

CHAPITRE 2

Le Discours sur Dieu et le principe de vérification: Thomas d'Aquin et Alfred J. Ayer

Introduction

L'objet de cet article est d'examiner, une fois de plus, quel genre de réflexion saint Thomas a constamment pratiqué pour établir dans une perspective rationnelle le sens et la vérité de la proposition «Dieu existe». Selon la *mentalité du positivisme logique*, tel qu'il se présenta à ses débuts vers les années trente, et selon l'idéal de la philosophie analytique contemporaine telle qu'elle s'exprime aux États-Unis depuis plusieurs années, des termes comme *expérience*, *intuition* et *croissance* n'ont aucune chance de s'imposer et d'être pris au sérieux, à moins qu'ils ne se traduisent en propositions susceptibles d'être clairement comprises et dûment vérifiées au niveau des constatations expérimentales. Ainsi donc, au jugement des philosophes de cette tradition, l'expression linguistique et l'observation des faits jouent un rôle de toute première importance pour fixer la signification et fonder la vérité d'une croyance. Une expérience religieuse comme le serait l'expérience de Dieu doit pouvoir s'exprimer en une proposition telle que «Dieu existe». Alors, à propos de cette assertion deux questions seront formulées: que peut-elle signifier? comment peut-elle se constater? Ces questions, comme il apparaît de suite, relèvent de l'examen des fondements du sens et de la portée de toute affirmation à prétention critique et caractère scientifique. Mais aucun esprit ne parviendra à résoudre entièrement toutes les difficultés que ces questions soulèvent, à moins qu'il ne les place et ne les repense dans un contexte philosophique. S'il veut

s'y appliquer, il doit le faire en philosophe. La volonté de se soustraire à cette condition serait encore une option commandée par une doctrine épistémologique. Ce serait donc une prise de position philosophique.

Il est hors de doute que, dans un nombre quasi illimité de cas, le procédé le plus fréquemment employé pour formuler et justifier une connaissance consiste à se représenter une hypothèse à priori observable et à la vérifier par un *retour aux données expérimentales*. En dehors des sciences mathématiques, l'emploi de ce procédé est tellement général que bon nombre de penseurs l'ont regardé comme l'unique critère à appliquer à toute proposition qui vise un état de choses réel ou existant. Dans cette manière de voir, le retour aux données phénoménales comme telles remplit deux tâches épistémologiques complémentaires: la première est de préciser la signification des termes du langage; la seconde, de prouver la vérité des assertions du discours. À vrai dire, la distinction sans être toujours chronologique est essentiellement logique, bien qu'elle ne soit pas reconnue comme telle par tous, car, pour certains, vérité et signification se confondent. En tout cas, sans en arriver à cette thèse extrême, beaucoup pensent que nous n'énonçons rien de significatif de nature à nous informer sur l'ordre réel à moins que nous ne puissions désigner des individus, faits, événements ou phénomènes qui appartiennent au champ d'une expérience actuelle ou théoriquement réalisable. De plus, nous n'affirmons rien de vrai à propos de cet ordre à moins que nous ne puissions le confirmer par une confrontation expérimentale à un ou des cas individuels, qu'ils soient présents grâce aux sens seuls ou à l'aide d'instruments.

À propos du problème des fondements rationnels de la proposition «Dieu existe», nous pouvons nous proposer comme hypothèse de travail cette supposition que saint Thomas a, lui aussi, examinée: *dans le domaine de la connaissance de Dieu, l'expérience peut-elle être envisagée comme berceau du sens et critère de vérité?* Cet examen témoigne de l'esprit empiriste de sa philosophie. Si, comme nous le verrons, après avoir examiné le problème, le Docteur Angélique a rejeté la fonction informative

et démonstrative de l'expérience pure en matière de théodicée, c'est d'abord qu'il avait appris d'Aristote qu'il existe différents niveaux de savoir; de plus, ni les preuves de philosophes païens, ni les méditations d'Augustin, ni celles d'Anselme ne proposaient l'expérience comme source de connaissance; bien au contraire, il avait certainement pris conscience que la voie de l'expérience était une impasse. Pour l'instant, nous supposons que, pour avoir écarté l'épistémologie et la méthodologie des philosophes positivistes, il risquait à leurs yeux d'encourir le verdict d'avoir failli à énoncer sur Dieu un discours intelligible, valide et cohérent. C'est donc dans l'optique de ces épistémologues et logiciens que nous proposons nos réflexions.

En fait, ceux qui ont examiné l'expérience pour savoir si elle pouvait à elle seule fonder un discours sur Dieu se partagent en deux groupes: ceux qui lui refusent toute fonction transcendante et ceux qui la lui accordent.

1. Le *premier groupe* comprend tous ces philosophes qui sont pleinement conscients à la fois des limites infranchissables soit de l'expérience intérieure soit des procédés expérimentaux, et de l'exigence indescriptible de transcendance inhérente à tout théisme digne de ce nom. Conformément à leur doctrine selon laquelle seule l'expérience fixe le sens et fonde la vérité, certains se voient obligés de rejeter toute assertion sur Dieu comme étant non seulement sans valeur mais même dépourvue de toute signification. Si l'athée classique se contente de nier la vérité de l'affirmation de l'existence de Dieu, du moins comprend-il le sens de sa négation. Mais le néopositiviste ira jusqu'à dire qu'il n'y a rien à comprendre à cette assertion, vu qu'elle ne présente à l'esprit aucun contenu significatif⁽¹⁾. Là où par leurs méthodes et leurs résultats les sciences positives dominent les esprits, l'agnosticisme sinon l'athéisme découlera des deux objections

(1) A. J. AYER, «The Library of Philosophical Movements», in IDEM (dir.), *Logical Positivism*, Glencoe (IL), The Free Press, 1959, p. 11: «L'originalité des positivistes logiques dans leur façon de rendre impossible toute métaphysique repose non pas sur la nature de ce qui pourrait être su, mais sur la nature de ce qui pourrait être dit. Leur opposition au métaphysicien tient à ce que celui-ci enfreint les règles que l'énonciation doit respecter s'il lui faut être littéralement signifiante».

CHAPITRE 5

À propos des Noms divins. Aristotélisme et néoplatonisme. Métaphysique et linguistique.

Introduction

Nous avons, dans les chapitres précédents, soumis à l'examen critique un discours inspiré de saint Thomas mais stimulé par David Hume⁽¹⁾. Il s'agissait, d'une part, de porter un jugement sur l'enseignement du Docteur Angélique concernant la connaissance de Dieu et, d'autre part, de tenir compte des conclusions radicales tirées par certains disciples du penseur écossais sur la nature non significative de toute proposition théologique. En somme, le débat se ramenait ainsi à une confrontation entre une philosophie de l'être et une philosophie du phénomène. Dans la mesure où l'ontologie prend ses distances avec le phénoménisme, les deux Maîtres s'opposaient l'un à l'autre; toutefois, ils avaient pour trait commun de déduire jusqu'au bout les conclusions impliquées dans leurs principes respectifs: d'une part, la reconnaissance d'une transcendance par rapport à tout l'ordre fini; d'autre part, le refus de tout dépassement par rapport à l'expérience. D'un côté, c'était l'affirmation d'une certitude fondée sur l'être; de l'autre, une invitation au doute motivé par le phénomène.

Nous avons l'intention de reprendre ici, à la lumière des *Commentaires sur les Noms divins* (du Pseudo-Denys) rédigés par l'Aquinate, quelques questions qui ont trait au langage théologi-

⁽¹⁾ Ceci s'inscrit aussi dans le contexte de la problématique de philosophes tels que A. Flew, R. M. Hare, B. Mitchell, I. M. Crombie, J. Hick, R. B. Braithwaite et d'autres de tendance empiriste.

que minutieusement analysé dans les deux *Sommes* ⁽²⁾. En effet, la doctrine magistrale exposée dans ces deux ouvrages se comprend mieux si on fait intervenir le néoplatonisme du *Commentaire* ⁽³⁾. Cette meilleure intelligence de la pensée de saint Thomas s'accompagne d'une sorte de phénoménologie de ses intuitions qui éclaire davantage cette synthèse. Il est toujours utile, en effet, de dresser la carte intellectuelle des chemins parcourus par un penseur, moins pour refaire le voyage avec lui que pour se rendre compte des difficultés à garder la bonne direction aux croisements des routes.

C'est, semble-t-il, entre 1261 et 1265, lors de son séjour à Orvieto, que le Docteur Angélique travailla à son *Commentaire des Noms divins*. On a proposé aussi 1265-1268 ⁽⁴⁾. Quoiqu'il en soit, l'auteur anonyme des *Noms divins* (*De Divinis Nominibus*) ⁽⁵⁾ exerça en Occident une influence profonde sur la linguistique du discours théologique. À cet effet, il semble bien qu'il faille écarter l'expression compacte de «langage théologique» et adopter un sens plus général en vue d'une application au domaine de la théodicée. La seconde expression en effet pourrait porter à croire que le traitement d'une langue caractérisée comme théologique engage dans sa méthode la Foi et la Révélation. Ce traitement peut se concevoir, et de fait, s'est pratiqué, à partir de principes et de procédés rationnels, tels que ceux utilisés par le Pseudo-Denys. Il est vrai que le champ d'application pourrait se définir comme l'union et l'intersection de la classe des noms scripturaires (ceux des Saintes Écritures) et de la classe des noms philosophiques ⁽⁶⁾. À cet égard, il est intéressant de noter que l'influence

⁽²⁾ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q. 13, «De nominibus Dei»; IDEM, *Somme contre les gentils*, chap. 29 à 35.

⁽³⁾ THOMAS D'AQUIN, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Turin, Marietti, 1950.

⁽⁴⁾ Si l'on en croit J. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1993, p. 415, ce *Commentaire* se situerait vers 1265-1267. C'est aussi l'avis de J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1993, p. 505. Il est possible, cependant, qu'il ait été rédigé quelques années peu plus tôt.

⁽⁵⁾ Cf. B. PATAK, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, 2005, art. «Denys l'Aréopagite».

⁽⁶⁾ THOMAS D'AQUIN, *In librum De divinis nominibus*, L. III, «Quomodo Deus nominari possit» [«Comment nommer Dieu», n° 98. Les noms sont empruntés aux

philosophico-théologique du Pseudo-Denys a été mise en évidence récemment par l'informatique. Ainsi, on a pu calculer que Thomas, dans son œuvre, citait l'auteur néoplatonicien à 1700 reprises⁽⁷⁾.

Du point de vue de Thomas, ce travail d'analyse et d'interprétation a été bénéfique: cela lui a permis de se familiariser avec la pensée néoplatonicienne de Proclus interprétée et enrichie par les réflexions de Denys⁽⁸⁾. À cela s'ajoute le fait que cette philosophie païenne, d'une très haute élévation spirituelle et de grande portée métaphysique dans sa solution des problèmes du discours sur le transcendant, a été repensée et décantée par un penseur chrétien devenu maître d'une tradition. Sans aucun doute, ce contact a comblé les vides métaphysiques de la philosophie du Stagirite dans le domaine du discours théologique.

Quelles sont les réactions de saint Thomas à ces doctrines inspirées de Platon, de Plotin et de Proclus avant de pouvoir s'intégrer dans la synthèse doctrinale de la *Somme*? Il ne peut s'agir en effet d'un syncrétisme où coexistent christianisme, aristotélisme et néoplatonisme. En effet, dans l'hypothèse, historiquement vérifiée, du point d'origine aristotélicien, à savoir situé dans le sensible, il importe de déterminer sur la courbe platonicienne les points d'inflexion d'une direction nouvelle pour retrouver cette origine, l'être dans le sensible, et ainsi s'éloigner de l'hénologie en repartant de l'expérience à titre de fondement obligé de toute connaissance. Il importe de tout reformuler dans le contexte d'une épistémologie semi-empiriste et de l'ontologie qu'elle implique. En somme, il s'agit pour le rédacteur du commentaire d'assimiler fidèlement la doctrine, de l'exposer systématiquement

Livres saints. Mais des noms comme *un, bon, être, cause* appartiennent aussi au domaine philosophique tout en étant aussi révélés. Ils appartiennent donc à deux classes, celles des noms révélés et celle des noms philosophiques. Par conséquent, en termes de logique, ils appartiennent à l'intersection de ces deux classes.

(7) É. JEAUNEAU, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF (collection «Que sais-je?», n° 1044), 1963, p. 13.

(8) Proclus est un philosophe néoplatonicien qui vécut de ± 412 à 485. Il a écrit *Les éléments de théologie*. Il y développe, entre autres choses, une théorie de la participation. Il a influencé Denys, dont il fut peut-être le maître. Voir B. PATAR, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, 2005, art. «Proclus».

Il importe donc de centrer la discussion relative à la possibilité du langage théologique sur ce sens. Pour cela, deux types d'analyse, l'analyse phénoménologique et l'analyse du langage, peuvent seuls être confrontés avec les conclusions du nominalisme. La réflexion sur le contenu de conscience met-elle en évidence un aspect objectif qui conditionne le travail scientifique opéré sur le donné expérimental? L'étude de la structure d'une langue met-elle en évidence une sorte d'infrastructure linguistique qui conditionne, elle aussi, le langage humain? Si la réflexion phénoménologique révélait la présence d'un aspect objectif non phénoménal mais condition du phénomène comme tel pour être traitée par la science, nier cet aspect reviendrait à nier les sciences. Si l'analyse linguistique révélait la présence d'une infrastructure indépendante d'une culture mais nécessaire au langage pour en faire l'expression d'une parole, nier cette infrastructure reviendrait à nier la parole. Mais la science et la parole existent comme faits humains. Par conséquent, leur condition existe.

Certains pensent qu'au fond cet aspect objectif et cette infrastructure s'identifient avec l'exigence métaphysique et la justifient. Selon Étienne Gilson, par exemple, les langues incorporeraient des éléments qui relèvent de cette exigence. Pour nous, il est certain que tout discours sur Dieu présuppose cette exigence.

Peut-on nommer Dieu?

Le premier métathéorème vient donc de préciser les conditions nécessaires que, selon l'aristotélisme de saint Thomas, tout discours doit remplir pour avoir un sens: la relation de signification se termine à un concept, celui-ci objective une essence qui, elle, reflète le réel. Mais voici que se pose une question préliminaire dès qu'il s'agit du discours sur Dieu: un tel discours a-t-il encore à sa disposition un langage significatif? Pouvons-nous encore parler de Dieu alors que la parole s'apprête à viser la réalité à un niveau qui, de par ses exigences, va dépasser le sensible, le concret et l'individuel de l'expérience? Pouvons-nous encore discuter sur lui sans être victime de «l'illusion du sens»? Depuis Kant,

nous savions que la raison pure tombait inévitablement dans la tentation de «l'illusion transcendantale», celle de la validité des affirmations de la métaphysique. Mais si, pour lui, la vérité des conclusions démontrées par la raison pure était illusoire, néanmoins leur signification ne l'était pas, car il restait encore possible de penser à Dieu et de tenir à son sujet un discours intelligible au point que la raison pratique s'engageait à l'entreprendre: la croyance se substituait à la démonstration, la foi à la raison. Dans ce cas, la question: «Y a-t-il un Être nécessaire et transcendant?» restait ouverte à un «oui» ou à un «non». De même, la phrase: «Dieu existe» demeurait parfaitement compréhensible, tout en étant jugée problématique. Mais, de nos jours, certains pensent que la question même est inintelligible et que la réponse *ne signifie rien*: la portée transcendantale d'une expression en tue le sens.

En fonction de cette problématique du sens, les analystes formulent des questions assez particulières. L'Aquinatale pourrait-il les intégrer à son système et y répondre? À priori, *mutatis mutandis*, pourquoi pas?

Par des réflexions, aussi incisives que pénétrantes, reprises de son livre *Faith and Logic* et rééditées sous le titre *The Possibility of Theological Statements*, le Pr I. M. Crombie a fait justement remarquer que le sujet grammatical *Dieu* de l'énoncé: «Dieu aime l'humanité» se comporte de façon ambiguë et soulève ainsi un problème⁽¹⁴⁾. À première vue, en effet, il paraît jouer un rôle analogue à celui du mot «Tom», sujet de l'énoncé: «Tom aime Marie», où, comme nom *propre*, il désigne un individu. Alors, la question s'énonce tout naturellement comme suit: ce terme *Dieu* qui désigne aussi un être personnel, disons individuel, peut-il encore être considéré comme un nom *propre*, selon la terminologie de la logique moderne, bien qu'il soit employé pour dénoter un être transcendant? À cette question, Crombie s'empresse

⁽¹⁴⁾ Cf. I. M. CROMBIE, étude citée *supra*, p. 533, n. 2, pp. 28-32: Nous pouvons décrire, par conséquent, la première antinomie, comme suit: les énoncés théologiques doivent s'interpréter comme si leur sujet était un individu particulier, tout en étant toutefois différents d'autres énoncés concernant des objets individuels.

Table des matières

Avant-propos	7
CHAPITRE 1 Le Premier Moteur	13
CHAPITRE 2 Le discours sur Dieu et le principe de vérification: Thomas d'Aquin et Alfred J. Ayer	39
CHAPITRE 3 Métadiscours du discours sur Dieu I: considérations générales	77
CHAPITRE 4 Métadiscours du discours sur Dieu II: considérations particulières	105
CHAPITRE 5 À propos des Noms divins. Aristotélisme et néoplatonisme. Métaphysique et linguistique	145
CHAPITRE 6 L'existence de Dieu dans la philosophie de l'être	179
CHAPITRE 7 Dieu, connaissance et immatérialité	219
CHAPITRE 8 Le défi du positivisme logique	259
CONCLUSION Le cheminement vers Dieu	293