun doute, n'ont fait qu'accroître paradoxalement la croyance en Dieu et l'expérience du divin partout diffuse dans ce monde que nous habitons et qui nous habite. Comme le dit si bien Philippe Capelle-Dumont¹³, les pensées oh combien lumineuses mais aussi décapantes et déroutantes de Nietzsche, suivi par Heidegger, ont pu mettre en péril, chez des lecteurs même initiés, la foi

12. *République II*, 379.

13. Philippe Capelle-Dumont (dir.), *Dieu bien entendu. Le génie intellectuel du christianisme*, Paris, Salvator, 2016.

chrétienne et provoquer l'esprit d'athéisme chez bien des érudits. Ce n'est sûrement pas là le but fixé par ces deux grands philosophes qui semblent préconiser la critique, le doute et parfois le soupçon¹⁴ sur bien des certitudes infondées et sur des affirmations qui mériteraient d'être critiquées. Bien au contraire, les responsables de la foi chrétienne écoutent diverses critiques, en donnant aux philosophes et aux théologiens l'occasion d'aller plus loin dans leurs réflexions, pour approfondir la foi au Dieu Père-Fils-Esprit et permettre au nom de Dieu d'être plus éclatant que jamais.

À ceux qui croient prononcer l'oraison funèbre de Dieu, l'on peut répondre, en rappelant toute cette histoire millénaire des indices de Dieu au cœur de la pensée, et signifier que sa mémoire est toujours vive et qu'à la suite de saint augustin, il faut dire qu'il n'y a pas lieu de s'inquiéter. Il suffit, pour s'en rendre compte, de faire l'anamnèse des traces de Dieu se donnant à percevoir dans le monde qui nous entoure, dans la pensée et dans la vie des hommes amis de Dieu, ce qui oblige, loin du divorce que la modernité a voulu leur imposer, à penser simultanément philosophie et théologie, ainsi qu'on le remarque d'ailleurs à travers quelques grandes figures historiques.

Témoins et penseurs de Dieu.

Dans l'histoire de la pensée, il est de ces grands sommets qui ont lié pour toujours les deux modes de connaissance que sont la philosophie et la théologie face au mystère du divin ou de Dieu. Commençons par l'un des plus grands, à savoir saint Augustin.

• Augustin et la clé qui ouvre le Moyen Âge

Aux prémices du Moyen Âge se dresse Saint Augustin dont on peut se demander s'il est théologien ou philosophe ? Il est l'un et l'autre indissociablement. Que l'on pense seulement qu'il fut platonicien avant d'être chrétien. Sa quête spirituelle nantie d'expériences mystiques d'où il put tirer son miel fait, de lui, l'arrière fond de ce que l'on appellera plus tard l'Occident chrétien. Avec son génie culturel et spirituel, la connaissance

14. Nietzsche, Marx, Freud sont souvent considérés comme les maîtres du soupçon ; ils ont décentré leur pensée de la conscience, comme s'ils voulaient rompre avec une tradition de la philosophie occidentale. Avec Marx, les frustrations sociales de l'homme semblent être la clef de compréhension de l'aliénation religieuse. Nietzsche soupçonne tout ce que révèlent de pulsions morbides et négatives la piété religieuse et le sentiment de culpabilité lié à la hantise du péché. Dieu n'est-il pas mort ? Avec Freud l'illusion religieuse semble être interprétée comme une « névrose obsessionnelle de l'humanité » jouant indéfiniment et rituellement le meurtre originel du père. Oppression sociale (Marx), domination du négatif (Nietzsche) et souvenir traumatique (Freud) réduisent le phénomène religieux, en sous-estimant la valeur spirituelle de l'expérience religieuse.

de Dieu se traduit par une théorisation du christianisme qui atteint son apogée au Moyen Âge. Il ne cherche pas à nommer Dieu. Pour lui, c'est la vérité éternelle qu'il s'acharne à comprendre et à faire comprendre, disons mieux, à servir de toute son âme, de tout son esprit et toute sa vie. N'est-il pas vrai pour lui, qu'on ne peut trouver le repos du cœur qu'en Dieu seul ?

« Tu nous a fait pour toi Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne demeure en toi » (Saint Augustin, *Les confessions*, 1.1).

• Les élucubrations philosophico-théologiques du Moyen Âge

Au cœur du Moyen Âge se dresse Thomas d'Aquin qui emboîta le pas à Augustin, quelques siècles plus tard. Philosophe et théologien lui aussi, il fit d'Aristote son maître à penser après la Bible et Dieu. Voilà une des belles rencontres entre philosophie et théologie. Avec l'Aquinate, la pensée sur Dieu se confirme et s'épure dans une synthèse transcendante. Il avait peut-être moins de flamme qu'Augustin. Mais par la rigueur, la puissance systématique et la précision de sa pensée, il a su sceller pour toujours le mariage entre les saintes Écritures et la philosophie, entre la foi et la raison pour laisser éclore le nom de Dieu, qu'il soit celui de Jésus-Christ ou Allah, qu'il soit celui des mystiques ou des philosophes.

Il faut dire que le vocabulaire jargonant de Thomas d'Aquin, très marqué par l'aristotélisme, n'est pas facile d'accès aux non-initiés. Cela devient encore plus complexe quand il va parler de Dieu. Néanmoins, c'est avec sa figure emblématique que le Moyen Âge signe l'apogée des réflexions philosophiques et théologiques sur Dieu.

On peut faire une approche de sa pensée en reprenant ici, assez succinctement, une brève étude que lui a consacrée Paul Gilbert. Dans son commentaire des sentences et dans un autre commentaire du *De Trinitate* de Boèce, Thomas d'Aquin dit sur la connaissance de Dieu à peu près ceci : il faut distinguer la *ratio* qui va de pair avec la *cogitatio* d'une part et d'autre part l'*intellectus*.

« Cogitatio veut dire le discours d'une raison en recherche et procédant en allant d'un point à l'autre¹⁵... Tandis que la *ratio* est par elle-même synthétique en rassemblant selon ses normes d'équilibre ce qui aura été distingué par la *cogitatio*. »

Autant dire que le propre de la *ratio* est de *colligere* c'est-à-dire de rassembler ou de mettre une cohérence, entre les éléments qui auront été préalablement discernés par la *cogitatio*. Survient alors l'usage du terme

15. Thomas d'Aquin, *Commentaire des Sentences*, dist. 27, q. 2, a.1, art. 3, cité par Peghaire, « Intellectus et ratio », dans Philippe Capelle-Dumont (dir.), *Dieu en tant que Dieu*, op. cit., p. 88.

intellectus que Saint Thomas utilise avec beaucoup de nuance et distinctement par rapport au couple *ratio et cogitatio*. En effet l'intellect est « habitus » des principes, ce qui implique une saisie intellectuelle immédiate, c'est-à-dire l'intuition des unités logiques et ontologiques. La *cogitatio* et la *ratio* articulent donc la discursivité rationnelle, tandis que l'*intellectus* serait d'un autre ordre, celui de l'intuition des fondements. Or, c'est l'*intellectus* qui semble avoir en propre la connaissance de Dieu en tant que Dieu¹⁶.

Et c'est ici que l'approche de la pensée de Saint Thomas sur la connaissance de Dieu devient intéressante. Dans son commentaire sur le *De trinitate* de Boèce, il dit succinctement ceci : nous n'accueillons pas les vérités de la foi au moyen de la raison mais nous les acceptons par un acte simple de l'*intellect* et cela nous est promis en prime¹⁷, autant dire que cela nous est donné par pure grâce. La théologie ou la science de Dieu en tant que Dieu appelle une science, celle de l'intelligence de la foi. En définitive, connaître Dieu en tant que Dieu c'est l'accueillir lui qui de sa propre initiative, veut entrer en alliance avec l'homme. Ici encore, c'est la foi et la raison conjointement qui sont à l'œuvre ; car, si l'*intellectus* reçoit l'intuition de la vie divine, c'est l'effort de la *ratio* d'en donner ensuite l'intelligence.

À la suite de l'Aquinate, Duns Scot et Guillaume d'Occam se sont relayés pour faire entrer la question de Dieu ou sur Dieu dans la modernité. Duns Scot propose une distinction entre la théologie « en soi », et la théologie « pour nous »¹⁸. Nous pouvons établir une analogie de cette distinction avec la trinité immanente et la trinité économique.

« La théologie “en soi”, ce savoir transparent que Dieu a de lui-même, a pour objet Dieu sub ratione deitatis, entendons dans la singularité concrète de son essence : elle est le savoir infini de l'infini en son haec-cété propre »¹⁹.

La question qui peut se poser est de savoir comment y accéder : comment connaître l'infini dans sa singularité propre ? Selon le Docteur subtil, Dieu en tant que Dieu « n'est naturellement connu que par lui seul »²⁰. Mais il note que Dieu se révèle généreusement dans l'Écriture. La raison se trouve alors relayée par l'évidente abondance de la révélation qui, comme nous l'avons souligné plus haut, se livre à l'opérativité de l'intellect par mode de grâce. La saisie intellectuelle et non seulement rationnelle de Dieu est donc possible. La fameuse injonction du buisson

16. Voir D. Baulnais dans Philippe Capelle-Dumont (dir.), *Dieu en tant que Dieu*, op. cit., p. 42.

17. Thomas d'Aquin, *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, d. 6, a.1, q. 3, ad 4.

18. Duns Scot, *Ordinatio*, « Prologus » § 209, dans Philippe Capelle-Dumont, op. cit., p. 46.

19. *Ibid.*

20. Cité par D. Baulnais, dans Philippe Capelle-Dumont, op. cit., p. 49.

ardent lorsque Dieu se dit : « Je suis celui qui suis », que l'on peut traduire par « je suis Dieu en tant que Dieu » signifiant un redoublement qui ne laisse pas de place à la simple raison objective. Dieu se révèle ou se donne dans son acte créateur, par amour de générosité. « Un tel don qui relève de la décision divine n'est pas un objet de savoir : il est de l'ordre de l'évènement »²¹, de l'ordre de l'épiphanie. Quoiqu'il en soit, nous ne pouvons avoir de Dieu qu'une révélation, en particulier celle qui nous a été transmise par l'Écriture Sainte et les traditions religieuses. Mais cette révélation une fois accueillie, demande l'œuvre de la raison pour être approfondie ou une œuvre préalable de la raison qui conduit au seuil de la révélation, ainsi que conclut génialement l'Aquinat par exemple lorsqu'il affirme : « Nous ne savons pas ce que Dieu est mais seulement qu'il est »²².

Cette dialectique subtile que l'on remarque jusque-là entre raison et foi, entre *intellectus* et *ratio*, quelquefois ne passera pas l'épreuve de la modernité qui tentera parfois de séparer le Dieu de la raison du Dieu de la foi comme s'il manquait désormais le moyen de voir en ces deux entités, l'unité de l'Être, ou percevoir la passerelle qui va de l'un à l'autre.

• Les Lumières : Descartes, une voie rationnelle d'accès à Dieu

À l'époque dite des Lumières se profile entre autres, la pensée cartésienne. Nous savons que les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu ont été posées par Saint Anselme au XI^e siècle. Avec Descartes nous passons à une autre époque et à une autre manière d'aborder le sujet. Certaines critiques, celle de Pascal en l'occurrence, trouvent que Descartes n'aurait réduit Dieu qu'à son rôle métaphysique, voire mécanique. C'est-à-dire que Descartes tout comme Montaigne, Leibnitz et beaucoup d'autres, qui sont tous des déistes, se seraient occupés beaucoup plus du Dieu des philosophes et des savants en oubliant le seul qui compte réellement, celui de Jésus-Christ, celui de la Bible et de la Foi.

La question mériterait toutefois d'être plus nuancée. Car contre toute vraisemblance, le doute cartésien conduit indubitablement à Dieu. Comme le fait remarquer pertinemment Étienne Gilson, l'originalité de Descartes se résume en ceci, qu'il a voulu rester un apologiste et sa réflexion métaphysique ne s'explique que par le besoin qu'il éprouvait de donner à sa physique un fondement métaphysique²³. Que veut dire cela ? Le Dieu de Descartes à première vue, n'aurait pour attributs que ceux que réclame la physique, principalement celui de créature. Mais comme le fera remarquer plus tard l'auteur du *Discours de la méthode*, cela ne suffit pas à l'identifier au Dieu de Jésus-Christ. En faisant de la raison, sa règle

21. Jean Paul Resweber, « Dieu comme terme. Guillaume d'Occam » dans D. Bourge, *L'Être et Dieu*, Paris, Cerf, 1986, p. 61.

22. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 2, a.1.

23. Étienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913.

maitresse, l'apologétique cartésienne a su bien évidemment intégrer la foi, et la révélation. En définitive, ce qui sauve Descartes des critiques qui lui sont adressées, c'est ce que l'on pourrait appeler la voie apophatique cartésienne ou l'incompréhensibilité de Dieu²⁴. Sur cette voie, soutenant une thèse apparemment contradictoire, Descartes put s'appuyer sur l'autorité de Saint Augustin pour écrire ceci :

« Le passage de saint Augustin touchant ceci, à savoir que Dieu est ineffable, ne dépend que d'une petite distinction qu'il est bien aisée à entendre. Nous ne pouvons pas embrasser par des mots, ni même comprendre par notre esprit, toutes les choses qui sont en Dieu, et, pour cela, Dieu est ineffable et incompréhensible [Deus est maxime cognoscibilis et effabilis]. Pourtant, en réalité, beaucoup de choses sont en Dieu, ou se rapportent à Dieu, que nous pouvons atteindre par l'esprit et exprimer par des mots. Il y en a même beaucoup plus qu'en aucune autre chose. En ce sens et pour cette raison, Dieu est le plus connaissable et le plus dicible de tous les êtres²⁵ ».

L'infini est incompréhensible à force d'être intelligible poursuit Descartes :

« Et quant à la chose qui est infinie, nous la concevons (intelligimus) à la vérité positivement, mais non pas selon toute son étendue, c'est-à-dire que nous ne comprenons pas tout ce qui est intelligible en elle (sed non adaequate). L'infini ne met la raison en défaut que parce qu'il exige trop d'elle : il la dépasse en intelligibilité »²⁶.

Fénelon, un cartésien de stricte observance va offrir par la suite le commentaire le plus pertinent :

« Il est vrai que je ne saurais épuiser l'infini, ni le comprendre, c'est-à-dire le connaître autant qu'il est intelligible. Je ne dois pas m'en étonner, car j'ai reconnu que mon intelligence est finie : par conséquent elle ne saurait égaler ce qui est infiniment intelligible. Il est néanmoins constant que j'ai une idée précise de l'infini »²⁷.

Contre tous les raisonnements qui tentent à prouver l'inexistence de Dieu, comme prétend le démontrer André Comte-Sponville dans son livre, *L'esprit de l'athéisme*²⁸, il faut dire que Dieu ne se réduit guère à ce que la raison en pense !

24. Philippe Capelle-Dumont, *op. cit.*

25. Cité par Laurence Devillairs dans Philippe Capelle-Dumont, *op. cit.*, p. 64.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 64.

28. André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.

« Car il suffit, écrit Descartes dans un passage plein de bon sens, que je comprenne cela même que Dieu ne peut être saisi par moi (a me non comprehendatur) [...] pourvu que je juge en outre que sont en lui toutes les perfections que j'entends clairement (*clare intelligo*) et, en plus des perfections beaucoup plus nombreuses (*multo plures*) que je ne peux pas saisir »²⁹.

Si Dieu ne se réduit pas à ce que le philosophe en pense, celui-ci peut néanmoins tenter de cerner Dieu par son savoir limité. Mais ce qui lui reste incompréhensible, c'est la révélation.

« Cette opposition entre intelligible et incompréhensible n'implique pas de séparer le Dieu des philosophes du Dieu de la foi mais demande, au sein même de la connaissance que nous avons de Dieu, de reconnaître l'existence d'attributs qui, inaccessibles à la raison, sont au fondement de la foi. Ce n'est qu'à cette condition que Dieu en philosophie est aussi le Dieu de la Révélation »³⁰, écrit encore Descartes.

Si les preuves de l'existence de Dieu ou de son inexistence, à relier au doute cartésien, avaient abouti à un concept de Dieu parfaitement cerné par un contenu rationnel, l'idée de Dieu retenue par la philosophie recouvrirait exactement celle de la Révélation. Or, la révélation ne relève pas de la philosophie, même si elle peut faire l'objet d'une critique philosophique.

« C'est une chose qui de soi est manifeste, que nous ne pouvons connaître les fins de Dieu, si lui-même ne nous les révèle »³¹,

écrit encore Descartes qui ajoute :

« Ce qui se connaît par raison naturelle comme qu'il (Dieu) est tout bon, tout-puissant, tout véritable, etc., peut bien servir à préparer les infidèles à recevoir la foi. Cela ne peut toutefois « suffire pour leur faire gagner le ciel car, pour cela, il faut croire en Jésus-Christ »³².

Enfin chez Descartes comme chez divers philosophes déistes, la « preuve de la providence divine » reste une vérité que le penseur tente, sans toujours y réussir, d'attester et démontrer. Kant n'a-t-il pas critiqué, en philosophe, les preuves de l'existence de Dieu ? L'ordonnement mécanique ou logique du monde, l'agencement minutieux des choses dans la nature peuvent donner à penser. Pour Voltaire il doit bien y avoir

29. À Clerselier, 23 avril 1649, cité par Laurence Devillairs, dans Philippe Capelle-Dumont, *op. cit.*, p. 65.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 66

32. Descartes, À Mersenne, mars 1642, cité in *ibid.*, p. 66.

un grand Horloger qui maintient tout dans un équilibre parfait. Voltaire, Montaigne, ou Leibnitz, semblent s'accorder pour dire ceci :

« La philosophie donne accès non pas à un Dieu simplement créateur des vérités géométriques mais au Dieu provident qui ordonne toutes choses »³³.

La réflexion, à partir de la Providence et de ce que l'on peut dire sur l'existence, ou l'être, de Dieu, peut nourrir la métaphysique. Par ces deux voies, la philosophie de Descartes pourrait s'accorder à la croyance de saint Paul qui invitait les païens et les athéniens à reconnaître Dieu dans l'œuvre immense de la création et à se convaincre que c'est de Dieu que nous tenons la vie, le mouvement et l'être³⁴. Contre certains de ses critiques, la philosophie cartésienne, à l'aube de la modernité, semble encore témoigner de cette alliance entre raison et foi, dans laquelle la possibilité de l'existence d'une voie rationnelle d'accès à Dieu reste ouverte.

• Heidegger et la question de Dieu

Martin Heidegger n'a pas eu à perdre sa foi candide de jeunesse comme ce serait le cas pour André Comte-Sponville ou Luc Ferry pour ne citer que ces deux témoins de l'athéisme contemporain. Chez Heidegger, il y a plus qu'une simple fidélité à la tradition judéo-chrétienne. Son œuvre monumentale porte ici et là les traces de sa dette à la foi chrétienne, aussi bien par « fidélité » mais surtout par une véritable expérience, une épreuve de la foi. Certes, Heidegger ne fait ni l'apologie de Dieu ni sa récusation, et son retour à la terre a même été soupçonné de paganisme. On ne trouvera pas chez lui les preuves de l'existence de Dieu, encore moins celles de son inexistence comme on en trouve chez d'autres. Heidegger fait, certes, l'expérience d'une mystique, non pas celle de l'immanence. Sa démarche est tout autre. S'il fait la critique de la métaphysique en balayant les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, c'est pour rendre l'esprit humain plus avisé devant ce mystère de l'Être qui ne cesse de nous fasciner. Loin de lui le traitement dérisoire, malveillant, et haineux que certains athées militants soi-disant, tel un Michel Onfray, infligent à la croyance en Dieu. Nous connaissons la célèbre phrase de Heidegger : « Seul un dieu peut encore nous sauver... » S'agit-il de son testament philosophique ? Il semble exprimer ainsi une expérience très profonde de l'humain face à son destin de salut. Après son option pour le nazisme qu'il a fini par quitter, il tente de voir ce qui peut encore être sauvé dans cette humanité, et par qui. Cette idée sera amplement développée par les tenants de l'École dite de *Frankfort* en particulier Theodor

33. *Ibid.*

34. Act 17, 28.