

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'EXISTENCE DE DIEU CHEZ HEGEL, Miesso
ABALO (Université de Kara - Togo)
miessoabalo@yahoo.fr

Résumé

La problématique de la preuve ontologique dont les approches ne cessent de se diverger depuis St. Anselme jusqu'à G.W. F. Hegel pose un problème philosophique qui mérite réflexion. L'hypothèse que nous défendons est celle-ci : par la connaissance de Dieu, entendu comme l'esprit qui manifeste son infinité sur un mode, on aboutit à un Dieu autre que celui de la profession de foi. Car posé dans son absolutité comme tel, Dieu est inaccessible à l'intelligence claire, d'où sa connaissance philosophique qui le pose comme l'être-là, posé avec la réalité, à travers laquelle il se rabaisse inconsidérément à la portée de notre intelligence. Ainsi, il n'est plus le Dieu des preuves ontologiques, mais le Dieu philosophe qui s'interroge puisqu'il est descendu de son absolue divinité pour être un Dieu présent-absent, le Dieu avec le monde. L'objectif de cette recherche est de saisir le concept de Dieu par la pensée ou d'élever la pensée à l'infinité de Dieu. Il s'agit de voir dans quelle mesure les points de vue sur le débat de la connaissance de Dieu sont fondés, et en quel sens ils sont éventuellement à dépasser, y compris le point de vue hégélien.

Mots clés : Connaissance de Dieu, Dieu philosophe, Providence, Preuves, Révélation.

PHENOMENOLOGY OF THE EXISTENCE OF GOD IN HEGEL

Abstract

The issue of ontological proof, whose approaches continue to diverge from St. Anselm to G.W.F. Hegel, poses a philosophical problem that deserves reflection. The hypothesis that we are defending is this: by knowing God, understood as the spirit which manifests its infinity in a mode, we arrive at a God other than that of the profession of faith. For posited in his absoluteness as such, God is inaccessible to clear intelligence, hence his philosophical knowledge which posits him as being-there, posited with reality, through which he inconsiderately lowers himself within the reach of our intelligence. Thus, he is no longer the God of ontological proofs, but the philosophical God who questions himself since he descended from his absolute divinity to be a present-absent God, the God with the world. The objective of this research is to grasp the concept of God by thought or to elevate thought to the infinity of God. It is a question of seeing to what extent the points of view on the debate of the knowledge of God are founded, and in what sense they are possibly to be exceeded, including the Hegelian point of view.

Keywords: Knowledge of God, Philosopher God, Providence, Proofs, Revelation.

Introduction

Les dix dernières années de vie de Georg Wilhelm Friedrich Hegel étaient considérées comme la période de maturité de sa vie. Certains de ses traducteurs à l'exemple de Jean-Marie Lardic l'appellent le dernier Hegel. Pendant ces années allant de 1821 à 1831 (l'année de sa mort), le philosophe allemand a montré la profondeur de sa pensée philosophique aboutissant à la connaissance de Dieu. Ses Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu trouvent leur dénouement pendant cette période où la philosophie de G. W. F. Hegel renoue avec la religion, notamment la religion chrétienne. L'objectif poursuivi par ce dernier était d'élever la pensée à l'infinité de Dieu ou d'essayer, comme il le professa lors de ses derniers cours à Berlin, de saisir Dieu par la pensée. Une tâche certes difficile, mais connaissant l'immensité, la rigueur et la profondeur qui sont les signes distinctifs de sa philosophie, G. W. F. Hegel a tenté de parvenir à son objectif malgré les difficultés d'ordre méthodologique auxquelles il était confronté. Les années berlinoises marquées par la fascination pour l'évolution de l'esprit sont considérées comme la période de mise en œuvre des résultats spéculatifs des Sciences de la logique et l'Encyclopédie des sciences philosophiques.

Cette mise en œuvre est faite dans et par le texte des Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu professé en 1829. G. W. F. Hegel était sur ce texte en vue de sa publication quand il fut surpris par la mort en novembre 1831. L'intérêt que revêt ce texte, surtout pour les premiers éditeurs des œuvres complètes en 1832, un an après sa mort, fut l'attention particulière accordée à l'élévation de la pensée au concept de Dieu. L'objet de ce texte dont l'intuition taraudait l'esprit de G. W. F. Hegel depuis la période de Heidelberg où il rédigea l'Encyclopédie des sciences philosophiques et celle d'Iéna où il rédigea la Phénoménologie de l'Esprit, fut le savoir de Dieu. On comprend dès lors pourquoi il ne s'est pas attelé à la nature des preuves de l'existence de Dieu comme l'ont fait Saint Anselme¹, Saint Thomas d'Aquin² et certains de ses contemporains.

On aurait mal saisi ce que représente ce texte si l'on voulait y voir une simple cessation de G. W. F. Hegel ou les événements liés à sa mort ou une limite historiciste de l'imagination de la pensée hégélienne. Aussi, aurait-on mal compris nos propos ici si l'on veut y voir une certaine opposition entre la religion chrétienne et la philosophie hégélienne par rapport à la connaissance de Dieu. Il s'agit plutôt de l'expression de l'infinité logique, de l'élévation du fini à la connaissance de Dieu ou du retour à l'infini. Ce retour à l'infini ne peut se faire qu'à travers les preuves de l'existence de Dieu qui exposent le concept de Dieu

¹*Proslogion* est un essai de théologie écrit par Anselme d'Aoste (moine catholique et philosophe) entre 1077 et 1078 pour traiter des preuves ontologiques de l'existence de Dieu.

² Dans *Somme théologique*, Saint Thomas d'Aquin a identifié cinq preuves de l'existence de Dieu.

comme un lui-même insaisissable. Les questions qui urgent à cet effet sont les suivantes : les preuves telles qu'elles se présentent historiquement chez Saint Anselme et Saint Thomas d'Aquin sont-elles valides pour une telle élévation de la pensée à Dieu ? Comment peut-on, à partir des preuves de l'existence de Dieu, faire la connaissance de Dieu dans le public philosophique ? En quel sens la question de l'existence de Dieu se pose-t-elle comme une préoccupation philosophique ? Il s'agit de saisir la portée philosophique des preuves de l'existence de Dieu dans l'intérêt et le degré de leur validité à l'être-même de Dieu, à la fois comme fini et infini.

Notre hypothèse est que, par l'élévation de la pensée du fini à l'infini qu'est Dieu, on aboutit à un Dieu philosophe soumis à la connaissance et qui s'interroge. La remarque faite par G. W. F. Hegel, qui nous intéresse ici, est que les preuves traditionnellement connues sont invalides parce qu'elles ne se font pas comme une auto-démonstration de la pensée s'élevant vers Dieu, mais comme une pure démonstration effectuée de façon abstraitement subjective dans la scission avec leur objet. Dieu étant infini, son infinité est entendue comme un esprit qui manifeste, un esprit qui se révèle.

Notre objectif consiste à faire une analytique de ces preuves dans la diversité de leurs formulations comme exprimant les possibilités de la pensée s'élevant vers l'infinité de Dieu et de son rapport avec l'être-là, c'est-à-dire l'être avec la réalité. Que la réalité soit intérieure ou extérieure à Dieu, cela suppose l'unité de Dieu avec l'être-là comme ce fut le cas de la preuve ontologique.

Pour atteindre cet objectif, nous nous contenterons de présenter notre recherche suivant deux approches : historique et critique qui, relativement, aboutissent à des résultats positifs avec la problématique des traditionnelles preuves de l'existence de Dieu. Même si G. W. F. Hegel semble observer une réserve à cette problématique avec l'argument ontologique, il y a toutefois une portée philosophique dont le but est la connaissance de Dieu.

1. Les preuves de l'existence de Dieu

G. W. F. Hegel ne donne pas l'impression d'être d'avis avec les cinq preuves de l'existence de Dieu proposées par Saint Thomas d'Aquin³ à la suite de la preuve ontologique de Saint Anselme d'Aoste. Paradoxalement, dans l'Encyclopédie des sciences philosophiques ou les Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu, on voit chez G. W. F. Hegel une certaine retenue qui consiste à être dans le rejet de la preuve ontologique. Se propose-t-il, par ailleurs, une preuve

³ 1. Dieu, premier moteur immobile

2. Dieu est la cause efficiente première

3. Dieu est nécessaire en soi, c'est la première nécessité

4. Dieu est le modèle parfait

5. Dieu est le guide intelligent de toutes choses

différente des preuves traditionnelles déjà connues ? Même si G. W. F. Hegel n'estime pas qu'il n'y ait nulle preuve de l'existence de Dieu, la traditionnelle preuve ontologique de l'existence de Dieu ne comble pas son aspiration plutôt tournée vers la discussion de cette preuve. La diversité des points de vue au sujet de la problématique de cette fameuse question de preuves de l'existence de Dieu illustre bien à quel point les approches du concept de Dieu ne cessent de prendre des formes diverses dans la philosophie moderne et contemporaine.

Dans la philosophie moderne, l'argument ontologique a connu un statut particulier, notamment avec R. Descartes et B. de Spinoza. Dans les *Méditations*, R. Descartes présente deux preuves : une preuve « *a priori* », exposée dans les *Méditations V*, qui part de Dieu en tant qu'il est conçu comme « être souverainement parfait », et une preuve « *a posteriori* », c'est-à-dire « par l'idée d'infini », que l'on trouve dans les *Méditations III*. Cette première preuve rejoint l'argument ontologique de S. Anselme à cause de sa liaison avec l'idée de perfection de Dieu que R. Descartes qualifie de malin génie et qui prend le nom de la substance une chez B. de Spinoza. La tradition philosophique accorde plus d'attention « à la preuve *a priori* – à un point tel qu'E. Kant la caractérisera de « cartésienne ». Mais en réalité, cette preuve renvoie moins à R. Descartes lui-même qu'à ses sources médiévales ainsi qu'à sa postérité, donc à l'« école cartésienne » (A. Schnell, 2020, p. 5-6).

Le rejet de l'ontologisme, qui préoccupe tant d'auteurs comme reproche au *Proslogion* de Saint Anselme, fait son chemin de R. Descartes (*Méditations*, 1951) à E. Kant (*Critique de la raison pure*, 2006) en raison de sa fragilité face aux critiques. Cependant, « il y a toujours eu aussi des penseurs (et il y en a aujourd'hui encore) pour estimer que l'argument de S. Anselme possède une valeur philosophique incontestable, voire même qu'elle arrive à des résultats non seulement intéressants, mais aussi, à certains égards, concluants » (J. McEvoy, 1994, p. 166). On voit pourquoi G. W. F. Hegel n'a pas clairement exprimé son rejet de l'argument ontologique car, au-delà des critiques et des reproches à l'endroit de cet argument, il y a un intérêt philosophique qui ne doit pas être nié. Pour justifier son point de vue, il donne l'exemple de la connaissance de la connaissance effective qui, dans le rejet de l'argument ontologique, relève du superflu. Faire la connaissance de la connaissance effective suppose, selon G. W. F. Hegel (1994, p. 47) une philosophie qui se fait dans « l'élévation de l'esprit à Dieu -, une activité, un parcours, procès, et comporte donc en lui la démarche nécessaire qui constitue la démonstration et que l'examen a seulement besoin d'accueillir pour contenir la démonstration ». Ce n'est pas tant l'argument ontologique qu'il faut remettre en cause, mais le manque de démonstration du concept de Dieu qui s'y fait.

L'idée du dépassement de l'argument ontologique aboutit à une approche philosophique d'intérêt incontestable, car il fait le chemin entre la foi et la raison, la religion et l'esprit qui sont des domaines privilégiés de la philosophie. Cette idée

trouve son objectivation dans le rapport qu'entretient la philosophie avec la religion au sujet de la providence ou du concept de Dieu qui n'est que le prolongement de l'argument ontologique dans le discours philosophique.

Aussi, l'idée selon laquelle la Raison gouverne le monde devient plate et insoutenable. Lorsqu'on est convaincu que la vérité du monde, c'est qu'il n'est pas issu d'un chaos mais d'une contingence échappant à l'entendement humain, comment l'expliquer convenablement ne sera possible que grâce à la providence. C'est donc une Vérité incontournable devant laquelle la raison éprouve des difficultés à pouvoir énoncer le rapport qui lie cette Providence et la réalité du monde. Les difficultés que rencontre la raison à ce sujet, trouvent leur fondement dans « la forme de la vérité religieuse, d'après laquelle le monde n'est pas livré au hasard ou à des causes extérieures et accidentelles, mais est régi par une Providence » (G.W. F. Hegel, 1994 (a), p. 58). Cependant les difficultés qui se posent à la tentative de remettre en cause cette notion de providence sur le plan philosophique sont aussi tenaces, puisque les principes philosophiques issus de la tradition depuis les Anciens ont en commun avec la Providence un sol ontologique auquel correspond l'argument ontologique. De nombreuses questions se posent donc. Quelle exigence doit-on accorder à la providence ? Est-elle en mesure de générer les preuves de l'existence de Dieu dans leur diversité ?

Socrate faisait, en son temps, une précision au sujet de la providence chez Anaxagore. Car le principe de la providence que développe Anaxagore semble s'intéresser seulement au cas particulier. C'est pourquoi Socrate lui reproche d'avoir ignoré la généralité qui aurait pu permettre à l'argument ontologique d'être plus efficace de par sa portée philosophique. À défaut de cette généralité, la providence se manifeste chez Anaxagore comme une profession de foi. On peut alors considérer la providence d'Anaxagore comme la foi en la providence qui ne parvient pas « à s'appliquer à l'ensemble des événements du monde » (G. W. F. Hegel, 1994 (a), p. 58). Dans la providence d'Anaxagore comme dans toute la providence en général, l'abstraction est de mise et se traduit par un refus d'explication et de détermination. On remet tout au plan providentiel. Et pour cette raison, selon G. W. F. Hegel (1994 (a), p. 59), « il serait présomptueux de vouloir » élever la pensée au concept de Dieu ou de vouloir connaître Dieu.

L'insuffisance de l'idée d'Anaxagore se fait sentir. La particularité qu'il accorde à la providence entraîne des difficultés pour la pensée à pouvoir saisir la manifestation de la réalité par rapport au concept de Dieu. En effet, la profession de foi s'oppose à la connaissance théorique du concept de Dieu. C'est pourquoi son application dans les cas généraux pose problème. Par la providence, certaines âmes se montrent plus pieuses pour témoigner de la révélation de Dieu dans les cas particuliers. Or l'histoire universelle est l'histoire des peuples et des totalités et en aucun cas l'histoire d'une individualité comme le confesse la providence. Au lieu de s'enfermer dans une foi appliquée à une providence abstraite, G. W. F. Hegel préconise une foi qui s'attelle aux faits concrets et généraux qui manifestent

et témoignent les voies de la providence elle-même. Ainsi, si nous nous référons à la nature, il y a mille manifestations qui témoignent de l'existence de Dieu, y compris la divine providence elle-même. Ce qui revient à la philosophie comme tâche, dit G. W. F. Hegel (1994 (a), p. 60), « sera de les ramener à leur principe » par une approche phénoménologique.

2. Le savoir de Dieu : de la preuve ontologique à la phénoménologie de l'existence de Dieu

Ramener les manifestations des preuves de l'existence de Dieu à leur principe sous-entend déjà la connaissance du point de vue de la providence. Mais ramener ces manifestations aux principes philosophiques tels que la rationalité, la critique, la dialectique, c'est aller au-delà de la providence dans la connaissance de Dieu. Ceci nous amène à rappeler les vieilles questions qui semblaient avoir créé de différends sous forme d'incohérence ou d'opposition entre la philosophie et la foi. G. W. F. Hegel (1994 (a), p. 60) rappelle ces incohérences dans le passage suivant :

Étant donné que cette question a cessé d'en être une, je parlerai plutôt de la doctrine de l'impossibilité de connaître Dieu, doctrine qui est devenue un préjugé bien que l'Écriture sainte nous donne pour devoir suprême non seulement d'aimer Dieu, mais aussi de le connaître. On nie ainsi la parole selon laquelle, l'esprit conduit à la vérité, connaît toute chose et pénètre même les profondeurs de la divinité.

Pour G. W. F. Hegel, seule la foi naïve peut remettre en cause tout commerce de la raison dans la connaissance de Dieu et refuser la phénoménologie de l'existence de Dieu pour s'enfermer dans de pieux dogmes. Ces dogmes qui constituent les principes de la théologie classique donnent plutôt des limites à Dieu en le considérant comme un Dieu particulier et éloigné des humains. Considérer Dieu comme un Dieu particulier comme on le voit dans la providence en particulier ou dans les religions monothéistes en général, c'est de lui attribuer des prédicats qui ne sont pas en réalité les siens, c'est de lui poser des limites qui l'empêchent d'être le Dieu de tous, le Dieu avec. Aussi peut-on le considérer comme étant un Dieu lointain, inaccessible à l'intelligence claire. Le risque que l'on court en considérant Dieu comme distant des hommes est aussi envisageable. Mais paradoxalement, si nous recourons à la seule exigence de la providence et de la raison, comme le dit G. W. F. Hegel, Dieu devient un concept creux. Nous avons vu cet exemple avec les Lumières où tout concept de Dieu, y compris les dogmes, a été soumis à l'épreuve de la raison en posant le discours philosophique à l'opposé de la providence. L'effort de la philosophie à cette époque, bien qu'elle fût prise pour de mauvaise conscience, a consisté à s'engager dans la connaissance empirique de Dieu par de-là la providence et les critiques des Lumières.

La connaissance de Dieu, la toute première que l'on puisse avoir, en se basant sur l'expérience empirique consiste à voir Dieu à travers la nature, c'est-à-

dire les créatures de son ordonnancement. C'est ce que nous appelons phénoménologie de l'existence de Dieu, c'est-à-dire sa révélation comme présence absente à travers la nature. G. W. F. Hegel développe à cet effet une philosophie de la nature en faisant la synthèse de la nature et des relations des êtres humains vis-à-vis de la nature. Cette phénoménologie de l'existence de Dieu s'apparente à la philosophie de la nature de G. W. F. Hegel. On fait l'expérience de cette phénoménologie lorsqu'on est saisi d'émotion et d'admiration devant certaines merveilles de la nature ou certaines destinées humaines. De nombreuses questions se posent donc. Si nous admettons que la providence se révèle dans les merveilles de la nature et dans la destinée humaine pourquoi pas aussi dans l'histoire universelle ? Au-delà de l'optimisme hégélien qui pose Dieu dans le champ du connaissable, est-il vraiment possible à l'homme de le connaître ? Ou bien c'est lui-même qui se rend connaissable en se révélant à l'homme ?

L'approche phénoménologique des preuves de l'existence de Dieu pose le concept de Dieu dans la sphère de la manifestation de Dieu. Ce qu'il faut éviter dans cette manifestation, c'est de ne pas croire que la matière est trop vaste et insaisissable par la providence. On retrouve dans cette sphère, mais de manière sous-jacente, la tendance à réduire le champ de la providence pour la mettre en évidence dans de petites choses, des pratiques particulières, comme l'exemple d'un « homme riche qui distribue ses aumônes aux pauvres et les tient sous son pouvoir » (G. W. F. Hegel, 1994 (a), p. 61). Rien ne devrait échapper à la puissance de la providence. Elle explore à la fois les petites choses, les tendances particulières comme nos prières individuelles et les grandes choses comme la matière de l'histoire. Tel est donc le sens hégélien de la providence qui prend Dieu dans sa phénoménalité comme totalité finie et infinie. Car « la matière est l'existence inconsciente de l'Idée divine ; c'est seulement dans le domaine de l'Esprit que l'Idée se manifeste dans son propre élément et devient connaissable » (G. W. F. Hegel, 1994 (a), p. 62).

Il est vrai que la connaissance sensible se limite à la connaissance de Dieu comme non connaissable, infini et indéterminé. Mais au-delà de la connaissance sensible, le pouvoir de l'entendement, par le biais de l'analyse du concept même de Dieu à travers son historicité, s'exerce en offrant à la pensée la possibilité de s'élever à l'infini de Dieu. Ces deux modes de connaissance mettent l'Esprit face à deux mondes : le monde profane et limité, le monde tel qu'il est livré dans la sensibilité, le monde dont l'Esprit a directement accès et le monde Intelligible ou le monde des Idées intelligibles. Le premier monde, en relevant de la matière, est connu par l'Esprit, le second, relevant du concept pur, n'est connu *a priori* que par l'Esprit. En explorant ces deux mondes, l'Esprit rencontre des difficultés d'ordre théorique : Dieu ne se révèle pas dans sa phénoménalité ni comme matière ni comme l'essence de cette matière. La phénoménologie de l'existence de Dieu prend son ancrage dans l'historicité de l'Esprit qui, seul se fait comme manifestation apparente de Dieu. G. W. F. Hegel reconnaît certes les difficultés

dans lesquelles se trouve l'Esprit en faisant l'exploration de Dieu, mais il ne trouve pas ces difficultés comme une limite infranchissable par l'Esprit. Car, selon lui, il est possible à l'Esprit de s'élever de ses infirmités et de ses limites, puisque sa spiritualité relève d'une « nécessité plus haute, qui consiste à pouvoir disposer d'un dimanche de la vie où nous nous élevons au-dessus des travaux de la semaine pour nous conserver à ce qui est Vrai et le porter à la conscience » (G. W. F. Hegel, 1994 (a), p. 62).

Ces difficultés avaient déjà retenu l'attention d'E. Kant sur le plan de la connaissance de Dieu. Sur le problème de la connaissance de Dieu par la raison, il existe, selon E. Kant, deux extrêmes sur lesquels sont fondées les théologies rationnelles. D'un côté, certains ont voulu « absolument refuser à la raison toute capacité de connaître quoi que ce soit de vrai ou de sérieux concernant Dieu » (E. Kant, 1993, p. 203). D'un autre côté, d'autres, au contraire, « ont vanté la raison à un tel degré qu'ils ont voulu en déduire toute la connaissance de Dieu nécessaire à l'homme » ((E. Kant, 1993, p. 203). Pour les premiers, la connaissance de Dieu n'est possible que lorsqu'on se réfère à la révélation divine ou à la providence de Dieu. Autrement dit, c'est Dieu lui-même qui se révèle à l'homme par sa bonté et son amour. Pour les seconds, chez qui l'on voit un refus de toute révélation de Dieu, par la raison on peut faire toute connaissance de Dieu en soumettant tout à une critique sans précédent. Aux yeux d'E. Kant, ces deux conceptions extrêmes sont loin d'être une véritable connaissance de Dieu. Il (1993, p. 203-204) écrit à ce propos :

Si l'on y réfléchit avec sincérité et avec un esprit d'investigation impartial, on découvrira que la raison a, en fait, la capacité de se former un concept de Dieu qui soit moralement déterminé et, pour elle, peut-être complet. Mais il nous faut également reconnaître, d'un autre côté, que ce concept pur de la divinité ne se rencontre que rarement chez les peuples anciens.

On voit chez E. Kant une reconnaissance des insuffisances de ces points de vue qui sont relativement liés à une certaine limite de la raison. Mais lorsque E. Kant affirme que la faute « n'en incombe pas à la raison elle-même mais, plutôt, aux obstacles qu'elle rencontrait » (1993, p.204), il semble rejoindre l'idée de B. de Spinoza selon laquelle le commerce de la raison en matière de la connaissance de Dieu est voué à l'échec.

Mais, dire que Dieu ne peut pas être connu et par conséquent, interrompre tout jugement allant dans ce sens, c'est affirmer, d'un côté, la fatalité de toute l'existence, l'absoluité de Dieu comme la substance absolue de B. Spinoza, et d'un autre côté, les limites de la raison et le manque d'amour de Dieu. Ainsi, le concept de Dieu devient un concept imaginaire. Dans la théologie chrétienne qui exclut la raison de tout commerce d'avec Dieu, Dieu communique à l'homme et à la nature en se révélant dans le sentiment, dans l'amour et la pensée. Dans sa communication à l'homme, il exige une union spirituelle dans laquelle il se donne à l'être

aimant « dans la conscience immédiate, l'intuition et le sentiment » (G. W. F. Hegel, 1994 (a), p. 62). À travers la nature, Dieu intervient et anime les différents instants de l'histoire universelle dans laquelle les hommes n'interviennent que comme moments sensibles, mais aussi comme des êtres pensants sans être totalement conscients de la finalité de leurs œuvres : c'est la ruse de la raison.

Si Dieu ne se révèle pas à l'homme par le biais du seul sentiment, c'est pour le distinguer des animaux dans la mesure où il n'est pas comme le disait R. Descartes « un être pensant », mais il est pensant, c'est-à-dire un sujet conscient. C'est la pensée qui distingue l'homme de l'animal à qui aucune vie religieuse n'est destinée. Cependant chez G. W. F. Hegel, le sentiment est considéré comme le mauvais guide de la spiritualité puisqu'il entraîne une confusion entre l'homme et l'animal. Autrement dit, la vie sentimentale n'est pas un domaine exclusivement humain. Si G. W. F. Hegel rejette le fait de considérer le sentiment comme siège de manifestation de la spiritualité, c'est aussi pour montrer que tout ce qui est dans « le sentiment est entièrement subjectif et ne peut se manifester que d'une manière subjective » (G. W. F. Hegel, 1994 (a), p. 63).

Fonder le raisonnement de la connaissance de Dieu uniquement sur le sentiment ou fonder la religion sur le sentiment, c'est remettre en cause la Vérité existant en soi et pour soi, car le vrai en soi et pour soi ou l'universel n'est tel que dans et pour soi en tant qu'être pour la pensée, mais aussi pour l'Esprit absolu qui se donne comme révélation. Lorsque le Christ dit, par exemple, à ses disciples : « Je suis le chemin, la vérité, et la vie » (Jn 14, 6), il entend montrer par là, non seulement la substantialité de la vérité qu'il représente lui-même en soi et pour soi comme le chemin conduisant à la connaissance de Dieu, mais le mode de sa représentation et de sa révélation comme telle. Aujourd'hui, si Dieu n'est plus « ce Dieu lointain » des Anciens, c'est parce qu'il s'est révélé dans la religion chrétienne. Et « c'est librement que Dieu a créé l'univers et l'homme, c'est librement qu'il a décidé de sauver celui-ci, c'est librement qu'il lui a révélé, par Jésus-Christ et par l'Église, les vérités nécessaires à son salut » (R. Verneaux, 1964, p.29). Ainsi le Dieu lointain et inconnaissable des Anciens est devenu « le Dieu omniprésent, omnipotent, omniscient, proche et garant de toute vérité, la certitude en soi et pour soi. Sa connaissance demeure la vérité haute et irréversible qui donne pour devoir à l'esprit élévation à la Providence, gage de toute révélation » (M. Abalo, 2016, p. 304-305).

La religion chrétienne a manifesté sa grandeur par la connaissance de Dieu et par la révélation dans l'histoire universelle. À travers la religion chrétienne, Dieu s'est révélé en mettant fin au superflu et aux fausses interprétations dans sa connaissance. Dans sa révélation, il s'est donné à l'Homme à travers la représentation et il n'est plus ce Dieu lointain, un concept pur, mais le Dieu présent-absent et permanent qui se révèle dans la nature et dans l'expérience humaine. À cet effet, en tant que chrétiens, dit G. W. F. Hegel (1994 (a), p. 65), « nous savons que Dieu est : Dieu n'est plus un inconnu. Si nous continuons à

dire qu'il est inconnu, nous ne sommes pas chrétiens » et notre foi tombe dans le doute. Ainsi nous rendons creux le concept de Dieu et vaine notre foi. On n'a pas besoin d'une expérience rationnelle avec le concept de Dieu avant de se rendre compte de son évidence. Mais cette connaissance n'est possible d'abord que par la foi elle-même, ensuite par l'humilité, la docilité et la ferveur par lesquelles les chrétiens sont initiés aux mystères de Dieu ou à sa révélation. C'est à cette condition que les hommes peuvent se sentir dans la présence absente de Dieu qui fut avant toute chose et qui en est la condition réelle de sa phénoménalité. Mais cette présence absente de Dieu ne semble pas combler les attentes des philosophes qui prônent une réinvention de Dieu autre que celui de la révélation.

3. Le Dieu des philosophes à l'épreuve de sa présence absente

Sorti du cadre de la religion ou de la providence, la connaissance de Dieu par la révélation ouvre un certain nombre de débats. De la connaissance de Dieu par la révélation, on peut déduire un savoir qui n'est pas forcément celui établi par les dogmes, comme on le voit pendant le siècle des Lumières. L'objectif que nous poursuivons ici, en discutant cette question de la connaissance de Dieu au sein de ces deux modes de savoir que sont la religion et la philosophie, ne consiste pas à demeurer dans une pieuse opposition entre la foi et le savoir. Mais au contraire, nous trouvons ici l'occasion de voir à travers la foi, contrairement au savoir, une source de connaissance, même si l'on sait que son objet est au-dessus de l'entendement humain. Puisqu'en voulant toujours établir une opposition entre la foi et le savoir, on finit par entretenir un sujet aussi banal ; ce que l'on croit, on le connaît également et la certitude de cette croyance exprime notre état du savoir, c'est-à-dire le contenu de la foi et celui du savoir reste le même. On peut alors dire qu'en termes de savoir, est posé un objet de la connaissance et cet objet reste le même pour la connaissance par la foi. Cependant la présomption de l'objet à l'œuvre dans le savoir semble exclure la foi en tant que source réelle du savoir. Il est donc erroné de concevoir les choses de cette manière, car, comme l'affirme G. W. F. Hegel (1994 (a), p. 67) l'objet de la foi n'est pas une pure abstraction, mais « un être vivant, un individu universel, subjectif, se déterminant en soi-même et par soi-même ». Or l'objet du savoir n'est pas un être mais un objet soumis à la perception et à la connaissance.

La nature de cet être n'est connue que lorsque ses déterminations sont connues. Et la manière de connaître ses déterminations laisse déjà dans les cœurs le concept de Dieu ou de la divinité comme un principe. Les pionniers de la philosophie moderne, comme R. Descartes, par sa notion de substance une et Baruch de Spinoza, par sa substance absolue, ont exercé leurs influences sur cette connaissance de Dieu comme principe. Mais ces influences n'ont que peu d'intérêt aujourd'hui où l'esprit des Lumières ne cesse de rebondir. De nos jours, la connaissance de Dieu par sa révélation amène à s'interroger sur les attributs de Dieu et de sa responsabilité devant un monde sous l'emprise du mal et des fléaux

comme le nôtre. Doit-on dire par là que le règne de Dieu est fini ? On ne saurait le dire ainsi, mais l'argument ontologique qui a fait son chemin à travers presque toute la tradition philosophique est soumise à une critique sans complaisance. Le contenu de la détermination de Dieu, en tant que substance absolue, se définit dans la liberté en soi, mais pas d'une liberté absolue, mais d'une liberté qui se définit dans la corrélation entre Dieu et l'homme, en tant que sujet appelé à se re-faire par-delà toute révélation. L'existentialisme de J.-P. Sartre peut être cité comme le courant philosophique invitant l'homme à prendre conscience de sa situation, à devenir responsable de sa vie et à prendre son destin en main.

En effet, les incohérences que présentent ces approches émanent de la nature toute-puissante de Dieu au milieu des fléaux qui ne cessent guère de menacer la vie. Celle-ci devient de plus en plus difficile à l'homme malgré le dessein de la science et de la technologie à vouloir promouvoir à ce dernier une vie meilleure. Cependant, certains auteurs se réclamant de l'existentialisme athée, comme J.-P. Sartre et M. Heidegger, remettent en cause l'idée même de la providence de Dieu qui, selon eux, ne rime pas avec les maux qui menacent la vie. En développant leur philosophie allant dans le sens du rejet de Dieu, ils deviennent les principales figures de l'existentialisme athée en condamnant l'antihumanisme de Dieu face aux fléaux de l'existence.

L'image contextuelle de Dieu que se fait l'existentialisme athée existait depuis les Anciens, qui réfléchissaient sur la question de l'existence ou non de Dieu, son unicité ou sa multiplicité et à l'image de sa toute-puissance. En ce qui concerne la question relative à l'existence ou non de Dieu, les points de vue divergent. C'est le cas, par exemple d'Anaxagore et de Socrate qui croyaient en un seul Dieu, alors qu'Épicure ne croyait en aucun, car dit-il, s'il existait un Dieu, il serait éloigné des hommes et, sans rapport avec le monde. D'autres croyaient en de multiples dieux, comme on le voyait chez les Anciens Grecs et dans les religions naturelles.

Revenant à la thèse de la non-existence de Dieu ou de son éloignement défendu par Épicure, il est aussi contestable que l'athéisme soit totalement rejeté de la religion. Les existentialistes athées et chrétiens semblent se contredire sur l'idée de Dieu dans l'existence. L'athéisme qui prévaut dans l'existentialisme athée se définit par le refus de Dieu comme puissance prédestinant l'existence et qui serait donatrice des essences comme le pensent les existentialistes chrétiens. Cependant, loin de tenir ces deux points de vue pour des thèses qui se contredisent, il faudrait plutôt voir la portée philosophique qui s'en dégage. L'athéisme en soi ne doit pas être catégoriquement exclu en matière de connaissance de Dieu. Car la négation de tout athéisme rendra la foi dogmatique et creux sera le concept de Dieu. D. Hume (1983) montre d'ailleurs son intérêt lorsqu'il pense que l'athéisme ne consiste pas à être athée dogmatique, mais à se servir d'une telle conception pour mieux connaître Dieu et de savoir le rôle que la religion peut jouer. Autrement dit, il faut une

certaine forme d'athéisme pour bien comprendre les questions relatives au concept de Dieu et de la providence.

Si nous remettons en cause l'exclusion totale de l'athéisme, c'est en fonction de son orientation sceptique qui fait éviter à la religion l'esprit du fanatisme religieux. En fait, dans l'athéisme, il y a deux orientations : un athéisme sceptique et un athéisme dogmatique. Ce qui est important c'est de s'interroger sur la nature de l'athéisme : de quel athéisme s'agit-il ? E. Kant a fait un travail assez remarquable à ce sujet. En analysant le concept de Dieu tel que ce concept a été conçu chez les Anciens et dans la théologie chrétienne des vieux temps, eu égard au scepticisme de certains penseurs comme Gottlob Ernst Schulze, E. Kant s'est rendu compte qu'il vaut mieux faire une étude sur le concept d'*athéisme*. C'est à partir de cette étude que l'on peut savoir quelle orientation faut-il donner à l'athéisme qui convient à la connaissance de Dieu.

Si la position d'E. Kant nous convainc dans la détermination du concept de Dieu, c'est à cause de la précision qu'il a su faire au sein de l'athéisme : « L'athéisme (le fait d'être sans Dieu ou de nier Dieu) se divise en deux types, le sceptique et le dogmatique » (E. Kant, 1993, p. 71). Le premier, en discutant la certitude apodictique des preuves de l'existence de Dieu, peut encore croire et même plus, puisqu'il admet qu'il est impossible de prouver qu'il n'existe aucun Dieu que de prouver son existence. En clair, ce que conteste l'athée sceptique, c'est d'affirmer qu'avec la raison, on peut remettre en cause la certitude de l'existence de Dieu. De la même façon, on ne peut pas, par la raison, affirmer avec certitude une telle existence si ce n'est par rapport à un théisme moral, ce que conteste l'athéisme dogmatique. C'est cette forme d'athéisme que développent des auteurs comme F. Nietzsche, K. Marx, J.-P. Sartre en rejetant toute idée de Dieu telle qu'elle prévaut dans la profession de foi. Parallèlement à la religion qui explique le monde par l'action de la providence, ces auteurs exhortent les hommes à prendre leur destin en main plutôt que de compter sur un Dieu déjà mort comme l'affirme F. Nietzsche.

Quant aux preuves de l'existence de Dieu, l'histoire des religions a fourni une gamme très variée. Depuis l'antiquité, les Anciens ont senti le besoin de vouer un culte aux divinités, des révélations ont suivi, servant de preuves de l'existence d'une force surnaturelle à laquelle ils se sont voués. Mais si l'on « tente de prouver l'existence de Dieu par le fait de l'accord de tous les peuples sur une croyance en un Dieu, on ne démontre rien car l'histoire et l'expérience nous apprennent également que tous les peuples ont cru à des fantômes et des sorcières et y croient sans doute encore (E. Kant, 1993, p. 71).

Dans le même sens G. W. F. Hegel (1994 (b), p. 38) affirme :

Les preuves de l'existence de Dieu sont tellement tombées en discrédit qu'elles passent pour quelque chose d'antique, appartenant à la métaphysique d'autrefois, dont nous avons fui le désert aride pour revenir à la foi vivante, nous étant à

nouveau élevés, en sortant de son entendement desséché, à la chaleur du sentiment de la religion.

Le rejet de Dieu est contesté par la religion dans toutes ses formes comme on le voit chez les existentialistes chrétiens (M. Gabriel, 1935). Rejeter Dieu, c'est nier l'essence même du monde ou le vider de tout sens puisque dans l'explication du monde faite par les sciences, il y a toujours « un il y a » préalable qui préexiste et sur lequel tout repose de façon nécessaire. En ce qui concerne la situation de l'homme au monde, comme l'a montré P. Rostenne (1990, p. 115),

C'est par sa finitude en tant que détermination ontique que l'homme se définit fondamentalement et prend conscience de son statut spécifique d'étant comme manière d'être qu'il ne s'est pas lui-même donnée et qui reste dépendante de son origine, mais dont le devenir consiste en une actualisation progressive de soi dans laquelle il joue un rôle essentiel qu'il peut assumer ou trahir.

Les possibilités offertes à l'homme, selon cette idée de P. Rostenne, c'est que « l'homme peut participer à son actualisation, soit en l'assumant, soit en la trahissant, étant donné qu'il a en lui la raison et en même temps des penchants en lutte permanente contre cette raison » (M. Abalo, 2016, p. 311). Est-ce là une raison fondamentale pour le refus de Dieu ? On ne saurait le dire ainsi. Seulement, quelquefois, l'apparente indifférence de Dieu par rapport à la situation humaine semble jeter du doute sur l'existence de Dieu, sur son effectivité comme toute-puissance et sa bonté. On voit dans cette situation comment s'opèrent les attributs de Dieu tels qu'ils se présentent dans la philosophie de la religion réfléchissant sur l'origine du mal et des fléaux qui menacent la vie. On est tenté de dire comme A. Comte-Sponville (2006, p. 11) que « l'existence de Dieu est douteuse ». Le recours à la divinité est vécu comme le recours à l'agir par devoir qui permet d'actualiser la nature humaine dans sa moralité. La théologie transcendantale et ontologique situe cette actualisation de la nature humaine comme une nécessité pour l'homme de se vouer à une entité transcendantale. Celle-ci peut apparaître sous trois formes fondamentales comme un être originel, comme un être suprême et comme un être de tous les êtres.

De ce qui précède, on peut retenir qu'à travers ses formes, le concept de Dieu prend une dimension philosophique faisant de lui, à la fois comme un être absolu et un être approprié. Rapporté aux preuves de l'existence de Dieu comme telles annoncées dans l'argument ontologique, ce concept de Dieu ne repose pas, comme sur son principe propre ni sur la conséquence que l'on peut en tirer en l'existence de la divinité. Le plus grand nombre d'hommes, mieux tous les êtres humains croient et en infèrent légitimement que Dieu existe. Mais tenir un tel argument pour valable n'en garde pas moins un caractère essentiellement discursif sur sa présence effective. La phénoménologie de l'existence de Dieu fait du concept de Dieu un concept pur mais aussi phénoménalisé à travers ses sphères comme l'infiniment grand et l'infiniment petit.

Conclusion

Les preuves de l'existence de Dieu telles que professées par Saint Anselme et qui ont fait leur chemin dans toute la tradition philosophique font apparaître un Dieu dont l'intelligibilité se fait comme révélation. Ce Dieu entendu comme être originel est pris au sens de Dieu lointain chez les Anciens. Du Dieu en tant qu'être suprême (*Ens Summum*) de la providence, on en vient à la plénitude du concept de Dieu dont on ne saurait savoir s'il « existe ou non » (A. Comte-Sponville, 2006, p. 8), créateur de toute réalité et présent dans sa créature. C'est ainsi que, des attributs de Dieu, on est arrivé à sa nécessité comme la base de la théologie ontologique comme on le voit chez E. Kant (1993). Aujourd'hui, ce Dieu lointain ou absent semble légitimer les mouvements d'opinion au point où A. Comte-Sponville (2006) se demande s'il est encore admis de parler de croyants en ce XXI^e siècle. L'apparente indifférence de Dieu au commerce des hommes dont N. Nietzsche passe pour le véritable promoteur est la raison fondamentale des modes et des mouvements d'opinions qui fragilisent les religions par les cultes rendus à une entité apparemment indifférente aux fléaux de l'existence.

Certes, le règne du Dieu philosophe qui s'ouvre sur la remise en cause du Dieu de la providence, ne saurait conduire au fanatisme religieux, mais à une raison qui décide de savoir, surtout sur les preuves de l'existence de Dieu. L'origine du mal dans le monde malgré les attributs de Dieu, la prééminence des fléaux d'ordre naturel, les pandémies et les autres fléaux semblables devant lesquels l'homme demeure impuissant, montre qu'il y a une certaine indifférence de Dieu par rapport à la situation de ses créatures. Mais cette indifférence ne relève-t-elle pas de l'agnosticisme ayant conduit aux philosophies athées comme celles de F. Nietzsche, de J-P. Sartre, de K. Marx, d'A. Comte-Sponville ? Le point commun des critiques que développent ces philosophies se retrouve dans la compréhension de Dieu comme l'être suprême dont les attributs expriment sa perfection comme un être bienheureux, omniscient, omnipotent et tout-puissant. L'existentialisme chrétien fait de cette perfection l'éminente raison de toute chose ou de toute créature. Les preuves de l'existence de Dieu sont alors un argument ontologique justifiant cette bonté divine par rapport aux créatures. Malheureusement, cette bonté divine, avec les maux qui minent l'existence, est considérée comme une profession de foi au milieu des phénomènes marquants de notre époque dont l'essentiel est la question de l'origine du mal. Face à ces phénomènes marquants de notre époque la philosophie contemporaine invente un Dieu dont la connaissance parfaite et achevée se trouve à jamais et éternellement réalisée en lui-même et non à ses créatures. La phénoménologie de l'existence de Dieu est alors un ensemble de démarches durant lequel la pensée s'élève à l'infinité de Dieu comme une participation à la connaissance infinie de Dieu.

Références bibliographiques

- ALPHONSE, Saint-Jacques, 1974, « Saint Thomas d'Aquin et le premier fondement naturel de notre connaissance de Dieu », *Laval théologique et philosophique*, Volume 30, Number 3, URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020445ar>, DOI : <https://doi.org/10.7202/1020445ar>.
- D'AQUIN, Thomas, 1984, *Somme théologique*, Paris, Cerf.
- DESCARTES, René, 1951, *Discours de la méthode* suivi des *Méditations*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- GABRIEL, Marcel, 1935, *Être et avoir*, Paris, Aubier-Montagne.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1994 (a), *La Raison dans l'histoire*, trad. Papaioannou Costas, 10/18, Paris, Pocket.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1994 (b), *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, Trad. LARDIC Jean-Marie, Paris, Aubier.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 2012, *La Raison dans l'Histoire*, Trad. Papaioannou Kostas, Paris, Pocket
- HUME, David, 1983, *Enquête sur l'entendement humain*, Trad. André Leroy, Paris, Flammarion.
- KANT Emmanuel, 2006, *Critique de la raison pure*, 3^e édition, Trad. Renaut Alain, Paris, Flammarion.
- KANT, Emmanuel, 1993, *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, trad. W. Fink, Paris, Librairie Générale Française.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 2008, *Discours de métaphysique. Essais de théodicée. Monadologie*, Trad. FRÉMONT Christiane, Paris, Flammarion.
- MARMASSE, Gilles, 2010, « Que prouvent, chez Hegel, les preuves de l'existence de Dieu ? », Presses Universitaires de France | « Les Études philosophiques », /1 n° 92 | pages 109 à 129, DOI 10.3917/leph.101.0109.
- MCEVOY, James, 1994, « La preuve anselmienne de l'existence de Dieu est-elle un argument « ontologique » ? À propos de trois interprétations récentes » in *Revue Philosophique de Louvain*, 92-2-3, p. 167-183.
- ROSTENNE, Paul, 1990, *Le philosophe et sa foi/ Perspectives chrétiennes sur le fondement théologique de la pensée*, Paris, La Pensée Universelle.
- SCHNELL, Alexander, « La preuve ontologique ; d'Anselme à la phénoménologie contemporaine ». Avant-propos, Centre Sèvres, *Archives de Philosophie*, 2020/3 Tome 83 | pages 5 à 7, DOI 10.3917/aphi.833.0005.
- VERNEAUX, Roger, 1964, *Introduction générale et logique*, Paris, Beauchesne et ses fils.