

## LE PROBLÈME DE LA SIGNIFICATION DU MOT « DIEU »

Marcel CONCHE (Versailles)

Les positions traditionnelles sur la question de Dieu — le théisme pour qui « Dieu est », l'athéisme pour qui « Dieu n'est pas », l'agnosticisme pour qui « Dieu est ou n'est pas » — s'accordaient pour admettre que le mot « Dieu » est signifiant. Le positivisme logique conteste cette prémisse. Le langage non tautologique, dit-il, n'a de sens qu'en fonction d'expériences possibles. Le concept de « Dieu » qui, pas plus que les autres concepts ou propositions de la métaphysique, ne satisfait à la condition de *vérificabilité*, est vide de sens. En dépit de l'avantageuse simplification qu'une telle conception apporte en métaphysique, nous ne nous y arrêtons pas. Le « principe de vérificabilité » se présente en effet comme un principe posé d'une manière *extérieure*, que rien ne contraint l'interlocuteur à accepter. Nous entendons, au contraire, partir de la position de l'interlocuteur (celui pour qui le mot « Dieu » a un sens — et signifie un être infini et parfait, distinct du monde), en nous souvenant du *minimum* auquel il est obligé, et qui est de rester logique avec lui-même. Cela étant, ce que nous nous proposons de soutenir, ce n'est pas que Dieu est, ni qu'il n'est pas, ni que Dieu est ou n'est pas, ni que le mot « Dieu » est vide de sens, mais que la question de savoir s'il a ou non un sens est *philosophiquement* indécidable. Cela revient à dire (si du moins le philosophe, en tant que tel, ne doit pas se servir d'un mot dont il ne peut établir s'il a ou non un sens) que le mot « Dieu » n'est pas un mot du langage philosophique.

Une objection préjudicielle est à écarter : comment douter que le mot « Dieu » ait un sens puisqu'il est en usage, puisqu'on parle de Dieu en ayant le sentiment de comprendre ce que l'on dit ? Le sens n'est-il pas ce qui fait que l'on comprend ? A cela, Leibniz, visant le psychologisme de l'école cartésienne, a depuis longtemps répondu. On parle, dit-il, du plus grand de tous les cercles, du plus grand des nombres, du « mouvement de la dernière vitesse », en croyant savoir ce que l'on dit : pourtant, ce sont là choses impossibles, on n'est donc pas *fondé* à en parler, et on

ne peut rien dire qui vaille en en parlant. On se figure en avoir une idée claire et on n'en a aucune idée, car il n'y a pas d'idée de l'impossible. Nous distinguerions, quant à nous, sens *psychologique* ou sens *de fait* (qui n'est pas, ici, en question) et sens *logique* ou sens *de droit*. Le premier existe dès lors que l'on « se » comprend (que l'on « sait » ce que l'on veut dire) et que l'on est compris (c'est-à-dire que l'on se sert d'un mot dont on n'est pas seul à faire usage). Le second n'existe que si le mot signifie réellement *quelque chose*, ce qui suppose d'abord que, conformément au critère de Leibniz, la notion n'enveloppe aucune impossibilité. Le sens psychologique des mots sans le sens logique n'est qu'une illusion de sens. Il suffit à rendre possible le bavardage (où l'on parle « pour ne rien dire »), mais seul le sens logique rend possible la parole *fondée*. Sans lui, les mots n'ont que l'apparence d'un sens.

Appliquons ceci au mot « Dieu ». Pour que ce mot ait un sens (logique ou philosophique), il faut que l'idée de Dieu soit une véritable idée, au sens de Leibniz, c'est-à-dire n'enveloppe pas d'éléments incompatibles. Pour vérifier qu'il en est ainsi, il convient de procéder à une analyse de l'idée de Dieu. Si donc on analyse cette idée, que trouve-t-on ? Un certain nombre de caractères posés comme appartenant à l'objet de l'idée. Or, parmi ces caractères, il s'en trouve un tout à fait particulier, qu'Anselme a mis en évidence : l'existence. Anselme montre que Dieu, logiquement, ne peut être pensé que comme existant. L'existence, lorsqu'on le conçoit comme il doit l'être, ne peut manquer d'appartenir à Dieu *dans la conception que l'on s'en fait*, puisque ce n'est plus lui que l'on conçoit si on ne le conçoit comme existant. Le mot « Dieu » signifie Dieu si et seulement si on y pense et on en parle comme étant Celui auquel l'existence ne peut pas ne pas appartenir, auquel elle appartient *de droit*. De qui nie l'existence de Dieu, en doute, ou s'interroge à ce sujet, on peut dire, tout simplement, qu'il ne comprend pas le mot « Dieu ». En termes anselmiens : Dieu n'existe pas même dans l'intelligence s'il existe seulement dans l'intelligence.

Tout ceci, certes, ne prouve en aucune façon que Dieu existe. Ce que prouve l'analyse d'Anselme, c'est que Dieu ne peut être pensé légitimement que comme existant, ce qui revient à dire que *le mot « Dieu » a un sens seulement si Dieu est*. Mais il n'est pas du tout prouvé que le mot « Dieu » ait un sens ; ce qui est prouvé, c'est que les deux questions : « Le mot « Dieu » a-t-il un sens ? » et : « Dieu existe-t-il ? » sont deux formes d'une même question (et cela est inévitable dès lors que le caractère, pour Dieu, d'exister entre dans la connotation de l'idée de Dieu). La conséquence en est qu'il y a une égale impossibilité à affirmer que Dieu est et à être assuré que le mot « Dieu » a un sens (que nous soyons *fondés* à lui donner un sens). En effet, comme Dieu ne peut être empiriquement donné, nous ne pouvons établir que Dieu est sans être assurés d'abord de la valeur (du bien-fondé) de l'idée de Dieu, ou que le mot « Dieu » a un sens. Et la réciproque est tout aussi vraie. Comme, de ces

deux propositions : « Le mot « Dieu » a un sens » et : « Dieu est », nous ne pourrions être assurés de la vérité de l'une qu'en étant assurés de la vérité de l'autre, nous ne pouvons être assurés de la vérité ni de l'une ni de l'autre, et toute tentative de démonstration de l'une ou de l'autre enferme un inévitable cercle vicieux. Il en résulte, en particulier, que la question de savoir si le mot « Dieu » a ou non un sens est *indécidable*.

Ces remarques ne visent point Anselme. Sans doute, il *nomme* Dieu ; mais il sait que ce nom est signifiant *par la foi*. Comme Barth l'a montré<sup>1</sup>, toute son argumentation est sous-tendue par la prière et le dialogue avec Dieu. Pour Anselme, une argumentation purement philosophique, où l'homme seul mènerait le jeu, est impensable. Dieu est présent dès le début : c'est *lui-même* qui s'est *nommé*, qui s'est fait connaître comme *aliquid quo nihil majus cogitari possit*. Ce nom permet au croyant de comprendre ce qu'il croit (il croyait que Dieu est, il comprend qu'il ne peut en être autrement), mais il n'aurait pas compris s'il n'avait cru. Il n'y a rien à objecter à cela. Mais Anselme est théologien. Le philosophe, lui, fait, en tant que tel, abstraction de la foi. Dès lors, il ne sait plus s'il y a, légitimement, dans le mot « Dieu » autre chose que les quatre lettres D, i, e, u.

Telle n'est pas la manière de voir de Leibniz, de Descartes, de Kant.

« Dieu existe, s'il est possible », dit Leibniz (et il tente de prouver la possibilité). Traduisons : Dieu existe si le mot « Dieu » a un sens. Mais, on l'a vu, le mot « Dieu » a un sens seulement si Dieu est. Ou : Dieu est possible seulement s'il existe. La tentative leibnizienne de prouver *d'abord* la possibilité, ou de prouver la possibilité indépendamment de l'existence, est donc, dans le cas (unique) de Dieu, contradictoire.

Descartes a bien vu, comme Anselme, que l'argument ontologique ne se suffit pas à lui-même. Aussi en assure-t-il le fondement en s'appuyant sur la preuve par les effets pour établir la validité de l'idée de Dieu<sup>2</sup>. Mais il reste que, au moins par les voies de la raison théorique, on ne peut, sans cercle vicieux, prouver que Dieu est. Le cercle, évité, chez Descartes, au niveau de l'argument ontologique, se déplace, et se retrouve au niveau de la preuve par les effets ; et, du « cercle cartésien », il est impossible de sortir<sup>3</sup>. Mais ce que nous avons en vue, c'est plutôt un second cercle. Voici où nous le placerions. On se souvient que, pour Descartes, « il peut se trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle » : une idée est matériellement fautive « lorsqu'elle représente ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose »<sup>4</sup>. Or Descartes ne peut mener à bien la preuve par la causalité qu'avec la supposition que l'idée

<sup>1</sup> *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Munich, 1931.

<sup>2</sup> Cf. M. GUERULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, ch. VIII.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. I, p. 243.

<sup>4</sup> *Méditation Troisième*, éd. A.-T., IX, p. 34.

de Dieu n'est pas matériellement fausse<sup>1</sup>, car si tel était le cas, il ne serait pas nécessaire « de lui attribuer d'autre auteur que moi-même ». L'idée de Dieu ne doit pas être de celles qui nous représentent « rien comme si c'était quelque chose ». Or c'est là, précisément, toute la question : si Dieu n'est pas, l'idée de Dieu est bien matériellement fausse, de sorte que l'on est fondé à la considérer comme n'étant pas matériellement fausse seulement si l'on sait qu'il est faux que Dieu n'est pas. On retrouve le même cercle inévitable : pour prouver que Dieu est, il faut être assuré que l'idée de Dieu a une valeur ; mais Dieu seul peut nous assurer que l'idée de Dieu a une valeur.

Kant, il est vrai, semble rompre le cercle : en fondant la notion de Dieu sur la loi morale, n'en assure-t-il pas la *légitimité* ? Non seulement les prédicats de Dieu sont déterminés, dans le cadre des catégories<sup>2</sup>, en fonction du souverain bien de l'homme qu'ils doivent rendre possible, mais, à la signification de Dieu, il appartient nécessairement d'exister : ce qui est conçu « subjectivement » mais « nécessairement » par la raison pratique, ce n'est pas l'idée de Dieu, c'est Dieu. La séparation entre l'idée de Dieu et son existence disparaît du point de vue de la raison pratique. C'est, au reste, ce que signifie la notion de *foi* pratique. Mais l'argument enferme le principe de son propre renversement : la loi morale est la loi même de la volonté divine, elle est inviolable même pour Dieu. Pourtant Dieu est l'auteur *du monde* (*Weltschöpfer*). Là gît la contradiction. L'homme, fin en soi, ne doit jamais être employé par personne simplement comme moyen, « *même pas par Dieu* »<sup>3</sup>. S'il est vrai que la différence entre faire et laisser faire disparaît lorsqu'on a le pouvoir d'empêcher, un auteur moral, omnipotent, du monde, ne devrait pas permettre, et donc ne permettrait pas, que ses créatures soient traitées, soit par la nature, soit par les hommes, comme de simples choses. Le *fait* étant néanmoins indubitable (et Kant l'a reconnu mieux que personne), c'est donc qu'il n'y a pas d'auteur moral du monde. On objectera que la démonstration de l'antithèse laisse subsister la démonstration de la thèse. Mais, à supposer que soit fondée, du point de vue moral, l'affirmation de Dieu, la négation, du même point de vue, est tout aussi fondée, de sorte qu'il faut au moins reconnaître que la raison pratique s'embarrasse ici en une contradiction comparable à celles de la raison théorique. Or cela suffit pour que nous puissions conclure que la raison pratique est, non moins que la raison théorique, impuissante à établir la légitimité de la notion de Dieu.

<sup>1</sup> Comment le serait-elle, dit-il, puisqu'elle contient en soi « plus de réalité objective qu'aucune autre » (*ibid.*, p. 36). Mais cela signifie seulement qu'elle représente, *apparemment*, plus de réalité. Or la question est de savoir si l'apparence correspond à la réalité.

<sup>2</sup> Cf. E. WEIL, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963.

<sup>3</sup> *Selbst nicht von Gott. K. der prak. Vernunft*, éd. orig., p. 237. Cf. p. 156. Dans la trad. PICAUVET, pp. 141 et 92.

Le mot « Dieu » signifie quelque chose (et il désigne le Dieu vivant) ou ne signifie rien : mais la philosophie ne peut savoir si c'est l'un ou l'autre. On peut se demander quel avantage il y a à substituer cette alternative à l'alternative traditionnelle : « Dieu est ou il n'est pas ». Simple nuance ? Non, mais différence radicale. Si « Dieu est ou n'est pas », et si, comme le dit Pascal, « la raison n'y peut rien déterminer », il y a donc un au-delà, un *autre* de la raison et de la philosophie, et elles ont constamment à se définir vis-à-vis d'un au-delà d'elles-mêmes. Si, au contraire, le mot « Dieu » est tel qu'on ne sache si, *en droit*, il est ou non signifiant, il cesse, par le fait même, d'être un mot du langage philosophique, et la philosophie se retrouve sans au-delà, c'est-à-dire libre et *infinie*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> « La philosophie est infinie », dit E. WEIL, si l'on entend par *infini* « ce qui ne se trouve limité par rien qui lui soit extérieur, et qui le restreigne » (*Philosophie morale*, § I).