Avis concernant cette traduction
Ce livre est une traduction automatique du texte original anglais, réalisée à l'aide d'outils de traduction automatique. Il n'a été ni vérifié ni corrigé par l'auteur ni par aucune autre personne. Des erreurs, des inexactitudes, des formulations maladroites ou des problèmes de mise en page peuvent donc s'y trouver. L'édition originale anglaise fait foi.

THÉOLOGIE

Une compilation thématique

Avi Sion , Ph. D.

© Avi Sion , 1995-2009, 2022.

Protégé par les conventions internationales sur le droit d'auteur.
Tous droits réservés.
Aucune partie de ce livre ne peut être reproduite de quelque manière que ce soit, ni stockée dans un système de recherche documentaire ou transmise, sans l'autorisation expresse de l'auteur-éditeur, sauf en cas de brèves citations dûment mentionnées.

Première publication : 2009. Édition augmentée : 2014, 2022.
Par Avi Sion. Genève, Suisse.

Informations de catalogage de la bibliothèque :

Sion, Avi.
Théologie.
Une compilation thématique.

ISBN : 978-1495972195

Abstrait

La théologie traite de Dieu et de la Création, ou plus précisément peut-être de nos idées à leur sujet, de la manière dont elles se forment et sont en quelque sorte justifiées, même s'il est souligné qu'elles ne peuvent être ni prouvées ni réfutées.

Ce livre est un recueil thématique d'écrits antérieurs [1]de l'auteur, couvrant une période de treize ans (1995-2009). Il a été augmenté en 2014 (avec un ancien essai) et en 2022 (avec un nouvel essai).

[1] Remarque : Certains chapitres ont été fusionnés ici. De plus, certains chapitres ont été divisés en sections plus petites.

Avant-propos

Certains lecteurs pourraient juger déplacées les rares références à Dieu que je fais dans mes ouvrages. De nos jours, toute mention de Dieu est perçue par beaucoup comme une justification, voire un préjugé. J'insiste : mes œuvres sont *des ouvrages de philosophie laïques et rationnels* . Je refuse tout simplement de me laisser intimider par des pseudo-philosophes ignorants qui prétendent que l'athéisme est un fait « scientifique » établi. Je me considère comme un philosophe s'inscrivant dans la tradition ancienne et noble qui rejette de tels dogmes à la mode.

Dans ce contexte, *la théologie* est reconnue comme un champ légitime et noble de débat philosophique ouvert, où théisme et athéisme peuvent s'exprimer et doivent défendre leurs positions de manière rationnelle, même si leur caractère spéculatif demeure à jamais intact. À mon sens, ceux qui prétendent que l'athéisme est une science font preuve d'autant de prétention épistémologique que ceux qui affirment connaître le Divin par l'expérience et le raisonnement ordinaires. Le rôle de la philosophie se limite ici à éliminer certaines idées incohérentes et, par conséquent, à restreindre le champ à un nombre plus restreint de croyances respectables. Au-delà de cela, toutes les croyances (y compris l'athéisme) relèvent de la foi personnelle.

Contenu

1. Chapitre un 5
    1. Logique et mysticisme 5
    2. Sur les preuves naturelles de la religion 8
    3. La théodicée et le pari du croyant 17
    4. Preuve de l'existence de Dieu par analogie ? 25
    5. Des preuves de l'existence de Dieu ? 27
2. Chapitre deux 35
    1. Principaux arguments de Nagarjuna 35
    2. Autres questions soulevées 46
    3. Bouddhisme et théisme 50
3. Chapitre trois 55
    1. Appliquer les normes logiques à la théologie 55
    2. Concevoir les attributs divins 60
    3. Analyse de l'omniscience et de l'omnipotence 67
    4. Harmoniser la justice et la miséricorde 73
    5. L'informe de Dieu 80
4. Chapitre quatre 84
    1. Causalité et volonté 84
    2. Nécessité et inertie dans la causalité 93
    3. Volonté directe et indirecte 100
    4. Matière, esprit et âme 105
    5. Concevoir la volonté divine 108
    6. Darwinisme spirituel 113
    7. Perspectives théologiques 116
5. Chapitre cinq 125
    1. Deux efforts distincts 125
    2. De nombreuses personnes affirment 128
    3. Comment décider ? 131
    4. Un mot sur le bouddhisme 133
    5. Évaluation des revendications 134
    6. Reconnaître la science 137

6. Chapitre six 140
1. Interprétations de la méditation 140
2. La coexistence de l'Un et du multiple 149
3. Le moi individuel dans le monisme 155
4. Déjà 162
7. Chapitre sept 168
1. L'idée de Dieu 168
2. L'idée de création 170
3. Deux actes de foi 172
8. Chapitre huit 174
1. À propos de l'âme 174
2. À propos de Dieu 179
3. Théologie 185
9. Chapitre neuf 187
1. Variétés de prières 188
2. Divine providence 191
3. L'intervention divine dans la nature et la vie humaine 198
4. La dimension spirituelle de l'existence 205
5. L'utilité et la valeur de la prière 209
Références 217

1. CHAPITRE UN

Tiré de *la logique judaïque* (1995),
Chapitres 2:4 (partie) et 14:1-2;
et les addenda 10 et 11.

ASPECTS LOGIQUES DE LA FOI

1. Logique et mysticisme

L'une des difficultés de la pensée religieuse réside dans ses expressions catégoriques de la connaissance.

L'esprit humain a tendance à confondre intuition conceptuelle et perception, et à leur attribuer le même degré de probabilité. Or, si la perception (et ses dérivés, que nous appelons « fait empirique ») jouit d'une crédibilité assez élevée (il est rare que ce que nous percevons, en tant que tel, sous sa forme la plus brute possible, soit jugé erroné), la conscience conceptuelle offre des possibilités plus vastes, puisqu'elle inclut l'imaginaire, ce qui nous permet de

proposer des scénarios alternatifs et, par conséquent, d'avoir une crédibilité relativement moindre, *a priori.*

Pour un esprit simple, n'ayant pas réfléchi aux questions épistémologiques, le simple fait de concevoir un scénario conceptuel en réponse à une question suffit à le justifier. Nul besoin de preuves supplémentaires, ni de vérification. Bien sûr, il s'agit d'un cas extrême. Une personne qui s'adonnerait à cette approche de la connaissance à plein temps serait fort probablement internée, j'imagine. En réalité, nous utilisons tous de tels raccourcis vers la connaissance, à des degrés divers, et parfois même dans des domaines différents.

Le danger ici est de confondre *la spéculation* avec la connaissance à l'état achevé.

Toute intuition ou croyance est, à proprement parler, une spéculation, qui peut être juste ou fausse. Après une évaluation rigoureuse, elle-même en partie spéculative, nous pouvons nous rapprocher de la vérité et affirmer avec plus d'assurance sa justesse ou son inexactitude. Cette évaluation consiste à examiner le contexte perceptif et conceptuel, l'ensemble des faits et intuitions connus, et à juger de leur cohérence avec la nouvelle hypothèse proposée, la thèse à l'étude, en considérant l'impact mutuel de ces différents éléments d'information. De plus, le contexte étant en perpétuelle évolution, l'évaluation doit constamment se poursuivre et se renouveler pour rester pertinente. C'est la seule façon d'atteindre une certitude raisonnable.

Aux premiers stades du développement humain, qu'il soit historique ou individuel, nous avons tendance à être moins

rigoureux dans notre évaluation du savoir. Avec l'âge, nous devons considérer notre savoir supposé avec plus d'esprit critique et d'équité, sans préjugés, avec plus d'objectivité et de liberté. Faute de quoi, nous finirons inévitablement par succomber au doute, et la structure même du savoir paraîtra fragile. Si elle est solide, elle résistera à toutes les épreuves ; si elle est faible, elle peut être renforcée, ou bien elle ne mérite pas le respect. C'est un défi que la religion, elle aussi, doit relever pour survivre.

La logique n'a pas d'objection *de principe* au mysticisme. Elle n'a aucun préjugé quant au *contenu éventuel* du monde. Ce qui l'intéresse, c'est *la morphologie et l'étiologie de notre connaissance* , les formes et les processus qui l'ont engendrée. Quant au mysticisme (la « Kabbale »), il semble constituer une tentative d'élaborer des scénarios – qui, de prime abord du point de vue de la logique, relèvent de la spéculation – pour expliquer certains phénomènes ou textes. Puisque les questions posées concernent des domaines inaccessibles à l'investigation scientifique, les réponses sont, en définitive, intrinsèquement *invérifiables* , même si une certaine confirmation, un doute, une amélioration ou un rejet sont possibles.

En d'autres termes, il existe des propositions qu'il est peu probable de prouver vraies ou fausses, et qu'il est même possible d'évaluer de manière convaincante. Elles concernent Dieu, le Commencement des choses, la Fin des temps, etc. Elles dépassent l'entendement humain, car elles sont hors de sa portée mentale, voire extérieures à son univers. Tout ce

qui est dit à leur sujet, positif ou négatif, est purement spéculatif, d'un point de vue humain ordinaire. Même ce qui est présenté comme divinement inspiré, bien que cela puisse l'être réellement, est logiquement considéré comme spéculatif ; car *nous* , simples mortels, lorsque nous entendons de telles affirmations, sommes contraints d'envisager la possibilité que l'orateur n'ait pas été inspiré, par exemple. C'est une impasse.

Nous ne devons ni rejeter d'emblée, ni faire preuve de naïveté, mais procéder à une évaluation aussi poussée que possible, tout en restant ouverts à la discussion. Ceci est, dans une certaine mesure, sous-entendu par les lois bibliques du raisonnement par déduction. Le fait que ces lois se trouvent dans la Torah témoigne de la nécessité d'un certain degré d'empirisme et d'exercice de l'esprit critique. C'est admettre que les hommes (ou les femmes), par nature, peuvent confondre leurs imaginations et leurs spéculations avec la réalité, et avancer souvent des affirmations infondées d'inspiration divine. Nous sommes appelés à juger avec discernement.

Même au sein de la religion, et plus particulièrement dans ce domaine, l'erreur est facile et l'on a tendance à accepter sans discernement les enseignements de notre faculté conceptuelle. Ce qui ne signifie pas pour autant, précisons-le, que cette erreur soit inévitable ou même courante en religion.

2. Sur les preuves naturelles de la religion

Lorsqu'on aborde la logique des textes religieux comme la Bible ou le Talmud, on n'a jamais eu l'occasion de s'intéresser à ce que les philosophes appellent les « preuves de l'existence de Dieu ». La raison en est simple : la recherche de telles preuves n'est pas un phénomène religieux, du moins pas à l'origine, mais relève de la philosophie profane (plus précisément, de la théologie). Les preuves de l'existence de Dieu dans la Torah sont implicites dans les épiphanies et les actes divins qu'elle relate, comme l'apparition de Dieu à Moïse dans le Buisson ardent ou la traversée de la mer Rouge. Lorsque les prophètes défendent la cause divine, ils n'ont pas recours à une philosophie abstraite, mais se réfèrent à des événements bibliques considérés comme allant de soi. De même, le Talmud s'appuie sur le texte biblique sans remettre en question son origine ni son contenu. Pourtant, de nos jours, les discussions théologiques s'attardent inévitablement sur les preuves naturelles de la religion. L'esprit moderne l'exige.

Il faut le dire d'emblée : il n'existe aucune preuve irréfutable des croyances du judaïsme, ni aucune réfutation. Tout argument connu, dans un sens ou dans l'autre, a sa réfutation. À moins d'être personnellement et constamment en présence de Dieu, nous sommes contraints de nous en remettre à *la foi* ; et, faute d'une telle expérience, notre raison ne peut nier avec certitude son Objet. Les principales caractéristiques que nous attribuons à Dieu, notre « définition » de lui comme

Existent, Unitaire, Unique, Omniprésent, Omniscient, Omnipotent, Créateur et Maître de toute chose, Juge parfaitement juste et miséricordieux, Provident et bienveillant, etc., ne sont que des projections intellectuelles et émotionnelles (des constructions largement fondées sur les enseignements de la Torah, il est vrai), qui dépendent en définitive d'actes de foi.

Ces remarques s'appliquent également au christianisme, à l'islam et aux autres religions monothéistes. Quant aux systèmes comme l'hindouisme, le taoïsme ou le bouddhisme, ils contiennent eux aussi des croyances impossibles à prouver et à réfuter, telles que l'idée de karma ou la notion de libération possible (par des moyens comme la méditation ou autres). Dans chaque religion, il existe certains points de départ, que l'on peut choisir d'accepter ou de refuser ; la logique n'y est employée qu'à partir de ces points de départ.

Considérons d'abord l'argument le plus naturel en faveur de la croyance en Dieu. En observant le monde qui nous entoure, on ne peut que s'émerveiller du miracle de ***l'existence*** , du simple fait que *quoi que ce soit* existe, et plus encore du degré de ***variété, d'ordre et de complexité*** de ce qui existe, sans parler de la merveille que ***nous procure la conscience de tout cela*** . Ce miracle général, qui passe inaperçu chaque jour, est assurément plus impressionnant que n'importe quel miracle particulier, comme la traversée de la mer Rouge. D'où tout cela vient-il ? Cela n'a pas pu toujours être là ! Qui en est à l'origine ? Il est trop fantaisiste

de penser que cela soit arrivé « par hasard » et « *ex nihilo* » (même en supposant que les concepts de hasard et de néant aient un sens) ! En réfléchissant ainsi, on peut facilement en déduire : oui ! Il doit exister un Dieu, tout-puissant et conscient à un degré infini, qui a créé tout cela, le miracle de la Nature.[2]

Aussi convaincant que puisse paraître cet argument [3], il est facilement réfutable. Car on peut tout aussi bien affirmer que si l'univers que nous percevons est une chose merveilleuse, *combien plus* merveilleuse encore est une Entité capable de le créer ! Notre argument initial postulait l'existence de Dieu comme explication du phénomène surprenant qui s'offrait à nous ; mais, après réflexion, force est de constater que nous nous sommes ainsi créé un problème encore plus complexe [4].

---

[2] Ce type de recherche intellectuelle de la Cause Première se retrouve dans la philosophie grecque. Une version talmudique en est le récit du Midrash *Genèse Rabbah* (chapitre 38), selon lequel le patriarche Abraham parvint à la connaissance de Dieu en remontant la chaîne des choses jusqu'à leurs causes. En philosophie, cet argument a souvent été interprété comme reposant sur l'idée que toute chose a une cause, et donc que l'univers doit en avoir une également ; or, une telle idée n'est cohérente que si l'on accepte celle des séries infinies, ce qui est difficilement concevable et qui, de toute façon, exclurait l'existence d'une cause première. La version plus répandue aujourd'hui s'appuie plutôt sur la nécessité d'expliquer l'improbabilité *et* la *richesse* de l'existence ; elle renvoie autant à la complexité qu'à la causalité.

[3] Et je peux témoigner qu'il y a eu des moments dans ma vie où c'était le seul argument convaincant qui me restait à me présenter !

[4] Quant à la croyance, présente dans l'hindouisme et le christianisme, selon laquelle Dieu serait apparu sous forme humaine (incarnation), elle ne se limite pas à un problème

On pourrait donc argumenter : **si le monde requiert une explication, Dieu en requiert à plus forte raison ; et si Dieu ne requiert aucune explication, le monde en requiert à plus forte raison** . En bref, notre intervention n'a été que brièvement satisfaisante ; le problème initial demeure fondamentalement irrésolu ; si nous avons accompli quelque chose, c'est bien de compliquer davantage les choses.

Ainsi, qu'on se réfère à l'existence du monde en tant que tel (argument cosmologique) ou à la variété, à l'ordre et à la complexité de ses parties (argument téléologique), l'impact logique de tels arguments ontologiques est identique : nul. Ce raisonnement peut nous amener à la découverte intéressante que la matière a pu être créée *ex nihilo* par un Être spirituel, mais cela ne nous fournit pas d' explication *définitive* . L'existence et la puissance du Créateur demeurent

technique plus complexe ; il s'agit plutôt d'un concept inconcevable : comment un contenant pourrait-il se contenir lui-même ? Si une telle apparition est possible, elle devrait être postulée comme une illusion projetée, une sorte d'hologramme, au mieux ; on ne saurait la concevoir comme un corps matériel « réel » à l'instar de celui des êtres humains.

un mystère redoutable [5]. En tout état de cause, il est important de noter que cette neutralisation de l'argument ne prouve rien contre l'idée de Dieu ; elle signifie simplement que le raisonnement proposé n'est pas logiquement concluant.

Une autre approche philosophique de cette question est épistémologique plutôt qu'ontologique. On peut se demander : qu'est-ce qui *constituerait* en principe une preuve définitive pour ou contre chacun des dogmes religieux ? Que faudrait-il pour nous en convaincre fermement ? Par exemple, concernant l'existence de Dieu, on pourrait supposer qu'une

---

[5] Il convient de noter que cet argument est souvent mal interprété comme une tentative d'explication de la matière. Or, il n'en est rien ; car l'esprit (constitué de la substance de nos expériences intérieures et de l'âme que nous semblons posséder) est une énigme tout aussi fascinante, sinon plus encore. Le problème est plus vaste : *l'existence* . Dans cette perspective, on peut dire que le judaïsme, qui conçoit un Dieu spirituel éternel, antérieur et survivant à toute matière, et Aristote, qui conçoit un univers éternel, incluant Dieu et la matière, s'accordent fondamentalement sur l'éternité de l'existence en tant que telle (pour le premier, uniquement en ce qui concerne l'existence de Dieu ; pour le second, de manière plus générale). Ceci est paradoxal, étant donné que certains commentateurs présentent ces doctrines comme étant en conflit radical ; elles sont en désaccord, mais seulement sur la question de la longévité de la matière. Une contre-thèse véritablement radicale est l'affirmation que l'existence est apparue soudainement et spontanément à partir du néant ; certaines personnes semblent y croire. Mais il convient de noter la manière dont cette dernière thèse est « imaginable » : nous visualisons l'événement comme un dessin animé à la télévision, l'écran est d'abord vide, puis « pop ! » un univers apparaît de nulle part ; or, il y a bien un écran au départ, et il peut y avoir des événements invisibles derrière cet écran.

manifestation du Divin, telle qu'une lumière intense ou un événement tout à fait surnaturel, suffirait à convaincre tout empiriste.

Cependant, il est concevable que, même dans de telles conditions, une fois la surprise passée et après réflexion, on puisse douter de sa propre vision ! Normalement, nous ne doutons d'aucune expérience à moins d'y être confrontés, par exemple face à une expérience contradictoire ; toutefois, l'intellect est toujours capable de scepticisme et pourrait trouver une justification, même dans les conditions décrites [6]. Nous pouvons considérer ce scénario comme acceptable au regard de la Torah, car nous savons, de par son contenu, que même après avoir été témoins d'événements extraordinaires tels que l'Exode d'Égypte ou le don de la Torah au Sinaï, certains individus, comme en témoignent leurs actes, ont manifestement douté de la réalité ou de la signification de ces événements.

Concernant les caractéristiques de Dieu que nous avons mentionnées, outre l'Existence, les remarques suivantes s'imposent. La plupart de ces concepts recèlent une certaine perplexité logique. Comment Dieu peut-il posséder de nombreux attributs et pouvoirs tout en étant un ? Certains, comme Maïmonide, tentent de contourner le problème en

[6] Parmi les hypothèses qui ont circulé ces dernières années pour expliquer l'expérience du Sinaï, on peut citer, par exemple, des références à des substances psychotropes, à des gadgets technologiques ou à des visites extraterrestres.

affirmant que son unicité diffère de l'unité de toute chose dans le monde naturel, qu'elle est unique ; ou encore, en prétendant (contrairement à la pratique de la Torah) que nous ne pouvons décrire Dieu qu'au moyen de propositions négatives, en disant ce qu'il n'est pas (non pluriel, non fini, etc.). Mais ce ne sont que des artifices qui ne résolvent pas véritablement les paradoxes. Dieu à la fois transcendant et immanent, créateur incréé et moteur immobile de toute chose, omniscient avec une perspective intérieure et extérieure, omnipotent avec une maîtrise absolue des événements – tous ces concepts sont *des extrapolations extrêmes des pouvoirs et des événements naturels* , mais nous n'en avons ni l'expérience ni la capacité.

Comment un être humain, qui ne sait pas tout par lui-même, *peut-il savoir* que Dieu sait tout ? Comment un être humain, pour qui tous les pouvoirs sont finis, *peut-il concevoir* l'existence d'une volonté capable de tout ? Au mieux, il s'agit d'une imagination digne de Walt Disney, sans souci du détail. Les définitions de tels concepts illimités ne sont inévitablement *que de simples jeux de mots* ; elles ne renvoient à rien de ce que nous connaissons réellement. En effet, ces concepts sont *porteurs de problèmes logiques* . Un être omniscient peut-il concevoir qu'il soit omniscient ? Il ne peut que le supposer, car il se peut fort bien qu'il existe quelque chose au-delà de sa connaissance dont il n'a pas

conscience [7]. L'omnipotence inclut-elle la capacité de se créer ex nihilo ? L'idée est inconcevable. Comment concevoir Dieu comme étant partout, l'être et le soutien de l'être de tous les êtres matériels, mentaux et spirituels, le contenant de l'univers entier, sans pour autant tomber dans le panthéisme, comme Spinoza ?

Et ainsi de suite – mon but n'est pas d'épuiser le sujet ni de semer le doute, mais simplement de souligner que toute tentative de rationaliser nos conceptions habituelles de Dieu relève de la naïveté. Mieux vaut reconnaître humblement les difficultés inhérentes à la question et notre dépendance à la foi.

Pour conclure sur ce sujet, il faut dire que la raison peut ordonner et harmoniser nos pensées concernant Dieu et les autres croyances religieuses, mais elle ne peut jamais les prouver définitivement. Il est vain de rechercher une preuve tangible. On ne peut se soustraire à la nécessité de *l'emunah* , la foi. La foi est essentielle à la liberté de choix et à la responsabilité morale : si l'acte moral est accompli sous la contrainte, pour ainsi dire, de la seule logique, l'être humain perd son statut particulier de décideur. Affirmer cela ne revient pas à fournir une sorte de preuve transcendantale de la religion, mais simplement une perspective explicative,

[7] Bien sûr, *par définition* (de manière déductive), un être effectivement omniscient a conscience de son omniscience. Mais le problème réside dans le processus inductif de développement progressif. Il convient d'approfondir ce sujet et d'autres questions similaires.

proposée de l'intérieur même de la religion, après son acceptation. Les indécis ne sont pas contraints logiquement par elle, mais restent libres de choisir par eux-mêmes **de croire ou de ne pas croire** .

De plus, il convient de noter que prouver l'existence de Dieu n'implique en aucun cas prouver l'existence du reste de la religion. Si Dieu existe, la question de savoir *quel document religieux, le cas échéant,* doit être considéré comme son message demeure. S'agit-il de la Torah, des Évangiles, du Coran ou encore de la Bhagavad-Gita ? Un acte de foi supplémentaire est alors requis. Par ailleurs, même en admettant le choix de la Torah écrite dans son ensemble (dans notre cas) [8], une *multitude* d'actes de foi supplémentaires sont nécessaires pour croire en la Loi orale (le Talmud et les développements rabbiniques ultérieurs). *Chaque* loi, attitude et récit de la Bible et des écrits religieux ultérieurs constitue un ensemble de croyances distinctes, exigeant un nouvel acte de foi. Se laver les mains le matin, la *nidah (* ablution majeure) et le *mikvé (ablution rituelle)* , tout comme la croyance en des entités invisibles (telles que les anges), en des actes (tels que le jugement divin) et en des

[8] Ce qui n'est pas chose aisée, compte tenu de son manque de systématisme (pourquoi la déclaration historique de Dieu à l'humanité serait-elle si désordonnée, si « non préparée » ?) ; et des nombreuses inexactitudes et incohérences qu'elle recèle (celles relevées par les rabbins, et celles qu'ils ont ignorées) ; sans parler de l'importance disproportionnée accordée à des questions apparemment mineures, tandis que les points majeurs sont survolés ou totalement passés sous silence. Mais une critique de la Torah n'est pas le lieu ici : le présent ouvrage la prend, autant que faire se peut, comme point de départ.

domaines (tels que le monde à venir), sont autant d'actes de foi.

Dans cette perspective, la demande de preuves de l'existence de Dieu n'est que le point de départ d'un processus infini. Si nous attendions les réponses en refusant la foi, nous n'aurions jamais le temps de nous engager dans la religion…

3. La théodicée et le pari du croyant

En tout cas, dans la pratique (et il faut insister sur ce point), on ne devient pas religieux pour des raisons rationalistes, mais pour des motivations plus viscérales. La bonne philosophie s'efforce d'éviter le rationalisme extrême et, tout en ayant tendance à désapprouver l'anarchisme confus, elle est ouverte à une grande part de spéculation et d'intuition. Or, la religion accorde une plus grande liberté à l'irrationalisme qui est en nous, à nos aspirations instinctives et profondes, à nos réactions émotionnelles. C'est là, je crois, sa dimension humaine : elle fait de nous plus que des machines.

Certes, les extrêmes religieux, le « fondamentalisme », ou plus précisément l'« intégrisme » [9], sont en grande partie le produit d'un rationalisme excessif (au sens péjoratif du terme – c'est le rationalisme des simples d'esprit), ce qui explique la sévérité qu'ils ont historiquement très souvent impliquée (leurs expressions, en particulier la violence, sont bien sûr irrationnelles).

Ce qui rend les gens religieux en pratique, ce sont des choses banales comme l'espoir du bonheur terrestre (qui se transforme peu à peu en espoir de vie après la mort), l'espoir de meilleures relations humaines, l'espoir de compréhension, d'amour, d'harmonie, d'un homme ou d'une femme, d'enfants ; mais aussi la libération des peurs, la protection contre les épreuves de la vie et de la mort, la libération de la culpabilité et de l'incertitude, l'absolution et le discernement. (Ce sont

---

9 *L'intégrisme* , un mot français qui semble s'imposer en anglais *,* est pratique car il décrit l'emprise totale que la religion peut exercer sur ses adeptes, les entraînant dans un engagement toujours plus exigeant. Sa connotation est cependant surtout politique ; on pense malheureusement aux tactiques terroristes de certains fanatiques islamistes ou à la théocratie absolue des *ayatollahs iraniens* (clergé), dont nous sommes témoins quotidiennement dans l'actualité. Le terme reste pertinent dans ce contexte, évoquant le totalitarisme, la volonté de certains d' imposer leur vision *à tous* et de contrôler *tous* les aspects de leur vie. Le « fondamentalisme », quant à lui, désigne plutôt le niveau d' *interprétation des textes* auxquels les adeptes se réfèrent pour fonder leurs croyances ; autrement dit, une approche naïve et superficielle de l'exégèse textuelle. Derrière l'intolérance, que l'on retrouve aussi, dans une certaine mesure, dans le monde juif contemporain, se cache la rigueur envers soi-même apparemment exigée par la religion (et d'autres formes de puritanisme) : c'est ce qui nous pousse à regarder les autres avec dureté.

des généralités, certes, mais vous comprenez l'idée.) La religion fait des promesses et menace, capturant des victimes faciles et tissant ensuite une toile toujours plus serrée autour d'elles, grâce à des manœuvres expertes et avec la complicité de ses victimes elles-mêmes (ces mots peuvent paraître durs, désabusés ; mais ce point de vue n'est pas dénué de fondement). La religion possède une psychologie, elle sait ce qui motive les gens.

L'être humain possède sa propre intuition de la justice. Celle-ci n'est ni identique ni d'égale intensité chez tous, mais elle est à la source de sa capacité à appréhender ce concept. Cette intuition personnelle de la justice peut être influencée, d'une manière ou d'une autre, par des doctrines religieuses ou autres – les influences culturelles pouvant entraîner une reconstruction rationaliste, voire forcée, de cet instinct chez un individu – mais, épistémologiquement, elle les précède et les précède. Le concept de justice est donc, chez tout individu, le fruit d'un compromis entre la perspicacité personnelle et les pressions socioculturelles, dont l'emprise sur l'individu dépend de la combinaison particulière de désirs, de peurs et de culpabilités qui, à un moment donné, déterminent sa vulnérabilité.

Tout cela semble n'avoir que peu à voir avec Dieu, mais plutôt avec la psychologie et la sociologie ! Pourtant, en réalité, puisque la religion s'approprie si fermement l'idée de Dieu, nous avons tendance à associer les deux, et à penser généralement que prendre ses distances avec la première implique de prendre ses distances avec la seconde. Croire en

Dieu est théologiquement concevable sans croire en une religion ; nombreux sont ceux qui ont tenté de trouver un juste milieu. Mais en pratique, le lien est assez fort. La résistance à la religion apparaît dans la mesure où, ou à partir du moment où, les promesses ou les menaces qu'elle profère sont considérées comme empiriquement intenables.

Qu'attendons-nous de Dieu lorsque nous lui demandons justice et miséricorde ? *Justice* : que nous et nos proches soyons récompensés pour nos bonnes actions et que nos ennemis soient punis pour leurs méfaits et privés de grâces. *Miséricorde* : que nous et nos proches recevions des grâces et soyons pardonnés de nos fautes. Lorsque notre cœur est généreux, nous comprenons que Dieu peut récompenser les bonnes actions de nos ennemis et parfois pardonner leurs méfaits. C'est un instinct humain fondamental. C'est sur cette base que nous pouvons prier pour notre protection, notre subsistance, notre bonheur, etc.

Bien entendu, les concepts sous-jacents à ces prières, qu'elles soient générales ou spécifiques, sont complexes. Ils comportent de nombreux aspects, niveaux et degrés.

Le bien et le mal peuvent être spirituels, mentaux, physiques, émotionnels, politiques, sociaux, économiques, environnementaux, voire esthétiques ; et ce, à divers degrés, directement ou indirectement, de manière catégorique ou conditionnelle. On peut causer du bien ou du mal aux desseins de Dieu, à soi-même, à autrui (individuellement, en groupe ou en tant qu'espèce), ou même aux animaux ou à la végétation (individuellement, en groupe ou en tant

qu'espèce) [10]. De plus, des harmonies et des conflits peuvent exister entre tous ces domaines – ils s'influencent mutuellement, naturellement et logiquement, de diverses manières, et des hiérarchies doivent être établies ou identifiées. Enfin, nos perceptions entrent en jeu : le statut objectif d'une valeur ou d'une dévalorisation est souvent sans importance, voire insignifiant, et nos intuitions subjectives à son égard peuvent avoir un impact plus important.

De même, amis et ennemis peuvent être réels ou imaginaires. Ces notions renvoient fondamentalement aux bienfaits ou aux méfaits que les autres nous causent (de diverses manières, comme mentionné précédemment). Mais les motivations et les émotions entrent en jeu dans ces évaluations : amour, haine ou indifférence, sincérité ou

[10] Concernant le monde minéral, la question est sujette à débat. On considère généralement que les concepts de bien et de mal ne s'appliquent à ces objets que par rapport aux êtres vivants, ou éventuellement à Dieu. On pourrait toutefois affirmer, de manière plus absolue, que la destruction d'une simple pierre lui est « néfaste », ou qu'une gemme, une œuvre d'art ou une merveille technologique possède une « valeur » intrinsèque en tant qu'apogée de l'univers. Mais dans une telle conception, il n'y aurait ni degrés ni conditions. Le bien d'une chose serait son existence inchangée ; le mal serait toute modification de son être, auquel cas elle deviendrait *une autre* chose, n'entretenant alors qu'une relation binaire de valeur avec les événements. Quant à Dieu, que nous concevons comme indestructible, voire immuable (bien qu'étant un Agent Libre du changement), les concepts de bien et de mal ne lui sont pas applicables personnellement. Tout au plus pouvons-nous dire que ce qu'Il veut est bon, et que ce qu'Il veut que nous voulions (à qui Il a accordé une certaine marge de choix) est bon, et ce que nous ne voulons pas vouloir est mauvais.

duplicité, de part et d'autre. Il y a amis ou ennemis de fait (en vertu de leur impact objectif) et amis ou ennemis d'intention (selon qu'ils nous affectent délibérément, involontairement ou par accident).

Nous supposons et espérons que Dieu, le Juge et l'Arbitre, tranchera tous ces facteurs et rendra une décision juste et équitable.

L'invocation de Dieu présuppose la croyance au bien et au mal. Le zen affirme que le bien et le mal sont liés, et ses adeptes s'efforcent d'appréhender le monde avec neutralité, sans recourir à ce dualisme. Il est vrai que la *pensée* du bien engendre automatiquement celle *du* mal – ou du moins, l'absence de bien – par un jeu de *contours et de contrastes* . Logiquement, ces concepts peuvent être fondés sur un critère de valeur, ce qui ne fait que renvoyer la responsabilité à une norme arbitraire, à moins que des valeurs universelles ne puissent être identifiées. Mais en réalité, chez l'être humain, ces concepts de bien et de mal sont très difficiles à cerner ; ils sont vagues, variables et souvent incohérents. C'est davantage par instinct, ou tout au plus par intuition, que nous concevons ce qui est bon ou mauvais pour une chose. C'est là l'un des sommets de notre faculté conceptuelle, ce discernement de l'indicible, non moins précieux que la perception sensorielle. C'est la dignité et la décence même de l'être humain.

Ce que les humains recherchent par rapport à Dieu, et ce qui les pousse à s'engager dans la religion et à la pratiquer, c'est

un ensemble de règles régissant l'existence. S'ils s'y conforment et accomplissent certains actes (au sens large), tout ira bien pour eux, comme ils le souhaitent ; dans le cas contraire, ils peuvent s'attendre à des conséquences négatives. C'est *un pacte* auquel nous voulons croire et pour lequel nous sommes prêts à payer (que nous reconnaissions ou non notre mercantilisme). C'est une exigence rationaliste d'un monde compréhensible où le bien et le mal ont chacun leur place. La religion arrive et promet précisément cela : une causalité ordonnée (c'est le cas des religions théistes ; pour des religions comme le taoïsme et le bouddhisme, l'offre est différente : une échappatoire par la transcendance à la dichotomie bien-mal). On accepte la doctrine avec espoir et l' *on s'efforce de percevoir le monde selon les préceptes prescrits* afin d'y trouver la paix intérieure.

Des difficultés peuvent surgir après un long apprentissage, lorsqu'on constate que les règles promises ne sont pas respectées et que la succession de bonnes et de mauvaises choses dans nos vies, quelles qu'elles soient pour chacun, ne correspond pas nécessairement au programme annoncé [11]. C'est alors que la religion propose des domaines transcendants : le ciel et l'enfer [12]. Une perception des événements contraire aux attentes suscitées par la religion,

---

[11] Dans ce contexte, il convient de citer George Santayana (décédé en 1952) : « Le fanatisme consiste à redoubler d'efforts lorsqu'on a oublié son but. » Il est clair que tous ne réévaluent pas leurs convictions idéologiques.

[12] Par ailleurs, l'idée d'enfer trouverait son origine dans le zoroastrisme, une religion dualiste du VIe siècle avant notre ère qui compte encore des adeptes. Voir Roberts, p. 169.

associée à la conviction d'avoir respecté les règles, peut entraîner une rupture de la foi et l'abandon de la religion, en tout ou en partie. Mais un vide persiste si le monde continue de paraître irrationnel : un besoin d'équité insatisfait.

Le *pari du croyant* [13]est que Dieu existe et que son choix particulier de religion (ou même sa religion personnelle, ou une variante d'une religion établie) est le bon pour lui. C'est un pari, car refuser de faire un acte de foi est en soi un acte de foi, un acte qui doit lui aussi être évalué.

- Et si ma religion est **vraie** et que je m'abstiens de la suivre, est-ce que j'en souffrirai et/ou est-ce que je passerai à côté de quelque chose d'important ?
- Et si ma religion est **fausse** , et que je la suis quand même, vais-je gâcher ma vie et/ou la perdre ?
- Qu'en est-il des **autres** systèmes de croyances disponibles sur le marché ? Comment se comparent-ils en termes de crédibilité et d'efficacité ?

Cette décision repose sur un calcul complexe, que l'on pourrait qualifier d'essence même de *la théodicée* , mais en fin de compte, *un* acte de foi reste inévitable, quelle que soit sa direction.

---

[13] On appelle cela *le pari de Pascal* dans les ouvrages d'histoire de la philosophie ; mais comme j'y ai pensé indépendamment et que je suis sûr que d'autres y ont pensé aussi, et qu'un nom plus descriptif me semblait approprié, je l'ai renommé.

4. Preuve de l'existence de Dieu par analogie ?

J'ai récemment entendu le rabbin Marc Raphaël Guedj, de Genève, affirmer dans un sermon que « de même que l'âme de l'homme voit sans être vue, de même Dieu voit sans être vu ». J'ai déjà rencontré un argument similaire dans la littérature rabbinique, ou peut-être s'agissait-il de la proposition plus simple selon laquelle Dieu est au monde ce que le corps est à l'âme [14]. Il s'agit bien sûr d'un raisonnement *par analogie* . Cependant, il convient de noter que cette analogie est *imparfaite* , car nous considérons que Dieu crée l'univers alors que nous ne considérons pas l'âme de l'homme comme créant son corps [15].

En tout cas, l'objection précédente montre que, comme je l'ai toujours soutenu, si l'analogie n'est pas erronée en soi, elle est rarement, voire jamais, concluante. Certes, l'analogie est convaincante, mais il faut la mettre en balance avec les points de divergence. Il y a toujours des différences ; sinon, les choses comparées ne seraient qu'une seule et même chose ! Il s'agit d'évaluer l'importance de ces différences. Dans le cas présent, comme chacun le reconnaîtra, nos

---

[14] Cet argument se retrouve d'ailleurs dans la philosophie indienne, et plus précisément chez Ramajuna (1100 apr. J.-C.). (Voir Ferm, p. 15.)

[15] Et en fait, je doute que l'idée selon laquelle Dieu entretient avec le monde une relation similaire à celle de l'âme de l'homme avec son corps soit strictement acceptable ; elle pourrait être interprétée comme une sorte de panthéisme, ce que les rabbins désapprouvent.

conceptions de Dieu et de l'Homme ne diffèrent pas seulement par leur échelle.

Avant de tenter de déduire l'existence de Dieu à partir de celle de l'Homme, il convient d'examiner plus attentivement si notre conception de l'Homme relève de la connaissance ou de la théorie. Nous supposons (moi y compris) que l'Homme possède une « âme » du fait de la conscience : les phénomènes ne se manifestent pas d'eux-mêmes, mais semblent apparaître *à* quelqu'un – un sujet paraissant logiquement nécessaire pour faire l'expérience des choses. Cependant, nombre de personnes (notamment les bouddhistes) réfutent cette déduction et insistent sur la transparence de l'« âme », son absence de manifestations concrètes, pour conclure que l'existence de l'« âme » est une illusion.

De plus, le solipsisme demeure une possibilité philosophique (bien que je n'y sois pas personnellement enclin). Moi, le Sujet, je perçois certaines choses au plus près de mon centre apparent de perception, que j'appelle « mon corps » ; et je perçois (plus complètement, quoique moins intimement) d'autres corps au-delà du mien, qui me ressemblent et se comportent comme moi ; et j'en conclus qu'« il existe d'autres personnes », c'est-à-dire des entités conscientes, apparemment dotées de volonté et d'émotions, bref, qui, comme moi, semblent « avoir une âme ». Mais cette inférence, bien qu'étant une bonne hypothèse de travail, n'a aucune certitude déductive ; il est toujours tout à fait

concevable que les « autres personnes » que je perçois ne soient que de vides fantasmes.

De toute évidence, ces doutes plus profonds (bien que pointilleux) rendent l'argument par analogie évoqué au départ encore plus fragile. Si l'existence d'une âme humaine est mise en doute, il est difficile de l'invoquer de manière convaincante pour soutenir l'existence d'une âme terrestre (c'est-à-dire Dieu).

5. Des preuves de l'existence de Dieu ?

a. L' argument que j'ai présenté (chapitre 14.1), selon lequel *si le monde requiert une explication, combien plus Dieu en requiert-il une !* , constitue un excellent moyen de neutraliser certaines preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. Un Être capable de créer un monde aussi grand et merveilleux que celui-ci doit être encore plus grand et plus merveilleux ; postuler un tel Être accroît les difficultés théoriques au lieu de les réduire, et ne présente donc aucun avantage logique.

Ceci est comparable à l'argument bien connu selon lequel *si le monde requiert une cause, Dieu aussi* , car si l'antécédent repose sur le principe que toute chose requiert une cause, le conséquent doit se soumettre au même principe. Autrement dit, l'idée que toute chose a une cause est une thèse selon laquelle la chaîne causale est infinie ; nous ne pouvons donc pas l'utiliser de manière cohérente pour justifier une thèse de

la cause première. Je crois que nous devons admettre l'existence de causes premières au sein du monde – par exemple, dans les actes librement consentis des humains (les influences sur lesquels ils s'exercent ne constituent pas des causes au sens déterministe employé ici) ; dans ce cas, le monde peut n'avoir besoin d'aucune cause ou avoir pour cause première un Dieu sans cause.

On peut juxtaposer et opposer ces deux affirmations et dire que *si Dieu n'a besoin d'aucune cause ni explication, le monde non plus* . Mon contre-argument est, je crois, original, mais il ne fait finalement que développer un contre-argument plus ancien [16]. Quoi qu'il en soit, ces arguments ne réfutent pas l'existence de Dieu ; ils neutralisent simplement les prétendues preuves de son existence ; autrement dit, ils démontrent que ces prétendues preuves ne sont pas concluantes.

b. J'ai dit qu'on ne peut pas non plus réfuter définitivement l'existence de Dieu. Certes, la théodicée – depuis le Livre de Job [17]– nous donne de nombreuses raisons de douter de Dieu, tel que nous le concevons à travers le judaïsme. *Si Dieu est parfaitement juste et plein d'amour pour ses créatures, comment se fait-il que des crimes terribles ne soient pas empêchés et que les victimes*

16 Ce que j'ai appris d'Ayn Rand, mais il me semble qu'Aristote l'avait déjà enseigné.

17 Par ailleurs, pour revenir à mes remarques précédentes concernant ceux qui, sans raison, accusent toutes les victimes de crimes ou de malheurs de l'avoir mérité, il me semble que Job l'avait déjà exprimé dans ses plaintes contre les accusations injustes et cruelles de ses trois amis (voir aussi Ferm, p. 61-62).

innocentes ne soient pas protégées ? Une telle négligence est inexcusable[18] : si la liberté humaine avait été impossible à créer (comme certains le prétendent [19]), il aurait toujours été possible de ne pas créer l'humanité du tout (et quant à la raison de notre création, personne ne trouve d'explication plausible).

Un tel argument convainc nombre de personnes que Dieu n'existe pas, ou du moins qu'il n'est pas tel que le décrivent les apologètes, puisqu'il existe manifestement des contradictions entre les attentes suscitées par la religion et l'expérience historique et personnelle. Néanmoins, bien que puissant, cet argument ne réfute pas formellement l'existence de Dieu : (i) la notion de justice ou d'injustice est parfois, voire toujours, ambiguë ou problématique ; les juges et les jurés sont souvent en désaccord, pour diverses raisons. (ii) Il peut exister des voies cachées vers la justice qui, à long terme, rétablissent l'équilibre, comme l'ont souvent soutenu les défenseurs de la foi.

Personnellement, je ne suis guère convaincu par de tels arguments, car à (i) je répondrais que seule la victime (innocente) peut décider si elle estime avoir été traitée équitablement, si elle est encore en vie et en bonne santé, et à (ii) je répondrais que justice cachée ou retardée est justice

---

18 Affirmer que « Dieu donne au criminel le temps de se repentir » est absurde, puisque la victime est ainsi oubliée.

19 Mais je ne vois pas en quoi l'élimination rapide d'Hitler et de ses semblables aurait posé problème. Puisque le monde peut très bien exister pendant de longues périodes sans de telles horreurs, il s'ensuit que la liberté humaine ne les requiert pas.

refusée ; l'enjeu est la prévention, non la simple guérison. Néanmoins, force est de constater qu'aucun de ces arguments ou contre-arguments ne nous permet logiquement de tirer une conclusion définitive. Les arguments théodicéens aboutissent, au mieux, à l'improbabilité de l'existence de Dieu tel que nous l'imaginons (c'est-à-dire juste et aimant).

c. Une autre objection ancienne jette un sérieux doute sur l'existence de Dieu, ou du moins sur la manière dont nous le concevons. La voici : *si Dieu est éternel, parfait, autosuffisant et comblé, alors il est à l'abri* de tout danger et de tout désir, et n'a donc ni besoin ni motif de créer ou de détruire, ni de poursuivre ou d'éviter quoi que ce soit ; les choses et les événements temporels lui sont inutiles. Dieu, seul, n'ayant besoin de personne d'autre puisqu'il est complet, n'ayant rien à craindre puisqu'il est éternel, ne provoquerait pas soudainement des perturbations inutiles dans son unité, engendrant mensonges [20]et souffrances sans raison concevable. Il n'est ni seul ni ennuyé, rien n'existe pour l'affecter ou être capable de le faire, alors pourquoi s'en soucierait-il ?

Je pense que cela révèle une contradiction majeure. En d'autres termes, l' *hypothèse* de l'existence d'un Dieu doté de telles ou telles caractéristiques (éternité, etc.) est contredite par les *données empiriques* qui attestent de l'existence même d'un monde temporel (indépendamment des mensonges et

[20] Quand je parle de mensonges ici, je veux dire que si l'existence est essentiellement unitaire, alors il s'ensuit que le monde de la pluralité n'est qu'illusions, et que les illusions créées sont des mensonges.

des souffrances qui le caractérisent). Ainsi, ce que nous observons ici, en termes inductifs, n'est pas une simple réduction de probabilité ni une remise en question d'une thèse, mais son rejet et son élimination définitifs. Le monde n'est pas seulement une preuve, il réfute l'existence de Dieu !

Cet argument contraire n'est pas nouveau en philosophie, mais je ne l'avais pas pris en compte auparavant et n'en avais pas perçu la force de persuasion. J'étais séduit par des arguments tirés de la littérature rabbinique, qui évoquaient la volonté spontanée de Dieu de créer le monde et l'humanité par pur amour, pour partager sa vie et sa joie. Mais à présent, après réflexion, je réalise que de telles thèses ne résistent pas à la raison ! Il s'ensuit que nous ne sommes pas simplement confrontés à (a) une absence de preuve de l'existence de Dieu, ou (b) à des objections qui rendent son existence improbable ; nous avons (c) dans l'existence même d'un monde temporel, une réfutation concrète.

Mais après réflexion, je ne suis pas tout à fait certain du caractère définitif de l'objection précédente. Car la description de Dieu invoquée ici le fait ressembler à une pierre ! Nous concevons plutôt Dieu à l'image et à la ressemblance des humains, c'est-à-dire doté d'un libre arbitre (et ce, à un degré extrême). Et je crois, bien que je ne l'aie pas encore démontré, que le libre arbitre requiert conceptuellement la capacité (mais non la nécessité) d'agir de manière totalement anarchique, sans but précis (et pas même dans le but d'agir sans but). Si cela est effectivement une caractéristique de la volonté humaine, alors il n'y a

aucune raison de nier une caractéristique similaire à la volonté divine.

d. Un autre argument influent en faveur de l'athéisme est la perspective que la science moderne a donnée à l'humanité concernant le peu d'espace et de temps qu'elle occupe dans cet univers.

La science moderne a bien sûr soulevé de sérieux doutes quant à la véracité et à l'exactitude des récits bibliques et autres récits religieux, pris au pied de la lettre, concernant l'univers et la place de l'humanité en son sein. Les exemples de telles lacunes sont innombrables. Les critiques soulignent souvent les nombreuses et importantes lacunes du récit biblique de la Création (par exemple, concernant la durée et l'ordre du développement universel, l'absence de mention des espèces disparues et des changements géologiques, etc.) ; mais il existe bien d'autres problèmes (par exemple, la proposition de lister les groupes ethniques et leurs relations). D'autres religions comportent également, selon la science moderne, de graves erreurs (par exemple, la croyance hindou-bouddhiste en un univers cyclique éternel).

Cependant, la question sur laquelle je souhaite me concentrer ici n'est pas liée à des revendications traditionnelles spécifiques, mais revêt un caractère plus théologique :

(i) Bien que la science moderne ait conclu que l'univers n'est pas infini (son diamètre est estimé à environ 13,7 *milliards d'années* -lumière), elle a également mis en évidence la petitesse relative de notre planète (d'environ 12 750 km de diamètre). Nous vivons sur *un simple*

grain de poussière , au sein d'une galaxie comprenant quelque 200 milliards d'étoiles semblables au Soleil, dans un monde qui compte environ 80 milliards de galaxies (d'après un article que j'ai lu).

(ii) De plus, notre planète est apparue relativement tard sur la scène cosmique (environ 4,5 milliards d'années, si j'ai bien compris), et l'espèce humaine, en tant que telle, y est apparue très tardivement (bien que l'on considère que la vie a commencé ici il y a environ 4 milliards d'années, *Homo sapiens* est apparu dans la chaîne de l'évolution il y a peut-être 200 000 ans). L'histoire (qui comprend les vestiges de la culture humaine) s'étend à peine sur 6 000 ans (ou plutôt, plus récemment, sur 10 000 ans) : c'est un détail infime dans l'histoire de la vie sur Terre.

Ainsi, la science moderne a démontré que l'humanité n'est qu'un détail infime dans l'espace et le temps – et la question théologique se pose naturellement : *pourquoi Dieu aurait-il créé un théâtre aussi immense spatialement et temporellement, si son but dans la création n'était que le drame de la rédemption humaine ?*

Avant l'avènement de la science moderne (à commencer par la révolution copernicienne), les hommes s'imaginaient au centre de la scène, une scène à peine plus vaste que la Terre et à peine plus ancienne que l'histoire humaine. Mais nous savons désormais que nous ne sommes qu'un détail dans une tapisserie immense.

Galilée fut persécuté par certains ecclésiastiques, car ils avaient conscience du danger qu'il représentait pour leurs

doctrines religieuses ; et leur crainte n'était pas loin de la vérité. L'athéisme moderne repose en grande partie sur *la perspective que* la science moderne (astronomie, biologie) offre sur l'humanité. Paradoxalement, l'arrogance humaine actuelle se fonde sur une humble prise de conscience de l'insignifiance de l'être humain dans le grand ordre des choses.

Le problème ne réside pas seulement dans ce que la Bible a affirmé de manière inexacte ou omis de dire, mais aussi dans une question de proportions, de disproportion entre nous et le reste de l'univers. Cette idée, tacite ou explicite, constitue un puissant argument en faveur de l'athéisme dans le monde actuel. Les défenseurs de la religion doivent en tenir compte et proposer des réponses convaincantes. Et, à y regarder de plus près, l'argument de la perspective n'est pas irréfutable.

On pourrait aussi dire : Dieu a créé un monde si vaste autour de nous pour *nous donner un aperçu de son infinie grandeur* . Notre univers tout entier, malgré son immensité à nos yeux, n'est peut-être, à son tour, qu'un grain de poussière aux yeux de Dieu. Les fidèles ont toujours reconnu la grandeur de Dieu par rapport à celle des humains et y ont même vu un argument en faveur de la crainte et de l'adoration.

De plus, on pourrait avancer que Dieu voulait aussi *nous donner un aperçu de son immense amour* . Comment cela ? Si l'on considère une tâche comme insignifiante, on y consacre peu de temps et d'efforts. Or, Dieu a mis des milliards d'années à préparer l'humanité d'une manière complexe : il a formé et détruit des étoiles, façonné notre

planète, y a développé la vie, créé et détruit d'innombrables habitats et espèces, jusqu'à ce que l'espèce humaine (encore perfectible) émerge enfin dans l'histoire.

Nous pouvons, dans ce contexte, citer par exemple les Psaumes 113:5-6.

> *« Qui est semblable à l'Éternel, notre Dieu, qui, [bien qu']situé dans les hauteurs, s'abaisse pour contempler les cieux et la terre ? »*

À l'instar d'un artiste de génie, Dieu a créé un chef-d'œuvre immense autour du détail qui lui importait le plus, lui conférant ainsi richesse et profondeur. Dans son amour infini, il a offert gratuitement son attention et ses soins à des créatures inférieures comme nous (un peu comme si nous adoptions des microbes comme animaux de compagnie !).

2. CHAPITRE DEUX

Tiré de *Buddhist Illogic* (2002),

Chapitre 10.

NAGARJUNA SUR DIEU ET LA CRÉATION

1. Les principaux arguments de Nagarjuna

Nagarjuna cherchait à démontrer [21]qu'il est « inintelligible d'affirmer l'existence de Dieu comme créateur ou auteur de l'univers » [22]. Il y parvient au moyen de plusieurs arguments que je vais tenter de résumer, d'après l'exposé de Cheng, et d'évaluer. Je précise d'emblée que je ne crois pas, à titre

---

21 Voir Cheng, pp. 89-96 à ce sujet. Il fait référence à MT XXII, ainsi qu'à TGT X, XII:1 et au dernier chapitre.

22 Il convient de noter que Nagarjuna identifie Dieu à la divinité indienne *Ishvara* . Cheng s'interroge au passage sur la pertinence de cette identification ; une identification plus juste, selon moi, aurait été avec le *Brahman* de l'hindouisme. Toutefois, cela n'a pas lieu d'être ici, car les attributs qu'il utilise pour décrire Dieu correspondent à ceux qu'un philosophe occidental lui reconnaîtrait.

personnel, qu'il soit possible de prouver ou de réfuter l'idée de Dieu [23]; je ne saurais donc être accusé d'avoir un parti pris sur cette question. Si la conclusion de Nagarjuna est perçue comme une réfutation et une négation du concept, je démontre qu'elle est erronée. En revanche, si elle est perçue comme une simple négation de la possibilité de prouver le concept, je partage son avis, mais je montre que son raisonnement en faveur d'une telle conclusion est logiquement insuffisant.

(a) Un argument se présente ainsi : « S'il y a production, fabrication ou création… qu'est-ce qui est produit ? » Soit ce qui est « déjà produit », soit ce qui n'est pas encore produit, soit ce qui est « en cours de production ». Selon Nagarjuna, ces trois alternatives peuvent être « réfutées de la même manière que le concept de mouvement », la production « ne pouvant être établie » et, par conséquent, « il est absurde » d'affirmer l'existence d'un « créateur ou d'un fabricant ».

Le schéma et le contenu de cet argument nous sont désormais familiers (voir plus haut) ; Nagarjuna ne fait ici que le reprendre en l'appliquant à l'univers et à Dieu. Or, comme nous l'avons déjà démontré, l'argument contre la production est logiquement dénué de fondement ; la

---

23 Je suis généralement une tradition juive qui veut que le mot soit écrit de façon incomplète, sous la forme « Gd », mais cela a semé la confusion chez beaucoup de personnes. Cette tradition vise à éviter que le mot ne soit emporté dans un lieu impur, déchiré ou effacé.

conclusion qui en découle contre le créationnisme et l'existence de Dieu est donc elle aussi dénuée de crédibilité. [24]Notons par ailleurs que Nagarjuna, contrairement à ce que font souvent les philosophes, n'établit aucune distinction radicale entre la « production » au sens applicable à l'univers (qui consiste en un simple réarrangement d'éléments préexistants) et la « création » au sens applicable à l'univers (qui est *ex nihilo* , ou du moins une conversion de la substance spirituelle de Dieu en matière et autres substances).

(b) L'argument suivant que nous allons examiner est plus intéressant. Supposons que quelque chose (symbolisé par un « x ») soit « fabriqué ou produit par quelqu'un ou quelque chose ». Or, x doit être fabriqué soit « par lui-même », soit « par un autre », soit « par les deux », soit « sans cause ». Premièrement, x ne peut être fabriqué par lui-même, car cela impliquerait qu'il « fabrique sa propre substance », et « une chose ne peut se fabriquer elle-même », car ce serait une « action réflexive », c'est-à-dire que la chose serait « à la fois sujet et objet », ce qui est impossible puisque « sujet et objet sont différents ». Deuxièmement, x ne peut être fabriqué par une autre chose, car cette dernière constituerait des « conditions causales » qui

---

[24] Le sophisme de la prémisse non admise. Il consiste à tenir pour acquis une prémisse qui n'est pas généralement acceptée et qui n'a pas été suffisamment étayée, voire qui est généralement rejetée ou qui a été réfutée de manière convaincante.

devraient être considérées comme sa substance et seraient donc « identiques » et non « autres ». Il s'ensuit que x ne peut être fabriqué à la fois par lui-même et par un autre. Enfin, x ne peut être fabriqué sans cause, car cela constituerait un sophisme d'éternalisme.

Je ne comprends pas clairement quel est le sujet, x, de cet argument. Il pourrait s'agir de l'univers ou de Dieu. Dans les deux cas, l'argument semble affirmer qu'une chose ne peut être ni auto-créée, ni créée par autrui, ni les deux à la fois, ni incréée (c'est-à-dire ni l'un ni l'autre). Concernant l'auto-création, je partage l'avis de Nagarjuna : ce concept est absurde. Sa seconde thèse, qui nie qu'une chose puisse être « faite par un autre », n'est cependant pas convaincante. Il prétend que les causes ou les conditions d'une chose doivent être considérées comme faisant partie de sa substance, de sorte que le prétendu « autre » ne l'est en réalité pas (ce qui implique que le concept de création par autrui est contradictoire). Or, nous ne considérons généralement pas toutes les « conditions causales » d'une chose comme faisant partie de celle-ci ou de sa substance. Nous pourrions le faire dans certains cas, si de tels antécédents sont exclusifs à cette chose et qu'aucun autre facteur ne peut être utilisé pour la définir, mais généralement, nous les considérerions comme des événements distincts qui la provoquent.[25]

La troisième thèse, contre la création « à la fois » par soi-même et par autrui, pourrait être admise d'emblée,

[25] Erreur de la prémisse non admise.

puisque nous avons admis sa première thèse selon laquelle une chose se créant elle-même (entièrement, *ex nihilo*) est impossible. On pourrait aussi interpréter la troisième thèse comme se référant à une chose partiellement créée par une autre, cette partie procédant ensuite à la création des parties restantes. Si nous concevons ainsi la troisième option de Nagarjuna, comme une création séquentielle de soi et d'autrui, nous devons réfuter l'idée que cela soit impossible. Quant à la quatrième thèse, selon laquelle une chose ne peut être créée ni par soi-même ni par autrui, c'est-à-dire qu'elle peut être incréée, deux interprétations sont possibles. L'une, mentionnée par Nagarjuna, est que l'incause a toujours existé ; Nagarjuna considère cela comme impossible, conformément à la doctrine bouddhiste selon laquelle l'éternité est un concept fallacieux, mais je n'ai trouvé aucune justification logique à ce point de vue et, pour un esprit occidental, l'éternité (de Dieu ou de l'univers) est tout à fait concevable. Une autre interprétation, que Nagarjuna semble ignorer, est que quelque chose pourrait surgir spontanément, c'est-à-dire apparaître à partir de rien ; c'est une idée que certains trouvent inconcevable, mais que nous pouvons au moins considérer comme imaginable.[26]

En résumé, Nagarjuna conçoit quatre scénarios de création et prétend trouver des raisons de les rejeter tous les quatre,

---

[26] Le sophisme du rejet systématique. Il consiste à rejeter une théorie sur un sujet donné, donnant ainsi l'impression de rejeter toutes les théories possibles. Or, pour être complet, le rejet doit en effet prendre en compte toutes les théories alternatives avant de tirer une telle conclusion négative.

concluant que l'idée d'un Dieu créant l'univers est impensable et, par conséquent, que Dieu est inintelligible. Cependant, ses arguments ne nous convainquent pas. Seul son rejet de l'auto-création est plausible. Son rejet de la création par autrui est forcé. Ses interprétations de « l'un et l'autre » et de « l'un ou l'autre » sont incomplètes, et nous pouvons en proposer d'autres, laissant la question ouverte. Le dilemme dans son ensemble est donc non concluant, et les conclusions de Nagarjuna ne sont peut-être pas logiques. [27]Revenons toutefois brièvement à sa seconde thèse, car il pourrait chercher à formuler une pensée plus complexe qu'il n'y paraît.

Supposons que Nagarjuna discute *de la création de l'univers par Dieu* . Si l'on considère « l'univers » comme un concept ouvert englobant tout ce qui existe à un instant donné, alors Dieu était lui-même *l'univers tout entier* avant de créer *le reste* . Dans cette perspective, il ne s'agit pas d' une création *ex nihilo* , concept confus puisqu'il ignore ou occulte la préexistence de l'entité créatrice (Dieu), mais d'un univers antérieur, où Dieu était *seul présent, donnant naissance à un* univers [28]postérieur, où Dieu est présent *et* où se trouvent

---

[27] Le sophisme du dilemme inconcluant. Il consiste à présenter un dilemme comme conclusif alors qu'en réalité, une (ou plusieurs) de ses prémisses principales est (sont) problématique(s) plutôt qu'affirmative(s). Un argument dilemmmatique n'est valide que si toutes ses prémisses principales sont des énoncés « si… alors… », et non si l'une d'entre elles est un énoncé « si… peut-être… alors… ».

[28] À un moment donné (p. 92), Cheng rappelle l'argument de Bertrand Russell contre Dieu et le créationnisme : s'il est raisonnable de s'interroger sur les causes de phénomènes

d'autres éléments (la matière, les êtres dotés de conscience) [29]. Le mystère de la création réside alors dans la simple question suivante : comment une entité *spirituelle* , telle que le Dieu que nous concevons, peut-elle produire *de la matière* , soit à partir de rien (c'est-à-dire sans diminution de soi), soit à partir d'elle-même (comme semble le suggérer le concept de création *tsimtsum de la Kabbale juive) ?* Cette dernière idée, selon laquelle Dieu aurait pu donner une partie de lui-même pour façonner la matière, ne semble pas trop difficile à accepter philosophiquement (bien que certains

particuliers, il est absurde de s'interroger sur la cause de la totalité des phénomènes. Cet argument est assurément très convaincant, étant donné que (comme nous l'avons vu) le concept de causalité n'apparaît qu'en réponse à des régularités perçues dans la conjonction des phénomènes (incluant ici, outre les perceptions sensorielles ou mentales, les expériences et conceptions intuitives). Il est vrai que la recherche des causes des phénomènes est toujours une recherche d'autres phénomènes susceptibles d'être régulièrement liés à eux. Mais l'argument de Russell n'est pas logiquement concluant. Car si Dieu existait et que nous pouvions un jour le percevoir (ou une « partie » ou un « aspect » de lui), il ne serait *qu'un phénomène parmi d'autres* . Dans ce cas, la création ne désignerait pas la causalité de la *totalité* des phénomènes (par un non-phénomène), mais simplement la causalité, par un phénomène, de *tous les autres* phénomènes – ce qui constitue un point de vue tout à fait cohérent. Si l'on conçoit « l'univers » dans un sens fixe et restrictif, il est évidemment absurde d'en chercher la cause au-delà. Mais si l'on adopte une acception ouverte à tous, aucune difficulté ne se pose. Le terme « nature » présente des propriétés similaires : si on l'entend de façon rigide, les « miracles » sont possibles ; mais si on l'entend de façon souple, le concept de quelque chose de « surnaturel » devient, au mieux, une simple convention.

[29] Bien entendu, Nagarjuna rejetterait l'idée que Dieu soit éternel et qu'il ait choisi à un moment donné de créer le monde, puisqu'il ne conçoit pas l'éternité.

puissent la considérer comme sacrilège, car elle implique que Dieu en a été diminué ou qu'il a consenti à transformer une partie de sa spiritualité, ne serait-ce qu'une infime parcelle, au statut inférieur de substance matérielle).

Il convient de préciser ici que la « création » ne se réduit pas à la causalité divine à l'égard de l'univers (et du reste de l'univers). Le type de causalité sous-jacent est la volition, un acte de libre arbitre, et non la causalité. De plus, Dieu n'est pas conçu comme la cause directe de tout dans l'univers, mais simplement comme Cause Première et Premier Moteur, c'est-à-dire comme la cause de son contenu initial et de son mouvement initial, ainsi que des « lois de la nature » qui le régissent. Dans une perspective moderne, cela pourrait s'entendre comme la matière première soumise au Big Bang, l'ignition de cette explosion et la programmation de l'évolution de la nature qui s'ensuit, incluant l'apparition des particules élémentaires, des atomes de complexité croissante, des étoiles et des planètes, des molécules, des cellules vivantes, l'évolution des formes de vie, des organismes dotés de conscience et de volonté, etc. (le créationnisme ne se limite pas à une interprétation littérale du scénario biblique).

Une fois que Dieu a voulu (c'est-à-dire créé) la nature inchoative, celle-ci poursuit son cours selon la causalité, laissant place, peut-être, à des événements spontanés (comme le suggère la mécanique quantique) et à des actes de volonté localisés (chez les humains, et peut-être chez les animaux supérieurs, lorsqu'ils apparaissent). Comme

mentionné précédemment, la causalité comporte différents degrés ; et lorsqu'une chose en cause une autre qui, à son tour, en cause une troisième, il ne s'ensuit pas que la première soit la cause de la troisième. Même lorsqu'elle est (donc indirectement) une cause, le degré de causalité en jeu peut être moindre que celui du maillon précédent de la chaîne (atténuation). De même, en matière de volonté, la cause d'une cause peut être une cause mineure, voire ne pas être une cause du tout. Il est donc inexact de considérer une Cause Première, telle que Dieu est conçu par rapport à la nature, comme étant la « cause de tout », indépendamment du processus. La succession des événements causaux et la variété des relations causales impliquées doivent être prises en compte.

La spontanéité des événements physiques et la liberté de la volonté individuelle (humaine ou animale) ne sont pas en contradiction logique avec la création, car elles se produisent dans un contexte d'existence créé par Dieu. Dieu peut être la cause indirecte d'événements spontanés ou voulus individuellement, en ce sens qu'il les rend possibles, sans pour autant en être la cause directe, c'est-à-dire qu'il les rend nécessaires ou les actualise. De plus, affirmer la création n'implique pas logiquement de considérer, comme le faisaient certains philosophes grecs, que Dieu est ensuite *contraint de* laisser la Nature suivre son cours sans entrave. Il est concevable qu'Il choisisse de ne pas intervenir du tout ; mais il est tout aussi concevable qu'Il choisisse d'intervenir ponctuellement, modifiant parfois le cours des choses (ce que nous appelons « miracle », ou plus largement

« providence »), voire, à un moment donné, arrêtant complètement le monde. Le fait qu'Il soit à l'origine du monde ne L'empêche pas nécessairement d'intervenir davantage par la suite.

Tout ce que je viens de décrire est *concevable* , c'est-à-dire une théorie cohérente de la création, mais cela ne signifie pas que ce soit définitivement *prouvé* , c'est-à-dire déductivement évident ou inductivement la seule vision acceptable des choses au regard de toutes les données empiriques disponibles. Il est important de noter que je ne cherche pas à apporter un soutien inconditionnel aux dogmes religieux, quels qu'ils soient. Je réagis plutôt aux prétentions de nombreux prétendus scientifiques d'aujourd'hui qui (s'appuyant sur des conceptions très simplistes de la causalité et de la logique causale) affirment avoir définitivement *réfuté* la création, ou qui, à l'instar de Nagarjuna, prétendent qu'elle est logiquement *inconcevable* . De tels dogmes ne constituent pas une philosophie authentique. Il ne faut jamais se laisser intimider par le prestige, qu'il soit sacerdotal ou académique, mais toujours rester ouvert d'esprit et considérer les faits et les arguments avec impartialité et équité.

On pourrait aussi supposer que Nagarjuna, dans sa seconde thèse, aborde la question de *savoir si Dieu a été créé par autre chose* . Dans ce cas, je partagerais son rejet de cette idée. On pourrait affirmer que Dieu est incréé, partant du principe que nous l'avons conçu comme une explication du monde qui nous apparaît, et qu'il est impossible de chercher

indéfiniment une explication de cette explication . Cette position est cependant contestable, car exiger une explication implique, par souci de cohérence, d'en exiger une infinité. Nous sommes donc face à un dilemme : soit une absence d'explication, soit une profusion d'explications, deux situations logiquement insatisfaisantes.

On pourrait s'opposer à une conclusion athée en arguant que si l'on considère acceptable de ne fournir aucune explication au monde, alors il serait tout aussi acceptable de ne pas en fournir non plus à Dieu. Cependant, une différence subsiste entre ces deux positions : le monde est une évidence empirique, contrairement à Dieu[30] ; de plus, les explications visent à simplifier les problèmes, tandis que l'hypothèse de l'existence de Dieu soulève des questions nouvelles et plus complexes que celle d'un monde sans Dieu.

En conclusion, les idées de Dieu et de création sont assurément complexes, comme l'affirme Nagarjuna (bien que pour de mauvaises raisons), mais les abandonner totalement soulève également des difficultés, que Nagarjuna ne prend pas en compte. La position la plus rationnelle actuellement est probablement un agnosticisme tendant vers l'athéisme. Cela n'exclut pas un acte de foi personnel, fondé non sur la

---

30 La théorie de l'existence de Dieu considère l'existence du monde comme une preuve empirique en sa faveur, puisqu'elle vise précisément à l'expliquer. Cependant, cette preuve n'est *pas exclusive à cette théorie, car elle est également invoquée par des théories contraires. Ce désaccord ne pourrait être résolu que par déduction, si l'on décelait des incohérences irréconciliables dans toutes les théories sauf une ; ou par* induction, si l'on décelait un détail empirique explicable par une seule théorie .

raison mais sur des considérations plus émotionnelles – c'est précisément ce que nous entendons par « foi » [31]. Il est intéressant de noter, concernant le bouddhisme, que « lorsqu'on a demandé au Bouddha si le monde avait été créé par Dieu, il n'a pas répondu » [32].

Cheng nous dit que « la véritable approche Madhyamika » n'est « ni théiste ni athée », mais simplement que Dieu « ne peut être *conçu* comme existant ». Nagarjuna n'en déduit pas réellement (bien qu'il puisse parfois le faire paraître) que Dieu n'existe pas, car « seule une affirmation significative peut être niée ou contredite de manière significative ». Ainsi, il rejette même l'agnosticisme, puisqu'il considère la question comme pertinente. Je suis clairement en désaccord avec cette opinion et soutiens que Dieu est (dans une certaine mesure) concevable, mais qu'il n'est ni prouvable ni réfutable ; autrement dit, une théorie théologique raisonnablement intelligible et cohérente peut être formulée, mais elle demeure spéculative, car nous n'avons aucun moyen de la vérifier ou de la réfuter.

2. Autres problèmes soulevés

---

31 Même le bouddhisme appelle ses adeptes à avoir la foi – une foi suffisante pour poursuivre l'éveil par la méditation ou toute autre pratique, jusqu'à ce qu'ils y parviennent et en voient directement la vérité par eux-mêmes.

32 Cheng, p. 93.

Parmi les autres points soulevés par Nagarjuna, on peut citer les suivants :

- **Il demande qui, à son tour, a créé Dieu, et qui, à son tour, a créé le créateur du créateur, et ainsi de suite à l'infini ?** Il s'agit là, bien entendu, d'une question logique sérieuse et légitime. Nous l'avons déjà abordée, sans prétendre l'avoir définitivement résolue. L'argument important à retenir est que l'athéisme, lui aussi, laisse une question sans réponse : comment l'existence peut-elle exister ?[33]
- **Nagarjuna s'interroge sur le lieu où Dieu se trouvait lorsqu'il créa le monde, sur l'endroit où il plaça ce monde et sur la paternité de ces lieux. Il affirme que de telles considérations entraînent une régression à l'infini des créations et des créateurs.** Cette interrogation est légitime, mais plus facile à réfuter. On pourrait supposer que Dieu n'occupe aucun espace et qu'il a créé l'espace ainsi que son contenu. On pourrait également considérer la conception plus moderne selon laquelle l'espace n'est ni indépendant de la matière, ni « occupé » par elle, mais une relation entre les éléments matériels. Il est intéressant de noter que la physique moderne postule que certains constituants fondamentaux de la matière sont dépourvus d'extension spatiale.

---

[33] Le sophisme du deux poids, deux mesures. Il consiste à être sévère envers l'argument de son adversaire tout en étant indulgent envers son propre argument, même si les deux arguments sont formellement similaires ou présentent des forces et/ou des faiblesses similaires.

- **Il demande pourquoi, si Dieu (tel que nous le concevons) est omnipotent et omniscient, et donc libre de tout obstacle, il n'a pas créé le monde « dans sa totalité, d'un seul coup ».** Cette question ne me paraît pas si troublante : on peut simplement répondre : pourquoi pas ? Après tout, si Dieu l'avait fait, Nagarjuna se demanderait : pourquoi ne pas créer un monde de processus ?[34]

- Il aurait plutôt dû se demander pourquoi, si Dieu (tel que nous le concevons) est complet et autosuffisant, ne manquant de rien et ne désirant rien, il a créé le monde. Quel pouvait bien être son mobile ? Voilà une question à un million de dollars, à laquelle personne ne répond ! **Nagarjuna pressent peut-être cette question lorsqu'il affirme que « Dieu voulait créer toutes les créatures » implique des « conditions causales » antérieures, c'est-à-dire que « toutes choses sont issues du *karma* ».** Mais il faut souligner que si la création est un acte de volonté, elle peut très bien être dépourvue de mobile, et même si elle en a un, ce mobile serait une influence et non une cause déterministe. Il n'y a aucune contradiction à considérer le libre arbitre comme parfois dépourvu de mobile, ou, lorsqu'il est motivé, comme non contraint par ses motivations. C'est précisément ce qui distingue la volonté de l'action mécanique : elle demeure libre et sous la responsabilité de l'Agent, quelles que soient les circonstances.

---

34 Le sophisme du double standard.

- **Nagarjuna soulève également le « problème du mal » (ce que nous appelons aujourd'hui la théodicée, c'est-à-dire la justice de Dieu) : si Dieu (tel que nous le concevons) est omnipotent, omniscient et infiniment bon, juste et compatissant, pourquoi permet-Il l'existence du « mal moral et de la souffrance physique » dans le monde ? « Les méchants jouissent du bonheur et… les bons souffrent », et pourtant Dieu ne veut ou ne peut l'empêcher. « Si Dieu ne peut empêcher le mal, il n'est pas omnipotent, et s'il le peut mais ne le veut pas, il n'est pas parfaitement bon. » Ainsi, au moins deux des attributs que nous Lui attribuons, l'omnipotence et la bonté parfaite, sont contradictoires, étant donné que « de toute évidence, le mal existe dans le monde » (et étant omniscient, Il doit en avoir conscience). Par conséquent, Dieu est soit « pas omnipotent », soit « pas parfaitement bon » (ou les deux), ce qui, dans les deux cas, signifierait l'absence des attributs que nous lui attribuons pour être Dieu, de sorte qu'« il n'est pas Dieu » et que « l'existence de Dieu est inconcevable ».**

  Il s'agit là, bien sûr, d'un problème majeur pour les théistes, et le raisonnement de Nagarjuna est globalement valable. Cependant, le problème n'est pas insurmontable d'un point de vue logique, et la conclusion de Nagarjuna est trop hâtive et radicale. On peut supposer que Dieu a en tête un processus de comptabilité plus complexe (concernant la récompense et le châtiment, le principe du donnant-donnant), ou qu'Il a institué un système

d'épreuves pour notre bien suprême. Ce que nous considérons comme une souffrance inexcusable infligée à des innocents n'est peut-être pas aussi grave aux yeux de Dieu que nous le pensons, car (comme le bouddhisme lui-même le suggère en fin de compte) la souffrance est superficielle et illusoire. Nous avons peut-être même choisi de naître dans ce monde de souffrance apparemment injuste, afin d'accomplir un dessein divin. Et ainsi de suite – les concepts en jeu sont, d'un point de vue logique, trop vagues et incertains pour nous permettre de tirer une conclusion définitive.

3. Le bouddhisme et le théisme

Avant de clore ce sujet, j'aimerais formuler quelques remarques sur le bouddhisme en général. Au fond, la doctrine bouddhiste n'est ni théiste, au sens de la croyance en un créateur, ni particulièrement antithéiste, bien qu'elle soit de fait athée. Cependant, née dans la culture indienne, elle a intégré l'idée de dieux, entendus comme des êtres surnaturels ou des surhommes, qui demeuraient néanmoins soumis aux Quatre Nobles Vérités. Autrement dit, malgré leur grande noblesse d'âme et leur nature céleste, leur bon karma les contraignait à se libérer du cycle karmique sous peine de connaître une renaissance inférieure. Plus tard, comme l'affirme Cheng, « le Bouddha fut déifié », non pas en tant que créateur, mais en ce sens qu'il possédait les autres « principales caractéristiques admirables de Dieu ou de l'être

divin » mentionnées précédemment. Initialement un saint homme, il fut élevé par ses disciples au rang suprême de divinité, surpassant tous les autres dieux décrits, car désormais affranchi de l'ignorance et du karma. Il s'était, pour ainsi dire, dissous dans l'unité universelle (réalité, *nirvana*) sous-jacente au monde de la multiplicité (illusion, *samsara*), et avait ainsi fusionné avec ce que l'on pourrait appeler Dieu.

Un autre aspect à mentionner est celui de *l'idolâtrie* , c'est-à-dire le culte des statues représentant des dieux. Cette pratique était présente dans la culture indienne à l'époque de l'émergence du bouddhisme, puis dans d'autres cultures asiatiques lorsque le bouddhisme s'y est implanté. Les bouddhistes ont rapidement adopté cette pratique, fabriquant et vénérant des statues du Bouddha, puis d'autres figures supposées du Bouddha, des bodhisattvas et des arhats (saints). Pour certaines écoles bouddhistes, la prière et les offrandes à ces statues semblent constituer l'activité religieuse principale. Il est surprenant que le bouddhisme n'ait pas, dès ses origines, fermement rejeté ce polythéisme et ce culte des idoles. On aurait pu penser, compte tenu de l'esprit généralement « scientifique » de la doctrine bouddhiste fondamentale, qu'il aurait vivement critiqué et réprimé ces tendances jugées inappropriées et douteuses. Sans doute, la motivation initiale était-elle la tolérance, l'accueil des convertis potentiels tels qu'ils étaient et la

volonté d'éviter les conflits ; mais cette attitude a en réalité perpétué des habitudes archaïques.[35]

Il convient toutefois de souligner que le culte des statues de Bouddha est *en contradiction logique directe* avec le principe bouddhiste du « rien n'a de soi », puisqu'il implique *une projection mentale de l'identité dans les statues* . En effet, *dans l'esprit du fidèle* , la figure qu'il invoque et devant laquelle il se prosterne est en quelque sorte une partie de la divinité transcendante, une émanation de celle-ci, ou un canal vers elle, et donc dotée d'une « âme » (par analogie). Ainsi, l'idolâtrie *perpétue* l'une des principales erreurs psychologiques de l'être humain, selon le bouddhisme. S'il est ignorance d'attribuer une âme à un être vivant, qui semble du moins posséder conscience, émotions et volonté, combien plus insensé est-il d'en attribuer une à des images de pierre (ou de papier, voire, en fin de compte, mentales) ! Les bouddhistes ordinaires ne peuvent assurément espérer atteindre l'idéal du bouddhisme par de telles pratiques, qui ont un effet éducatif diamétralement opposé.

---

35 Je n'ai jamais vu l'idolâtrie remise en question dans aucun texte bouddhiste, ancien ou moderne ! Quoi qu'il en soit, mon analyse historique est confirmée par Humphreys : « À mesure qu'il se répandait doucement de pays en pays… [le bouddhisme] tendait à adopter, ou à ne pas contester, les croyances indigènes, aussi rudimentaires soient-elles. C'est ainsi que les croyances les plus diverses et les plus perverties furent ajoutées au corpus du « bouddhisme », et qu'elles embarrassent encore aujourd'hui l'étudiant » (p. 12). Plus loin, il écrit : « Assurément, dans les cent ans qui suivirent la mort d'Ashoka… le Bouddha, d'être humain, était devenu un être surhumain, et son essence spirituelle avait intégré un panthéon presque aussi vaste que celui de l'hindouisme dont elle était largement issue » (pp. 48-49).

Tout cela pour dire que, si la doctrine bouddhiste fondamentale ne s'intéresse pas particulièrement aux idées ou aux questions théologiques, mais à la promotion d'attitudes et de comportements sages et aimants, tendant vers l'éveil et la libération, le bouddhisme est, en pratique, pour la plupart de ses adeptes encore aujourd'hui, une sorte de théisme.

Il convient par ailleurs de souligner que l'attaque contre la Création est une diversion. Le problème fondamental de l'origine des choses demeure, même pour les non-théistes. Physiciens et bouddhistes doivent y faire face. Dans ce dernier contexte, l'origine est le « fondement originel » du Nirvana. Sa nature et son essence sont l'immobilité, le calme, la paix, la perfection et l'accomplissement. Soudain, ce fondement s'agite et se subdivise, de plus en plus, jusqu'à entrer dans une frénésie de mouvements et de distinctions. Le Samsara naît et se perpétue. Dès lors, selon le bouddhisme, l'existence est souffrance ; et le sens de notre vie est de retourner intentionnellement à l'état d'esprit originel, par la méditation et les bonnes actions. Alors, qu'est-ce qui a provoqué cette folie ? Le fondement originel était-il instable ou insatisfait ? S'agissait-il d'un événement « spontané » incompréhensible ou d'un « acte de volonté » insensé ? Le bouddhisme n'apporte pas d'explication.

On retrouve des notions très similaires dans le judaïsme. Notons d'abord l'ambivalence concernant la Création, que les commentateurs rabbiniques considèrent comme un « acte d'amour » de Dieu envers ses créatures (selon le principe que tout ce que Dieu fait est nécessairement bon), mais qui est en

même temps reconnue comme un acte ayant engendré (au moins depuis l'épisode du jardin d'Éden) un « mal » empiriquement manifeste dans le monde. En particulier, si la procréation est prescrite pour perpétuer la vie, l'acte sexuel est perçu comme impliquant « l'impulsion du mal ». Notons également le devoir du Juif de progresser, par l'étude, la prière et d'autres bonnes actions (*mitsvot*), vers – selon les interprétations kabbalistiques – une fusion renouvelée avec Dieu (*techouva*). Si l'on établit une analogie entre la conception juive de Dieu (un, unique, universel, infini) et la conception bouddhiste moins personnalisée du Nirvana, on constate l'équivalence entre les questions « pourquoi Dieu a-t-il créé le monde ? » et « pourquoi le Nirvana a-t-il dégénéré en Samsara ? »

3. CHAPITRE TROIS

Tiré de *Phénoménologie* (2003),
Chapitre 9.

THÉOLOGIE SANS PRÉJUGÉS

1. Appliquer des normes logiques à la théologie

La plupart des théologiens parlent de Dieu sans expliquer comment ils sont parvenus à une telle connaissance de Lui ; ils estiment qu'invoquer la « révélation » par l'intermédiaire d'un prophète ou d'un autre, ou leurs propres prétendues « intuitions », suffit à les justifier. À l'inverse, certains philosophes, soucieux de science, n'accordent aucune validité à la théologie ; ils affirment que le concept de Dieu est une pure invention humaine et que, par conséquent, rien de scientifiquement valable ne peut être dit à son sujet. Ces deux approches sont logiquement erronées. Ou, comme il est écrit dans les Proverbes 18:13 :

> « *Celui qui répond à une question avant de l'avoir entendue fait preuve de folie et s'attire une honte* . »

La théologie est incontestablement une branche légitime de la philosophie. Elle est intrinsèquement *spéculative* , en ce sens qu'il est impossible *de prouver ou de réfuter* sa prémisse fondamentale, à savoir l'existence de Dieu, comme je l'ai démontré dans **Logique judaïque** . En bref :

a. Lorsque nous tentons de prouver l'existence de Dieu en nous référant à l'existence de l'univers, ou à une caractéristique empirique (telle que l'ordre ou la beauté des choses) ou à un contenu (tel que la vie ou l'humanité) de l'univers, nous tombons inévitablement dans un raisonnement circulaire. Car alors, *le même critère de jugement doit être appliqué* au concept de Dieu ; autrement dit, nous devons expliquer son existence ou ses attributs et ne pouvons les tenir pour acquis. Cela est *d'autant plus vrai* qu'il est moins évident empiriquement que les phénomènes que nous avons tenté d'expliquer par le concept de Dieu.

b. Lorsque nous tentons de réfuter l'existence de Dieu en nous appuyant sur des données empiriques ou des constructions théoriques, nous ouvrons inévitablement la porte à la surenchère. Quelle que soit notre représentation de l'univers, le croyant pourra toujours affirmer : « Eh bien, *c'est* ainsi que Dieu l'a créé ! » Le scientifique (physicien, cosmologiste, géologue, biologiste, etc.) pourra certes contester l'état actuel des connaissances scientifiques en affirmant qu'une

> explication biblique ou autre est erronée, mais il ne trouvera aucun argument pour réfuter l'idée que l'univers, *tel qu'il le décrit,* puisse avoir pour origine ultime « Dieu ». Le scientifique ne peut nier la « métaphysique » au croyant sans s'y adonner lui-même. Prétendre savoir que quelque chose d'inconnaissable *n'est pas* est aussi prétentieux que de prétendre savoir qu'il *est* !

Le concept de Dieu est bel et bien une construction théorique, qu'elle soit d'origine humaine ou autre. Cela ne signifie pas pour autant qu'il soit invalide ou hors de propos, car *toute* connaissance conceptuelle repose en fin de compte sur une construction théorique, y compris la science orthodoxe. Un concept peut certes être spéculatif, mais néanmoins présenter un intérêt et une pertinence pour la pensée et l'action humaines. En revanche, il ne s'ensuit pas que l'idée de Dieu puisse se former sans tenir compte *des tests empiriques et logiques* . Notre discours sur ce sujet, comme sur tout autre, doit être raisonnablement en accord avec les connaissances actuelles et cohérent.

Le savoir purement scientifique obéit scrupuleusement aux lois de l'induction : il généralise lorsque cela s'avère nécessaire et particularise lorsque cela s'avère nécessaire. Lorsqu'il ne trouve pas ce qu'il cherche (par exemple, une particule ou un chaînon manquant) après une recherche approfondie, il en déduit que ce qu'il cherchait était absent depuis le début. À l'inverse, le savoir spéculatif demeure plus libre, refusant de généraliser hâtivement de « non trouvé » à « inexistant ». Les scientifiques spéculent également, restant

longtemps ouverts à certaines théories ou prédictions. Sans cette attitude, leur pensée serait constamment entravée par un formalisme excessif.

Les penseurs religieux ont droit à une tolérance similaire et ne devraient pas être discrédités d'emblée par des pseudo-scientifiques totalitaires et fermés d'esprit, du seul fait de leur recherche. Un tel rejet ne relèverait pas de la science, mais d'un dogme laïque. Il est néanmoins vrai que la pensée religieuse est souvent excessivement informelle et tend à procéder de manière désordonnée, sans égard pour les règles de l'induction, ignorant les preuves empiriques et se livrant à des pseudo-déductions éhontéement manipulatrices. Ici comme dans tout autre domaine, nous sommes en droit d'exiger honnêteté et bon sens.

Je qualifierais notamment de crétinisme l'attitude désinvolte de certains fondamentalistes religieux, qui consiste à refuser purement et simplement les découvertes et interprétations scientifiques actuelles, comme la théorie cosmologique du Big Bang ou la théorie de l'évolution en biologie (ou, dans un passé plus récent, le système copernicien). De telles théories ne sont en rien (à ma connaissance) incompatibles avec le créationnisme, c'est-à-dire l'idée simple que Dieu a créé l'univers matériel, même si certains scientifiques affirment le contraire de manière provocatrice. Même l'idée que l'univers matériel est perpétuel peut être conciliée avec le créationnisme, en la considérant comme une émanation intemporelle de Dieu.

De telles théories peuvent toutefois entrer en conflit avec une lecture trop littérale *de la Bible* ou de textes similaires. Dans ce cas, le défenseur des textes sacrés ne devrait pas discréditer entièrement la religion en s'accrochant à des points de vue dépassés, mais plutôt s'en tenir aux fondements et à l'essentiel, et adapter progressivement ses interprétations en conséquence. Même si les théories scientifiques actuelles ne sont pas définitivement prouvées et que les scientifiques admettent ouvertement avoir des difficultés à leur égard, il est absurde de mener une lutte d'arrière-garde contre les chercheurs sincères de vérité, en interdisant par exemple l'enseignement de ces théories à l'école.

Il convient également de souligner l'immense richesse de la réflexion inhérente à la pensée scientifique. Ceux qui s'opposent au progrès devraient considérer la grande fresque de l'évolution de la vie, telle que nous la révèle la biologie moderne, qui n'est autre que le prolongement du récit encore plus vaste de l'évolution de la matière, tel que l'enseigne la cosmologie moderne. Quel dommage pour l'humanité si ces profondes intuitions, qui nous enseignent l'humilité et la solidarité, venaient à disparaître.

L'approche phénoménologique de la théologie consiste simplement à rester constamment attentif aux processus par lesquels nos croyances ou incroyances théologiques se forment et se développent. Notre raison peut alors évaluer ces processus et, de manière équilibrée (sans excès de rationalisme ni d'émotivité), parvenir à des conclusions modérées et non idéologiques.

Il est important d'accepter d'emblée que l'existence et les attributs de Dieu ne peuvent, pour nous autres, simples mortels n'ayant pas eu le privilège d'expériences ou de visions directes et épistémologiquement indubitables de Dieu, que faire l'objet d'hypothèses, voire de spéculations. *Les concepts* de Dieu et de ses attributs peuvent être élaborés et rendus cohérents, mais ne peuvent jamais être établis de manière définitive. Un certain doute subsiste et subsistera toujours, et c'est là que la foi intervient (rendant certaines actions possibles malgré un doute légitime).

Et d'ailleurs, si ces limites à la connaissance humaine sont manifestement vraies en ce qui concerne Dieu et ses attributs fondamentaux, combien plus vraies encore sont-elles en ce qui concerne tous les récits, rituels et lois que l'on trouve dans les traditions écrites et orales. Ces derniers ne découlent pas automatiquement d'une acceptation fidèle des premiers, et il existe de nombreuses thèses contradictoires (toutes religions et sectes confondues).

2. Concevoir les attributs divins

La question épistémologique de la manière dont nous, humains, concevons les attributs divins ne doit pas être confondue avec celle de prouver que le Créateur les possède (en admettant Son existence, ce qui n'est pas chose aisée [36]). Expliquer l'émergence d'un concept (ne serait-ce qu'à des

[36] Ou pour réfuter.

fins spéculatives) est plus aisé, et précède bien sûr, sa démonstration. Il est largement admis, par les croyants, les agnostiques et les athées, que nous concevons les attributs de Dieu par *extrapolation à partir de nos propres attributs limités* . Même **l'unité, l'unicité, l'ubiquité et l'infinité de Dieu** sont ainsi conçues. Toute faculté précieuse ou vertueuse présente en nous à un degré limité est considérée comme présente en Dieu à un degré illimité. Ainsi :

- À partir de notre pouvoir partiel de volonté ou de libre arbitre, nous pouvons concevoir que Dieu a ou aurait un pouvoir total – **l'omnipotence** (ou toute-puissance).

- À partir de notre pouvoir de connaissance partiel, nous pouvons concevoir que Dieu a ou aurait un pouvoir total – **l'omniscience** (ou la connaissance totale).

- De notre pouvoir partiel de bienveillance et de miséricorde, nous pouvons concevoir que Dieu a ou aurait un pouvoir total – **la miséricorde absolue** (ou la bonté parfaite).

- De notre pouvoir partiel de justice, nous pouvons concevoir que Dieu a ou aurait un pouvoir total – **la justice parfaite** .

De même, pour toutes les valeurs et vertus, nous passons de nos propres qualités imparfaites à la possession absolue qu'en a Dieu. Nous généralisons du « quelque chose » de

bien en nous au « tout » bien en Lui. Il s'agit d'un raisonnement *inductif ordinaire* , ne nécessitant aucune justification particulière. À partir d'un concept relativement empirique, nous projetons un concept hypothétique, qui peut ensuite être discuté (confirmation ultérieure ou réfutation éventuelle). Nous n'avons pas besoin d'étendre notre esprit jusqu'à l'extrême, ni de faire l'expérience personnelle de l'infini, de l'omniscience ou de l'omnipotence, pour pouvoir le concevoir [37]. De même que les propositions générales sont connaissables [38], les concepts hyperboliques le sont également. Cependant, il convient de le rappeler, concevoir n'implique pas prouver.

Notons qu'à l'inverse, concernant les défauts ou les vices, si nous en avons, Dieu n'en a aucun. Il ne s'agit pas ici de passer d'un certain mal au mal absolu, mais à l'absence totale de mal. Ce raisonnement vise à maintenir la cohérence de la spéculation : on ne peut affirmer des positivités extrêmes sans nier les négations modérées ou extrêmes correspondantes. Certains conçoivent des dieux à la fois positifs et négatifs (comme le zoroastrisme ou les courants du christianisme qui croient en un diable indépendant) ; mais dans ces cas, aucune des deux entités proposées ne possède d'attributs *strictement* extrêmes, puisqu'ils sont en concurrence.

---

[37] Ma position ici vise à nuancer certaines de mes affirmations dans *« Logique judaïque »* .

[38] Cela est incontestable, puisque sa négation est contradictoire, étant elle-même une proposition générale.

Il se trouve que, si ces généralisations sont individuellement logiquement acceptables, leur combinaison, ou leur association à d'autres connaissances ou croyances, peut parfois engendrer des difficultés logiques. Nous sommes alors appelés à tenter de concilier les thèses contradictoires. Notamment, l'omnipotence divine peut être perçue comme étant en conflit logique avec le déterminisme naturel (dans le cas de la Providence divine) ou le libre arbitre humain (considéré comme une abdication de pouvoir par Dieu). De même, l'omniscience peut être considérée comme incompatible avec l'imprévisibilité du libre arbitre humain. Enfin, la miséricorde infinie et la justice absolue peuvent être envisagées comme étant en conflit mutuel, ainsi qu'avec les réalités apparentes du vice impuni, du plaisir immérité, de la vertu non récompensée ou de la souffrance injustifiée.

Mais comme nous le verrons, nos conceptions des attributs divins ne sont pas simplement générées par de telles extrapolations simplistes des attributs humains ; des raffinements supplémentaires sont impliqués dans chaque cas.

- Notre conception de l'omnipotence repose également sur l'analogie humaine selon laquelle, de même qu'une personne (ou un groupe) peut apparemment intervenir dans le cours naturel de certains événements, Dieu le peut aussi, mais à un degré accru, quels que soient ces événements. De même qu'une personne (ou un groupe) peut, par une influence physique ou mentale (y compris verbale), limiter, contraindre ou empêcher une autre

personne d'accomplir certains actes volontaires, ou encore l'inciter ou la dissuader de le faire, Dieu peut exercer sa volonté à l'occasion sans pour autant impliquer que l'homme soit, par principe, dépourvu de libre arbitre.

- En revanche, tandis que la liberté de choix humaine est naturellement limitée – c'est-à-dire qu'il existe des lois naturelles et des événements humains (et peut-être des décrets divins) qu'aucune personne ni aucun groupe ne peut contourner ou influencer –, une telle limitation n'existe pas en ce qui concerne Dieu, tel que nous le concevons : il est plus puissant que toutes les autres forces réunies. Bien que Dieu puisse rendre la nature anarchique ou empêcher toute liberté de choix humaine, il choisit généralement de ne pas agir ainsi et n'intervient que de manière exceptionnelle (selon les récits bibliques de miracles) dans les affaires naturelles ou humaines. C'est précisément là sa volonté apparente : qu'il existe des lois naturelles et que la liberté de choix humaine prévale, puisque c'est ce qui semble se produire.

- De même, concernant l'omniscience, nous pouvons rendre notre conception du pouvoir divin plus crédible en considérant plus en détail le pouvoir humain correspondant, à une échelle plus réduite. Certains philosophes estiment que l'omniscience divine est logiquement incompatible avec le libre arbitre humain, puisqu'elle impliquerait que Dieu connaisse les choix de l'homme avant même qu'il ne les fasse. Cependant, à y

regarder de plus près, à l'échelle humaine, ces idées sont en réalité bien plus compatibles.

- Par la mémoire ou par déduction, on peut se remémorer ses propres actes de volonté passés ou ceux d'autrui : cette *rétrospection* des événements volontaires ne semble pas contradictoire. Si l'on conçoit Dieu comme situé à la fin des temps (de notre propre histoire, de toute l'histoire ou de l'éternité), observant rétrospectivement tous nos actes de volonté, le problème se résout. Autrement dit, ce problème découle d'une hypothèse de prévoyance (comme c'est le cas pour les humains), mais paraît moins insoluble si l'on suppose la rétrospection (pour Dieu).
- Comme je l'explique ailleurs (voir par exemple le chapitre VI, 2.3), nous pouvons *faire l'expérience* du mouvement directement dans l'instant présent, c'est-à-dire sans recourir à la mémoire. Il s'ensuit que le présent *s'étend pour nous dans le temps* (un moment), et ne se limite pas à un simple point dans le temps (un instant). L'étendue de cette durée perçue est certes réduite dans notre cas, mais elle est sans doute plus vaste pour la conscience divine, englobant d'un seul coup ce qui représente pour nous une grande partie du temps. Cette thèse est d'autant plus plausible que le présent nous semble, lui aussi, d'une durée variable.

- Si Dieu peut ainsi embrasser du regard la vie humaine, l'histoire entière ou l'éternité en un seul « instant » grandiose, alors Il se trouve toujours, par rapport à cette période, en quelque sorte dans une position de rétrospection ; autrement dit, Il peut observer nos volontés sans les influencer. Dans cet instant grandiose qui Lui est accessible, tous les événements sont quasi simultanés, comme s'Il pouvait voyager mentalement et instantanément du début à la fin et inversement à volonté. Ainsi, ce qui nous apparaît comme une prévoyance paradoxale constitue pour Lui simplement une vision rétrospective.

- Il convient de noter que l'omniscience ne se limite pas à la connaissance à travers le temps, mais englobe plus largement la connaissance de tous les événements, partout, ainsi que de tous les événements intemporels (abstraits). Percevoir des événements en de nombreux lieux simultanément pourrait s'avérer presque aussi problématique que de les percevoir à plusieurs époques simultanément. Cependant, de même que la perception humaine permet manifestement d'embrasser un espace considérable, il est par extension concevable que Dieu puisse percevoir l'espace tout entier.

- Je pense que nombre des difficultés conceptuelles que beaucoup rencontrent avec l'idée de Dieu peuvent être dissipées si nous le considérons comme situé à proximité

et parallèlement au monde naturel dans lequel nous vivons, et au moins aussi étendu que lui (et probablement bien plus vaste). Autrement dit, l'idée d'un Dieu suspendu loin de tout cela engendre des difficultés conceptuelles pour le relier au monde naturel. Mais si nous comprenons plutôt Dieu comme caché derrière (ou en dessous, ou au-dessus, ou à côté de) le monde naturel, séparé de lui uniquement par le voile de notre propre aveuglement à son égard, alors il devient plus concevable [39].

- Pour moderniser ces idées à la lumière de la théorie de la relativité, on pourrait supposer que Dieu (du moins en ce qui concerne le monde que nous habitons) réside ***au centre (ou mieux, à l'intérieur et peut-être même au-delà) de la « sphère » espace-temps à quatre dimensions (dont la « surface » est notre monde matériel)*** . Ainsi, Dieu serait toujours *équidistant* de (ou mieux, contigu à) tous les lieux et tous les temps, tous les points de ce monde. Il transcenderait l'espace et le temps, tout en leur étant adjacent (voire immanent). Cela correspond peut-être à ce que les mystiques et les méditants appellent l'« éternel présent ». (Il est à noter que les arguments d'Albert Einstein se réfèrent au monde *matériel immanent* et à la vitesse maximale de la lumière qui s'y propage : il ne considère ni ne nie que *la*

[39] L'idée bouddhiste d'un « fondement originel de l'être » (expérimenté en méditation profonde) d'où semblent jaillir les existences phénoménales est une image utile dans ce contexte. Une autre image que nous pouvons utiliser est l'idée kantienne d'un noumène sous-jacent au phénomène.

conscience puisse transcender la matière, ni que son étendue puisse être instantanée.)[40]

Les commentaires ci-dessus ne prétendent pas être exhaustifs.

3. Analyse de l'omniscience et de l'omnipotence

Dans **Logique judaïque** [41], j'ai exprimé certaines réserves quant à la cohérence du concept d' omniscience . Ce qui suit est une tentative d'analyse plus approfondie de cette question.

La forme (a) « Je sais que (je ne sais rien) » est incohérente, puisqu'elle implique « Je sais quelque chose » et « Je ne sais rien » (c'est-à-dire « Je ne sais rien »).

Les formes suivantes sont toutefois cohérentes : (b) Je ne sais pas que (je ne sais rien) ; (c) Je sais que (je sais quelque chose) ; (d) Je ne sais pas que (je sais quelque chose).

À proprement parler, le paradoxe de (a) conduit à la conclusion (b), et non à (c), c'est-à-dire qu'il n'exclut pas (d)

---

[40] Dans cette perspective sphérique, nous pouvons concevoir la Création comme intemporelle et ainsi peut-être parvenir à un accord avec Stephen Hawking. La Création désignerait l'interface ou la transition entre Dieu (le noyau spirituel) et l'univers matériel (la croûte extérieure). Tangentiellement, à l'intérieur de la surface quadridimensionnelle, il n'y aurait pas de commencement spatial ou temporel ; mais le long du rayon de la sphère, la surface a un commencement.

[41] Chapitre 14.

d'emblée. À moins de considérer « Je ne sais rien » comme intrinsèquement paradoxal lui aussi, auquel cas « Je sais quelque chose » est sous-entendu : je pense que cela se justifie par la réflexion, c'est-à-dire qu'une fois « Je ne sais rien » affirmé, on peut le classer comme une prétention à la connaissance, et donc le rejeter comme implicitement incohérent. On peut également parvenir au même résultat en disant que les formulations « Je ne sais pas… », (b) et (d), sont implicitement des prétentions à la connaissance, concernant l'état de connaissance ou d'ignorance de chacun, de sorte qu'elles impliquent (c).

La conscience de soi, même de son ignorance, implique la conscience, et donc la connaissance. Autrement dit, (c) est logiquement vrai pour tous les êtres conscients d'eux-mêmes (c'est-à-dire les humains et Dieu, au moins – et peut-être aussi certains animaux supérieurs). Cependant, *on* ne peut affirmer que (c) est vrai pour les êtres qui semblent simplement conscients ; on peut seulement dire qu'« ils savent quelque chose ».

La forme de l'omniscience est (e) « Je sais que (je sais tout) ». La forme plus simple « Je sais tout » implique le réflexif, car si l'on sait tout, on doit aussi connaître ce fait. Cette formulation est cohérente et, par conséquent, peut être attribuée à Dieu. La forme (f) « Je ne sais pas que (je sais tout) » n'est *pas* cohérente, puisqu'elle implique à la fois « Je ne sais pas quelque chose » et *admet* « Je sais tout ».

De même, (g) « Je sais que (je ne sais pas tout) » est cohérent, tout comme la forme précédente « Je ne sais pas

tout », et c'est le cas pour les humains et peut-être certains animaux supérieurs (dans les deux cas) et pour les animaux simplement conscients (dans le cas non réflexif). La forme (h) « Je ne sais pas que (je ne sais pas tout) » implique à la fois « Je ne sais pas quelque chose » et « Je ne sais pas tout », la première impliquant la seconde : il n'y a pas d'incohérence.

La difficulté que pose le concept d'omniscience n'est pas déductive, mais inductive. Admettons que l'on sache tout, alors on sait évidemment que l'on sait tout. Mais il est aussi concevable d'avoir atteint la connaissance totale progressivement, par des processus inductifs. Dans ce cas, comment savoir avec certitude que l'on sait tout ? Et si cette dernière *possibilité* existe, alors quiconque semble être dans un état de connaissance totale (même par des moyens non inductifs) en doute quelque peu. Autrement dit, en pratique, « je sais tout » n'implique pas « je sais que (je sais tout) », ou plus précisément, même en admettant *que* telle ou telle personne sache tout, il ne s'ensuit pas que telle ou telle personne *le sache* avec certitude. En d'autres termes, ***l'omniscience n'inclut pas nécessairement la connaissance réflexive de sa propre omniscience*** . D'une certaine manière, ce résultat paraît paradoxal, mais il confirme en quelque sorte ma méfiance générale envers les classes auto-inclusives.

Il convient également d'examiner la compatibilité conceptuelle entre les attributs divins d'omniscience et de libre arbitre. Les théologiens se sont penchés sur la

compatibilité de l'omniscience divine et *du libre arbitre humain* , mais, à mon sens, sans y parvenir de manière satisfaisante ; autrement dit, ceux qui ont cherché à concilier ces deux aspects n'y sont pas parvenus, à ma connaissance, – il s'agissait davantage d'une rationalisation que d'une véritable résolution (j'en propose une argumentation plus convaincante plus haut). Mais se sont-ils seulement demandé comment *Dieu* pouvait posséder à la fois le libre arbitre et l'omniscience ? Si Dieu sait tout, y compris ce qu'il fera à l'avance, comment peut-on dire qu'il choisit librement ses actions ? Je pense que ma tentative de réponse à la première question (dans la section précédente) peut également s'appliquer à la seconde. Pour Dieu, le temps tout entier est un seul et même instant ; il n'y a donc ni avant ni après, et toute connaissance et toute action sont effectivement simultanées.

Concernant les problèmes logiques liés au concept d'omnipotence, il convient d'ajouter ce qui suit : l'omnipotence ne peut être définie de manière cohérente comme illimitée, c'est-à-dire littéralement comme le pouvoir de tout faire. Il faut plutôt dire : Dieu peut, en principe, faire tout ce qui est faisable.

Ce qui Le distingue de toutes les autres entités, c'est que, tandis que nous, êtres finis, ne pouvons accomplir *qu'une partie* (et même très peu) des choses qui relèvent du possible, Dieu peut faire *tout* ce qui est concevable. Ce qu'Il ne peut concevoir, ce sont des choses *illogiques* comme « se créer lui-même », ou « créer des choses qui soient à la fois A

et non-A, ou ni A ni non-A », ou « renoncer à Sa propre omnipotence », ou « nier la factualité des faits passés ». On pourrait sans doute ajouter à cette liste l'impossibilité de Son autodestruction (qui contredirait Son éternité), ou de détruire Ses autres attributs fondamentaux. De plus, à titre personnel – peut-être parce que je suis juif (je le précise pour ne pas heurter la sensibilité des chrétiens, des hindous et d'autres) – je considère Dieu incapable de s'incarner, c'est-à-dire de concentrer Son être dans un corps fini, tout en demeurant infini.

Il n'est toutefois pas inconcevable que Dieu puisse un jour annuler, restreindre ou inverser des lois naturelles logiquement (d'après nos connaissances) remplaçables. Il convient ici de distinguer la modalité naturelle de la modalité logique (voir à ce sujet mon ouvrage * *Logique du futur* *). Dans ce contexte, les « miracles » locaux et temporaires, tels que décrits dans la Bible (par exemple, la traversée de la mer Rouge) ou d'autres textes religieux, sont tout à fait concevables – en tant qu'exceptions ponctuelles à la loi naturelle. Les lois naturelles qui ne sont pas des lois logiques peuvent fort bien dépendre de la non-intervention divine – ce concept ne diminuerait en rien leur statut effectif de lois. Néanmoins, il faut se rappeler que nombre de ces lois sont logiquement liées entre elles, de sorte qu'elles ne peuvent être contournées isolément ; Dieu devrait donc procéder à des modifications multiples ou systémiques pour produire l'effet désiré.

Mais il n'est pas nécessaire de considérer chaque intervention divine dans le monde comme une violation des lois naturelles. Dieu s'est fort probablement réservé un rôle d'acteur majeur *au sein de* la nature.

Cette remarque se comprend si l'on considère l'analogie avec la volonté humaine (ou, plus généralement, la volonté animale). Nous concevons cette dernière comme capable de s'opposer au cours naturel (c'est-à-dire déterministe) des événements ; de plus, la volonté d'un être humain peut être plus puissante que celle d'un autre. Les humains (et les autres animaux) sont néanmoins considérés comme faisant partie de la Nature, au sens large. De même, par extension, à une échelle plus vaste et à des niveaux plus profonds, nous pouvons considérer la providence divine. Pour reprendre des exemples bibliques : Dieu a peut-être fendu les eaux de la mer comme nous créons des vagues dans notre baignoire ; il a peut-être influencé les décisions de Pharaon comme nous suggérons des idées à des esprits plus faibles.

Si l'on limite notre conception de la Nature aux événements déterministes, alors même la volonté humaine et animale, sans parler de la volonté divine, doit être considérée comme contre nature. Mais si l'on comprend que la Nature englobe *tout ce qui arrive* , alors même l'intervention divine ponctuelle et imprévue dans le cours ordinaire des événements (déterministes ou relevant de volontés moindres) n'est pas contre nature.

En conclusion, l'omnipotence de Dieu ne saurait être conçue de manière anarchique. Sa volonté, contrairement à la nôtre,

n'est soumise à aucune force ni influence, qu'elle soit « extérieure » ou « intérieure ». Toutefois, ce concept, comme tous ses attributs fondamentaux, demeure soumis à la cohérence et à d'autres vérifications rationnelles et empiriques, c'est-à-dire aux lois de la logique.

4. Harmoniser la justice et la miséricorde

De même que l'existence de Dieu ne peut être prouvée (ni réfutée), ses attributs ne peuvent l'être de façon définitive. Si un attribut pouvait être prouvé, ce à quoi il est attribué le serait nécessairement aussi. (Si tous les attributs pouvaient être réfutés, le sujet d'étude disparaîtrait.) Nous pouvons toutefois admettre comme concevables les attributs qui se sont révélés cohérents et compatibles avec l'ensemble des faits et postulats connus à ce jour. (Inversement, nous pouvons rejeter un attribut comme étant incohérent, incompatible avec un autre principe plus important, ou encore empiriquement douteux.)

Parmi les nombreux concepts théologiques qui nécessitent d'être clarifiés figurent ceux de justice et de miséricorde [42]. Justice et miséricorde : quelles sont leurs limites et quelle est leur relation ?

---

[42] Cet essai a été écrit en 1997, à quelques modifications mineures près aujourd'hui. En le relisant quelques années plus tard, je le trouve inutilement agressif. J'étais manifestement en colère pour des raisons personnelles à l'époque. Néanmoins, je ne vois pas l'intérêt de l'adoucir aujourd'hui.

La miséricorde est par définition une injustice – une forme acceptable d'injustice, censée tempérer la justice, la rendre plus humaine et en limiter les excès. Or, nombre de ce que nous appelons miséricorde relèvent en réalité de la justice. Souvent, lorsque nous demandons (ou prions) la miséricorde, nous demandons simplement à ne pas subir d'injustice, c'est-à-dire une souffrance imméritée ou une privation de bien-être.

La justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, en récompensant ses vertus ou en punissant ses vices. Demander (ou prier) l'une ou l'autre de ces choses n'est pas, à proprement parler, une requête en justice, mais une demande de clémence.

Qu'est-ce que la miséricorde ? Une récompense supérieure à celle qui est due (un don, par exemple) ou une punition moindre (un pardon partiel ou total, voire une guérison après la punition). Dans le cas positif, aucun préjudice réel n'est causé, à condition que les récompenses dues à autrui ne soient pas diminuées. Dans le cas négatif, aucun préjudice réel n'est causé, à condition qu'il n'y ait pas eu de victimes du crime.

Un excès de clémence serait une injustice. Une peine insuffisante infligée à un criminel constitue une injustice envers la ou les victimes du crime. Distribuer des cadeaux sans tenir compte des mérites de chacun révèle un système injuste.

Mais en tout état de cause, cette conception initiale de la loi morale est incomplète. La rétribution du crime est une forme

de justice très imparfaite. La véritable justice ne se limite pas à punir les criminels après que l'acte odieux a été commis, mais *vise à prévenir* le crime. Notre indignation envers Dieu ou un système social, politique ou judiciaire ne provient pas seulement du fait que les criminels restent souvent impunis et leurs victimes non vengées, mais aussi du fait même que le crime ait pu être perpétré alors qu'il aurait pu être empêché. Dans le cas des gardiens humains de la justice, faillibles et ignorants, cela est parfois (mais pas toujours) inévitable, et on peut donc les excuser. Mais dans le cas de Dieu, omniscient et omnipotent, c'est une source de grande détresse et de doute pour ceux qui aiment la justice.

On distingue généralement deux types de crimes : ceux qui font des victimes et ceux qui n’en font pas. Parmi ces derniers, on trouve les crimes dont la victime est le criminel lui-même (il est responsable de ses propres problèmes), ou encore les crimes contre Dieu (qui, étant par essence invulnérable et, de toute façon, parfaitement capable de défendre ses intérêts, n’a pas à s’en préoccuper ici). Quant aux crimes avec victimes, ils concernent les êtres humains ou les animaux qui subissent un préjudice injuste. Ce préjudice peut être direct/personnel (physique et/ou psychologique, ou lié à la famille ou aux biens, ce qui implique en définitive un préjudice physique et/ou psychologique pour soi-même) ou indirect/impersonnel (affectant l’environnement ou la société, mais ayant également un impact sur les personnes ou les animaux).

Un système mondial véritablement juste exigerait que Dieu empêche tout crime faisant des victimes innocentes, du moins – ce qu'il ne fait pas, à en juger par toutes les preuves empiriques. C'est pourquoi beaucoup doutent sincèrement de sa justice, voire de son existence. Affirmer (comme certains le font) que l'incapacité à empêcher un préjudice injustifié causé à des innocents relève de la miséricorde envers les criminels, leur offrant une chance de se repentir, est une réponse bien insatisfaisante. Cela paraît d'autant plus regrettable que cette attitude était « impitoyable » (c'est-à-dire *injuste*) envers les victimes : aucune chance ne leur a été donnée. Dès lors, si ce n'est dans un contexte de prévention, le concept de miséricorde trouve peut-être sa place dans le cadre de la non-rétribution *a posteriori* .

Vengez les victimes d'un crime, même si cela peut paraître une réaction émotionnelle inutile et trop tardive si la victime a subi un préjudice irréversible (mutilée, tuée, etc.). Si la victime n'avait pas subi de préjudice irréversible, sa réhabilitation et son indemnisation sembleraient primordiales, de préférence aux dépens du criminel. Or, nous savons que la vengeance a aussi, dans une certaine mesure, une fonction préventive : dissuader d'autres criminels potentiels de commettre des actes similaires (en augmentant le prix du crime à leurs yeux) ou éduquer les criminels avérés (afin qu'ils ne récidivent pas). Faire preuve de « clémence » envers les criminels ayant fait des victimes, ce n'est donc pas simplement s'abstenir d'une réaction émotionnelle inutile, mais c'est aussi participer à la répétition

éventuelle de crimes similaires, commis par le même criminel ou des individus semblables.

Il convient de souligner que la prise en compte des circonstances atténuantes n'est pas un acte de clémence, mais bien un acte de justice. Négliger le contexte dans son élaboration relève de la stupidité et de l'injustice. Le concept de clémence a peut-être été forgé uniquement pour pallier les lacunes des systèmes judiciaires, incapables de nuancer les motivations et les forces en présence. La loi énonce telle ou telle règle sans distinction et doit être appliquée aveuglément, sans nuance ; dès lors, la « clémence », exception apparemment « irrationnelle » à la loi, est jugée nécessaire ! Elle ne le serait pas si la loi était formulée avec plus de précision et de réalisme. Ceci vaut aussi bien pour les systèmes juridiques prétendument divins que pour les systèmes juridiques reconnus comme humains. Si le système et ceux qui l'appliquent sont étroits d'esprit et inhumains, la « clémence » est bien sûr nécessaire ; sinon, non.

Le concept de miséricorde est également employé dans le cadre de nos souhaits et de nos prières. Nous espérons que les autorités (divines ou humaines) nous accorderont ce qui nous est dû, récompensant nos efforts ou empêchant ou punissant les méfaits de nos ennemis, même si cela n'est pas toujours le cas dans ce monde imparfait. Ces appels à la miséricorde relèvent de la *realpolitik* : il ne s'agit pas d'appels à l'injustice, mais d'appels à la justice formulés avec humilité afin d'éviter une critique plus fondamentale et explicite de l'échec de la véritable justice des autorités. Si

une justice absolue existait, ces appels à la miséricorde seraient superflus ; le droit serait automatiquement rendu. Or, la justice humaine est inévitablement imparfaite : même avec les meilleures intentions, nul n'est omniscient ni infaillible ; l'incertitude, voire l'erreur, sont donc inévitables, et dans ce contexte, la miséricorde peut s'avérer un concept utile.

Mais dans le cas de Dieu, quelles excuses pouvons-nous lui donner ? Comment justifier l'imperfection du monde ? Nous essayons de le faire en invoquant le libre arbitre – la justice présuppose la responsabilité, qui présuppose la liberté de choix. Mais cet argument n'est pas entièrement convaincant, car on peut creuser davantage et se demander : si le monde *ne pouvait* être juste, pourquoi l'a-t-on créé *?* Ou s'il devait être créé, pourquoi pas un monde de félicité universelle et immuable – qui a jamais prétendu que le libre arbitre était nécessaire ? À cette question, il semble n'y avoir aucune réponse, et c'est le fondement même du reproche fait à la théodicée. Les contre-arguments de la justice ultime – causes de récompenses ou de punitions apparemment injustes, invisibles aux humains, règlement des comptes ultérieurement, lors d'une réincarnation ou dans l'au-delà – paraissent tout aussi fallacieux. Si la justice est invisible, elle est aussi injuste, et la justice ultérieure arrive trop tard, car pendant ce temps, l'injustice est tolérée. Nous restons donc perplexes.

Même lorsque nous voyons deux hommes également bons traités inégalement, l'un récompensé à sa juste valeur et l'autre sur-reçu, ou deux hommes également mauvais traités

inégalement, notre sens de la justice est mis à l'épreuve. À plus forte raison lorsque celui qui reçoit le plus de cadeaux est moins méritant que celui qui en reçoit le moins. Et à plus forte raison encore lorsque le méchant n'est pas seulement impuni mais reçoit des cadeaux, et le bon non seulement n'est pas récompensé mais maltraité. Car alors, tout effort en faveur du bien et à l'encontre du mal est dévalorisé et réduit à néant. S'il n'y a pas de logique dans le système de rémunération, quelles motivations avons-nous ? Assurément, l'effet qui en résulte n'est pas de s'émerveiller de l'amour et de la miséricorde de celui qui donne, mais plutôt de l'injustice et du manque d'amour qu'implique une telle distribution chaotique.

Peut-être devrions-nous alors nous interroger : qu'est-ce qui est bien et qu'est-ce qui est mal ? Peut-être est-ce notre conception erronée de ces notions qui nous donne le faux sentiment que l'injustice règne dans le monde. Pour y répondre, il faut reformuler la question et se demander : devons-nous construire nos concepts de bien et de mal empiriquement, en jugeant simplement bonnes toutes les actions qui semblent entraîner des récompenses et mauvaises toutes celles qui semblent entraîner des punitions (la valeur « marchande » du bien et du mal) ? Une telle approche pragmatique (que certains trouvent commode, jusqu'à ce qu'ils en subissent eux-mêmes les conséquences) est assurément contraire à l'intuition humaine. Car dans ce cas, les criminels deviennent des défenseurs de la justice *et* la victimisation devrait toujours être pour nous une source de réjouissance. C'est l'antithèse de la morale, qui repose sur la

compassion humaine envers ceux qui subissent des indignités et l'indignation envers ceux qui commettent des indécences. Ces intuitions doivent être respectées et soutenues, contre toute prétention religieuse, idéologique ou liée à des intérêts particuliers.

Certains affirment qu'il n'existe pas de victimes innocentes, sous-entendant (par exemple) que même ceux qui ont péri dans l'Holocauste devaient être coupables d'un crime *équivalent* , dans une vie antérieure sinon dans la présente. D'autres affirment qu'il n'y a pas de coupables ; par exemple, de nombreux bouddhistes semblent partager cette opinion, en se référant à la loi du karma. Ces propositions sont les deux faces d'une même pièce. Dès lors qu'on défend une doctrine de justice parfaite, divine ou naturelle, on tombe dans ce piège. Ce n'est qu'en admettant l'imperfection de la justice dans le monde que nous pouvons devenir sensibles aux souffrances injustes des êtres humains (les nôtres comme celles d'autrui).

5. L' informe de Dieu

Enfin, j'aimerais partager une réflexion que j'ai eue récemment à la synagogue, un aspect de la « vacuité » que je n'ai pas encore abordé. Le Dieu du judaïsme, et plus largement des religions monothéistes, est absolument ***sans forme*** – c'est-à-dire dépourvu de toute apparence, de toute caractéristique sensible ou phénoménale. (Plus précisément, ce Dieu est conçu comme *n'ayant* pas de caractères phénoménaux, mais comme parfaitement capable de les *produire* .) Comment, dès lors, pouvons-nous, simples mortels, le connaître ?

En prière, je réalise avec gratitude que je ne projette aucune *image* de Dieu, car je n'en ai aucune, aucune ne m'ayant été enseignée ni permise. Le Dieu que je célèbre (en tant que Juif) est sans forme, très semblable à cet égard au « vide » que les bouddhistes considèrent comme la racine et l'essence de toute existence. En m'observant penser à Dieu, je remarque un effort d'intuition, une intention de voir au-delà du monde matériel et mental des apparences et d'appréhender, dans une certaine mesure, l'Être sans forme que je suppose présent.

Ainsi, notre « connaissance » de Dieu repose sur une analogie ou une généralisation, issue de notre propre intuition. Par abstraction de moi-même, je peux concevoir le moi d'autrui et le Soi de Dieu. Si nous attribuons à Dieu des pouvoirs tels que la cognition, la volonté, l'appréciation et l'affection, jusqu'à leurs formes extrêmes (omniscience,

omnipotence, justice et miséricorde parfaites, bonté absolue), c'est parce que nous avons en nous une conscience intérieure de ces pouvoirs (à des degrés divers). Notre conception philosophique de Dieu n'est pas une construction conceptuelle issue de l'expérience de la Nature, c'est-à-dire fondée sur des apparences *concrètes* et *la causalité* , mais un produit de l'introspection.

Certains pourraient affirmer que, tout comme notre âme possède ou habite un corps, Dieu peut très bien habiter le monde (panthéisme, animisme) ou s'y incarner sous forme humaine (l'hindouisme, certaines branches du bouddhisme et le christianisme partagent cette croyance) ou être symbolisé et représenté par des images inanimées, c'est-à-dire des statues ou des dessins (ceci est appelé idolâtrie par le judaïsme, l'islam et certaines branches du christianisme).

Selon ses détracteurs, l' ***idolâtrie*** (dont le nom provient étymologiquement du grec *eidos,* signifiant « forme ») a pour défaut d'ignorer la source intérieure des concepts de divinité et de détourner l'attention vers des images physiques ou mentales, c'est-à-dire vers des caractéristiques phénoménales. De même qu'il est insensé de s'identifier à son corps ou à son imagination, Dieu ne saurait être assimilé à une forme ni appréhendé par elle. Admettant le théisme (qui demeure bien sûr sujet à débat), l'avantage psychologique du monothéisme réside précisément dans son insistance sur l'informe.

Concernant le concept d' ***incarnation*** de Dieu, central dans de nombreuses religions développées, je le trouve

personnellement inconcevable : je ne vois pas comment l'immensité de Dieu pourrait simultanément *être* (et non simplement *se projeter* dans le monde) quelqu'un ou quelque chose d'aussi petit qu'une personne ou une forme inanimée. Songez aussi à notre infime taille par rapport à celle de l'univers ; et imaginez la taille infinitésimale de notre univers face à l'infini de son Créateur. Inversement, l'apothéose ou la déification d'un humain ou d'un animal est à mon sens impensable : une partie ne peut devenir le tout. Mais bien sûr, cela tient peut-être simplement à mon éducation juive ; chacun est libre de penser comme il l'entend. Je ne cherche pas à promouvoir l'intolérance religieuse ni les conflits, mais seulement à clarifier les concepts et à débattre des questions en tant que philosophe.

Ce que je souhaite souligner ici, c'est que l'analogie entre Dieu et l'âme humaine est généralement considérée comme ayant ses limites. En effet, si la plupart des théistes (mais pas nécessairement les animistes ou les panthéistes) considèrent Dieu comme le créateur du monde naturel matériel et mental, la plupart des croyants en l'âme humaine ne la considèrent pas comme *la créatrice* du corps qui lui est associé. L'âme peut être perçue comme un résultat du corps (comme dans le naturalisme, où l'âme ne peut exister sans corps) et/ou comme une habitante de celui-ci (comme dans certaines religions, où l'âme peut quitter le corps), exerçant un certain contrôle sur le corps et subissant son influence, mais elle n'est pas considérée comme la créatrice du corps. Par ailleurs, l'une des principales raisons pour lesquelles Dieu est postulé, dans la vision monothéiste du monde (à tort ou à

raison), est de remplir le rôle de cause première et de moteur premier du monde naturel.

Bien entendu, de telles discussions sont jugées hors de propos par les naturalistes, de nombreux bouddhistes et d'autres athées. Mais plutôt que d'en tirer une conclusion dogmatique sur des sujets aussi spéculatifs, je pense qu'il est essentiel de rester ouvert d'esprit et de s'attacher à comprendre tous les aspects, les nuances et les possibilités.

4. Chapitre quatre

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004),
Chapitres 1:1, 2:1-4, 15:2 (partie) et 15:3.

Causalité, volonté et Dieu

1. Causalité et volonté

Par causalité **,** nous entendons la relation entre une *cause* et un *effet* . Sans chercher d'emblée à définir la relation causale, dont nous avons apparemment tous une certaine intuition, nous pouvons néanmoins distinguer, par notion de genre, deux expressions principales et radicalement différentes de celle-ci : la causalité et la volonté. L'étude de ces questions peut être qualifiée d'étiologie.

La causalité est, comme il convient de le noter, *une relation* quelconque entre deux ou plusieurs choses individuelles ou

catégories de choses [43]. Si deux choses ne sont pas liées par la causalité ou la volonté, on dit qu'elles ne sont « pas liées causalement », sans pour autant exclure la possibilité que chacune puisse avoir une relation causale avec certaines autres choses. La notion de spontanéité, qui renvoie à des événements considérés comme non causés par *quoi que ce* soit d'autre, sera abordée ultérieurement.

« Causalité » est le terme que nous appliquerons au *déterminisme La causalité* , que l'on peut définir de manière générale comme la relation causale entre des choses, des qualités ou des événements « naturels », qui les « fait », individuellement ou collectivement, se comporter selon certaines régularités de conjonction ou de séparation. Une cause dans la causalité peut être appelée « causatif ».

Cette forme *naturelle* de causalité est définissable avec une relative facilité, *en référence à Les propositions conditionnelles* sont de natures et de formes variées. Nous comprenons tacitement les différentes formes de conditionnement naturel, temporel, extensionnel et logique comme étant l'expression d'un « lien » sous-jacent, que nous nommons causalité, ou plus précisément causalité. Les

---

[43] La racine latine *« causa »* renvoie à un but ou un motif, mais son étymologie profonde m'échappe. Un terme latin apparenté est *« causari »* , qui signifie querelle ou dispute. En français, on retrouve des termes apparentés comme *« une cause »* (un procès), *« causer »* (converser) et peut-être *« choisi »* (chose) ; dans un contexte juridique, la cause est recherchée par la discussion. Cette question étymologique n'est qu'un aspect de l'histoire du *concept* de cause sous toutes ses formes, une histoire qui reste à écrire.

schémas de comportement des choses sont identifiables empiriquement, puis inductivement ou déductivement[44] ; le « lien » causal sous-jacent est une hypothèse intuitive largement répandue qui nécessite un travail philosophique considérable pour être élucidée et validée.

L'idée de causalité peut être perçue comme découlant des trois « lois de la pensée », dans la mesure où celles-ci établissent les relations fondamentales « si-alors », telles que « si X, alors X » (identité), « si X, alors non non-X » (non-contradiction) et « si non-X, alors non-X » (exclusion d'un intermédiaire), ce qui signifie que « X et non-X sont impossibles ensemble » et que « non-X et non non-X sont impossibles ensemble ». En effet, dès lors que de telles relations existent dans le monde et dans le discours, c'est-à-dire dans tous les modes de modalité, relativement à tout terme X et à sa négation non-X, il devient concevable que des relations similaires puissent être observées *dans des cas moins évidents* , entre certaines autres paires de termes, comme X et Y.

« volonté » désigne ici *la causalité indéterministe* , que l'on peut décrire de manière générale comme la relation causale entre un agent et l'une de ses actions, c'est-à-dire entre une « personne » (qu'il s'agisse de Dieu, d'un être humain ou d'un animal) et sa [45]volonté (qu'il s'agisse d'une attitude

---

[44] Voir mon ouvrage *Future Logic* , parties III et IV, pour une analyse approfondie du conditionnement.

[45] j'utiliserai le pronom « il » au sens général, désignant Dieu, un être humain ou un animal – c'est-à-dire toute personne, toute entité capable d'agir et dotée de volonté. Par cette

personnelle ou d'un mouvement mental ou physique quelconque). Il est important de noter que, dans la volition proprement dite, la « cause » est celui qui veut (au moment précis où il veut), une entité appelée agent, acteur ou auteur, et l'« effet » est un acte de volonté spécifique accompli par cet agent, immédiatement ou ultérieurement, tout produit de cet acte (intentionnel ou non).

Cette forme *personnelle* de causalité est bien plus difficile à définir. L'approche la plus simple consiste à affirmer l'existence d'un « lien » causal, tout en niant qu'il prenne la forme d'un conditionnement naturel, temporel, extensionnel ou logique. Ainsi, la volition renvoie à un comportement qui ne présente pas de schémas fixes, mais pour lequel nous percevons tous une causalité ponctuelle. En effet, il faudrait dire que la notion de « lien » relève avant tout du sens intérieur de la volonté ; elle s'étend ensuite, par analogie, aux

---

terminologie, je n'entends pas me prononcer sur la question de savoir si tous les animaux possèdent une personnalité ; peut-être seuls les animaux supérieurs en sont-ils dotés, à l'exclusion des insectes et des bactéries. Je souhaite simplement envisager cette possibilité, sans l'exclure d'emblée. De même, en mentionnant Dieu, je n'entends pas exprimer de convictions religieuses. Même concernant les humains, il n'est pas question ici de doctrine selon laquelle toutes leurs actions seraient volontaires. (Les animistes, soit dit en passant, considéraient même les pierres comme dotées d'une certaine forme de volonté ; certains philosophes allemands du XIXe siècle parlaient avec romantisme de la Volonté comme d'une sorte de force naturelle générale.) Notre objet d'étude essentiel est ici le fait abstrait de la volition ou de l'agentivité, et non tant ses concrétisations particulières (réelles ou supposées). Tout cela deviendra clair plus tard, lorsque nous aborderons les limites naturelles de la volition.

« liens » entre événements extérieurs à la volonté. Cela semble vrai pour l'individu, et vraisemblablement dans l'histoire de la pensée [46].

Le développement de cette notion fondamentale et commune de lien causal entre la volonté et les événements naturels se déroule comme suit : tout ce qui demeure manifestement insensible à nos efforts, quelles que soient les volontés de chacun, est considéré comme naturellement « lié » ou

---

46 Il semble bien – même si des recherches approfondies seraient nécessaires pour l'établir indubitablement comme un fait historique – que l'humanité ait initialement expliqué tous les mouvements naturels (à l'époque où elle cherchait des explications) de manière anthropomorphique, en se référant à la volonté plutôt qu'à la causalité. Cela semble être l'un des fondements de la croyance animiste, qui projette des esprits, des génies ou des dieux locaux dans les rivières, la terre, le feu, le ciel et d'autres objets (y compris abstraits, par exemple, en attribuant un esprit à la tribu) pour expliquer leurs mouvements. La magie et les rituels étaient utilisés pour apprivoiser, ou du moins détourner, ces « forces de la nature ». Les philosophes modernes, bien sûr, tentent de faire l'inverse, c'est-à-dire d'expliquer la volonté en se référant à la causalité ou à un processus impersonnel similaire. Néanmoins, des traces de « naturisme » sous-jacent subsistent inconsciemment dans la référence courante, même dans le discours scientifique, à une Nature personnifiée qui « fait » les choses comme si elle avait des « fins » et qui édicte des « lois ». On peut aussi y voir une forme de théisme sécularisé, qui masque son identité en semblant dépersonnaliser Dieu. Bien sûr, même les concepts d'esprit et de volonté ne sont pas innés ; ils ont nécessairement une histoire longue et complexe, antérieure et interne à l'humanité. Puisque leur émergence est probablement antérieure aux œuvres religieuses, philosophiques ou littéraires orales ou écrites, il nous faut examiner les preuves archéologiques (telles que les pratiques funéraires préhistoriques ou les objets rituels) pour tenter de deviner quand et comment ils ont pu se développer.

« connecté ». Ainsi, tandis que la volition peut se définir en partie par le rejet des formes de causalité naturelle (conditionnement), la causalité se définit à son tour en partie par le rejet du pouvoir de la causalité personnelle.[47]

La causalité naturelle ou déterministe présente des schémas, accessibles directement ou indirectement par des moyens empiriques (ils procèdent de perceptions concrètes, qui sont ensuite généralisées, ou d'inférences tirées de celles-ci), mais son aspect fondamental de liaison n'est connu que par analogie, comme un développement conceptuel. La causalité personnelle ou indéterministe, en revanche, est d'abord appréhendée empiriquement (à la manière d'une abstraction intuitive, par le biais d'une « sentiment » intérieur de sa propre volonté), puis formellement distinguée par le refus d'une invariabilité ultime.

Rappelons que la causalité est essentiellement *une relation* . Puisque nous ne percevons pas la relation elle-même, mais tout au plus ses termes, elle n'est pas phénoménale ; autrement dit, elle n'a ni qualités sensibles matérielles ni équivalents mentaux de celles-ci. Nous l'appréhendons, comme nous l'avons déjà évoqué, par intuition lors d'actes de volonté, et nous en inférons par analogie (un acte conceptuel) l'existence d'une causalité similaire. Elle se caractérise donc mieux comme une abstraction.

---

47 Opposant en quelque sorte la Nature et les Personnes : si la première l'emporte, nous avons la causalité ; si les secondes, nous avons la volonté.

L'aspect statistique de la causalité – et, par négation, celui de la volition – est secondaire, bien qu'il constitue également un aspect relationnel. Ce dernier est ontologiquement une simple expression de la relation, et épistémologiquement un moyen de discerner et de classifier la causalité. La question de savoir si la relation sous-jacente est, ou devrait être considérée comme, une « substance » réelle, ou si elle n'est qu'une projection commode de l'imagination, reste ouverte. Mais, d'un point de vue pragmatique, il importe peu, voire pas du tout, de trouver la réponse.

Une distinction intéressante entre la causalité déterministe et la causalité indéterministe est que, dans le premier cas, les liens individuels ne sont connus qu'en *vertu de* liens généraux, tandis que dans le second cas, ils sont connus *en soi* .

- Autrement dit, la causalité implique des lois naturelles ou des uniformités [48]: c'est grâce à notre connaissance qu'un *type de* chose cause un autre *type de* chose que nous

[48] L'idée que la causalité concerne les catégories plutôt que les cas particuliers est à attribuer à Hart et Honoré ; du moins, c'est de leurs travaux que je l'ai tirée. Elle explique pourquoi le raisonnement « *post hoc, ergo propter hoc* » (après ceci, donc à cause de ceci) est fallacieux : il est tout simplement *trop hâtif* . Nous inférons bien les catégories (inductivement, par généralisation) à partir des cas particuliers, avant d'inférer les cas particuliers (déductivement, syllogistiquement) à partir des catégories – mais nous devons toujours rester attentifs aux exceptions possibles (preuves inductives de particularisation).

savons qu'un *cas* du premier type de chose a causé un *cas* du second type de chose.[49]

- En revanche, en matière de volition, nous ne pouvons pas nous référer à des généralités induites ou déduites de ce genre pour établir un lien causal entre l'agent et la volonté, puisque par définition un tel lien est toujours *singulier et imprévisible* .[50]

---

[49] Il serait erroné d'en déduire que toute relation causale individuelle présuppose une relation universelle : la proposition « ce X cause Y » semble superficiellement singulière ; mais en pratique, elle signifie que l'entité individuelle X cause toujours le *type d'* événement Y (lorsqu'elle rencontre un certain *type d'* entité ou de circonstance non spécifié, Z) ; pour cette raison, cette forme singulière n'implique pas nécessairement le plus large « tous les X causent Y ». Mais cela confirme simplement que la notion de « causalité véritablement singulière » est douteuse. À première vue, la quantité n'est pas l'enjeu essentiel de la causalité ; si un « universel » (ou un type) n'a qu'une seule instance, alors sa causalité envers autre chose pourrait également être singulière ! Mais la question est : comment le savoir ? Les propositions de la forme « si cet événement singulier, alors cet autre événement singulier ; sinon *,* pas *cet* autre événement singulier » sont-elles connaissables ? Nous n'aurions, en réalité, qu'une observation de la présence conjointe de ceci et de cela, précédée et suivie d'une observation de l'absence des deux. De telles conjonctions ne suffiraient pas à construire des propositions conditionnelles, qui renvoient à *des négations. des* conjonctions ! (Pour les logiciens, j'ajouterais : les implications matérielles sont inconnaissables sauf par le biais d'implications strictes.)

[50] C'est pourquoi l'argument « *post hoc, ergo propter hoc* » est souvent utilisé avec une apparente légitimité dans le domaine de la volonté (par opposition à la causalité). Dans de tels cas, la logique sous-jacente est en réalité *adductive* , et non déductive. La cause unique est postulée hypothétiquement, pour autant qu'elle semble concorder avec les données disponibles – bien que

Comme tout autre concept, celui de volonté ne saurait être considéré comme dépourvu de termes et de conditions (les « termes » désignant ici les identités ontologiques des entités environnantes, et les « conditions » leurs alignements temporels et spatiaux actuels, ainsi que leurs états et mouvements). L'indéterminisme de la volition est toujours lié et circonscrit par le déterminisme de certains termes et conditions, c'est-à-dire par des facteurs causatifs. Le pouvoir de la volition ne signifie pas l'omnipotence, le pouvoir absolu de tout faire ; il s'agit de la capacité à agir dans un nombre limité d'effets possibles, dont la cause n'est pas un agent causal, mais un agent. L'expression courante « causes et conditions » signifie généralement « volitions et causalités », c'est-à-dire les causes volitionnelles et les conditions causales environnantes.

La volonté semble étroitement liée à la conscience. L'étendue des capacités volitionnelles d'un organisme dépend apparemment de l'étendue de ses capacités cognitives. Les animaux dotés d'organes sensoriels simples possèdent des organes moteurs simples. Des systèmes sensoriels plus complexes permettent des systèmes moteurs proportionnellement plus complexes.

De toute évidence, chaque entité possède sa propre « nature », ses propres ressources et contraintes naturelles, qui peuvent être actualisées directement ou indirectement. Pour chaque entité, certaines choses sont « volontaires », d'autres

---

ce jugement puisse être remis en question par de nouvelles données.

non. Certaines choses peuvent être voulues dans certaines circonstances, mais pas dans d'autres. Certaines choses sont faciles à vouloir à un moment donné, tandis qu'à d'autres moments, cela demande beaucoup de difficulté.

Les capacités varient d'une espèce à l'autre. L'homme peut accomplir des choses que les mouches ne peuvent pas, comme inventer une fusée pour aller sur la Lune. Les mouches, quant à elles, peuvent faire des choses que l'homme ne peut pas, comme voler sans moteur. De même, au sein de chaque espèce, les individus présentent des capacités différentes. Je peux faire des choses que vous ne pouvez pas faire, quels que soient vos efforts, et inversement ; bien que nous partagions également de nombreuses aptitudes. Cependant, même ces capacités communes peuvent présenter de légères différences : vous pouvez peut-être courir plus vite que moi, etc.

2. Nécessité et inertie dans la causalité

Pour poursuivre l'analyse de la causalité et de la volition, il convient d'examiner les relations intermédiaires ou connexes qui relient ces deux domaines de la causalité. Pour une description plus approfondie de la causalité, le lecteur est

invité à consulter mon ouvrage * *La Logique de la Causalité** [51].

Dans la causalité naturelle ou le déterminisme, il faut distinguer entre *la causalité nécessaire* et *la causalité inertielle* .

Notre compréhension du terme « nature » renvoie principalement à des relations ***nécessaires*** , telles que, quoi qu'il arrive dans le monde, cette séquence particulière de deux choses est inévitable : dès que l'une se produit, l'autre se produit inévitablement aussi. Les détails peuvent varier selon les cas, notamment en ce qui concerne le temps (la séquence peut être simultanée, différée ou plus tard), le lieu (ici, là) et d'autres aspects ; mais la corrélation est inflexible. La plupart des événements causaux du monde se déroulent ainsi, inexorablement, comme des cours d'événements inévitables et invariables qu'aucun autre événement naturel, et a fortiori aucune volonté (ou du moins aucune volonté humaine ou animale), ne peut empêcher ni modifier. Par exemple, l'évolution et la trajectoire du Soleil sont, de fait, hors de notre pouvoir d'intervention.

En revanche, il semble que certaines séquences causales soient évitables ou soumises à une manipulation volontaire. Ces cours naturels des événements peuvent être qualifiés d' ***inertiels*** . Il s'agit, à proprement parler, de causalité *conditionnelle* , c'est-à-dire de séquences qui se produiront

---

[51] Le lecteur devrait lire cet ouvrage au préalable afin de bien comprendre le présent livre. À tout le moins, il convient de consulter les chapitres de synthèse (10 et 16).

inévitablement *en l'absence* d'intervention volontaire (humaine, animale ou, éventuellement, divine). Par exemple, le Nil aurait continué à déborder chaque année si le barrage d'Assouan n'avait pas été construit. De même, et plus concrètement, ma respiration reste rythmée tant que je ne la retiens pas volontairement ou que je n'en modifie pas le rythme.

Ainsi, tandis que le concept de nature nécessaire concerne la causalité seule, celui de nature inertielle renvoie à une interface entre causalité et volonté. Lorsque la volonté intervient dans le cours de la nature, on dit qu'un événement ***artificiel*** a remplacé l'événement inertiel. Cet événement artificiel est certes « naturel » au sens large – un potentiel naturel ; mais c'est un potentiel qui ne se réalisera jamais sans intervention volontaire. Par exemple, un morceau d'argile ne deviendra jamais un pot par simple érosion.

On exprime la causalité formellement (dans sa forme la plus stricte) : « **Si X se produit, alors Y se produit ; et si X ne se produit pas, alors Y ne se produit pas .** »[52]Des relations plus faibles peuvent être définies par référence à des

[52] L'aspect négatif de cette définition est aussi important que l'aspect positif, il convient de le noter. La référence de David Hume à la « conjonction constante » entre cause et effet n'est pas suffisante en soi : l'absence de cause et l'absence d'effet doivent également être considérées comme conjointes (dans le cas le plus strict). Pour une critique complète des idées de Hume, voir mon ouvrage *Phénoménologie* , chapitre II-5.

composés, en remplaçant « X » par « X1 et X2 et X3… » et « Y » par « Y1 ou Y2 ou Y3… », selon le cas.[53]

Lorsque la volonté ***intervient*** , un seul des facteurs causaux – soit la totalité « X » (ce qui est rare) ou une partie « X1 » – relève de l'acte volontaire, tandis que les autres « X2 », « X3 », etc. (le cas échéant) constituent des éléments et des forces naturels [54], et l'effet est un événement artificiel « Y ». Dans ce cas, la conditionnelle « si X, alors Y » ou « si X1, plus X2, etc., alors Y » s'applique.

Lorsque la volonté ***s'abstient*** , le facteur causal volitionnel précédent est nié, c'est-à-dire que « non X » ou « non X1 » est vrai, et les facteurs causaux naturels deviennent prépondérants, c'est-à-dire « X2 », etc., aboutissant à un événement inertiel, « non Y ». Dans ce cas, la conditionnelle « si non X, alors non Y » ou « si non X1, plus X2, etc., alors non Y » est applicable.

Ainsi, les relations causales impliquant la volonté à un stade donné ne sont en rien antinomiennes. L'événement voulu,

---

[53] Pour une description précise de tous les cas possibles, veuillez consulter mon ouvrage **La Logique de la Causalité** . La causalité la plus forte est la causalité nécessaire complète. Il existe cependant des causalités plus faibles : la causalité contingente complète, la causalité nécessaire partielle et la causalité contingente partielle. La volition peut être classée dans chacune de ces catégories, comme cause complète ou partielle, qu'elle soit nécessaire ou contingente.

[54] Dans le cas « si X, alors Y », on peut considérer la « nature » telle qu'elle s'exprime dans la relation de cause à effet entre X et Y. Dans le cas « si X1 et X2, etc., alors Y », le rôle de la « nature » est implicite à la fois dans les autres causes partielles (X2, etc.) et dans la relation elle-même.

une fois voulu, agit comme toute autre causalité, complète ou partielle, nécessaire ou contingente, au sein du complexe causal concerné. La seule différence réside dans le fait que cette causalité n'émerge pas de processus naturels, mais de la volonté.

Il convient de noter que *la volition, contrairement à la causalité, n'est pas (ou plutôt, pas entièrement [55]) formellement définissable par rapport à des propositions conditionnelles* . C'est là la principale difficulté du concept de volition, qui a déconcerté tant de philosophes.

Il est vrai que si l'on demande à quelqu'un de démontrer son libre arbitre, il répondra probablement : « Voyez, si je veux bouger mon bras, il bouge ; et si je décide de ne pas le faire, il ne bouge pas. » Mais de tels arguments *ad libitum* (« à sa guise ») ont peu de poids, car les antécédents *sont* les événements volitionnels que nous cherchons à définir, ou du moins à prouver, et les conséquents ne sont que leurs effets (en l'occurrence, dans cet exemple, des effets indirects, dépendant de l'état du corps – mais on peut dire la même chose des effets mentaux indirects, voire des effets directs au sein même de l'âme). Dès lors, on peut légitimement objecter à la personne interrogée : « Qu'est-ce qui vous a poussé à vouloir bouger ou non votre bras ? » Même si ce dernier tente de prévenir cette objection en affirmant : « Je peux faire tout ce que je prévois faire (ou ne pas faire), ou tout ce que vous me dites de faire (ou de ne pas faire) », ou mieux encore : « Je ferai tout ce qu'une machine me dira

[55] Voir le chapitre suivant.

aléatoirement de faire (ou de ne pas faire) », on peut néanmoins supposer que l'instruction donnée par la personne interrogée ou par la machine devient, dans l'esprit de la personne testée, une cause déterminante plutôt qu'une simple suggestion. Dans ce cas, l'acte de volonté apparent ne serait qu'un effet mécanique de cette instruction.

Ainsi, les propositions conditionnelles ne peuvent servir à définir ni même à prouver la volition, sans tomber dans la tautologie, la circularité, la régression à l'infini ou le paradoxe. Cela n'implique cependant *pas* logiquement que la volition n'existe pas [56]. Il existe sans doute d'autres manières de la définir, ou du moins de la prouver. Chacun peut, a minima, se référer à son expérience intuitive de la volonté personnelle, comme source et confirmation de ce concept.

de noter que *la frontière entre nécessité et inertie peut évoluer avec le temps* . Certains exploits, de facto hors de notre portée à un moment donné, deviennent réalisables par la suite (par exemple, marcher sur la Lune était, jusqu'à récemment, impossible). L'inverse peut également se produire : ce qui nous était possible au départ devient impossible par la suite (par exemple, certaines lésions cérébrales entraînent une perte importante des facultés cognitives et motrices). La nécessité peut être permanente ou temporaire, acquise ou perdue ; il en va de même pour l'inertie.

---

56 Contrairement aux affirmations de philosophes tels que Gilbert Ryle.

Le « *pas encore possible* » s'explique par des contraintes de temps : des obstacles physiques, psychologiques ou cognitifs/intellectuels peuvent être surmontés avant que les facteurs nécessaires ne soient réunis. Une fois la chose réalisée, nous admettons qu'elle a toujours été possible « en principe », même si ce n'était pas immédiat. Le « *plus possible* » résulte de la destruction irréversible d'une faculté, de l'érection d'un obstacle infranchissable ou d'une occasion manquée. Ce qui était possible depuis le début ou durant l'existence de l'entité ou des entités concernées est devenu impossible. Ainsi, ce qui est nécessité causale à un moment donné peut n'être qu'inertie à un autre, et inversement.

Bien entendu, les capacités des différents individus d'une même espèce, ou d'espèces différentes, varient. Par conséquent, ce qui est nécessaire *pour* un individu ou une espèce n'est que pure inertie pour un autre, et inversement. Néanmoins, à un moment et en un lieu donnés, on peut affirmer comme principe absolu soit qu'aucun être humain ni animal n'est en réalité capable d'influencer le cours naturel des événements (ce cours étant alors nécessaire), soit que certains individus d'un groupe donné ont le pouvoir de le faire s'ils le souhaitent (ce cours étant alors inertiel). Cette même distinction entre nécessité et inertie permet d'harmoniser nos conceptions de la toute-puissance divine et de la causalité dans la nature (voir ci-dessous).

En ce qui concerne le fondement épistémologique des énoncés ontologiques ci-dessus, il convient de souligner que notre connaissance de la causalité est acquise *par induction* .

On peut logiquement supposer que la proposition « Si X est suivi de Y, alors X cause Y » est vraie, surtout si la combinaison X+Y se produit fréquemment, jusqu'à ce qu'on constate que X n'est parfois *pas* suivi de Y. Autrement dit, le raisonnement dit « *post hoc, ergo propter hoc* » (« après ceci, donc à cause de cela »), bien qu'il s'agisse d'un sophisme déductif, n'est fallacieux en soi que dans un contexte plus large. La séquence observée « X est suivi de Y », comme toute donnée empirique, peut servir de base à la généralisation, à condition de comprendre que la généralité « X cause Y » peut nécessiter une particularisation ultérieure si l'expérience le justifie [57]. L'ajustement progressif de ces généralisations permet d'identifier des conditions plus complexes et des relations causales plus variables.

La relation entre causalité nécessaire et causalité inertielle est donc une relation de généralité et de particularité (relative), respectivement. Ce sont deux niveaux de généralisation, qui ne diffèrent que par leur degré. Le premier est une poussée optimiste vers l'extrême, aboutissant à un absolu apparent ; le second est une correction à la baisse, ramenant ce dernier à un statut plus relatif, compte tenu de l'accès volitionnel évident. Toutes deux sont inductives ; mais l'une est restée

---

[57] En termes d'analyse factorielle : « X cause Y » est le facteur le plus fort de « X est suivi de Y », bien qu'il puisse être nécessaire de revoir son importance à la baisse face à de nouvelles preuves. Symboliquement : **I** → **Un** $_{n}$ jusqu'à ce que **O** apparaisse. Voir ma *Logique du futur,* partie VI. Contrairement aux allégations de Hume, ce principe est indéniable, car toute négation de ce principe reviendrait nécessairement à l'utiliser.

inconditionnelle, tandis que l'autre a été jugée conditionnelle à la non-exercice de la volonté.

3. Volonté directe et indirecte

Une autre interface entre les domaines de la volition et de la causalité apparaît avec la distinction entre *volition directe* et *volition indirecte* . À ce stade, nous n'aborderons ces termes que superficiellement ; ils seront explicités plus loin.

Dans la volonté directe, qu'elle soit immédiate ou à long terme, l'effet est inévitable ; autrement dit, ce qui est voulu se produit indépendamment des circonstances. Dans la volonté indirecte, l'effet est un produit ultérieur de la volonté directe, dépendant de la présence des circonstances appropriées. Un acte voulu directement peut être attribué exclusivement à l'agent, car la causalité n'y intervient pas ; ou, si elle intervient, elle est déterminante de façon absolue, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une causalité complète et nécessaire. Un acte voulu indirectement a une origine mixte : bien que le mouvement dans cette direction soit initié par l'agent, son cours exact peut varier par la suite selon les conditions rencontrées ; autrement dit, une causalité partielle et/ou contingente intervient à un moment ou un autre.

La relation causale entre un agent et ce qu'il veut est, à proprement parler, directe si ce qu'il veut se réalise automatiquement et invariablement (immédiatement ou non) : la conséquence est inévitable, quoi qu'il arrive dans la

nature par la suite et quelles que soient les tentatives d'intervention. La volonté indirecte désigne un lien plus faible, qui consiste en une succession de deux événements causaux : (a) une volonté directe, suivie de (b) une causalité conditionnelle. Dans ce cas, la chose voulue ne se réalise pas invariablement ni automatiquement, car des événements naturels ultérieurs ou d'autres volontés peuvent interférer et empêcher la pleine réalisation de l'objectif de la volonté.

Pour formaliser la volition, on peut utiliser « **A veut W** », signifiant « l'agent A veut l'action W », conformément au schéma sujet-copule-prédicat. Il ne s'agit pas d'une simple convention, mais d'une indication que la relation elle-même (« vouloir ») est uniforme en toutes circonstances et que ce qui confère à chaque acte de volonté sa particularité est l'agent qui l'accomplit (A) et la direction ou le résultat de l'action (W).

Il convient de noter que, bien que le mot « volonté » soit utilisé pour indiquer explicitement l'implication de la volonté, d'autres mots sont bien sûr employés en pratique, où la volonté est implicite. Les mots « faire », « produire », par exemple, sont courants ; mais ils sont ambigus en ce qu'ils n'indiquent pas toujours une volonté. Le plus souvent, plutôt que les deux mots « volonté », on utilise un verbe unique sous la forme « *volonté* » ; par exemple, « marche », « chante », « pense » ou « espère », plutôt que « volonté marchant », « volonté espérant », etc.

On peut distinguer les actes de volonté proprement dits de leur absence. Plus formellement, cela renvoie à la distinction

entre « **A ne veut pas W** » et « **A ne veut pas W** », bien que, dans la pratique, cette distinction soit parfois floue (selon le degré de conscience en jeu). La volonté et la non-volonté constituent deux sous-catégories importantes de la volonté au sens large, que l'on peut qualifier respectivement de volonté positive et négative, ou d'activité et de passivité. Il est évident que la non-volonté peut souvent être considérée comme une forme d'acte de volonté, du moins lorsque notre inclination à agir est forte et que nous devons nous en *abstenir* . C'est pourquoi les considérations logiques relatives à la volonté doivent également s'appliquer, *mutatis mutandis,* à la non-volonté – pour tout être doté du pouvoir de volition.

Affirmer que A peut vouloir W ne signifie pas nécessairement que A peut vouloir W ***à volonté*** , c'est-à-dire directement et immédiatement ; il se peut que A ne puisse parvenir à W qu'indirectement et progressivement, ***par un processus*** , par étapes, en voulant d'abord W1 dans certaines circonstances spécifiques, puis W2 dans d'autres circonstances appropriées, et ainsi de suite… jusqu'à ce que W se réalise. Autrement dit, la capacité en principe ne signifie pas la capacité sans s'y soumettre [58]. La distinction entre volonté directe et indirecte peut alors être formellement exprimée comme suit.

- Volonté directe : « **Si A veut W, alors W se produit** ».

[58] Nous existons, bien sûr, dans un monde réel, avec ses limites et ses règles. Souhaiter que quelque chose soit ainsi ne le rend pas ainsi ; penser le contraire est de la folie.

- Volonté indirecte : « **Si A veut W et que les conditions X, Y, Z... (ou similaires) se produisent simultanément, naturellement ou volontairement, alors W se produit ; mais si A veut W et que les conditions appropriées ne se produisent pas également, alors W ne se produit pas** ».

Ainsi, dans le cas de la volonté directe, l'objet de la volonté est identique à son résultat (« O » dans les deux cas). En revanche, dans le cas de la volonté indirecte, l'objet de la volonté (ce qui la qualifie de volonté de « O ») n'est pas toujours identique à l'effet produit, que nous appellerons « V », car la volonté mise en œuvre est insuffisante en elle-même pour garantir l'émergence de « O » ; elle ne le fait que lorsque certains facteurs environnants (X, Y, Z…) sont réunis. Chaque fois que la volonté se manifeste, elle produit assurément *un* effet minimal V (ne serait-ce que chez l'agent qui la met en œuvre, voire dans son environnement mental ou matériel) ; mais cet effet (V) peut correspondre à l'objet de la volonté ($V = O$) ou non ($V \neq O$) : s'il y correspond nécessairement, la volonté est dite directe, sinon elle est indirecte.[59]

Ainsi, pour résumer, plusieurs causes partielles donnent naissance à W. L'une d'elles est la volonté de W, qui

[59] Notez que le terme « V » peut être remplacé par la disjonction « V1 *ou* V2 *ou* V3… » dans les cas de volition indirecte où l'effet varie en fonction de facteurs environnants inconnus ou non spécifiés, c'est-à-dire lorsque les facteurs X, Y, Z… mentionnés dans l'antécédent ne couvrent pas toutes les causalités possibles.

constitue en elle-même une volition directe de l'agent. Si cette volonté trouve des causes partielles appropriées dans son environnement (X, Y, Z, etc.), elle aura indirectement produit W. Dans le cas contraire, elle produira autre chose que W. L'agent peut bien sûr parvenir au même but par différents actes volitionnels directs, même dans des conditions identiques (et d'autant plus que les conditions varient). Par exemple, on peut se rendre du point P au point Q de plusieurs manières.

Les conditions requises peuvent être des facteurs naturels, comme le bon fonctionnement du système nerveux et musculaire, ou des facteurs physiques ou mentaux (comme une machine ou un manuel d'utilisation) résultant d'autres actes de volonté, du même agent ou d'autres personnes. Dès lors qu'elles influent sur le cours des événements, elles sont pertinentes pour la volition et sa qualification de directe ou indirecte. Ces conditions peuvent être nécessaires ou contingentes ; autrement dit, il peut n'exister qu'un seul ensemble de circonstances permettant d'obtenir le résultat souhaité, ou plusieurs alternatives possibles.

Bien que l'on considère souvent, en pratique, une volonté comme étant *effectivement* « directe » lorsque les conditions normales (comme un corps et un esprit sains, etc.) sont réunies, *car ces conditions inanimées ne pourraient, sans une telle volonté, produire un tel effet* , il n'en est évidemment pas de même, à proprement parler, si un changement de conditions l'entrave ou la détourne de quelque manière que ce soit. L'objectif ici est de souligner la

distinction fondamentale entre l' *activité de la volonté et la passivité* relative de ses conditions préalables.

4. Matière, esprit et âme

La compatibilité entre causalité et volonté (et par extension avec la spontanéité naturelle) est indéniable. Rien n'empêche que les deux coexistent dans notre monde, sous forme de domaines adjacents et interagissant. La volonté est à la causalité ce que les trous d'un gruyère sont aux processus causaux. La causalité peut s'appliquer à la plupart des processus, à l'exception de quelques-uns où la volonté intervient.

Il convient de clarifier la distinction entre un « agent » mécanique et un « agent » au sens de la notion de volition. La volition est essentiellement active, tandis que la causalité est essentiellement passive. Lorsque nous disons qu'un agent de la volition fait, agit, crée ou produit quelque chose, nous conférons à ces termes une signification particulière fondée sur l'introspection. Lorsque nous utilisons des termes similaires en référence à la causalité (par exemple, à une machine), leur connotation est beaucoup plus atténuée, puisque dans ce domaine, tout se produit par réaction automatique.

Quand on dit d'une machine, ou même d'une plante, qu'elle accomplit ou provoque quelque chose, on veut dire qu'une de ses qualités ou un de ses mouvements engendre une autre

qualité ou un autre mouvement (de cette même machine ou d'un autre élément, pouvant ainsi constituer une nouvelle entité). Mais on ne veut pas dire littéralement que la machine ou la plante *elle-même* , même en supposant une certaine spontanéité dans l'apparition de ses qualités ou de ses mouvements, a atteint le résultat. En revanche, dans le cas de la volonté, la personne (Dieu, humain ou animal), *en tant qu'entité unitaire* , initie, à partir d'une posture *statique , un changement ou un mouvement* dans son environnement immédiat, et parfois même au-delà. C'est dans ce sens que nous entendrons ici le terme « agent », avec la notion sous-jacente de *responsabilité* .

Alors que dans la causalité, la cause et l'effet peuvent être spatialement, temporellement et conceptuellement séparés, dans la volition, l'acte de volonté immédiat doit être considéré comme se produisant à l'intérieur ou émanant de l'acteur (son moi, son âme ou son esprit), et non au-delà de lui dans l'esprit, le cerveau, le système nerveux ou le corps environnants : *les conséquences éventuelles* de cet acte ne relèvent pas entièrement du pouvoir et de la responsabilité de l'acteur, mais dépendent d'autres facteurs, comme expliqué précédemment.

Ainsi, tandis que la causalité peut être perçue comme essentiellement liée aux séquences d'événements (au sens large) au sein du monde matériel/physique, mental/imaginaire et psychosomatique, la volition doit être envisagée comme concernant le monde spirituel et son interface ou interaction avec ce monde de la causalité ou de

la nature. Une fois que la volition a injecté ses choix dans le cours de la nature, celle-ci poursuit son cours, mais sur une nouvelle voie ; la volition dévie ainsi le flux de la causalité depuis un autre plan (supérieur ou plus profond).

L'inertie et les conditions sont donc deux aspects de l'interaction entre l'âme et la nature. **L'inertie correspond au cours naturel des choses en l'absence de volonté ; les conditions sont les facteurs naturels qui entrent en jeu lorsque la volonté intervient.** Les premières se manifestent en l'absence de volonté, les secondes en sa présence. Certaines choses (la plupart, en réalité) échappent au pouvoir de la volonté ; elles relèvent de la nécessité naturelle (et, dans certains cas, de la spontanéité naturelle).

Tout ceci nous amène à la relation causale d' *influence* . À partir de ce concept important, nous étudierons plus en détail (par la suite) comment l'agent de la volonté peut être affecté par des événements naturels ou par d'autres agents de la volonté.

5. Concevoir la volonté divine

Si nous concevons Dieu comme existant et omnipotent, nous devons considérer ***toutes les nécessités naturelles comme de simples inerties par rapport à Lui*** , à l'exception des nécessités logiques (c'est-à-dire que les faits sont des faits, que les contradictions sont impossibles, qu'il n'y a pas de juste milieu entre l'existence et la non-existence – et autres vérités évidentes de ce genre, dont les contradictoires sont elles-mêmes contradictoires).

Une telle prémisse n'entrave pas la connaissance scientifique, puisque toute notre connaissance des lois naturelles repose de toute façon sur des généralisations tirées d'observations empiriques particulières. Affirmer que Dieu peut, s'il le souhaite, intervenir dans n'importe quelle loi naturelle n'implique pas qu'il le fera jamais. On peut soutenir que c'était sa volonté d'instituer de telles lois dès le départ, même s'il s'est réservé la possibilité d'interventions exceptionnelles [60]. Ainsi, toutes les nécessités naturelles relatives à nous,

---

60 Les croyants en l'intervention divine distinguent deux types d'interventions : (a) ***les miracles*** , ou intervention manifeste, ces rares cas où l'intervention nous est spécifiquement connue (ou supposée l'être), et (b) ***la providence*** , ou intervention cachée, l'intervention présumée plus fréquente qui se déroule « en coulisses », c'est-à-dire à notre insu (bien que ces deux termes soient parfois employés de manière plus générique, l'un englobant l'autre, voire les deux étant synonymes). Mais même lorsque Dieu n'intervient pas, il conserve le pouvoir de le faire ; aussi, dans de tels cas, il fait preuve de retenue. Notons que le judaïsme célèbre

êtres inférieurs, peuvent être considérées comme des nécessités effectives, même si l'on admet qu'il s'agit, à proprement parler, d'inerties qui pourraient en principe être abrogées par la volonté divine.

Cette position se distingue de ce qu'on appelle l'occasionalisme, défendu par des philosophes comme Al-Ghazali (1059-1111) : ces derniers nient la causalité naturelle au profit d'une volonté divine universelle, tandis que notre position vise à concilier les deux. Nous n'affirmons pas ici que Dieu soit la cause directe de tout ce qui arrive dans le monde, mais nous concevons seulement qu'il a le pouvoir d'intervenir à sa guise, bien que dans la grande majorité des cas, il s'abstienne d'exercer ce pouvoir. Al-Ghazali, musulman, demeure remarquable pour avoir réfuté l'idée d'Avicenne (ou d'Ibn Sina, 980-1037), fondée sur la philosophie grecque, selon laquelle le monde matériel était une *conséquence nécessaire de Dieu, insistant au contraire sur le fait qu'il était un produit de la volonté* divine . Al-Ghazali estima devoir recourir à la négation de toute causalité naturelle pour parvenir à cette réfutation ; mais comme le montre cet exemple, il s'agissait d'une mesure excessive.[61]

Nombre de penseurs se sont détournés des idées de création divine et d'intervention divine dans la nature, partant du

---

à la fois l'intervention divine manifeste et l'intervention divine cachée, respectivement lors des fêtes de Pessa'h (par exemple, voir le livre de l'Exode) et de Pourim (voir le livre d'Esther).

61 En tout cas, la position d'Al-Ghazali n'est pas la même que celle de David Hume (1711-76), auquel il est souvent comparé ; ce dernier vise à nier toute causalité.

principe que ces idées impliquaient logiquement la responsabilité divine pour tous les événements du monde, le déni des lois naturelles et une contradiction avec le libre arbitre humain. Pourtant, une hypothèse cohérente est possible, à condition de bien comprendre la différence entre nécessité naturelle et inertie, ainsi que celle entre cause directe et cause indirecte. À ce sujet, il convient de citer textuellement un passage de mon ouvrage * *L'Illogisme bouddhique* [62]* :

> Il convient de préciser ici que la « création » ne se réduit pas à la causalité divine à l'égard de l'univers (ou du reste de l'univers). Le type de causalité sous-jacent est la volition, un acte de libre arbitre, et non la causalité. De plus, Dieu n'est pas conçu comme la cause directe de tout dans l'univers, mais simplement comme Cause Première et Premier Moteur, c'est-à-dire comme la cause de son contenu initial et de son mouvement initial, ainsi que des « lois de la nature » qui le régissent. Dans une perspective moderne, cela pourrait s'entendre comme la matière première soumise au Big Bang, l'ignition de cette explosion et la programmation de l'évolution de la nature qui s'ensuit, incluant l'apparition des particules élémentaires, des atomes de complexité croissante, des étoiles et des planètes, des molécules, des cellules vivantes, l'évolution des formes de vie, des organismes dotés de conscience et de volonté, etc. (le créationnisme ne se limite pas à une interprétation littérale du scénario biblique).

---

62 Voir le chapitre 10. (Mise en gras et italique ajoutée pour souligner l'importance du texte.)

Une fois que Dieu a voulu (c'est-à-dire créé) la nature inchoative, celle-ci poursuit son cours selon la causalité, laissant place, peut-être, à des événements spontanés (comme le suggère la mécanique quantique) et à des actes de volonté localisés (chez les humains, et peut-être chez les animaux supérieurs, lorsqu'ils apparaissent). Comme mentionné précédemment, la causalité comporte différents degrés ; et lorsqu'un événement en cause un autre, qui à son tour en cause un troisième, il ne s'ensuit pas que le premier soit la cause du troisième. Même lorsqu'il est (donc indirectement) une cause, le degré de causalité en jeu peut être moindre que celui du maillon précédent de la chaîne (atténuation). De même, en matière de volonté, ***la cause d'une cause peut être une cause mineure, voire inexistante. Il est donc inexact de considérer une Cause Première, telle que Dieu est conçu par rapport à la nature, comme la « cause de tout », indépendamment de tout processus. La succession des événements causaux et la variété des relations causales impliquées doivent être prises en compte*** .

La spontanéité des événements physiques et la liberté de la volonté individuelle (humaine ou animale) ne sont pas en contradiction logique avec la création, car elles se produisent dans un contexte d'existence créé par Dieu. Dieu peut être la cause indirecte d'événements spontanés ou voulus individuellement, en ce sens qu'il les rend possibles, sans pour autant en être la cause directe, c'est-à-dire qu'il les rend nécessaires ou les actualise. De plus, affirmer la création n'implique pas logiquement de

considérer, comme le faisaient certains philosophes grecs, que Dieu est ensuite *contraint de* laisser la Nature suivre son cours sans entrave. Il est concevable qu'Il choisisse de ne pas intervenir du tout ; mais il est tout aussi concevable qu'Il choisisse d'intervenir ponctuellement, modifiant parfois le cours des choses (ce que nous appelons « miracle », ou plus largement « providence »), voire, à un moment donné, arrêtant complètement le monde. Le fait qu'Il soit à l'origine du monde ne L'empêche pas nécessairement d'intervenir davantage par la suite.

Tout ce que je viens de décrire est *concevable* , c'est-à-dire une théorie cohérente de la création, mais cela ne signifie pas que ce soit définitivement *prouvé* , c'est-à-dire déductivement évident ou inductivement la seule vision acceptable des choses au regard de toutes les données empiriques disponibles. Il est important de noter que je ne cherche pas à apporter un soutien inconditionnel aux dogmes religieux, quels qu'ils soient. Je réagis plutôt aux prétentions de nombreux prétendus scientifiques d'aujourd'hui qui (s'appuyant sur des conceptions très simplistes de la causalité et de la logique causale) affirment avoir définitivement *réfuté* la création, ou qui, à l'instar de Nagarjuna, prétendent qu'elle est logiquement *inconcevable* . De tels dogmes ne constituent pas une philosophie authentique. Il ne faut jamais se laisser intimider par le prestige, qu'il soit sacerdotal ou académique, mais toujours rester ouvert d'esprit et considérer les faits et les arguments avec impartialité et équité.

6. Darwinisme spirituel

Le darwinisme, correctement compris (et non tel qu'il a été historiquement mal interprété), peut-il éclairer les sciences humaines (c'est-à-dire les discours éthiques, sociaux, économiques et politiques) ? L'échelle temporelle de l'évolution biologique est très longue, infiniment plus longue que celle de l'histoire humaine. Les sciences humaines s'appuient principalement sur cette dernière pour leurs données empiriques, afin de prédire quelles formes de comportement et d'organisation sociale sont susceptibles d'être bénéfiques ou néfastes pour les individus, les groupes humains ou l'humanité dans son ensemble. La survie de l'espèce humaine (et des autres espèces) constitue un critère d'évaluation légitime pour les sciences humaines, tiré de la biologie. Mais dans ce cadre général, de nombreuses conjectures sont possibles, entre lesquelles nous ne pouvons trancher qu'à l'aune de l'histoire, même approximativement. Nombre de questions auxquelles l'humanité est confrontée demeurent sans réponse, que l'on se tourne vers la biologie ou l'histoire, pour la simple raison qu'elles traitent de problèmes inédits, sans précédent dans le passé.

En tout état de cause, nous avons constaté dans le présent ouvrage la *spécificité* de l'être humain, notamment son degré de conscience et de volonté comparé à celui des autres animaux. Ces deux différences sont suffisamment radicales pour suggérer que, quelles que soient les conclusions

auxquelles la biologie puisse parvenir concernant la vie en général, elle doit les reconsidérer avec la plus grande prudence lorsqu'il s'agit de les appliquer spécifiquement à l' *Homo sapiens* . Une espèce présentant de telles distinctions majeures est nécessairement soumise à des considérations biologiques plus spécifiques et moins mécanistes. Notre destin ne saurait être laissé au hasard. Si les humains possèdent le pouvoir de choisir, leur nature les pousse à se référer à un discours éthique pour les aider à décider, de manière réfléchie, de la voie à suivre.

Il est important, dans ce contexte, de comprendre le terme « survie » dans son sens le plus large et le plus profond. En définitive, il ne s'agit pas seulement de la continuité *physique* à tout prix ; ce n'est là qu'une survie minimale. Il existe des degrés de survie plus élevés, allant de la santé physique au bien-être psychologique, en passant par la vie spirituelle. L'être humain, en particulier, n'est pas qu'un simple corps, mais une entité largement mentale et spirituelle. L'humanité n'est pas uniquement mue par la matière, mais prend également en compte d'autres considérations, apparemment « supérieures ». Par conséquent, *les critères* de réussite ou d'échec peuvent différer pour les humains par rapport aux autres espèces.

On peut réussir matériellement tout en échouant lamentablement dans d'autres dimensions de son être. À l'inverse, on peut échouer matériellement tout en réussissant intellectuellement ou spirituellement. Qui est le plus avantagé ? Si l'on s'en tient à la « perpétuation génétique »

comme seule norme biologique concevable, on privilégiera la première option. Mais si l'on admet qu'à l'échelle de l'existence humaine, d'autres facteurs peuvent entrer en jeu, on pourrait privilégier la seconde. De fait, nombreuses sont les personnes qui ne sont plus soumises à l'instinct de reproduction et qui choisissent d'avoir une vie sexuelle sans enfant, ou de devenir moines ou nonnes.

Physiquement, ils sont naturellement éliminés par la sélection naturelle ; mais qu'est-ce que cela prouve ? Peut-être que certains de ces derniers fonctionnent à une autre échelle évolutive, où ce ne sont pas les gènes qui importent le plus, mais l'âme. Peut-être que les gènes n'existent que pour donner naissance aux âmes, ou comme véhicules pour les âmes. L'interprétation matérialiste des choses n'est pas nécessairement la vérité absolue. D'un point de vue éthique, ce n'est qu'une doctrine comme une autre.

On pourrait soutenir, conformément au principe biologique de l'évolution, que l'âme a « évolué » chez certaines formes de vie, comme *un instrument* du corps, améliorant ainsi les chances de survie et de reproduction de ce dernier. Dans une perspective matérialiste, la « philosophie spirituelle » pourrait alors être considérée comme une aberration, où l'instrument (l'âme) aurait oublié sa fonction originelle et acquis la prétention d'être le but de la vie et que le corps doive s'y soumettre. Mais il est tout aussi concevable qu'une fois apparue sur la scène biologique, l'âme ait supplanté toute autre considération dans les activités matérielles des organismes qui en possédaient une.

Cette dernière perspective pourrait être qualifiée de « darwinisme spirituel », ou encore *de salut des plus aptes moralement* , une doctrine diamétralement opposée au « darwinisme social » historique, qui désigne la domination physique ou politique des voyous. À bien y réfléchir, le principe spirituel du salut des plus aptes moralement n'a rien de nouveau ; il a toujours été le fondement de philosophies spirituelles comme le judaïsme ou le bouddhisme. Certains progressent sur le chemin spirituel, d'autres sont laissés pour compte ou régressent. Certains s'efforcent d'évoluer spirituellement et sont « sauvés » ou « illuminés » ; d'autres refusent d'utiliser leur vie de manière constructive et demeurent dans les ténèbres ou s'enfoncent davantage. Ainsi va le monde – et rares sont ceux qui parviennent à la véritable « survie », c'est-à-dire à la « vie éternelle ».

7. Perspectives théologiques

Certains observateurs, principalement pour des raisons religieuses, contestent la conclusion selon laquelle la vie évolue. Ils soulignent l'improbabilité mathématique extrême (tendant vers zéro) des « changements » proposés dans le laps de temps que la paléontologie permet d'observer. Ils avancent également des arguments statistiques contre la possibilité que la vie soit apparue spontanément par combinaison aléatoire de molécules, au cours des 500 millions d'années, voire des 4,6 milliards d'années de l'histoire de la Terre, ou même des quelque 15 milliards

d'années de l'univers. De plus, ils affirment que la conjonction des conditions astronomiques et, plus spécifiquement, physiques terrestres nécessaires à l'émergence de la vie était trop improbable pour être attribuée au hasard.[63]

De telles objections mathématiques sont assurément impressionnantes, du moins pour un profane comme moi. On pourrait d'abord rétorquer que l'improbable n'est pas tout à fait impossible. De plus, il se peut qu'il existe des processus naturels, ou des lois de la nature, encore inconnus, qui réduiraient considérablement les improbabilités mathématiques une fois intégrés aux équations. Avant de tirer une conclusion non naturaliste, aussi satisfaisante soit-elle, il me semblerait judicieux (plus conforme à la logique inductive) de rechercher ces données ou lois manquantes.[64]

Les opposants soutiennent également que les données paléontologiques présentent encore de nombreuses lacunes importantes et que, tant que ces « chaînons manquants »

---

63 On en conclut donc qu'une intervention divine a dû être nécessaire – pour ainsi dire, fausser les règles du jeu. Je ne suis pas compétent pour juger des calculs mathématiques en jeu ; mais s'ils sont corrects, cette conclusion miraculeuse semblerait justifiée, à moins qu'une explication plus naturelle ne soit finalement proposée. Voir par exemple Schroeder, ou les *Actes* des Associations des Scientifiques Juifs Orthodoxes, bien plus anciens.

64 Il n'y a aucune raison particulière de s'attendre à ce que Dieu intervienne de manière grandiose et publique dans le cours de la nature. À mon avis, il faut plutôt s'attendre à une conclusion naturaliste et la rechercher avec persévérance.

n'auront pas été identifiés, toute conclusion de ce type serait prématurée. Ils affirment que l'existence de telles discontinuités apparentes après plus d'un siècle de recherches approfondies pourrait être considérée comme la preuve d'une discontinuité réelle.

Concernant la transition évolutive, ces critiques n'offrent aucune explication naturelle quant à l'apparition de nouvelles espèces sans qu'elles émergent progressivement par reproduction à partir d'espèces antérieures. À mon sens, la continuité évolutive est plus plausible que la discontinuité, car il est plus aisé d'expliquer les chaînons manquants par les hypothèses raisonnables suivantes : (a) les populations des espèces disparues étaient peut-être relativement petites et éphémères, (b) les traces de la plupart des spécimens vivants ont été détruites par des processus naturels au fil du temps, et (c) la plupart des rares traces existantes sont trop dispersées et bien dissimulées pour avoir été découvertes – que de tenter d'expliquer autrement l'apparition soudaine observée de fossiles de nombreuses nouvelles espèces.

Ces critiques ne proposent pas d'hypothèse sur le passage d'une forme de vie à l'autre par reproduction ordinaire ou autres processus naturels, mais plutôt sur la création successive d'espèces ; autrement dit, ils invoquent des miracles qui se poursuivent longtemps après la Création du monde. Ainsi, bien que leur critique du gradualisme soit en principe acceptable pour les naturalistes dans la mesure où il subsiste des questions sans réponse (à savoir les chaînons manquants), leur suggestion d'un changement miraculeux

est, à juste titre, mal accueillie. Elle manque de crédibilité, non pas par préjugé athée, mais parce qu'elle est méthodologiquement faible, puisqu'une hypothèse plus simple (populations petites et éphémères, destruction, dispersion et dissimulation des traces) existe bel et bien.

Les biologistes modernes s'intéressent de près à cette question et en débattent ouvertement. Ils considèrent quatre ou cinq modèles de changement, fondés sur les données fossiles : le changement phylétique (évolution progressive au sein d'une même lignée d'organismes), la cladogenèse (division des lignées par effet fondateur), la radiation adaptative (diversification soudaine à l'échelle géologique, associée à l'exploration de nouvelles frontières biologiques) et les équilibres ponctués (fondés sur la spéciation allopatrique), ainsi que l'extinction. Les théories proposées par Ernst Mayr, George Gaylord Simpson, Niles Eldredge et Stephen Jay Gould, et Steven M. Stanley, visent toutes à apporter des réponses scientifiques à cette question fascinante du rythme de l'évolution.[65]

L'un des arguments en faveur de l'évolution qui perturbe peut-être le plus les créationnistes est le nombre et la diversité considérables des espèces ayant existé sur notre planète, ainsi que leur répartition dans des niches écologiques spécifiques. Un créationniste dirait que cela prouve la richesse de l'imagination divine et la création d'espaces particuliers pour chacune de ses créatures. Cependant, si le dessein ultime de Dieu était précisément,

---

65 Voir Curtis et Barnes, chapitre 39.

comme l'affirment les commentateurs bibliques, la création de l'humanité et le drame de sa rédemption, pourquoi y parvenir de manière aussi détournée ?

Lorsque le scénario communément admis était celui d'un processus de sept jours, comme dans le récit biblique, l'humanité pouvait apparaître comme son apogée. Mais maintenant que la science envisage un processus de plusieurs milliards d'années, impliquant la naissance, la vie et la mort d'innombrables organismes et espèces, et que l'homme historique n'apparaît qu'à la toute fin, il y a environ 6 000 ans, on peut légitimement s'interroger sur le sens de tout cela !

Pourquoi certaines espèces – qui peuvent nous paraître laides et stupides – ont-elles existé pendant des centaines de millions d'années avant de disparaître sans descendance lors d'une catastrophe naturelle ? Un Être omniscient n'aurait pas besoin de mener d'« expériences » pour parvenir à cette conclusion. Bien que de telles réflexions puissent ébranler la foi, l' idée d'évolution ne devrait certainement pas être considérée comme intrinsèquement antithéiste. Peut-être devrions-nous envisager Dieu non comme un technicien linéaire, mais comme un artiste de talent qui a souhaité enrichir et approfondir sa création.

Quelle que soit la manière dont on la décrit, l'évolution peut aussi être conçue comme un processus orchestré par Dieu, de sorte que ce qui apparaît comme un mécanisme ou le fruit du hasard est en réalité une intention cachée. On peut dire soit : (a) qu'Il a tout programmé depuis la Création ; soit : (b) qu'Il

intervient à chaque étape, choisissant chaque tournant à chaque bifurcation majeure. Ou encore : Il a créé des gènes capables d'une multitude de combinaisons et de mutations possibles, soit (a) en les laissant évoluer naturellement, comme le propose la science profane, soit (b) en les utilisant comme un arsenal potentiel d'intervention providentielle, comme le privilégie la religion. En tout cas, il n'y a aucun problème, aucune difficulté à concilier ces deux points de vue.

Comme je l'ai clairement indiqué, je reste personnellement et résolument ouvert à l'idée d'une intervention divine. Cependant, je préfère la considérer comme une foi personnelle (j'insiste sur les mots « personnelle » et « foi ») *applicable à tous les résultats* scientifiques, et non comme une thèse *en concurrence avec* les conclusions scientifiques. Cette position me permet de conserver ma foi en Dieu, quelles que soient les découvertes scientifiques. Quelle que soit la conclusion des scientifiques quant à la vérité de la nature, je dis : « D'accord, c'était manifestement la volonté de Dieu » ; et si les scientifiques changent d'avis par la suite, suite à de nouvelles preuves ou discussions, je dis simplement : « D'accord ! »

La possibilité même d'une telle flexibilité démontre que rien de ce que la science découvre ou conclut sur le monde ne peut affecter la foi en Dieu. La notion de Dieu est en effet (comme l'a suggéré Karl Popper) irréfutable ; cela peut la rendre sans pertinence pour la plupart des recherches scientifiques, *mais ne la réfute pas pour autant* . C'est en ce

sens que l'on peut concevoir Dieu comme un absolu : notre idée de Lui n'est relative à aucune vision particulière du monde, mais compatible avec toutes (bien sûr, *cela ne constitue pas une preuve* de l'existence de Dieu).

Cependant, ce principe de tolérance échoue si l'on s'obstine à interpréter de manière littérale (par opposition à allégorique) certains textes religieux, et si l'on refuse de réadapter constamment ses croyances détaillées aux données empiriques et aux théories actuelles, en continuant de promouvoir des doctrines reçues contre toute évidence et tout argument rationnel, afin de paraître inébranlablement fidèle.

la psychologie du *fanatisme religieux* . Le fanatique cherche à paraître profondément religieux, croyant qu'un tel comportement témoigne de son courage et de sa loyauté. Mais en réalité, sous ce vernis et cette emphase, la religiosité excessive est au contraire une marque de lâcheté et de trahison, que le clergé (quelle que soit sa confession) a historiquement souvent su exploiter. Les victimes (et, en fin de compte, les clercs sont aussi des victimes, bien sûr) sont conditionnées à l'abdication intellectuelle, c'est-à-dire à renoncer à leur expérience et à leur raison lorsqu'elles contredisent le dogme religieux, sous la menace de perdre l'acceptation de Dieu et de la communauté religieuse si elles expriment des opinions différentes (aussi bien fondées et argumentées soient-elles).

Le même état d'esprit est inculqué aux individus vivant dans une société totalitaire (comme le nazisme ou le

communisme) : pour éviter la punition et obtenir des récompenses, sur un plan plus matériel, ils admettront et feront tout ce que les autorités en place suggèrent ou exigent. Je crois fermement que la « crainte de Dieu » est une bonne attitude, un enseignement religieux qui, malheureusement, fait défaut à beaucoup ; mais je ne peux concevoir que Dieu souhaite que les gens nient et paralysent leur propre esprit et celui de leur prochain. La vérité ne peut être servie par le mensonge ou la dissimulation. La croissance spirituelle repose sur un témoignage sincère et une critique rationnelle.

Une attitude religieuse ouverte ne saurait être interprétée comme un rejet catégorique de la révélation ou de son historicité, mais plutôt comme la reconnaissance que cette révélation, si elle a eu lieu, a fort bien pu être formulée *dans le contexte de* la connaissance de l'homme et du monde à l'époque de son apparition, car son but n'était pas l'anticipation d'informations matérielles, mais une guidance spirituelle intemporelle. Inversement, toute contestation, de la part des scientifiques, de la possibilité ou de l'existence de Dieu à la lumière de leurs découvertes et de leurs idées est prétentieuse : elle revient à abuser de leur prestige (bien mérité) au-delà des limites de leur domaine d'étude, en tirant des conclusions logiquement injustifiées.

Les religieux qui s'opposent à la science [66]ne font pas honneur à la religion, mais la font passer pour une personne déficiente intellectuellement. Il me semble, en admettant l'existence de Dieu, que la science moderne a *magnifié* plutôt que dévalorisé l'idée de Dieu. Jusqu'à récemment, le scénario que nous imaginions et auquel nous croyions concernant la création de l'univers, de la Terre, de la vie et de l'humanité était très simple. Les cieux n'étaient pas très hauts, le temps n'était pas très long, tout était relativement préformé et statique, la Terre était un petit théâtre et la vie qui s'y déroulait un drame mineur.

L'univers a aujourd'hui peut-être 15 milliards d'années. Il contient des milliards de galaxies, chacune renfermant des milliards d'étoiles, et des trous noirs, le tout en mouvement et en expansion. La matière inanimée a elle-même « évolué », passant des quarks aux électrons, aux protons et aux neutrons, puis aux atomes, aux étoiles et aux atomes plus massifs, de nouveau aux étoiles et aux planètes, aux molécules d'eau et au carbone, jusqu'à la vie. Sur Terre, d'immenses bouleversements géologiques et climatiques ont eu lieu, les organismes vivants sont apparus et se sont

---

66 Il convient de souligner que de telles attitudes ne sont pas propres au judaïsme, au christianisme et à l'islam, mais se retrouvent également dans l'hindouisme et le bouddhisme. Ces dernières religions, elles aussi, *comportent de nombreuses croyances en décalage avec la science moderne* . Un exemple (tiré de divers textes) : la croyance que la Terre et l'humanité ont toujours existé, les êtres sensibles (sous forme humaine ou autre) étant pris dans le cycle du karma pour l'éternité, et ainsi de suite. Ces religions, elles aussi, n'ont pas prédit le Big Bang ni l'évolution.

diversifiés, et une incroyable variété de destins individuels et d'espèces s'est produite dans un environnement changeant, ponctué de quelques catastrophes naturelles gigantesques provoquant des extinctions massives.

Toutes sortes de créatures étranges et merveilleuses ont peuplé cette planète pendant des centaines de millions d'années, bien avant notre apparition et celle de la plupart de nos voisins les plus visibles. On estime qu'il reste « moins de 0,1 % voire moins de 0,1 % » [67]des espèces ayant jamais existé. L'être humain (sous sa forme actuelle) est un arrivant très récent dans l'histoire de la vie sur Terre. D'autres espèces, très semblables à l'homme, ont vécu et disparu ; certaines ont même coexisté avec nos ancêtres pendant des dizaines de milliers d'années avant de s'éteindre.

Assurément, ce nouveau scénario est bien plus intéressant et impressionnant. Imaginez le drame qui se déroule à travers le temps. À tout le moins, il glorifie Dieu !

67 Curtis et Barnes, p. 552.

5. CHAPITRE CINQ

Tiré de *Ruminations* (2005),

Chapitre 2.19.

PHILOSOPHIE ET RELIGION

1. Deux efforts distincts

Il est important de faire la distinction entre la religion (y compris le discours philosophique fondé sur une religion particulière, à des fins apologétiques ou polémiques) et la philosophie proprement dite (qui ne fait pas directement appel à des prémisses issues d'une tradition religieuse, même si elle peut aborder des questions religieuses).

Cela découle de la distinction entre foi et raison, sachant que la foi peut être raisonnable (c'est-à-dire sans preuve ni réfutation concluantes) ou déraisonnable (c'est-à-dire malgré une réfutation concluante). Notons que la foi raisonnable est

nécessairement antérieure au fait – car, si un fait est déjà indubitablement établi, il n'est pas nécessaire d'y croire. La foi déraisonnable est contraire au fait.

Certains philosophes considèrent comme déraisonnable la foi dans les pures spéculations, celles qui, par principe, ne *peuvent être ni prouvées* ni réfutées *(* par exemple, la foi en l'existence de Dieu ou dans le karma strict). Pour ma part, je classerais ces dernières comme raisonnables, car il est toujours concevable – même de façon infime – qu'une preuve ou une réfutation puisse être trouvée ultérieurement ; autrement dit, le « principe » lui-même est difficile à établir de façon définitive. De plus, la catégorie de pure spéculation s'applique même à certaines théories scientifiques (par exemple, l'interprétation par Bohr de l'incertitude quantique comme indétermination).

La religion est fondée sur la foi, c'est-à-dire sur l'acceptation de thèses sans justifications inductives et déductives suffisantes, ou sans aucune justification, voire même à l'encontre de la raison (c'est-à-dire malgré une divergence importante par rapport aux conclusions scientifiques fondées sur l'expérience et la logique communes) – sur la base de déclarations d'une autorité spirituelle supposée, ou même simplement parce qu'on se sent émotionnellement enclin à cela.

La philosophie, en revanche, repose sur une compréhension personnelle, sur des considérations purement empiriques et logiques ; bien que certaines ou nombre de ses thèses puissent être, dans une certaine mesure, hypothétiques, voire

spéculatives, elles restent circonscrites par des attitudes et des théories scientifiques – c'est-à-dire qu'un effort sincère est fait pour les intégrer à l'ensemble de l'expérience et de la raison.

La frontière entre religion et philosophie n'est pas toujours tranchée, il est important de le souligner. La religion n'est pas systématiquement contraire à la raison, et la philosophie n'est pas toujours exempte de pure spéculation. La différence réside dans la proportionnalité, ou non, de la crédulité, ou *du degré de croyance* , accordé aux propositions spéculatives par rapport à l'étendue des preuves et démonstrations disponibles. Dans le cas de la foi pure, la confiance accordée à une proposition donnée est disproportionnée par rapport à sa valeur scientifique ; tandis que dans le cas de la conviction rationnelle, on s'efforce de prendre en compte la valeur scientifique de l'hypothèse formulée – on est prêt à admettre que les choses ne sont peut-être pas telles qu'on les imagine.

Les deux diffèrent également par leur contenu et leur finalité. Les religions tentent d'affronter les problèmes de la finitude et de la souffrance humaines, par des explications et des solutions essentiellement *surnaturelles* . Leur but est grandiose : la rédemption individuelle et collective. Les philosophies, quant à elles, s'appuient sur des explications et des expédients *naturels* , cherchant à comprendre comment la connaissance humaine est acquise et validée, et ainsi (de concert avec les sciences particulières) à identifier progressivement les voies et les moyens du progrès humain. Il existe certes une dimension spirituelle sous-jacente à la

démarche philosophique, il convient de le noter ; mais son ambition est plus modeste.

Faire une telle distinction n'indique pas (et ne devrait pas indiquer) un parti pris antireligieux. Il ne s'agit pas d'une idéologie « laïque », mais simplement d'une conception laïque. La religion (ou du moins les aspects de certaines religions qui ne sont pas résolument anti-empiriques ou anti-rationnels) demeure une activité humaine légitime et respectable ; elle est simplement reconnue comme un domaine intellectuel différent, à distinguer de la philosophie afin de conserver une perspective équilibrée sur le savoir.

2. Beaucoup de gens font des déclarations

La raison pour laquelle cette division a été historiquement établie par les philosophes était de protéger la philosophie (et plus largement, les sciences particulières) d'une réduction à un rôle de soutien, celui de simple instrument de la religion. Il était nécessaire d'affranchir la philosophie de la religion afin de permettre aux philosophes d'exercer un jugement critique, le cas échéant, sans avoir à se contraindre à une « correction religieuse » ni à risquer l'ire des autorités religieuses politiquement influentes.

La sécularisation de la philosophie fut précisément cela : une révolte contre les conclusions préétablies, imposées comme des « faits » incontestables par les autorités religieuses (c'est-à-dire par ceux qui s'autoproclament collectivement

détenteurs de la vérité). Il est important de comprendre *la logique* qui sous-tend une telle révolte, c'est-à-dire pourquoi elle est épistémologiquement valable et nécessaire.

N'importe qui peut se lever et prétendre avoir été gratifié d'une révélation/d'un salut divin (ou du Saint-Esprit) ou avoir atteint une forme d'illumination/de libération bouddhiste ou hindoue.

De nombreuses personnes à travers l'histoire ont formulé de telles affirmations métaphysiques. Certaines sont allées jusqu'à se prétendre dieux, voire Dieu. D'autres n'ont pas formulé de telles affirmations explicitement, mais les ont faites en leur nom. Parmi ceux qui ont revendiqué ces pouvoirs – notamment Moïse, Jésus, Mahomet et Bouddha – certains ont fondé des religions d'envergure mondiale, qui ont profondément influencé la vie de millions de personnes et changé le cours de l'histoire. D'autres, comme le chaman de votre quartier, le pharaon d'Égypte ou le révérend Moon, ont eu une influence moindre.

Le point commun de toutes ces affirmations est une expérience mystique extraordinaire, telle qu'une vision prophétique ou une illumination profonde menant au « nirvana » ou au « moksha » (l'éveil/la libération). Celui qui avance cette affirmation (ou dont d'autres se réclament) prétend avoir vécu une expérience particulière, inaccessible au commun des mortels, ce qui lui confère une autorité religieuse. Ses déclarations, quant à la vérité ou la fausseté du sujet, doivent être acceptées par la foi par ceux qui n'ont jamais vécu d'expérience comparable.

L'impulsion fondatrice est toujours une expérience ésotérique, qui relègue au second plan, voire bouleverse, la philosophie et la science exotériques. L'autorité du maître fondateur est ensuite transmise à des disciples qui ne revendiquent pas nécessairement un statut égal, mais qui s'engagent à étudier et à enseigner fidèlement les découvertes originales du fondateur.

La religion est par essence élitiste, même dans les cas où son expérience fondamentale (de révélation ou d'illumination) est considérée comme étant en principe ouverte à tous, ne serait-ce qu'en raison de l'extrême difficulté d'atteindre cette expérience.

Dans certains cas, les disciples peuvent espérer égaler l'accomplissement du maître, moyennant des efforts et une persévérance suffisants. Dans d'autres cas, ils ne peuvent espérer atteindre le niveau de leur maître. Mais dans les deux cas, ils sont les gardiens de la foi concernée et acquièrent, de ce fait (à des degrés divers), une « autorité » institutionnelle qui surpasse celle des autres fidèles.

Ainsi, dans ce contexte, nous avons essentiellement deux catégories de personnes.

a) Ceux qui ont vécu (ou prétendent vivre) l'expérience religieuse en question *de première main* .

b) Ceux qui, *de seconde main* , s'appuient sur l'affirmation de ce qui précède en se fondant sur la foi, qu'ils aient ou non un statut institutionnel d'autorité.

3. Comment décider ?

Cette distinction n'a pas pour but de dénigrer ou de dévaloriser l'une ou l'autre catégorie de personnes. Elle est toutefois nécessaire pour comprendre la différence de perspective épistémologique dans chaque cas.

Du point de vue de celui qui en est le destinataire direct, c'est-à-dire celui qui a personnellement vécu l'expérience mystique en question, son discours relève (du moins pour lui-même) de la pure philosophie, et non de la religion. Il n'est sans doute pas tenu d'avoir la foi, mais toutes les informations et le raisonnement nécessaires lui sont présentés sans ambiguïté. Sa tâche est on ne peut plus simple ; sa responsabilité est nulle, sa certitude totale.

Mais, sur le plan épistémologique, celui qui reçoit un enseignement indirect se trouve confronté à une tâche complexe. Il doit déterminer par lui-même si l'enseignant initial avance des affirmations vraies ou fausses. Il doit décider s'il convient de lui faire confiance ou non. Il est contraint d'accepter un argument *ad hominem* .

Cette objection ne porte pas sur la véracité du maître. Certains prétendus maîtres sont assurément des charlatans qui mentent pour dominer et/ou exploiter autrui ; certains d'entre eux restent cyniquement conscients de leur malhonnêteté, tandis que d'autres se dupent eux-mêmes autant qu'ils trompent les autres. Mais il se peut fort bien que

certains prétendus maîtres soient non seulement sincères, mais qu'ils aient réellement vécu l'expérience revendiquée et l'aient correctement interprétée.

Mais qui peut le dire ? Certainement pas le commun des mortels, qui (par définition) n'a jamais vécu l'expérience en question et, dans la plupart des cas, ne pourra jamais la reproduire ; il n'est donc pas qualifié pour juger. Pourtant, on lui demande d'y croire sur parole, parfois sous la menace de la damnation éternelle ou du cycle perpétuel des renaissances (samsara) s'il refuse.

Comment un homme ordinaire peut-il savoir avec certitude si une personne (contemporaine – ou plus probablement d'un passé lointain, voire une simple légende) a vécu ou non une expérience mystique ? C'est une tâche impossible, car une telle expérience est par essence *privée* !

À ce jour, nous ne disposons d'aucun moyen scientifique de sonder la conscience d'autrui. Et même si nous le pouvions, il nous faudrait encore évaluer la signification de l'expérience en question. De tels jugements ne sauraient jamais être absolus et exempts de doute, mais nécessairement inductifs et ouverts à la discussion. Ainsi, la « certitude » requise par la foi ne saurait être construite rationnellement.

Il est inutile de faire appel à des témoins. Il arrive que deux personnes, voire plus, confirment leurs dires respectifs ou ceux d'un tiers. De plus, il arrive souvent que des personnes se prétendant compétentes soient en désaccord et rejettent les affirmations d'autrui. Mais qui pourra alors confirmer à de

simples observateurs que ces personnes sont habilitées à authentifier ou à discréditer qui que ce soit ?

Ainsi, la foi est un saut dans l'inconnu. Or, ce saut est souvent nécessaire, car la philosophie et la science ne peuvent répondre à toutes les questions (notamment morales) de manière convaincante, et nous sommes tous parfois contraints de prendre des décisions urgentes. Dès lors, la philosophie doit reconnaître la religion comme un choix légitime, quoique très personnel. À cet égard, il est important de noter que la laïcité est aussi une forme de religion – un acte de foi affirmant qu'aucune autre religion ne détient la vérité.

4. Un mot sur le bouddhisme

On présente souvent aujourd'hui le bouddhisme comme « une philosophie plutôt qu'une religion », sous-entendant qu'il ne repose pas sur la foi. Or, cette description est manifestement injuste : le bouddhisme recèle de nombreux fondements de foi. La croyance en la roue des réincarnations (samsara), la croyance en la possibilité de la quitter (nirvana), la croyance qu'au moins un homme a atteint cet état de Bouddha (Siddhartha Gautama), la croyance dans les moyens spécifiques qu'il a proposés (disciplines morales et méditatives, notamment le détachement), la croyance en une multitude de récits et de textes connexes – tous ces éléments sont des actes de foi.

Ces croyances exigent autant de foi que la croyance en l'existence de Dieu, et d'autres croyances plus spécifiques (à commencer par la croyance en la Torah, le Nouveau Testament chrétien ou le Coran), au sein des religions monothéistes. L'adepte du bouddhisme doit adhérer par la foi à la validité de son but et de son chemin spirituels *avant* de devenir un Bouddha (si tant est qu'il y parvienne un jour). La fin et les moyens ne sont pas philosophiquement évidents *tant* qu'il n'a pas atteint la fin par les moyens. Il en va de même dans les religions monothéistes.

Le bouddhisme n'est donc pas avant tout une philosophie, mais une religion – et affirmer le contraire relève de la publicité mensongère. Il en va de même pour l'hindouisme, qui partage de nombreuses doctrines avec le bouddhisme (et présente également certaines tendances monothéistes, bien que celles-ci ne soient pas exclusives).

5. Évaluation des réclamations

Il est important de rester à la fois ouvert d'esprit, en admettant la plausibilité de certaines affirmations religieuses, et lucide, en gardant à l'esprit que certaines d'entre elles ne sont pas prouvées. L'intolérance religieuse n'est pas une position philosophique valable, mais un préjugé, un dogme. Le véritable philosophe, quant à lui, demeure sobre et ne se laisse pas emporter par ses préférences émotionnelles.

Les affirmations transcendantales peuvent néanmoins être évaluées et classées dans une certaine mesure. Leur classification relève, pourrait-on dire, du domaine de la théologie (une branche de la philosophie).

Comme nous l'avons déjà souligné, certaines affirmations sont en contradiction flagrante avec l'expérience et/ou la raison ; si aucune harmonisation n'est possible, la philosophie doit les exclure. D'autres sont logiquement concevables, mais de façon improbable ; il convient de les laisser de côté. Enfin, certaines sont tout à fait plausibles dans notre état actuel des connaissances ; elles peuvent inspirer et motiver la recherche profane.

D'une manière générale, il est plus facile d'éliminer les fausses allégations que de prouver définitivement les allégations vraies.

Chaque affirmation doit être examinée et évaluée individuellement. Il n'est pas logique de rejeter une doctrine dans son ensemble, en se basant uniquement sur certains aspects contestés (à moins qu'il ne s'agisse d'éléments essentiels, sans lesquels rien d'autre ne tient). Dans ce type de recherche, il est important de distinguer un raisonnement *fallacieux* d'une réfutation : réfuter des prémisses n'implique pas nécessairement que leurs conclusions soient fausses, car elles peuvent être déduites d'autres prémisses.

de choisir une religion, nous nous référons généralement aux recommandations morales *et aux modèles de comportement* de son fondateur et de ses disciples (ainsi qu'aux traditions transmises au sein de notre famille ou de notre société, d'un

point de vue plus sociologique). Si les préceptes sont mis en pratique, c'est déjà un atout. Si ces préceptes et leurs pratiques sont empreints de sagesse, de pureté, de vertu, de bienveillance et d'amour, etc., nous avons instinctivement davantage confiance. En revanche, si nous décelons de l'hypocrisie ou de la destructivité, nous sommes rebutés. (Bien entendu, ces éléments ne constituent pas une preuve concluante : ils suggèrent, mais ne prouvent pas.)

Mais, si convaincus que nous puissions être personnellement par un enseignement religieux, son discours ne saurait être dogmatiquement pris comme postulat de départ de la philosophie. *Pour un mystique engagé, cela peut l'être ; mais pour le commun des mortels, c'est impossible.* La philosophie est un autre mode d'investigation humaine, avec d'autres fins et d'autres moyens. Spiritualité et rationalité ne sont ni nécessairement liées, ni nécessairement incompatibles. Elles peuvent se mêler, mais jamais se confondre totalement.

Ainsi, si quelqu'un prétend avoir vécu une expérience mystique ou se réfère à des textes faisant autorité fondés sur un tel principe, sa réflexion philosophique pourrait certes être prise en compte avec attention et faire l'objet d'un certain apprentissage, mais elle est en définitive sans rapport avec la philosophie pure ; ou plus précisément, un tel discours ne peut devenir pertinent, en partie ou en totalité, que dans la mesure où il se soumet aux normes séculières de la philosophie publique.

Cette dernière ne peut concerner que des expériences et des intuitions facilement reproductibles, c'est-à-dire accessibles à

tous (à l'exception d'une minorité souffrant d'un handicap), pourvu qu'on prenne en compte certaines données empiriques et qu'on suive un raisonnement inductif et déductif. Elle vise à développer, dans un langage courant, une vision du monde et une compréhension potentiellement universelles.

Certes, comme certains le soutiennent, la philosophie de haut niveau (à l'instar des mathématiques ou de la physique avancées) est, en pratique, incompréhensible pour la plupart des profanes ! De même que la méditation ou d'autres techniques religieuses ne se maîtrisent pas facilement, l'apprentissage et l'application approfondie de la logique exigent beaucoup d'efforts et d'intelligence. Par ailleurs, le novice qui s'engage sur la voie de la philosophie est aussi plein d'espoir (plein de foi dans les résultats futurs) que l'initié religieux ; et, dans les deux disciplines, les petits succès l'encouragent à persévérer.

On pourrait donc se poser la question embarrassante : quelle est la différence entre l'élitisme philosophique et l'élitisme religieux ? En fin de compte, peut-être aucune, ou seulement une différence de degré ! Cette réponse serait vraie du moins pour une religion raisonnable. Mais dans le cas d'une religion déraisonnable, nous ne devrions pas nous permettre d'y croire – même comme une possibilité lointaine – tant qu'elle ne devient pas manifestement raisonnable, c'est-à-dire tant que notre conception fondamentale de la réalité n'est pas bouleversée par des expériences personnelles concrètes.

Il est imprudent de compartimenter excessivement son esprit et sa vie ; à l'extrême, on risque de développer une forme de schizophrénie. Il est préférable de toujours s'efforcer de maintenir une harmonie entre rationalité et spiritualité. La foi en des idées religieuses n'est pas une question de « tout ou rien » ; on peut choisir en se basant sur la raison. La raison n'est pas fondamentalement opposée à la foi ; elle en tolère les aspects essentiels.

6. Reconnaître la science

Le défi pour les philosophes de la religion d'aujourd'hui, qui souhaitent réintégrer Dieu et/ou d'autres idées religieuses dans la pensée moderne, est de reconnaître et d'accepter pleinement les conclusions actuelles de la science moderne. Il est vain de tenter de convaincre un contemporain instruit que les affirmations scientifiques – concernant l'âge et la taille de l'univers, l'évolution de la matière, l'âge et l'histoire de notre planète, l'évolution de la vie végétale et animale sur celle-ci, l'émergence de l'espèce humaine – sont toutes erronées ! Un tel discours est, pour ne pas dire, déconnecté de la réalité moderne.

Il existe encore une place, parallèlement à la vision scientifique du monde, pour les idées religieuses – mais celles-ci doivent s'adapter par induction pour survivre. Cela est toujours possible en exploitant (dans une certaine mesure) les failles du discours scientifique actuel, quel qu'il

soit à un moment donné. Au lieu de mettre l'accent sur les conflits, les penseurs devraient rechercher les possibilités conceptuelles d'harmonisation. Les véritables scientifiques restent ouverts d'esprit là où subsistent des lacunes.

Le créationnisme n'est pas forcément un dogme immuable. Plutôt que d'affirmer que le monde a été créé en six jours il y a environ 6 000 ans, on peut dire que Dieu est le créateur de la matière-énergie initiale de l'univers, des lois de la nature et de l'évolution qui lui sont inhérentes, et qu'il a déclenché le Big Bang il y a 13,7 milliards d'années.

En physique, on peut suggérer que l'indétermination apparente en mécanique quantique est peut-être l'occasion pour Dieu d'intervenir quotidiennement dans les détails du fonctionnement du monde. De même, en biologie, on peut proposer que les premières transformations de la matière minérale en matière vivante, puis animée (quel que soit le lieu et le moment où elles se sont produites) soient peut-être dues à l'intervention divine ; et plutôt que de combattre le darwinisme, on peut l'accepter comme faisant partie du plan divin et émettre l'hypothèse que les mutations génétiques occasionnelles, apparemment spontanées, pourraient bien être des miracles.

6. CHAPITRE SIX

Tiré des *Méditations* (2006),

Chapitres 5, 6, 8 et 33.

MÉDITATIONS

1. Interprétations de la méditation

La philosophie sous-jacente à la méditation, commune aux principales traditions religieuses, est souvent appelée « **théosophie** » [68]. Formuler une telle philosophie ne signifie évidemment pas la considérer comme nécessairement vraie en tous points ; il faut reconnaître qu'il s'agit d'une

[68] Étymologiquement, elle signifie « Dieu » et « sagesse ». On peut aussi l'envisager de manière athée (malgré son nom). Aldous Huxley l'a également qualifiée de « philosophie pérenne » en raison de sa récurrence à travers l'histoire et les cultures. De nombreux auteurs, à travers les âges, ont réussi à formuler tout ou partie de cette philosophie avec un succès considérable, et je ne prétends pas ici les égaler ni les surpasser. Mon propos est simplement d'en aborder certains aspects, en supposant que le lecteur a déjà étudié (ou étudiera) d'autres textes.

philosophie spéculative, voire d'une métaphysique. On peut poursuivre les objectifs qu'elle fixe dans le cadre d'une foi personnelle, sans avoir à la « prouver » définitivement ni à « réfuter » les doctrines concurrentes.

Si l'on considère les sept traditions mystiques actuelles les plus influentes historiquement – à savoir le judaïsme, le christianisme, l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme, le taoïsme et la laïcité [69]– sans vouloir ignorer ou rejeter les autres (que l'on suppose ici avoir beaucoup en commun avec certains aspects de l'un ou l'autre des principaux paradigmes [70]), on peut mettre en évidence certaines similitudes et différences entre elles.

Dans la quasi-totalité de ces traditions, la méditation est perçue comme un « retour » à un état de conscience supérieur originel, ou une « réunion » avec la Source spirituelle sous-jacente. L'homme est considéré comme ayant, à un moment donné, « chuté » de sa condition spirituelle naturelle et idéale, et s'étant apparemment « détaché » de sa place dans l'unité et la totalité de la réalité absolue ; dès lors, il lutte pour la retrouver et se fondre à nouveau dans le tout [71].

---

69 J'y inclurais le confucianisme, bien qu'il partage certaines similitudes conceptuelles avec le taoïsme ; ce qui est prévisible, puisqu'ils proviennent tous deux de la même culture, la Chine.

70 L'auteur a d'ailleurs étudié tous ces sujets à des degrés divers – théoriquement à travers différents textes, et dans certains cas pratiquement.

71 Le judaïsme parle de *teshuvah* (retour), *devekut* (adhésion) et *de yichud* (unification). Le mot sanskrit « yoga »

Dans une perspective laïque, l'argument serait plutôt d'ordre développemental et/ou évolutionniste : bien que tout indique que nous n'ayons jamais possédé de conscience supérieure auparavant, il pourrait s'agir d'un état vers lequel nous pouvons raisonnablement tendre (en tant qu'individus et en tant qu'espèce) afin d'atteindre notre plein potentiel neurologique et biologique. Ce stade développemental ou évolutionnaire ne doit cependant pas nécessairement être assimilé à une expérience mystique de la réalité absolue.

Un *problème majeur L'interprétation* porte sur l'adhésion ou le rejet du monothéisme, la croyance en une Personne spirituelle, autrement dit Dieu, comme réalité ultime. Quatre des sept traditions – le judaïsme, le christianisme, l'islam et l'hindouisme – adhèrent au monothéisme, à des degrés divers. Le judaïsme [72]et l'islam [73]prônent un monothéisme

---

désigne l'union, tout comme le mot grec *henosis* utilisé par le néoplatonisme.

[72] Le judaïsme rejette toute notion d'incarnation divine. Selon la conception juive, Dieu est spirituel et non matériel. L'affirmation de la Torah selon laquelle Dieu créa les humains à son image et à sa ressemblance (Genèse 1:27) doit être comprise comme se référant à une ressemblance spirituelle, et non physique. L'infinité de Dieu ne peut être concentrée dans un être fini (comme le supposent de nombreuses autres religions lorsqu'elles divinisent une figure historique ou légendaire), et il ne faut pas le confondre avec l'univers phénoménal de la matière, de l'espace et du temps (comme le fait Spinoza).

[73] Il convient toutefois de mentionner qu'une doctrine islamique confère à Mohammed, Messager d' *Allah* (Dieu), le statut divin d'« incarnation humaine de l'Esprit » (selon Lings, p. 33). Dans ce contexte, l'islam se rapproche davantage du christianisme et de l'hindouisme que du judaïsme.

exclusif, tandis que le christianisme [74]défend une doctrine trinitaire et que l'hindouisme [75]reconnaît un vaste panthéon d'entités divines alternatives ou mineures (avatars et dieux).

Le bouddhisme, en revanche (du moins officiellement), nie que la réalité ultime soit une entité spirituelle éternelle, ou Âme (*Atman* en sanskrit), avec conscience, volonté, valeurs et une personnalité (c'est-à-dire un Soi) – bref, nie l'existence de Dieu [76]– et affirme au contraire le « vide » ultime de toute chose [77].

---

[74] La doctrine de la Trinité découlait logiquement de l'apothéose de Jésus, fondateur du christianisme. L'Église souhaitait lui conférer un statut divin, tout en soulignant sa spiritualité et en réaffirmant la doctrine judaïque de l'unité. Il convient de noter que la conception chrétienne de la Trinité diffère de la dualité apparemment radicale du zoroastrisme. Tandis que la philosophie chrétienne semble adhérer à l'unité de Dieu au plus haut niveau, la philosophie zoroastrienne semble considérer les deux forces formatrices fondamentales du bien et du mal qu'elle postule comme des primordiaux irréductibles. On retrouve des concepts et des problématiques analogues, mais à une échelle bien plus vaste, dans l'hindouisme.

[75] En pratique, le polythéisme est résolument polythéiste, bien qu'il reconnaisse, sur le plan académique, le monothéisme comme vérité ultime. Il tend généralement vers un pluralisme radical (de nombreuses croyances primaires irréductibles), même si certaines de ses formes peuvent être considérées comme relativement compatibles avec le monisme (ou le monothéisme).

[76] Ce qui était préconisé par l'hindouisme dans l'Inde du Bouddha.

[77] Notez que les mystiques juifs (kabbalistes) ont proposé un concept similaire, celui de l' *Ayn* (en hébreu, « Il n'y a pas », c'est-à-dire le Non-Être, différent et au-delà de l'être ordinaire) ou *Eyn Sof* (« Il n'y a pas de fin », c'est-à-dire Infini, en extension ou en largeur [Grand] et en intensité ou en profondeur [Insondable]).

Cependant, à y regarder de plus près, la doctrine bouddhiste suggère (peut-être du fait de son évolution au fil du temps) une réalité ultime substantielle : ce qu'on appelle « le fondement originel de l'esprit (ou de l'être) » ou « nature de Bouddha », que l'on pourrait, à bien des égards, assimiler à l'idée monothéiste de Dieu. De plus, il est évident que le Bouddha a été, de facto, divinisé dans l'imaginaire collectif, et l'on constate que les fidèles bouddhistes l'identifient à ce que nous appelons Dieu.

Le taoïsme est comparable au bouddhisme en ce que le Tao (ou la Voie) apparaît comme quelque chose d'impersonnel, à l'image du « fondement originel vide ». Cependant, on trouve dans le taoïsme des mentions occasionnelles du Ciel qui suggèrent une croyance en Dieu, ou qui laissent la question de Dieu relativement ouverte, voire ambiguë [78]. Par ailleurs, bien que le taoïsme reconnaisse des Immortels (comparables aux bouddhas), il ne semble pas les considérer comme des dieux à proprement parler [79].

---

78 Quoi qu'il en soit, le taoïsme est essentiellement une philosophie moniste, en ce qu'il conçoit le Principe Suprême Ultime comme une Unité. Cependant, puisque le taoïsme décrit cet Un comme engendrant le Deux (Yin et Yang), puis le Multiple, on peut le comparer au dualisme, voire parfois au pluralisme (il ne s'agit pas ici de minimiser le taoïsme, mais plutôt d'en souligner la richesse).

79 D'après mes connaissances limitées (c'est pourquoi je rapproche cette religion du laïcisme), il convient de noter (bien que les ouvrages occidentaux à ce sujet en fassent peu mention) que le taoïsme, tel qu'il est pratiqué en Chine, comporte de nombreuses croyances surnaturelles (dont beaucoup relèveraient de la superstition) : fantômes, démons, exorcismes, etc.

La philosophie laïque, à l'instar du bouddhisme, rejette la notion de Dieu. Les athées peuvent néanmoins pratiquer la méditation avec des motivations psychologiques et éthiques plutôt matérialistes, arguant qu'il est sain pour l'individu de rechercher le recentrage et la paix intérieure, et bénéfique pour la société en général. Ils soulignent également des avantages pratiques, tels qu'une meilleure concentration au travail ou des relations humaines plus harmonieuses. Ainsi, leur pratique de la méditation s'inscrit dans une perspective plus restrictive de bienveillance et d'eudémonisme, c'est-à-dire comme un moyen d'atteindre le développement personnel et le bonheur dans un cadre de vision matérialiste du monde.[80]

La diversité doctrinale des principales traditions ne doit pas nous faire oublier leur unité essentielle. Elles s'accordent majoritairement sur le fait que la réalité ultime, source commune de toutes les apparences, est nécessairement unitaire. *La diversité appelle toujours logiquement une explication : seule l'Unité semble posséder une finalité satisfaisante.* Cet Un est l'Absolu – tandis que la multiplicité des apparences, qu'elles nous paraissent réelles ou illusoires, est, en comparaison, toute relative. La véritable philosophie est donc nécessairement moniste, ce qui ne signifie pas que

---

80 Il convient de noter que certains laïcs adhèrent aujourd'hui à la méditation en se référant à des idées qui ont en réalité été diluées à partir de la théosophie générale, ou de certaines religions orientales à la mode comme le bouddhisme, tout en ignorant ou en refusant d'admettre leurs motivations et leurs intérêts spirituels.

l'on puisse nier l'existence parallèle, à un certain niveau de pluralité.

Parmi les caractéristiques communes à ces traditions figure l'idée étiologique que l'unité fondamentale de tout ce qui existe serait une cause première inexplicable et incausée. Dans le monothéisme, il s'agit du statut de Dieu, Créateur du monde. De même, les bouddhistes et les taoïstes parlent de l'« inné » et de l'« inconditionné » comme fondement et origine de tous les phénomènes. [81]Le débat entre monisme théiste et monisme athée sera abordé plus loin.

Il convient également de souligner les points communs sotériologiques entre les différentes traditions. Le monde tout entier aspire à son salut, au retour à son unité originelle. La rédemption est à la fois un besoin et une tâche individuels et collectifs. En s'améliorant, on contribue à l'amélioration d'autrui et à la restauration du monde ; et l'on s'améliore soi-même en s'efforçant d'aider les autres et de prendre soin du monde.

Dans le bouddhisme (ou du moins dans sa version mahayana), on considère que la réalisation suprême (l'état de bouddha) n'est accessible qu'à ceux qui se consacrent au

---

81 Il convient de noter que l'idée d'absence de cause se retrouve également dans le laïcisme. En physique moderne, on la retrouve dans le principe d'Heisenberg, qui peut être interprété comme suggérant la spontanéité de certains processus naturels ; ou encore, dans la théorie du Big Bang, concernant l'existence de la matière primordiale et son explosion initiale. En psychologie, certains penseurs (mais pas tous) admettent l'existence du libre arbitre chez l'être humain.

salut de tous les êtres sensibles (c'est ce qu'on appelle « la voie du bodhisattva »). Ceux qui, par égoïsme, œuvrent uniquement pour leur propre salut (comme on en reproche parfois aux bouddhistes hinayana [82]) ne peuvent, tant qu'ils agissent ainsi, atteindre le sommet spirituel.

Dans le judaïsme, comme dans d'autres religions monothéistes, puisque nous, êtres humains, tels des étincelles jaillissant d'une flamme, participons tous à la substance spirituelle de Dieu, nous pouvons – en œuvrant à notre propre rédemption et en aidant autrui à trouver le salut [83]– être considérés (avec toute la proportionnalité et le respect dus) comme participant à la rédemption divine [84]. Réciproquement, Dieu a un intérêt direct à notre salut et il est tout aussi avantageux pour Lui de le promouvoir. Tous partagent un intérêt commun et ne peuvent trouver le véritable repos dans l'isolement.

---

82 Je pense qu'il s'agit d'une accusation injuste. L'idéal du Theravada (appelé Hinayana par l'école Mahayana) est de se concentrer d'abord sur son propre perfectionnement ; une fois cela accompli, la compassion sincère envers autrui s'éveille naturellement (c'est une interprétation possible du parcours de Gautama Bouddha). Quant au Mahayana, il considère qu'il est nécessaire de travailler simultanément sur soi et sur les autres, car chaque aspect de cette voie contribue à la réussite de l'autre. Les deux approches sont probablement tout aussi valables, à mon avis, selon le caractère ou le « karma » de la personne concernée.

83 Les *tsadikim* (« hommes justes » en hébreu), et en particulier le *Moshiach* (« Oint », ou Messie), se consacrent activement au salut des âmes. C'est leur vocation spirituelle, pourrait-on dire. Mais les gens ordinaires y participent aussi, bien sûr, occasionnellement, même si ce n'est qu'à titre amateur.

84 Cela est notamment sous-entendu dans la philosophie du kabbaliste Isaac Luria.

En hébreu, cela se dit *« tikkun atsmi vehaolam »* , ce qui signifie la « réparation » de soi-même et du monde, impliquant une perte d'unité qu'il convient de retrouver. Il est important de souligner que cette doctrine n'est en aucun cas une invitation à revendiquer une divinité humaine. Bien que nous aspirions à être un jour réunis à Dieu, la Source divine de notre âme ou de notre esprit, cela ne signifie pas que nous deviendrons jamais *la* totalité de Dieu. Cela signifie seulement que nous perdrons notre individualité illusoire et découvrirons notre véritable place dans l'univers, en tant qu'infimes fractions de la totalité divine.[85]

---

[85] Il convient de noter que la doctrine juive orthodoxe n'inclut pas nécessairement la réintégration finale de toutes les âmes en Dieu. Je fonde cette supposition sur des enseignements oraux plutôt qu'écrits. J'ai récemment interrogé un rabbin à ce sujet (le Rav Mendel Pevzner de Genève, un hassid Loubavitch). Il a enseigné que nous ne fusionnerons jamais de nouveau avec Dieu, mais que nous resterons toujours séparés en tant qu'âmes individuelles, ayant pour fonction de proclamer éternellement la souveraineté de Dieu et de Le louer. De plus, il a confirmé que certains individus malfaisants (à l'instar d'Adolf Hitler) ne retourneront jamais à Dieu. Je ne me suis pas renseigné sur les textes sur lesquels repose cette doctrine, ni même si toutes les autorités juives y adhèrent. J'étais quelque peu sceptique en entendant parler des âmes justes qui demeurent séparées ; mais après réflexion, cela ne semble pas inconcevable. Certes, il existe des personnes qui méritent la damnation éternelle et qui ne pourront jamais être purifiées de leurs péchés, quel que soit l'enfer qu'elles traversent. Dès lors, la possibilité que les âmes justes demeurent à jamais suspendues au paradis paraît également plausible. Il convient de souligner ici que le judaïsme enseigne l'amour de la vie sur terre plus que toute autre grande religion : le judaïsme ne peut se positionner radicalement contre le monde (en rejetant totalement le corps et l'esprit), puisqu'il considère que Dieu a créé ce monde (y compris les êtres humains)

2. La coexistence de l'Un et du multiple

L'idée de monisme présente des difficultés logiques évidentes qu'il convient d'examiner pour lui conférer une certaine crédibilité. Une question fréquemment posée est la suivante : comment le monde peut-il être essentiellement et absolument (et uniquement) Un, tout en apparaissant comme une multiplicité de phénomènes, d'entités et d'événements passagers ? Un tout peut-il être considéré à la fois comme unitaire et comme composé de parties ? Une telle idée n'est-elle pas contradictoire ? L'Un et le multiple sont-ils compatibles ?

On peut répondre à cette question, sans pour autant s'enliser dans un discours excessivement mystique, si l'on prend conscience qu'elle est déjà imprégnée d'un certain point de vue épistémologique. Il existe en effet deux perspectives possibles quant à la relation cognitive et métaphysique entre la multiplicité apparente et leur unité essentielle. On peut, par induction, affirmer soit « l'unité dans la diversité », soit « la diversité dans l'unité ».

---

intentionnellement et qu'Il considère Sa Création comme « bonne » et même « très bonne » (Genèse, chapitre 1). Malgré ces considérations, n'oublions pas que Dieu demeure Un : Il a toujours été Un, Il est encore Un aujourd'hui, Il sera toujours Un. Toute séparation que les êtres humains peuvent ressentir n'est qu'une illusion, à laquelle leur Créateur ne participe pas.

Dans la première thèse, la plus connue et la plus défendue, et qui constitue le postulat de la question ci-dessus, l'Un est un *concept Dérivé* du multiple. Selon cette théorie pluraliste, nous faisons l'expérience directe d'un monde multiplicité, puis nous utilisons notre raison pour formuler l'hypothèse d'une Unité sous-jacente. L'Un n'est alors qu'un simple concept – le plus universel de tous les concepts, le fait d'existence que partagent tous les phénomènes, l'uniformité ultime qui les caractérise.

Le problème d'une telle conception de l'Un comme dérivé du multiple par conceptualisation est que, comme nous l'avons déjà mentionné, elle comporte une contradiction intrinsèque : le concept (d'unité) que nous tirons des perceptions (des choses multiples) est en conflit logique avec sa source. Puisque les choses sont fondamentalement (phénoménologiquement) multiples, il est difficile d'affirmer de manière crédible qu'elles sont ultimement (ontologiquement) Un. L'ordre épistémologique des choses influence la perspective métaphysique.

Il existe cependant une alternative à cette théorie, moins connue et moins défendue, à savoir que les nombreux sont *rationnels*. *Dérivés* de l'Un. Cette hypothèse moniste, présente dès la philosophie bouddhiste et aujourd'hui sous-entendue par la physique moderne, propose une dichotomie moins paradoxale. Dans cette perspective inversée, l'expérience pure (pré-rationnelle) est parfaitement unitaire ; c'est le sujet connaissant qui découpe ce donné

phénoménologique primordial en une multiplicité de formes, de couleurs, de mouvements, de sons, etc.

Si nous nous adonnons à la méditation et à la simple expérience, nous pouvons rapidement réaliser que, sans intervention de notre part, la multiplicité *est* une unité. Ce n'est que lorsque nous commençons à l'analyser – en établissant des comparaisons et des contrastes, en considérant les compatibilités et les conflits logiques, etc. – que l'unité originelle se fragmente en une multiplicité apparemment infinie. Admettant la primauté épistémologique de l'expérience unitaire, nous comprenons que le raisonnement est la source de cette multiplicité apparente. Dès lors, l'Un et le multiple n'apparaissent plus comme étant en conflit logique, et nous pouvons sans crainte opter pour une position métaphysique moniste.

Une autre question fréquemment posée est celle du processus par lequel l'Un a engendré le multiple. L'Un était-il intrinsèquement *instable* , au point de devoir se décomposer en multiple ? Il convient de noter que, tandis que la question précédente portait sur la statique de la relation Tout-Parties, celle-ci concerne sa dynamique.

Cependant, on peut répondre que cette seconde question, comme la première, repose sur des présuppositions. Il n'est pas nécessaire de considérer la relation entre l'Un et le multiple comme ayant un commencement ou une fin ; on peut la concevoir comme intemporelle. On peut considérer que l'Un a toujours été réellement un et identique au multiple apparent. Un autre point de vue, plus juste à mon sens et plus

conforme à la thèse moniste que je viens de formuler, consiste à dire que l'Un est toujours potentiellement multiple, ce potentiel s'actualisant dès lors qu'un sujet se livre à une analyse raisonnée.

Bien que la seconde question puisse se poser même d'un point de vue non théiste (ou athée), elle est le plus souvent posée en lien avec le monothéisme. On se demande : pourquoi Dieu nous a-t-il créés, ainsi que le monde entier ? Était-il insatisfait, dans le besoin, mû par un désir, ou a-t-il agi par caprice ? Si tel est le cas, une telle supposition ne contredit-elle pas l'idée d'un Dieu parfait et autosuffisant, et fondamentalement Un, unique et indivisible ?

De plus, s'il nous a créés intentionnellement, pourquoi notre mission dans la vie est-elle de retourner à l'état antérieur à la Création ? L'idée de « réparation » (*tikkoun* , en hébreu) n'implique-t-elle pas une erreur à corriger ? Peut-être l'erreur n'était-elle pas la Création en tant que telle, mais seulement le « péché originel » dans le jardin d'Éden, c'est-à-dire un mauvais usage que nous avons fait des facultés que Dieu nous a données ? Dieu n'avait-il pas prévu un tel abus de la volonté (auquel cas il se serait abstenu de toute création) ?

Il est normal qu'un croyant pose de telles questions essentielles, car la croyance en Dieu doit toujours reposer sur une réflexion rationnelle, afin d'être aussi crédible et solide que possible.

Certes, les idées suggérant que Dieu pourrait être sujet à des désirs inassouvis ou qu'il pourrait céder à une fantaisie passagère sont inacceptables, car elles impliquent qu'il est

incomplet ou défectueux, ou qu'il est déterminé par une cause ou qu'il manque de volonté. Or, la réponse est simple : la volition (chez l'être humain, et par extension à un degré infiniment plus grand chez Dieu) est *libre* ; et dire qu'elle est libre, c'est dire qu'elle peut agir spontanément, sans lien mécanique avec une raison, un besoin, un désir ou un caprice [86].

Si un Agent (une âme humaine ou Dieu) doit nécessairement avoir une motivation pour exercer sa volonté, alors la liberté de la volonté n'existe pas. Dès lors, se demander « pourquoi Dieu a-t-il créé ? » revient à mal interpréter la nature de la volonté. Exiger une explication ou une motivation pour un acte purement volontaire, c'est imposer un cadre déterministe qui n'en a pas. La question est donc inappropriée.

Ainsi, l'enseignement judaïque selon lequel « Dieu nous a créés parce qu'il voulait faire du bien à autrui » est raisonnable et cohérent. Il n'implique pas que Dieu soit solitaire, ni qu'il cède à une impulsion soudaine ; car de telles explications lui attribueraient un modèle causal inapproprié, suggérant que des pensées surgissent aléatoirement en lui, indépendamment de sa volonté, et l'influencent ou le déterminent. Or, Dieu étant l'être le plus pleinement volontaire, un tel fonctionnement lui est inapplicable ; sa volonté est nécessairement son choix et sa responsabilité exclusifs, une pure expression de lui-même.

---

86 Pour une analyse approfondie du libre arbitre, veuillez consulter mon ouvrage *Volition and Allied Causal Concepts* .

Nous pouvons néanmoins rationaliser la créativité divine a posteriori de la manière suivante. On pourrait dire que tant que Son unité demeure indifférenciée, Ses grandes facultés de conscience (omniscience), de volonté (omnipotence) et d'appréciation (justice et bienveillance) restent des potentialités inassouvies – autrement dit, leur réalité est voilée. Afin de donner à ces facultés leur pleine réalité, Dieu doit décider à un moment donné *de* les exercer, c'est-à-dire d'actualiser leur potentiel. Pour ce faire, Il doit créer un monde diversifié et changeant, des créatures capables du bien et du mal, etc. – un monde par rapport auquel Il peut non seulement être, mais aussi agir.

Cela me semble une théorie cohérente. Il est important de noter qu'elle n'affirme pas que Dieu possède une conscience, une volonté et une capacité d'appréciation réelles avant d'exercer ces pouvoirs. Il existe un niveau ou une profondeur où Dieu est purement Un – antérieur à toute pensée, volonté ou intention quelconque de Sa part. Puis, à un certain stade, Il décide spontanément de mettre en mouvement une multiplicité, en commençant par la création en Lui-même de Ses propres pouvoirs, et en procédant à leur exercice par la création et le fonctionnement du monde tel que nous le connaissons.

Dans cette perspective, l'idée d'un monde où coexistent le bien et le mal, bien que Dieu ait été fondamentalement bien intentionné en le créant, est compréhensible. Le bien ne peut s'exercer que dans un cadre où le mal est également possible. Si le bien était la seule polarité possible, c'est-à-dire si le mal

était impossible, il n'y aurait pas de choix du bien et donc rien ne pourrait être qualifié de bon (puisque le bien présuppose le libre arbitre ; autrement, il ne resterait que des mécanismes). Par conséquent, la possibilité du mal devait être admise. De toute évidence, Dieu n'a pas craint de prendre en compte le mal : il avait confiance que le bien triompherait.

Dans cette perspective également, il est parfaitement naturel que Dieu crée un monde *et* veuille qu'il retourne à son unité originelle. Cela ne signifie pas un « changement d'avis » de sa part. Au contraire, cela témoigne de sa force et de sa confiance : il peut, *à partir de rien,* mettre en mouvement un monde diversifié et s'attendre à ce que cette multiplicité retourne finalement à sa source unitaire. Il n'y a pas d'erreur : tout est parfaitement intentionnel.

3. Le moi individuel dans le monisme

Si l'on admet la thèse moniste brièvement décrite dans les chapitres précédents, on peut comprendre que nos identités individuelles apparentes respectives, qu'elles soient considérées comme des âmes (entités dotées d'une substance spirituelle distincte de l'esprit et de la matière) ou comme quelque chose de totalement non substantiel (comme le suggère le bouddhisme), ont un mode d'existence relatif par rapport à l'Âme de Dieu (dans les religions monothéistes),

ou au Fondement Originel sous-jacent de cet être ou au Tao (dans les doctrines concurrentes).

Si notre identité est relative à un Soi absolu (ou à un « Non-soi », dans le bouddhisme), elle est *illusoire* . En quel sens ? On pourrait dire que l'illusion consiste à différencier artificiellement le particulier de l'Universel – autrement dit, elle consiste en un acte para-cognitif d' ***individuation quelque peu arbitraire*** . Apparemment, de minuscules fractions de la Totalité originelle se sont alors persuadées d'être coupées de leur Source commune. Elles (c'est-à-dire nous tous) ont perdu le contact avec leur véritable Identité et, du fait de leur vision limitée, se croient dotées d'une *identité séparée* .[87]

Pour illustrer le illusion de En matière d'individuation, prenons l'exemple des vagues à la surface de l'eau. Une vague fait indissociable de l'eau, pourtant nous la délimitons mentalement de manière artificielle, la distinguons par convention, puis nous la nommons « la vague » et la traitons différemment de l'eau. *Il y a bien une irrégularité dans l'eau ; mais en réalité, les frontières que nous lui attribuons sont arbitraires.* Il en va de même, selon ce raisonnement, pour toute chose matérielle, mentale ou spirituelle.

---

87 Plutôt que de suggérer, comme l'évêque Berkeley, que nous sommes des idées dans l'esprit de Dieu, le point de vue défendu ici est que nous sommes, en quelque sorte, des idées dans notre propre esprit. Dieu nous a créés, certes, et a permis notre apparente individualité ; mais il ne se fait aucune illusion sur notre séparation. C'est nous, dans notre perspective limitée et donc déformée, qui nous percevons à tort comme des individus.

La thèse **bouddhiste** sur ce sujet diffère généralement, considérant que toutes les manifestations empiriques de la conscience de soi sont phénoménales, et rien d'autre. Et puisque les phénomènes sont impermanents comme des volutes de fumée – surgissant (nous ignorons d'où, donc de nulle part), ne durant que temporairement, changeant sans cesse de multiples façons, et disparaissant finalement (nous ignorons où ils se fanent, donc vers nulle part) – nous ne pouvons supposer aucune constance sous-jacente. Notre soi particulier est ainsi dépourvu de toute substance ; et de même, il n'existe pas d'Âme universelle.

Cette thèse est certes suffisamment empirique quant à l'impermanence des phénomènes ; mais (à mon sens) elle comporte une faille conceptuelle. On peut souligner qu'elle rejette toute idée de constance sous-jacente sans justification suffisante (c'est-à-dire par un *raisonnement fallacieux*) ; et l'on peut, à la place, défendre l'existence d'une substance sous-jacente (matérielle, mentale ou spirituelle), avec une justification tout aussi insuffisante, voire plus convaincante (à savoir, que cela permet d'expliquer davantage de choses).[88]

De plus, nous pouvons, et je pense logiquement devons, admettre que nous avons conscience de nous-mêmes non seulement par la perception des phénomènes extérieurs et intérieurs, mais aussi par une autre forme directe de connaissance, que l'on peut appeler « intuition », portant sur des aspects *non phénoménaux* . Il n'y a aucune raison de

---

88 Nous aborderons plus en détail la question de l'impermanence ultérieurement.

supposer d'emblée que seuls les aspects phénoménaux existent et sont directement connaissables. En effet, nous devons admettre l'existence de l'intuition pour expliquer comment nous savons ce que nous avons perçu, voulu ou valorisé *dans des cas particuliers* . Les moyens conceptuels *ne peuvent* expliquer entièrement ces particularités ; ils ne peuvent produire que des généralités.

Ainsi, tout en comprenant et en respectant la doctrine bouddhiste du non-soi, je préfère personnellement croire en la spiritualité de l'individu et en Dieu. J'ajouterai les arguments suivants. Premièrement, ces idées (d'âme et de Dieu) n'excluent pas logiquement, mais *incluent,* la notion de « vacuité » ; autrement dit, il demeure vrai que les âmes particulières et l'Âme universelle *ne peuvent* être réduites à des expériences phénoménales.

De plus, le monothéisme est logiquement plus convaincant, car la thèse bouddhiste tient pour acquis, sans autre forme de procès, un phénomène que la thèse divine s'efforce d'expliquer. Les manifestations de la conscience, de la volonté et de l'évaluation en nous, c'est-à-dire chez des individus apparemment finis, demeurent inexpliquées dans le bouddhisme, tandis que dans la thèse monothéiste, les pouvoirs personnels des individus sont considérés comme provenant des pouvoirs similaires de Dieu. Autrement dit, puisque les âmes finies sont des fractions (ultérieurement illusoires) de Dieu, leurs pouvoirs de cognition, de libre arbitre et d'évaluation (bien que proportionnellement finis)

dérivent des mêmes pouvoirs (à une échelle infiniment plus grande) de l'Âme suprême, c'est-à-dire de Dieu.

En réalité, les bouddhistes pourraient rétorquer que, bien que cet argument *réduise* les trois pouvoirs humains aux pouvoirs (supérieurs) correspondants de Dieu, il ne permet pas d'expliquer l'existence de ces mêmes pouvoirs en Lui. Ils sont certes dérivés chez l'humain, mais demeurent primordiaux en Dieu.

Oui, mais une distinction demeure. Le monothéisme considère la Source ultime comme dotée d'une personnalité, tandis que pour le bouddhisme, le Fondement Originel est impersonnel. Pour le premier, il y a un « Qui », tandis que pour le second, seulement un « Quoi », voire rien du tout. Il me semble improbable qu'une personne puisse provenir d'une non-personne. L'âme particulière doit plutôt posséder ce sentiment d'identité personnelle, reflet de la personnalité de l'âme universelle.

Mais en réalité, nous pouvons encore concilier intellectuellement les deux doctrines, si nous admettons que de tels arguments ne sont finalement que des différenciations verbales et qu'il convient plutôt de souligner leurs convergences et complémentarités.[89]

---

89 Il va sans dire que cette déclaration ne constitue pas une approbation inconditionnelle, ni une justification de toutes les croyances et pratiques relevant du bouddhisme. J'ai par exemple exprimé dans des travaux antérieurs mes réserves quant au culte des statues (idolâtrie). Même d'un point de vue bouddhiste, il s'agit d'une pratique étrange et spirituellement néfaste (puisqu'elle implique une projection mentale de l'« identité » dans des corps

En tout état de cause, le succès apparent de la méditation chez les bouddhistes n'exclut pas logiquement la possibilité que leur doctrine niant l'âme et Dieu soit une erreur d'interprétation – puisque d'autres religions font également état de succès en méditation, bien qu'elles aient eu recours à d'autres interprétations. Si l'on accepte généreusement la plupart de ces affirmations humaines sans les remettre en question, il faut logiquement conclure qu'une ***interprétation correcte n'est pas nécessaire au succès de la méditation*** .

Cela suggère que la méditation est fondamentalement indépendante des querelles doctrinales. Des doctrines concurrentes, voire contradictoires, peuvent s'avérer tout aussi bénéfiques, selon le contexte culturel ou personnel. La méditation est donc avant tout une question pragmatique ; elle n'a pas besoin de dogmes particuliers pour porter ses fruits. Quelles que soient vos convictions religieuses, ou votre absence de convictions, ajoutez simplement un ingrédient : la méditation. Avec le temps, cette simple pratique accomplira naturellement des merveilles.

Le rejet moderne , **par les laïcs,** de la substance spirituelle (l'âme chez l'homme et chez Dieu) peut se présenter ainsi. Il s'agit d'une philosophie matérialiste qui n'accorde de réalité tangible qu'au phénomène (et aux inférences conceptuelles qui en découlent). Le phénomène matériel est considéré comme exclusif, même si, sous la contrainte, les laïcs

---

purement physiques). De plus, je ne vois pas en quoi cela pourrait être une amélioration par rapport au culte de Dieu. Si la dévotion est une bonne chose, ce dernier en est assurément la plus belle expression.

admettent l'existence d'une substance mentale additionnelle, imaginée comme une sorte de nuage de « conscience » planant dans l'esprit de certaines entités matérielles (c'est-à-dire au moins les humains et peut-être les animaux supérieurs).

Cette substance est conçue comme une sorte d'épiphénomène de combinaisons spécifiques de matière (à savoir, celles qui constituent un corps humain vivant, et en particulier son système neurologique). Ils considèrent en effet l'esprit comme une forme raréfiée de matière. Les tenants de cette thèse ne font aucune distinction claire entre, d'une part, la matière des souvenirs, des rêves et des imaginations, et d'autre part, celui qui fait l'expérience de ces phénomènes intérieurs et, de fait, (par le biais des sens) des phénomènes extérieurs. Par conséquent, ils rejettent toute notion d'une substance spirituelle ou d'une âme supplémentaire comme essence du soi.

Cette philosophie peut donc être mise en doute pour deux raisons. Premièrement, elle n'analyse pas clairement et honnêtement l'expérience mentale et n'en tire pas les conclusions nécessaires. Notamment, elle omet la distinction entre le « soi intuitivement conscient, voué et valorisant » et ses « expériences mentales (et sensorielles) perçues », c'est-à-dire la distinction entre l'âme et l'esprit au sein de la psyché. Deuxièmement, si le sécularisme tend vers le monisme concernant la matière, il refuse une extrapolation moniste similaire concernant les âmes, et nie ainsi l'existence de Dieu.

Les laïcs d'aujourd'hui se présentent comme des « scientifiques » [90], conférant ainsi à leur doctrine un certain prestige auprès des non-philosophes et des philosophes superficiels. Mais cette position n'est pas scientifique au sens strict du terme. *À ce jour, les sciences physiques n'ont produit aucune formule mathématique démontrant la réductibilité de la vie, de l'esprit, de la conscience ou de l'âme à la matière. Les matérialistes présument* simplement qu'une telle formule de réduction universelle sera « un jour » démontrée. Peut-être ; mais d'ici là, ils ne peuvent logiquement se fier à cette présomption comme à un fait établi.

Ils *pensent que* leur matérialisme sera « assurément » prouvé un jour comme étant universel – mais cette attente et cet espoir n'ont, pour l'instant, et je le répète, aucune justification scientifique ! Ce n'est qu'un fruit de leur imagination, un acte de foi, une simple hypothèse. La laïcité n'est donc *qu'une religion parmi d'autres* , et non une déduction exclusive de la science.

La science se définit entièrement par la rigueur de la méthode cognitive, sans préjugés. Elle exige que toutes les

---

90 Certains sont certes des scientifiques – dans leur domaine spécifique, comme la physique. Mais cela ne leur donne pas le droit de s'exprimer librement en philosophie en général. Je pense ici à Hubert Reeves, qui apparaît à la télévision en affirmant que l'athéisme est un fait incontestable, comme si toute autre opinion était tout simplement inconcevable. Le grand public ne doit pas confondre son prestige et sa présence médiatique avec une confirmation logique de son point de vue. Le sophisme sous-jacent est un argument *ad hominem* .

données disponibles soient prises en compte par nos théories et dûment expliquées par celles-ci . Les véritables philosophes ne se laissent pas intimider par la brutalité intellectuelle de ceux qui prétendent que la science est exclusivement matérialiste.

Dans le cas de la théorie matérialiste, les données évidentes concernant la vie, l'esprit, la conscience et l'âme ont été à peine reconnues par ses partisans, et encore moins prises en considération. Elles ont tout simplement été ignorées, passées sous silence. Ce n'est pas de la science, c'est de la sophistique. Ce qui est spéculatif doit être reconnu comme tel. Et deux spéculations qui correspondent également aux données disponibles sont, du point de vue du jugement scientifique, équivalentes.

4. Déjà là

Une approche phénoménologique est cohérente avec les enseignements des maîtres zen sur la méditation, lorsqu'ils insistent sur le fait que la méditation n'est pas une quête visant à atteindre l'état de bouddha (réalisation ultime). Nous sommes déjà des bouddhas, enseignent-ils, et *le zazen* n'est que le comportement typique des bouddhas.

En méditant, nous exprimons simplement la nature de Bouddha qui est déjà en nous, plutôt que de tenter de l'y ajouter. Nous exprimons notre nature de Bouddha innée, notre essence même d'êtres conscients. Nous nous installons

paisiblement dans la nature de l'esprit, c'est-à-dire dans la pure conscience.

En plaçant et en laissant reposer notre conscience au niveau phénoménologique, dans le domaine des apparences, nous retrouvons naturellement, sans effort artificiel, notre véritable identité et une perspective juste sur toute chose. En flottant librement sur et dans les eaux de l'océan, nous ne faisons plus qu'un avec lui et le connaissons plus intimement que n'importe quel marin motorisé.

De même, dans le judaïsme et les religions apparentées [91], la foi en l'existence et l'omniprésence de Dieu – une foi effective dans la vie quotidienne, incluant la confiance en sa guidance et sa providence et la soumission à son autorité – est considérée comme *équivalente, dans la plupart des cas* , à une pleine conscience de Dieu.

---

91 L'idéologie chrétienne (d'origine paulinienne, si je ne m'abuse) affirme que la foi suffit au salut. Mais le but de cette idée est d'attirer des convertis en présentant la religion comme facile ; c'est une stratégie marketing pour obtenir un premier engagement. Je doute qu'un chrétien puisse sérieusement considérer une simple déclaration de foi comme suffisante. La foi doit encore être prouvée par la pratique, par certaines bonnes œuvres ; elle doit se manifester par certains comportements requis (comme aimer son prochain, par exemple). Certaines œuvres sont effectivement rejetées par la doctrine chrétienne du salut par la foi seule ; il s'agit de certains commandements judaïques, comme l'interdiction de consommer du porc ou l'obligation de porter des phylactères. (On retrouve d'ailleurs une approche similaire dans le bouddhisme de la Terre Pure : en apparence, la foi est d'abord présentée comme suffisante ; mais ensuite, un enseignement sur les bonnes œuvres est dispensé. Cela inclut non seulement la récitation d'un nom, mais aussi diverses injonctions morales.)

En d'autres termes, il n'est pas nécessaire d'atteindre un niveau de conscience suprême de la présence divine pour être agréable à Dieu. Si l'on croit en Lui et que l'on Le sert comme il se doit, quel que soit son niveau spirituel, si l'on vit, pense et agit de manière à reconnaître constamment Sa présence invisible et Sa royauté, on a tout autant accompli son devoir.

Si l'on agit *comme si Celui qui a* conscience de Dieu *vit pleinement* sa spiritualité. De même qu'un serviteur n'a pas besoin d'être reçu par le seigneur pour accomplir sa tâche, nul besoin de recevoir de grandes révélations personnelles pour accomplir consciencieusement et loyalement son travail en ce monde. Nos actions, quelles qu'elles soient, témoignent de notre véritable spiritualité.

Par « œuvres », j'entends ici les comportements mentaux et physiques, incluant les actes personnels, sociaux et religieux. J'emploie ce terme au sens large, sans égard pour les différentes traditions. Je fais référence aux vertus morales généralement admises, telles que la droiture, la bienveillance, l'entraide, l'équité en justice, la compassion envers les animaux, etc. [92]Sans comportement moral, il est impossible de prétendre sérieusement croire en Dieu. Un tel

---

92 Du point de vue judaïque, cela se réfère aux « lois pour les enfants de Noé » (c'est-à-dire pour l'humanité entière). Il s'agit du savoir-vivre ordinaire (*derech eretz* , en hébreu). Il englobe non seulement les actions extérieures, mais aussi les pensées sous-jacentes (par exemple, si l'on hait son prochain, toute manifestation ostentatoire de bienveillance relève de l'hypocrisie).

comportement vertueux peut donc être considéré comme un témoignage (partiel) de la foi.

Les actes religieux, comme la prière ou divers rituels, constituent également une preuve (partielle). Si quelqu'un prie Dieu, on peut logiquement supposer qu'il croit en Lui (au moins à ce point) ; sinon, il ne se donnerait pas la peine de prier (sauf bien sûr pour feindre de prier en vue des avantages sociaux que cela pourrait apporter, par exemple pour appartenir à une communauté). Il en va de même pour les autres actes de culte : participer à un office divin peut (normalement) être considéré comme impliquant la croyance en Dieu.

Bien sûr, le judaïsme orthodoxe va beaucoup plus loin et insiste sur l'observance des 613 commandements (les *mitsvot*), tels qu'interprétés par les rabbins. À proprement parler, tout écart par rapport à ce principe constituerait un manquement à la foi. Cela est fort possible – je ne prends pas position ici pour ou contre [93]. Je souhaite simplement souligner que nous avons, dans une certaine mesure, conscience de Dieu bien avant d'atteindre notre idéal spirituel.

---

93 Comme je l'ai souligné dans **Logique judaïque** , croire en Dieu n'implique pas nécessairement croire en une prétendue révélation divine. Cette dernière constitue une étape supplémentaire, présente dans chacune des religions monothéistes et liée à une « révélation » différente. De même, au sein du judaïsme, il y a eu, historiquement, des croyants en la loi écrite (la Torah) qui nourrissaient des doutes quant à la loi orale (le Talmud). Je tiens ces propos en toute objectivité, sans chercher à prendre parti pour une position ou une autre.

Cela définit l'équivalent monothéiste du concept zen d'« être déjà là ». On peut aussi l'exprimer en nous rappelant que nous avons été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, c'est-à-dire que notre nature profonde est divine. Cela peut correspondre au « visage originel » évoqué dans le zen.

Si l'on garde à l'esprit cette connaissance théorique de soi et que l'on se rappelle constamment que notre âme est une parcelle de l'Esprit Saint de Dieu, il est difficile de se tromper dans la pratique. On s'engagera naturellement dans une démarche d'« imitation de Dieu », s'efforçant d'honorer ce trésor en nous et chez les autres, et de ne jamais le déshonorer.

Dès l'instant où j'intériorise la notion zen d'unité avec l'univers, ou la notion juive d'émancipation divine, je suis comme « déjà là » (ici et maintenant). Je suis déjà pleinement éveillé à l'effervescence de l'existence, au miracle de tout ce qui advient. La distinction entre cette pratique et une quelconque réalisation ultime qui en découle devient, comme on dit, « purement théorique ».

Pourtant, paradoxalement, tout ceci n'a pas pour but d'inciter à cesser de méditer ! Pourquoi ? Parce que si l'on ne médite pas, on ne peut *savoir* par expérience directe que l'on a « déjà atteint » cet idéal ; on ne peut que le « croire » par ouï-dire et de manière conceptuelle, ce qui est tout simplement insuffisant. Il faut continuer à méditer pour progresser, et seule une pratique méditative régulière permet d'atteindre un niveau spirituel équivalent au niveau idéal.

Alors, continuez à méditer ! Car sans pratique spirituelle, vous replongez dans les ténèbres ; tandis qu'avec la pratique, d'une manière ou d'une autre, vous êtes déjà (comme expliqué précédemment) effectivement éclairé. C'est aussi simple que cela.

7. CHAPITRE S MÊME

Tiré du *judaïsme zen* (2008),

Chapitre 1.

LES IDÉES DE DIEU ET DE LA CRÉATION

1. L'idée de Dieu

L'existence de Dieu est suggérée par l'existence de l'âme individuelle que chacun de nous perçoit intuitivement dans ses cognitions et ses volontés, ainsi que par divers arguments intellectuels [94]. L'idée de Dieu est philosophiquement raisonnable, en tant *qu'extrapolation et explication du* fait intuitif de l'âme – car, de même que les manifestations éparses de l'esprit et de la matière requièrent logiquement une unification moniste, il en va de même des manifestations éparses de l'âme ; et, en effet, ces différentes unifications doivent à leur tour, à terme, s'unifier.

---

[94] Décrit et analysé au fil des années dans mes précédents travaux.

L'idée essentielle à retenir ici est que l' âme *personnelle* , dotée de facultés de conscience, de volonté et d'évaluation, ne peut être expliquée par référence à un Fondement de l'Être spirituel *impersonnel* , dépourvu de facultés de conscience, de volonté et d'évaluation similaires et supérieures, ce qui constitue la thèse athée bouddhiste, et encore moins par un postulat exclusivement matérialiste.

L'idée d'un Dieu vivant et personnel, doté vraisemblablement de pouvoirs extrêmes (omniscience, omnipotence et perfection morale), semble découler logiquement de notre existence finie. Il ne s'agit pas d'une simple extrapolation, mais d'une explication sans laquelle l'existence d'une âme personnelle, pourtant évidente par introspection, demeure surprenante et inexpliquée.[95]

L'idée de Dieu paraît parfaitement raisonnable et inévitable à quiconque réfléchit sérieusement aux miracles de l'existence, à la diversité et au changement, à la conscience, à la causalité et à la volonté, dans ce monde. Sans une telle fascination, c'est-à-dire si l'on tient tout cela pour acquis sans s'en étonner, on est intellectuellement voué à une forme d'athéisme. Le théisme (c'est-à-dire le monothéisme, la croyance en Dieu) est le fruit de l'émerveillement métaphysique.

Si l'on pose suffisamment de questions et que l'on recherche des réponses crédibles, on est susceptible de croire en Dieu. L'incrédulité repose sur le fait de se fermer quelque peu

---

95 Notez la similitude et la différence entre cet argument en faveur de Dieu et celui proposé par Descartes.

l'esprit à la question, c'est-à-dire sur une sorte d'ignorance forcée.

2. L'idée de création

Justifier l'idée de Dieu ne justifie pas en soi l'idée de Création en tant que telle, et encore moins une conception particulière (comme celle de la Genèse) du déroulement des événements de la création. Philosophiquement, la Création est une question distincte, qui exige que nous présentions des preuves et des arguments supplémentaires. Dans ce contexte, nous soutiendrions tout d'abord que, de même que nous, humains, possédons un pouvoir cognitif et volitionnel sur la matière, de même, par analogie ou extrapolation, l'âme supérieure présumée qu'est Dieu possède de tels pouvoirs, et ce à un degré bien plus élevé.

Cet argument plaide en faveur du concept de création divine, c'est-à-dire de la possibilité que Dieu possède un tel pouvoir sur la matière. Mais il n'est évidemment pas, à lui seul, logiquement suffisant pour établir le fait de la création divine. Inversement, l'insuffisance de cet argument pour prouver la création ne la réfute pas non plus.

De plus, l'analogie est imparfaite, car si nous ne pouvons que réorganiser la matière existante de diverses manières, nous supposons que Dieu a créé la matière *ex nihilo* (ou du moins à partir de non-matière). Cependant, cette imperfection de l'analogie peut s'expliquer en suggérant que les âmes

individuelles sont trop petites et trop faibles pour produire de la matière, bien qu'elles soient capables de créations mentales (imagination), tandis que l'âme universelle de Dieu est suffisamment grande et puissante pour produire à la fois la matière et l'esprit. En termes de logique causale : une cause complète peut produire des effets qu'une cause partielle ne peut pas.

On pourrait également soutenir que chaque petit acte de volonté humaine (ou animale) implique une forme de création. Autrement dit, l'acte de vouloir peut être conçu comme l'esprit humain qui met en mouvement la matière en y insufflant une énergie nouvelle. Cet apport d'énergie peut être considéré comme équivalent à la création, puisque, fondamentalement, énergie et matière ne font qu'un. Dans cette perspective, la grande création du monde matériel par Dieu peut être appréhendée par analogie avec les petits actes créateurs inhérents à notre volonté quotidienne.[96]

Un autre argument que l'on pourrait avancer pour étayer l'idée de création serait le monisme. Cette philosophie repose sur la nécessité logique d'une unité ultime entre les substances ou domaines constituant le monde de notre expérience, à savoir la matière, l'esprit et l'âme. Admettant cette unité fondamentale, la distance ontologique entre Dieu (en tant que fondement commun de toutes les âmes) et la

---

[96] Pour une analyse détaillée de la nature et des mécanismes de la volonté, voir mon ouvrage *Volition et concepts causaux associés* .

matière et l'esprit perçus se trouve considérablement réduite, rendant la création plus acceptable à la raison.

Nous pouvons en outre invoquer le fait observé de l'impermanence des phénomènes matériels et mentaux à l'appui de l'hypothèse de la création. Comment ? L'impermanence n'implique évidemment pas logiquement la création, mais elle la suggère quelque peu si l'on admet que, sous-jacente à l'impermanence phénoménale, se trouve la permanence du domaine spirituel. Ceci renvoie à la permanence de la substance spirituelle dont nos âmes individuelles sont faites, c'est-à-dire à Dieu, l'Âme-racine, plutôt qu'à nous, humains, en tant qu'esprits individualisés.

Si les choses impermanentes émergent du Permanent, on pourrait dire que ce dernier est le fondement ou la cause des premières. Cette relation causale peut être postulée comme une relation de création, si l'on considère que l'Âme universelle éternelle possède (comme nous, et plus encore) *une personnalité* , avec des facultés de connaissance, de volonté et d'appréciation, comme nous l'avons déjà soutenu.

3. Deux actes de foi

Cependant, les conceptions successives de Dieu et de la Création reposent toujours sur la foi. Les arguments précédents en leur faveur, ainsi que toute autre raison similaire que nous pourrions avancer, ne constituent que des fondements inductifs ; ils ne suffisent pas à établir une

preuve irréfutable. Une telle preuve absolue semble inconcevable pour des esprits limités comme le nôtre : seul Dieu pourrait savoir avec certitude qu'il existe et qu'il a créé le reste du monde.

Tous les défenseurs de ces idées monothéistes peuvent et doivent l'admettre sans détour, afin de prévenir toute impression de leurs adversaires selon laquelle l'absence de preuve absolue équivaut à une réfutation. En effet, les athées ont souvent recours à ce sophisme pour tromper les crédules, en suggérant que, puisque le monothéisme ne peut être prouvé de manière définitive, la thèse inverse est nécessairement vraie. Un tel argument ignore ou néglige le fait que l'athéisme est tout aussi impossible à prouver de manière définitive !

Quant à la position intermédiaire de l'agnosticisme, elle n'est pas dénuée de respectabilité, puisque le monothéisme et l'athéisme reposent tous deux sur une certaine forme de foi. Cependant, la suspension du jugement n'est pas la seule posture que la raison puisse recommander, car alors presque tout ce que nous considérons comme connaissance serait relégué à un même vide intellectuel. Par nature, les êtres humains sont contraints de faire des choix et d'agir ; s'ils s'en abstenaient véritablement, ils disparaîtraient tout simplement. Ainsi, l'agnosticisme ne se manifeste pas dans la pratique : ceux qui, en théorie, l'adoptent, doivent néanmoins quotidiennement se positionner d'une manière ou d'une autre (croyants ou athées), qu'ils l'admettent ou non.

8. CHAPITRE HUIT

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004),

Chapitre 16:3 [97].

RÉFLEXIONS DIVERSES SUR L'ÂME ET DIEU

1. À propos de l'âme

L' âme est ce que nous considérons comme l'essence d'une personne, la substance unitaire qui est à la fois sujet de la conscience et agent de la volonté. Cette âme n'a besoin d'être présente que durant la vie de l'organisme physique qui la soutient, ni avant ni après.

D'un point de vue ontologique, la question de la périssabilité ou de l'impérissabilité de l'âme ne semble pas pertinente pour l'étude de ses capacités cognitives, volitionnelles et évaluatives. D'un point de vue épistémologique, comment pourrions-nous l'affirmer avec certitude ? En l'absence de contradiction entre les deux concepts et de connaissance

[97] Ce chapitre aurait dû figurer dans la première édition après le chapitre 4, mais il a été omis pour une raison inconnue.

immédiate évidente, nous devons recourir à des généralisations et des hypothèses pour l'établir. D'un point de vue philosophique, l'âme peut être éphémère ou immortelle, indifféremment. Certaines âmes peuvent avoir une durée de vie plus ou moins courte (animaux, humains), d'autres immortelles (celle de Dieu, du moins). Aucune loi de causalité, ni aucune loi de connaissance, n'impose que tous les sujets ou agents soient impérissables ou vieillissent de manière uniforme.

La mortalité semble en effet plus justifiée empiriquement, puisque l'on observe clairement la mort physique des êtres humains et des animaux. Si l'âme est un épiphénomène de la matière, elle est probablement mortelle. L'immortalité implique littéralement une existence éternelle, et non une simple vie après la mort pendant un certain temps ; cette dernière hypothèse paraît très improbable, à moins de se référer à la thèse religieuse selon laquelle l'âme provient de Dieu et finit par fusionner à nouveau avec Lui, ou à des idées similaires. La question demeure à jamais ouverte, sujette à spéculation (c'est-à-dire tant que nous existerons).[98]

Je ne suis pas certain que le judaïsme (du moins dans sa dimension biblique fondamentale) et les religions apparentées croient fondamentalement en l'immortalité, bien qu'elles puissent croire en une forme de transmigration, ou du moins en la résurrection finale des morts. L'« ère

---

98 Notez que ma position concernant la connaissance de l'existence de Dieu est que nous ne pouvons ni la prouver ni la réfuter ; à ce sujet, voir mon ouvrage *Logique judaïque* , chapitre 14. Mes vues concernant la manière dont nous parvenons habituellement à la connaissance de la nature de Dieu sont exposées dans *Phénoménologie* , chapitre 9. Notez que je ne prétends pas que quiconque ait atteint la connaissance prophétique, bien que je reste ouvert à cette notion.

messianique » est envisagée comme une période d'existence heureuse pour des individus différenciés, plutôt que comme un nirvana où tous fusionneraient avec Dieu. De même qu'à une époque passée, Dieu était seul, de même à une époque future, Il sera de nouveau seul : Lui seul (ou Son Âme, pronom et nom ayant le même référent) est Éternel. Mais d'un autre côté, logiquement, tout comme nous venions de Dieu avant d'arriver en Éden, peut-être qu'après l'ère messianique, nous retournerons effectivement à Lui.

> La position philosophique concernant l'âme adoptée dans ce volume est qu'elle est soit directement intuitivement perçue par elle-même, soit du moins impliquée par ses fonctions de cognition, de volition et d'évaluation, dont certaines sont assurément intuitivement perçues (c'est-à-dire vécues, bien que non comme des phénomènes concrets). On pourrait rapprocher cette position du « *cogito, ergo sum* » cartésien (je pense, donc je suis), si l'on entend le terme « pensée » au sens large, comme désignant ces trois fonctions. Épistémologiquement, j'infère mon existence du fait de mes expériences, de l'usage de la logique et de la formation de concepts (cognition), de l'intention ou de l'accomplissement d'actions (volition) et de l'expression de préférences (évaluation). L'ontologie inverse cet ordre, reconnaissant le soi comme logiquement antérieur à toutes ces « pensées », en tant que sujet ou agent implicite.

La notion d'âme a sans doute une histoire. Je ne prétends pas la connaître, je ne peux que l'esquisser. L'idée d'une âme personnelle est considérée par les historiens comme relativement récente, remontant apparemment à l'époque où les humains ont commencé à enterrer leurs morts, ou à

procéder à d'autres rites funéraires. Bien plus tard, des philosophes (notamment Aristote [99]) ont développé la distinction hiérarchique entre âme végétative, âme animale et âme humaine. Le premier niveau d'âme (impliquant la naissance, la nutrition, la reproduction, la croissance, la décomposition et la mort) se retrouvait chez les plantes, les animaux et les humains ; le deuxième niveau (impliquant la locomotion et la sensation), uniquement chez les deux derniers ; et le troisième niveau (impliquant la raison et une liberté exceptionnelle), uniquement chez le dernier.

Le bouddhisme (ou du moins certains de ses courants) nie l'existence réelle de l'âme, considérant le « soi », apparemment au centre de la conscience individuelle, comme une illusion [100]. Selon l'école mentaliste (Yogacara),

---

99 Cette distinction fut plus tard adoptée par les mystiques juifs, qui utilisèrent les termes *ruach, nefesh et neshamah* (bien qu'ils semblent les interpréter de manières très divergentes, aussi commodes soient-elles – probablement parce que ces termes ne sont pas clairement définis et paraissent interchangeables dans la Bible, dont ils sont tirés). On retrouve des idées similaires dans d'autres cultures, mais là encore, je ne peux que conjecturer leur origine.

100 Or, si l'on examine certains arguments avancés en faveur de la thèse de l'absence de soi, leur illogisme est flagrant ! C'est particulièrement vrai du pseudo-raisonnement du plus éminent philosophe de l'école Madhyamika, l'Indien Nagarjuna (IIe siècle de notre ère). À titre d'exemple, j'ai récemment trouvé ce passage dans un ouvrage du Dalaï Lama (pp. 54-55) : « Les Vaibhashikas conçoivent donc le nirvana final comme la cessation totale de l'individu. Une objection bien connue de Nagarjuna… [dans ce cas], nul n'atteint jamais le nirvana, car lorsque le nirvana est atteint, l'individu cesse d'exister. » Nagarjuna est un plaisantin, qui aime jouer avec les mots (voir mon ouvrage « *L'illogisme bouddhiste* » pour de nombreux autres exemples). Il suggère ici que « l'atteinte » n'est concevable que par l'altération (où le sujet demeure essentiellement le même, malgré un changement

le soi apparent repose sur huit modes de conscience : les cinq liés aux perceptions sensorielles ; la faculté mentale de les corréler et de les interpréter (semblable au « bon sens » d'Aristote) ; et deux autres. Le septième mode (appelé *manas*) correspond à l'impression illusoire d'avoir un soi séparé, engendrant vanité, égoïsme et autres troubles similaires. Le huitième mode (appelé *citta* ou *alayavijnana*) est considéré comme le réceptacle du karma, expliquant le report des conséquences des actions.

Ainsi, la « septième conscience » peut être approximativement assimilée au concept ordinaire d'âme présente, bien qu'elle soit considérée comme illusoire [101]; et la « huitième conscience » peut être comparée, en définitive, au concept religieux d'une âme qui passe d'un corps à l'autre, bien qu'il s'agisse d'une transmission de potentialité plutôt que d'une perpétuation de l'existence effective. Cette série pourrait être complétée par la notion de « fondement originel » ou de « fondement causal » de la conscience et de l'existence, le Nirvana de l'unité et de l'absence de pensée – que l'on pourrait relier à notre concept de Dieu. Bien que les bouddhistes le nient probablement pas, l'analogie semble

---

superficiel). Mais il est tout à fait concevable, d'un point de vue logique, que l'individu disparaisse en atteignant le nirvana : il s'agirait simplement d'un cas de mutation (où le sujet initial devient, par la suite, quelque chose de complètement différent). La position de Vaibhashika n'a rien d'absurde. (Notons d'ailleurs que cette position est analogue à l'idée théiste de la fusion avec Dieu, mentionnée plus haut.)

101 L'accusation d'illusion est due au fait qu'ils considèrent la notion de soi comme un produit de la conception *à partir de perceptions mentales et sensorielles* (c'est-à-dire *des dharmas* , des phénomènes), plutôt que comme je le propose comme quelque chose connu par l'intuition directe de soi (c'est-à-dire une expérience avec un contenu *non phénoménal).*

pertinente, car elle révèle la récurrence et l'uniformité de certains concepts dans toutes les cultures humaines.

2. À propos de Dieu

Une autre culture indienne, l'hindouisme, ainsi que d'autres peuples et philosophies, conçoivent Dieu plus franchement comme l'Âme de l'univers, la racine commune de toutes les âmes particulières. Dans le judaïsme et les religions apparentées, Dieu est projeté comme une Présence consciente qui supervise le monde entier (au sens cognitif et volitionnel, et au sens évaluatif de législateur), de même que chacun de nous possède une âme qui règne sur son propre univers. Certains suggèrent, comme mentionné précédemment, que notre âme n'est qu'une étincelle [102]de celle de Dieu.

Certains considèrent Dieu comme transcendant, d'autres comme immanent. Ces derniers finissent par assimiler Dieu à la Nature, à l'instar du panthéisme (on pense ici à Baruch Spinoza). La croyance humaine en Dieu pourrait avoir historiquement émergé de l'animisme, lui-même probablement une généralisation de la notion vague d'âme personnelle.

Les peuples vivant au plus près de la nature (les Amérindiens, par exemple) avaient tendance à percevoir une divinité *indifférenciée* dans toute vie et, de fait, dans toute la nature. Tout possédait une âme : un ruisseau murmurant ou un océan déchaîné, une montagne majestueuse et

---

102 L'idée d' « étincelle » est tirée de la philosophie kabbalistique lourianique.

inébranlable, un caillou dévalant une pente, le soleil, la lune, l'immensité du ciel, tantôt bleu, tantôt gris et pluvieux, les nuages qui s'amoncellent et le tonnerre grondant, le vent caressant la forêt, un bourgeon qui s'épanouit, un aigle planant dans les airs, un puma rôdant, des mulots s'éparpillant, un poisson bondissant hors de l'eau. Dieu était partout, visible et présent.

Ces idées ont pu se concrétiser avec le temps, donnant naissance à la notion d' « esprits » *distincts* résidant dans une pierre, un arbre, une rivière ou une montagne. Chaque chose était considérée comme dotée de conscience et de volonté, tout comme les gens pressentaient ces pouvoirs en eux-mêmes (probablement bien avant de les nommer). On pouvait alors chercher à communiquer avec la matière inanimée comme avec les animaux ; par exemple, demander respectueusement la permission d'interagir avec elle. Ou bien, il fallait recourir à la ruse ou à la force pour obtenir ce que l'on souhaitait. Finalement, ces petits « dieux » dispersés furent ramenés chez eux ou du moins représentés sous forme d'idoles de pierre ou de bois (comme cela semble être le cas en Afrique).

Certains dieux, comme ceux des peuples nordiques peut-être, ont sans doute évolué à partir de personnages historiques – rois ou héros dont le souvenir a été perpétué par les récits et qui sont devenus des figures mythiques. Plus tard, comme en Grèce et à Rome, des dieux plus abstraits ont émergé, représentant de vastes domaines du monde (comme le ciel ou la mer) ou de l'activité humaine (comme l'amour ou la guerre).

Finalement, apparemment grâce aux Hébreux, naquit le [103]*monothéisme , c'est-à-dire la croyance en un Dieu unique et universel. Fondé par le patriarche Abraham, le judaïsme devint une religion nationale plus organisée quelques siècles plus tard* . Par la suite, à travers le christianisme et l'islam, deux branches bien plus tardives du judaïsme, le monothéisme abstrait s'imposa dans une grande partie du monde. Le christianisme est plus proche du judaïsme que l'islam à certains égards, plus éloigné à d'autres. Le premier est plus explicitement enraciné dans les textes judaïques, tandis que le second les utilise davantage comme un tremplin tacite. Le christianisme conserve certaines idées et images concrètes relatives à son fondateur Jésus, tandis que l'islam, comme le judaïsme, rejette toute déification ou représentation de ce type.

Aujourd'hui encore, en Inde par exemple, le panthéon des dieux et l'omniprésence de leurs images sont frappants. Bien que l'hindouisme ait lui aussi depuis longtemps adopté l'idée d'un monothéisme abstrait, il ne l'a pas érigée en dogme exclusif. Le bouddhisme, quant à lui, a atteint un haut degré d'abstraction, sans pour autant la personnaliser en Dieu (du moins pas à l'origine, bien que de nombreuses branches du bouddhisme aient, dans la pratique, identifié le Bouddha fondateur à Dieu). Ceci est cohérent avec la doctrine bouddhiste selon laquelle même l'âme humaine est, en définitive, « vide » de personnalité. Cependant, les bouddhistes restent influencés par l'idolâtrie ancienne,

---

103 Une religion « monothéiste » plus concrète, fondée sur le culte exclusif du Soleil, fit une brève apparition en Égypte à cette époque. Mais la question demeure : qui a inspiré qui ? Il est tout aussi plausible qu'un petit contingent étranger (des esclaves hébreux) ait influencé culturellement la majorité (une partie des Égyptiens).

comme en témoignent les statues de Bouddha qu'ils vénèrent (et dans lesquelles ils projettent mentalement leur « âme ») [104].

Le monothéisme juif ne signifie pas que Dieu soit l'âme de la Nature. La Nature (*hateva*) est parfois considérée comme l'un des « noms » de Dieu, mais cela signifie (par exemple chez Maïmonide) que la Nature est sous le pouvoir de Dieu. Dans le judaïsme, Dieu est *absolument abstrait et sans aucune manifestation concrète* : aucune incarnation humaine ou sous toute autre forme, rien qui puisse être représenté par une image. Plus précisément, Dieu est purement spirituel et jamais matériel. Il est néanmoins le Créateur du monde naturel et y demeure omniscient et omnipotent. Omniscient, non seulement au sens de la connaissance des généralités (comme le suggérait Aristote), mais aussi au sens de la connaissance de chaque détail ; et capable ainsi d'exercer sa providence jusque dans les moindres détails, comme il sied à l'omnipotence.

Ceci est analogue à l'âme humaine, qui ne possède pas d'aspects phénoménaux [105]propres, bien qu'elle soit capable

---

104 À vrai dire, il se peut que pour certains pratiquants de la méditation, les statues et les images planes ne soient pas des objets de vénération, mais de simples aides pour atteindre l'immobilité, le silence et la concentration qu'elles représentent. Il faudrait interroger chaque pratiquant sur ses véritables intentions. Néanmoins, il semble probable que quelqu'un qui commence par imiter l'objet représenté finisse par développer un attachement émotionnel à celui-ci, le personnifiant et s'inclinant devant lui. Ce qui, à mon sens, est pour le moins absurde.

105 À cet égard, le judaïsme présente des similitudes avec le bouddhisme ; toutefois, contrairement à ce dernier, le premier reconnaît une substance « spirituelle » non phénoménale à l'âme. Une autre analogie possible est celle entre l'« Ayin »

de connaître le monde phénoménal et d'interagir avec lui. Cependant, l'analogie n'est pas totale, car le judaïsme enseigne que le monde n'est pas le corps de Dieu, et de plus que les humains n'ont pas créé leur propre corps, mais que Dieu a créé à la fois leur corps et leur âme (Genèse 2:7).

> *« L'Éternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il insuffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint une âme vivante. »*

Il est donc concevable pour les Juifs que, si Dieu est éternel, les humains ne le sont pas ; et il est également concevable que le « souffle de vie » que Dieu nous a insufflé ait animé nos corps d'une part de son âme éternelle.

Comme le montrent ces réflexions, l'histoire des notions d'âme et de Dieu est étroitement liée. L'une des fonctions de la religion et/ou de la métaphysique est de proposer des origines à l'âme et à Dieu, et d'expliquer comment on peut les connaître.

Les chrétiens catholiques utilisent, à des degrés divers, des représentations *matérielles* de Jésus dans leurs foyers, leurs églises et lors des processions. Cet usage pourrait être un héritage historique de la représentation et du culte des empereurs romains, pratiques répandues et considérées comme normales dans le monde christianisé. Plus tard, et pour diverses raisons (politiques et spirituelles), les protestants ont pour la plupart abandonné les sculptures et les poupées en trois dimensions, mais ils ont encore recours à des représentations *mentales* ainsi qu'à des images en deux dimensions. L'hindouisme et certaines formes de bouddhisme font de même appel aux incarnations de

---

(non-existence, néant) de la kabbale juive et le « Shunyata » (vacuité) du bouddhisme.

nombreuses divinités, leur conférant une forme corporelle ou les concevant de manière concrète.

Il s'agit d'idées *perceptives* de la divinité. Le judaïsme, puis l'islam, s'appuyant sur les récits de leurs écritures (la Torah et le Coran respectivement), attribuent à Dieu *des manifestations perceptibles* , telles que des miracles (ne serait-ce que l'envoi d'un ange, une vision prophétique ou le décret d'un système juridique), mais ils excluent toute représentation physique ou mentale de Dieu, qu'ils qualifient d'« idolâtre ». L'idée de Dieu transmise par leurs livres saints, et ultérieurement renforcée par les commentaires interprétatifs, est essentiellement *conceptuelle* .

En tant que philosophes, nous pourrions nous demander : quelle est la raison d'être du culte des statues ou autres représentations ? Le fidèle considère-t-il cet objet matériel (ou mental) comme l'objet même de son culte (fétichisme), ou comme contenant la divinité visée, ou comme une émanation de celle-ci, ou encore comme un canal vers elle ? Ou bien l'objet concret qu'il a sous la main sert-il simplement de moyen mnémotechnique ou de moyen commode de concentrer son attention personnelle sur une divinité qui le dépasse largement ?

Il faudrait sonder les pensées des gens pour en être certain (car leurs introspections et leurs témoignages oraux ne sont pas toujours fiables). Je suppose qu'il existe une grande diversité d'attitudes, certains privilégiant une interprétation littérale, d'autres étant plus conscients des nuances possibles. La question spirituelle est la suivante : cette pratique « lourdit-elle »-t-elle l'âme, l'empêchant de s'élever vers l'informe ?[106]

---

106 L'objectif essentiel de l'idolâtrie, à mon sens, est d' *imprégner* les esprits de prétendues représentations de dieux ou

> Je dois ajouter que je soupçonne personnellement que les personnes qui croient en une ou plusieurs incarnations de Dieu, ou en des divinités ou idoles spécifiques, et même les athées et agnostiques, lèvent *souvent, ou du moins occasionnellement,* les yeux et les prières vers le ciel, cherchant ainsi à implorer ou à remercier Dieu. Autrement dit, l'adhésion de principe à une doctrine non monothéiste ou partiellement monothéiste n'exclut pas l'intuition et la pratique occasionnelles du monothéisme. L'important ici n'est pas le nom culturellement spécifique donné à la Divinité, ni les constructions théoriques généralement associées à ce nom, mais l'intention réelle de celui qui prie à ce moment précis. Je pense que la plupart des êtres humains partagent cette compréhension et cette réaction.

3. Théologie

Le théisme philosophique, ou théologie, ne propose aucun récit, aucune histoire concernant Dieu ; il est donc, par définition, dépourvu de toute représentation concrète. Il consiste en des *spéculations franches et évolutives,* d'ordre général, quant à savoir si, *dans le cadre des facultés*

---

de Dieu. C'est une forme puissante de propagande qui engendre une dépendance psychique à l'égard de l'idole, de sorte qu'elle est invoquée et rappelée, volontairement ou non, en diverses circonstances. Cela profite incidemment à la classe cléricale qui entretient et sert l'idole ; toutefois, il faut reconnaître que les membres de cette classe sont rarement hypocrites, mais plutôt de véritables croyants (et même, généralement, des croyants fervents).

cognitives humaines ordinaires, un Dieu abstrait peut être connu avec certitude comme existant – ou, d'ailleurs, comme n'existant pas.

Les formes extraordinaires de connaissance (prétendument acquises, par exemple, par la prophétie ou la méditation) ne sont pas inconcevables, mais difficiles à prouver à nous, simples mortels ; elles demeurent donc des spéculations. Les philosophes honnêtes n'ont aucun préjugé sur le sujet et admettent volontiers la possibilité du doute. Néanmoins, ils parviennent à formuler des théories cohérentes, qui *pourraient* être vraies concernant Dieu et l'âme. Sur cette base, bien qu'aucun dogme ne soit admis, diverses *croyances personnelles* sont possibles.

Ainsi, sans imposer de doctrine religieuse particulière, la philosophie peut préserver la réalité religieuse de l'anéantissement par les pseudo-penseurs. Dépouillée de tout élément superflu (ce qui l'a discréditée), la religion se trouve réduite à certaines propositions essentielles, validées par le discours philosophique. La dimension spirituelle de l'existence humaine s'en trouve ainsi confirmée et réaffirmée.

9. Chapitre neuf

Essai inédit jusqu'alors, sauf sur Internet (2022).

Présuppositions causales de la prière

Mon principal intérêt pour la théologie a porté sur la question de savoir si l'existence de Dieu peut être prouvée ou réfutée. Ma réponse a toujours été qu'il est impossible de trancher définitivement, mais qu'il faut accepter cette proposition par la foi, ou la refuser pour des raisons tout aussi incertaines. J'ai également travaillé sur la question de la causalité de la Création, en soutenant que la relation de Dieu à sa Création serait nécessairement volitionnelle plutôt que causale, c'est-à-dire fondée sur le libre arbitre et non sur le déterminisme (et encore moins sur le hasard).

Je souhaite ici examiner la métaphysique de la prière. Quelles sont les implications de la prière, notamment en ce qui concerne la relation causale entre Dieu et sa Création ? Car lorsque je prie (et je le fais), il est évident que je *présuppose* que Dieu est présent jour après jour, minute après minute, dans le fonctionnement de ce monde. Et ce, non seulement pour moi, mais pour tous et pour toute chose.

Si je me contente de dire « Dieu soit avec moi » en quittant ma maison, je présuppose déjà son intervention.

1. Diverses prières

Le terme « prière » est assez large et englobe de nombreuses invocations à Dieu ou adressées à Lui [107]. Certaines prières sont **descriptives et/ou prescriptives** . Un exemple notable, présentant ces deux caractéristiques, est la prière [108]*du Shema Israël* dans le livre de prières juif, récitée matin et soir par les Juifs pieux. On y trouve, par exemple, un élément descriptif : « L'Éternel, notre Dieu, l'Éternel est Un » ; un élément prescriptif : « Écoute, Israël », et plus loin : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu… » ; et il existe bien d'autres exemples de ces deux aspects.

De nombreuses prières de *louange* énumèrent les multiples pouvoirs et qualités de Dieu ; l'acte même d'énumérer implique la dimension laudative. Dans le contexte juif, les nombreuses et diverses bénédictions de Dieu sont des prières de louange, tout comme de nombreux psaumes. Le terme « alléluia » est littéralement un appel à louer Dieu. Les prières de louange reconnaissent et célèbrent la grandeur et les qualités morales de Dieu ; elles sont un moyen d'exprimer son amour et son respect personnels pour Lui, ainsi que sa dévotion à Sa cause. Lorsque de telles prières sont prononcées, on confirme sa foi dans les enseignements

---

[107] Il va sans dire que j'utilise le mot anglais « God » pour désigner la divinité des Juifs, même si ce mot n'est pas hébreu et ne figure pas parmi ses nombreux noms dans les sources juives.

[108] Tiré de Deut. 6:4-9 et 11:13-21, et Num. 15:37-41.

du credo traditionnel concernant Dieu et la conduite qu'Il attend de nous.

Le plus souvent, nous associons la prière à **une supplication** , à des paroles par lesquelles nous demandons quelque chose à Dieu. L'étendue de nos demandes est très vaste et couvre tous nos besoins matériels, mentaux et spirituels. Nous pouvons prier pour nous-mêmes, pour notre famille et nos amis, pour notre peuple ou notre pays, pour toute l'humanité, et même pour les animaux. Nous prions souvent pour la compréhension et l'épanouissement sur les plans spirituel, éthique, intellectuel et comportemental ; pour la santé physique et mentale et la longévité ; pour un conjoint convenable et des enfants bienveillants ; pour la subsistance économique et financière ; pour la réussite professionnelle ; pour le respect et la reconnaissance sociale ; pour la liberté politique et la justice ; pour la sécurité et la victoire sur le mal ; et pour l'harmonie et la paix.

Prenons l'exemple du livre de prières juif : si l'on considère l' *Amidah des jours de semaine* (prière debout comprenant dix-neuf demandes, chacune se terminant par une bénédiction), on constate la grande variété d'objets que peuvent revêtir ces prières. En résumé, il y a une prière pour le soutien, la protection et le salut ; une autre pour la résurrection des morts ; une autre encore pour implorer la sainteté ; il y en a d'autres pour la connaissance, la pénitence, le pardon, la rédemption, la guérison des malades, les bénédictions matérielles et spirituelles, le rassemblement des exilés, la justice, l'humilité des orgueilleux, la miséricorde envers les justes, la reconstruction de Jérusalem, le salut messianique, l'exaucement de nos prières, le retour de la

présence divine à Sion, la gratitude, la force et la paix éternelles, et bien d'autres choses encore [109].

toutes les prières de l' *Amidah* comprennent des louanges (bénédictions) à Dieu, ainsi que des supplications explicites ou implicites. Certaines contiennent des prières d' *action de grâce* . Ces dernières, précise-t-il, peuvent se référer à des prières déjà exaucées, ou simplement exprimer la gratitude pour la bonté constante et infinie de Dieu envers nous, même sans qu'il attende nos prières.

La confession et la pénitence constituent une forme importante de prière . Dans la confession, nous reconnaissons nos péchés et nos transgressions, nos manquements moraux et spirituels, nos mauvaises conduites ; et dans la pénitence, nous prenons la résolution d'éviter de telles erreurs et de changer de vie pour le mieux. Cette prière comporte une demande : une requête de pardon. Nous pouvons poser *des questions* à Dieu, espérant des réponses. La prière est une communication avec Dieu, et il arrive que cette communication prenne une tournure empreinte de reproche. Les prières de *plainte* surviennent lorsqu'une personne a beaucoup souffert et ne comprend plus le sens de ses souffrances. Dans ce cas, la demande vise à être délivrée de la douleur.

Il convient de rappeler que l'on peut prier pour soi-même ou pour autrui. Les mêmes diverses formes de prière que l'on retrouve dans la prière formelle se retrouvent, bien entendu, dans la prière informelle. Tout ceci présuppose clairement que Dieu est activement impliqué dans les moindres détails du processus de création du monde, longtemps après la Création proprement dite, et ce jusqu'à aujourd'hui. On

---

109 Voir David de Sola Pool, *Livre de Prières* .

pourrait également dire que la Création est un processus continu, Dieu ajustant sa création au gré des besoins.

2. Divine providence

Ainsi, la prière implique que, lorsqu'on aborde la relation causale de Dieu au monde, il ne faut pas se contenter de postuler la Création initiale, mais prendre également en compte *la Providence* . Et non pas une providence ponctuelle et occasionnelle, mais une providence omniprésente et continue, occulte sinon manifeste. Sans cette présomption, notre théologie de l'étiologie divine est manifestement très lacunaire.

Il est important de noter que je ne cherche ni ne propose ici aucune *preuve* de la providence divine. Je ne crois pas qu'une preuve rigoureuse soit possible. Je souligne simplement qu'à partir du moment où l'on prie, on *présuppose logiquement* l'existence de la providence. Il serait incohérent d'affirmer que Dieu a laissé le monde évoluer de manière autonome après sa création (comme le font le déisme et certaines philosophies anciennes) et, simultanément, de lui adresser une quelconque forme de prière.

Il va sans dire que la prière n'est pas un phénomène exclusivement juif, mais qu'on la retrouve dans de nombreuses autres traditions religieuses, à travers l'histoire et jusqu'à nos jours. Dans ce cas, l'entité à qui l'on s'adresse peut être Dieu ou non. Bien entendu, le contenu et l'importance des prières varient d'une tradition à l'autre, voire d'une personne à l'autre, et même selon les différentes périodes de la vie d'une même personne.

Le postulat fondamental de la prière juive est que Dieu est une Personne, un être purement spirituel *doté de conscience, de libre arbitre et de valeurs* (semblables aux nôtres, mais infiniment plus vastes, plus complètes et plus justes), tout en étant dépourvu de matérialité et de contraintes matérielles (contrairement à nous). En réalité, Dieu possède une « personnalité » bien plus grande que la nôtre, car tandis que nous sommes souvent inconscients ou incertains de nos actions, ou encore faibles de volonté, ou sans but ni direction, ressemblant ainsi à des entités impersonnelles, aucune de ces imperfections ne saurait être imputée à Dieu.

La cognition, la volonté et l'évaluation – en bref, la possession de l'âme ou de l'esprit et ses trois fonctions essentielles – sont ce que Dieu a en commun avec nous, les humains (bien qu'à des degrés très différents). Sa capacité supposée d'entendre les prières, d'évaluer la situation et d'agir en conséquence témoigne d'une interaction continue entre Lui et nous. Si Dieu, par exemple, s'était contenté de nous donner quelques commandements arbitraires puis de se retirer complètement, laissant sa relation avec nous à ce niveau simpliste, sans accepter de retour de notre part autre que la simple obéissance ou la désobéissance, notre relation avec Lui serait bien moins complexe que nous le pensons généralement.

Dans le judaïsme, en principe, nul ne doit adresser ses prières à quiconque d'autre qu'à Dieu. Nous sommes censés avoir un accès direct et permanent à la pleine attention et à la compassion divines, sans intermédiaire. On peut évidemment demander à une personne vivante, qu'elle soit ordinaire ou sainte, de prier Dieu en notre nom, pour quelque raison que ce soit. Demander à une personne *décédée* , ordinaire ou sainte, de prier Dieu en notre nom semble plus problématique, car cela suppose fortement la persistance de

l'existence de cette personne en tant qu'individu (même en tant qu'âme désincarnée), et surtout, que cette personne puisse entendre notre requête et, à son tour, prier Dieu. Il serait encore plus problématique de solliciter une intervention active d'une personne *décédée* . Au-delà de la simple prière à Dieu – car cela reviendrait à attribuer des pouvoirs divins à cette personne, jetant ainsi le doute sur son propre monothéisme.

De nombreux Juifs se rendent en pèlerinage pour prier sur les tombes de leurs ancêtres saints – par exemple à la grotte de Machpelah, au tombeau de Rachel, au tombeau de Joseph ou au tombeau du roi David, ainsi que sur les tombes de rabbins célèbres, comme Rabbi Shimon Bar Yochai (à Meron, en Israël) ou Rabbi Nachman de Breslov (à Ouman, en Ukraine) – mais en principe, ils se contentent d'y réciter des prières à Dieu (par exemple des Psaumes) : ils ne s'adressent généralement pas aux défunts (bien que certains le fassent peut-être, je l'ignore) [110]. Il est à noter que les Juifs ne prient jamais Moïse.

Nous, les Juifs, chantons, la veille du Shabbat, un cantique adressé à deux anges visiteurs, messagers invisibles de Dieu, leur demandant de nous bénir en Son nom. À ma connaissance, il s'agit de la seule prière juive qui ne s'adresse pas directement à Dieu (bien qu'elle puisse être formulée ainsi) [111]. L'idée de ces anges provient du Talmud, mais le

---

110 S'ils adressent des prières aux défunts, peut-être se contentent-ils de demander l'intercession de Dieu en leur faveur, plutôt que l'accomplissement de miracles terrestres. J'ignore si cette question a fait l'objet d'études empiriques.

111 On pourrait facilement corriger le poème en remplaçant la première phrase de chaque vers par la troisième personne. Autrement dit, au lieu de « que la paix soit sur vous » (*shalom*

poème est une composition tardive (introduite par les kabbalistes vers 1700). Ce cantique a, à juste titre, fait l'objet de critiques de la part d'éminents rabbins (notamment Rabbi Jacob Emden, dans son livre de prières de 1745), mais il est aujourd'hui bien ancré dans tous les livres de prières. La plupart des gens ne s'interrogent pas sur les implications métaphysiques du fait de prier quelqu'un d'autre que Dieu.

En tout état de cause, nos supplications ne s'adressent certainement pas à une simple entité, un processus ou une force impersonnelle, comme celle que sous-entend le concept de karma (qui renvoie à un prétendu mécanisme de justice impitoyable, programmé dans la nature, qui induit une « réaction appropriée, tôt ou tard, à chaque action »). Il serait absurde de prier un simple « ça », un objet sourd et aveugle, impuissant et indifférent, dépourvu de personnalité – par exemple une statue de pierre, le Soleil ou même « l'Univers ».

Les bouddhistes et les hindous (qui croient tous deux au karma) ne prient pas le karma pour obtenir de l'aide, mais plutôt les bouddhas [112]et les bodhisattvas, ou de multiples divinités ; attribuant ainsi à ces entités limitées des pouvoirs surnaturels capables de modifier le cours des événements (ce qui est quelque peu paradoxal, puisque le karma est en

aleichem), on dirait « que la paix soit sur eux » (*shalom aleihem*), et ainsi de suite.

[112] Je pense en tout cas que lorsque les bouddhistes ordinaires prient le Bouddha, ils prient en réalité, inconsciemment, Dieu. Leurs prières sont alors adressées au Ciel plutôt qu'à un être illuminé, c'est-à-dire au fondateur historique du bouddhisme, ou à une statue le représentant. Pourtant, il me semble (à un observateur extérieur comme moi) qu'ils attribuent aux statues de bouddhas et de bodhisattvas une forme de vie et de personnalité propres. Je parle ici du bouddhisme populaire, par opposition aux religions normatives plus intellectuelles.

principe inévitable et inéluctable jusqu'à ce que l'on atteigne la libération/l'éveil). Divers païens ou idolâtres semblent vénérer des objets matériels inanimés, bien que la plupart d'entre eux considèrent peut-être leurs idoles comme de simples intermédiaires vers une entité plus « vivante » (par exemple un « esprit » ou un « démon »).

D'après les principaux commentateurs juifs, chrétiens et musulmans prient le Dieu du monothéisme. Cependant, les chrétiens ont souvent tendance à prier plutôt Jésus (qu'ils considèrent ouvertement comme un être divin, et non comme un simple intercesseur humain) [113], ainsi que divers saints, vivants ou morts à leurs yeux. Quant aux musulmans, ils semblent considérer leur prophète Mahomet comme un être quasi divin, puisqu'ils perçoivent toute critique à son égard

---

113 Les chrétiens croient en une « Trinité » : le Père (Jésus), le Fils (Jésus) et le Saint-Esprit (apparemment une réification de l'esprit divin agissant dans le monde). Ils les considèrent non pas comme trois dieux distincts, mais comme trois aspects d'une seule et même divinité. À mon sens, cela ne relève pas du « monothéisme » au sens où le judaïsme l'entend. Les chrétiens, bien sûr, voient en leur figure paternelle une correspondance avec le concept juif de Dieu, puisque c'est historiquement de là que provient leur conception. Mais il ne s'agit pas d'idées identiques, mais radicalement différentes, car le judaïsme rejette catégoriquement les fantasmes d'un Dieu incarné sous forme humaine ou ayant une descendance humaine divine (de tels fantasmes étant typiquement païens, comme en témoigne leur présence dans les religions préjudaïques et dans l'hindouisme polythéiste). Mon intention n'est pas d'offenser, mais simplement de constater la réalité. On parle souvent des « trois religions monothéistes », dans un souci de paix entre nos trois groupes de population (ce qui est bien sûr très souhaitable) ; mais dans une discussion intellectuelle, nous avons le devoir d'être lucides et honnêtes.

comme un blasphème [114]. Il me semble qu'ils lui adressent quelques salutations dans leurs prières quotidiennes[115] ; mais j'ignore (n'ayant pas encore cherché à le savoir) s'ils lui adressent des requêtes, ce qui constituerait un écart par rapport à la pratique monothéiste [116].

---

114 À mon sens, qualifier de « blasphème » toute critique de Mahomet relève de l'idolâtrie, d'autant plus que cette accusation s'accompagne parfois de châtiments corporels sévères, voire de la peine capitale. On entend souvent parler de telles sentences prononcées encore aujourd'hui dans des régimes islamistes fanatiques comme le Pakistan, l'Iran ou l'Arabie saoudite. Je dois dire que je n'ai guère de respect pour toute religion qui recourt au terrorisme religieux ou le tolère de nos jours.

115 Les musulmans s'adressent effectivement à Mohammed (à la deuxième personne) dans certaines prières quotidiennes, par exemple lorsqu'ils disent « Que la paix soit sur toi, ô Prophète ». Cela sous-entend qu'ils croient qu'il est vivant quelque part (au ciel, vraisemblablement) et qu'il entend leurs innombrables salutations quotidiennes. Cependant, ces paroles ne constituent pas une prière de supplication ; elles ne sont qu'une salutation. J'ignore s'il existe, dans les prières musulmanes, des formules adressées à Mohammed qui constituent des supplications.

116 Concernant le « monothéisme » de l'islam, je tiens à réaffirmer ici ce que j'ai déjà exposé. Bien qu'il soit établi que la conception d'Allah chez Mahomet soit issue de la doctrine juive, il n'en découle pas que ces concepts correspondent exactement. Cela ressort clairement des paroles attribuées à Allah contre les Juifs dans le Coran et les hadiths (Écriture et tradition orale), paroles qu'il est inconcevable que le Dieu des Juifs ait jamais prononcées (qui plus est, à l'égard d'un non-Juif). On ne peut donc considérer ces deux divinités comme une seule et même entité, car leurs pensées, paroles et actes supposés ne sont pas cohérents. Il ne s'agit pas de différences dans leurs noms divins, mais dans le contenu et les connotations de ces noms, c'est-à-dire dans les différentes croyances religieuses qu'ils renferment. Certes, certaines croyances se recoupent, mais elles ne sont pas toutes partagées ; et les différences sont significatives. Par conséquent, le monothéisme (c'est-à-dire le culte d'un Dieu unique

La prière devant des images (en deux ou trois dimensions) représentant une divinité ou un saint est pratiquée non seulement par les hindous et les bouddhistes, mais aussi par les catholiques et les orthodoxes ; en revanche (et c'est tout à leur honneur) pas par les protestants [117], les musulmans ni les juifs. L'idée sous-jacente à cette prière est sans doute que la statue ou l'illustration « canalise » la prière vers la personne qu'elle « représente ». Ou peut-être, plus simplement, l'idée est-elle que l'image aide le fidèle à concentrer son attention sur la personne vénérée, même lointaine. Quoi qu'il en soit, Dieu est un concept trop abstrait pour être représenté par des images matérielles [118].

Il convient de préciser que, bien que tous les adeptes d'une même religion prient ostensiblement le même Dieu, leurs conceptions de celui-ci peuvent différer ; on pourrait même affirmer que chaque individu a nécessairement une conception de fait légèrement différente. Dans le judaïsme, il

---

et suprême) des musulmans n'est pas identique à celui des juifs : il s'agit en réalité d'un « theos » différent, même si chacun affirme l'unicité de l'autre. Le terme « monothéisme » n'a pas de signification unitaire et exclusive ; il reste assez vague quant au Dieu visé. Je le répète, cette remarque n'a aucune intention d'offenser, elle est simplement juste.

117 Cependant, je présume que les protestants ont une image mentale de Jésus lorsqu'ils le prient.

118 Bien que l'on pense immédiatement aux peintures de la chapelle Sixtine de Michel-Ange, où Dieu est représenté comme un vieillard superbe, les statues et les illustrations servent bien sûr la religion concernée, en tant qu'institution, en rappelant à tous les passants ses dieux et ses saints. Elles sont, outre leur fonction spirituelle, l'expression du pouvoir social et politique détenu par l'institution et ses gardiens. Un rôle similaire est joué, pour les religions qui n'ont pas recours aux statues et aux illustrations, par des symboles abstraits comme la croix, le croissant ou l'étoile à six branches, ou encore par des mots et des phrases choisis.

est évident que différents commentateurs ont des conceptions de Dieu quelque peu différentes, et de nombreuses écoles de pensée se sont succédé au fil du temps. Notamment, au sein du Talmud, chez les commentateurs médiévaux, chez les mystiques, dans le hassidisme et à l'époque moderne, on observe différents points de vue et parfois des controverses marquées entre les commentateurs. Néanmoins, tous sont considérés comme se référant à un seul et même Dieu, le Dieu du judaïsme.

Ce qu'il faut souligner ici, c'est que, quelle que soit la conception que l'on se fait de la prière, que l'on s'adresse à Dieu, à une autre divinité ou à un saint, prier implique d'attribuer implicitement certains pouvoirs, voire des pouvoirs surnaturels, à la divinité ou au saint invoqué. Dans la prière de demande, on présuppose que le destinataire est capable d'entendre la prière et d'y répondre à sa guise. Autrement, on ne se donnerait pas la peine de prier. Prier ne se résume pas à souhaiter ou à espérer, qui sont des expressions passives ; en priant pour quelque chose, nous tentons d' *influencer positivement* le cours des événements, même indirectement.

3. L'intervention divine dans la nature et la vie humaine

Et bien sûr, cette discussion nous amène directement au cœur du sujet délicat de *la théodicée* (les débats sur la justice de Dieu) : pourquoi Dieu n’aide-t-il pas les justes quand il le devrait (à nos yeux), et pourquoi semble-t-il aider les méchants quand il ne le devrait pas (toujours selon nous) ? Car même si l’on admet le principe général selon lequel Dieu

s’abstient d’intervenir dans les affaires de ses créatures (les êtres humains en particulier, mais aussi les animaux, et peut-être même les plantes), il est souvent difficile de comprendre pourquoi il s’abstiendrait dans certains cas particuliers ou situations où (toujours selon nous) cette abstention n’apporte aucun bénéfice à sa création, mais lui cause au contraire peut-être un grand tort.

Il est absurde de prétendre que Dieu n'a pas éliminé des individus comme Hitler, Staline ou Mao dès le début de leur carrière, sous prétexte qu'il voulait leur laisser le temps de se damner ou de mûrir spirituellement et de choisir le bien plutôt que le mal ! La question qui se pose alors est la suivante : qu'en est-il de leurs millions de *victimes , dont l'immense majorité était innocente et ne méritait pas les souffrances atroces qu'elles ont endurées ? Pourquoi ne leur* a-t-on pas accordé une vie entière pour évoluer spirituellement et faire le bien ? Pourquoi leurs prières et leurs cris, si nombreux et si pressants, sont-ils restés vains ? On pourrait en dire autant d'autres meurtriers, moins notoires, et autres monstres.

Il est clair que la thèse selon laquelle Dieu permet au mal de se développer et d'agir afin de laisser place au libre arbitre humain, bien qu'elle paraisse raisonnable de prime abord, formulée de manière aussi vague, ne résiste pas à un examen plus approfondi. La question est la suivante : quel libre arbitre est le plus protégé, celui des justes ou celui des méchants ? Comment le développement spirituel du monde peut-il être amélioré lorsque des personnes relativement ou absolument mauvaises se voient conférer, même temporairement, un pouvoir de vie et de mort sur des personnes relativement ou absolument bonnes ? Nous n'avons pas de réponses plausibles à des questions aussi radicales.

Certains penseurs affirment qu'après l'acte initial de la création, Dieu s'est abstenu d'intervenir dans les affaires humaines afin de garantir notre libre arbitre et notre responsabilité morale. Or, il existe une contradiction manifeste entre cette affirmation théiste (notamment déiste), qui impliquerait au mieux un karma mécanique (dont l'existence n'est pas démontrée empiriquement), et la croyance largement répandue chez la plupart des monothéistes selon laquelle nous pouvons prier Dieu et attendre de lui qu'il intervienne de la manière détaillée déjà décrite, par justice et miséricorde.

La prière implique nécessairement une intervention divine continue et intentionnelle dans le cours du monde, ou du moins dans la vie des êtres humains. Cette intervention divine est logiquement sous-entendue par les prières de demande, qui anticipent des événements possibles, avant même qu'ils ne se produisent ; et de même par les prières d'action de grâce, voire de louange, qui se fondent sur des événements passés ou présents, après coup.

La grande question est, bien sûr, de savoir comment une telle interférence peut être compatible avec le droit naturel. Or, à ce sujet, l'idée que l'intervention divine se produit, en quelque sorte, *en coulisses* , de manière imperceptible lorsque nous observons empiriquement et formulons conceptuellement (par la méthode scientifique) les lois naturelles apparentes, se réfère aisément à la logique. Cette affirmation se comprend aisément si l'on garde à l'esprit que toutes nos prétendues « lois naturelles » reposent en fin de compte sur la généralisation d'un nombre relativement limité d'observations – jamais sur un recensement exhaustif de toutes les occurrences des phénomènes concernés dans l'univers et à travers le temps.

Il n'est pas théoriquement inconcevable que Dieu s'abstienne d'enfreindre une loi apparente lorsqu'elle est publiquement examinée par les scientifiques, et qu'il la transgresse pourtant en secret. Cela pourrait s'appliquer à n'importe quelle loi naturelle, même à une loi aussi certaine pour la science contemporaine que la loi de conservation de la matière et de l'énergie. Quoi qu'il en soit, si par hasard nous décelions une infraction à la loi, nous la considérerions simplement comme un phénomène parfaitement naturel et préciserions la formulation initiale de la loi, la rendant moins générale et plus conditionnelle. Mais dans ce cas, on pourrait dire que Dieu a délibérément révélé cette irrégularité afin de nous amener à restreindre la portée de la loi présumée [119]. Il n'y a donc aucune objection logique à concevoir que Dieu puisse enfreindre « cachéement » les lois naturelles, peut-être sans jamais être « découvert » (s'il choisit de ne pas l'être).

Cela est d'autant plus vrai lorsqu'on considère les phénomènes médicaux, qui ne sont pas soumis à des règles aussi strictes, mais plutôt à des probabilités, compte tenu des multiples facteurs causaux et des actes de volonté qui les influencent. Ainsi, si une personne souffre d'une maladie très grave et prie Dieu pour la guérir, ou si quelqu'un prie pour elle, et que cette personne guérit subitement et de façon inattendue (comme cela arrive parfois), il n'est pas impossible qu'un miracle se soit produit, c'est-à-dire que

---

119 Pour autant que nous sachions, le comportement apparemment anarchique et indéterministe des phénomènes ondulatoires subatomiques pourrait être dû non pas à une spontanéité naturelle, comme le suppose la science actuelle, mais à des choix intentionnels et délibérés, à des actes de volonté divine, c'est-à-dire à l'action de Dieu sur les moindres détails du déroulement de la nature. Il nous est tout simplement impossible de faire la différence !

Dieu soit intervenu d'une manière ou d'une autre (par exemple, en affaiblissant ou en éliminant secrètement les virus responsables) et ait guéri ce cas apparemment désespéré. Il est impossible de prouver que c'est bien ce qui s'est passé ; mais, d'un autre côté, il n'existe aucun fondement irréfutable pour le scepticisme. La même incertitude s'applique aux prières préventives, demandant à Dieu de nous protéger de dangers éventuels, en général ou en particulier.

Si l'on prie pour le bien ou le mal et que l'événement demandé se produit, on ne peut en conclure que sa prière (et a fortiori toute prière) a été efficace, car cela constituerait un raisonnement fallacieux de type *« post hoc ergo propter hoc »* (et, pour toute prière, une généralisation abusive). Si l'on prie pour le bien ou le mal et que le contraire se produit, on ne peut en déduire que la prière en général est inutile, car il est concevable que Dieu ait décidé de ne pas exaucer cette demande particulière, mais qu'il choisisse néanmoins d'en satisfaire d'autres.[120]

De plus, nombre de nos prières concernent davantage des questions d'ordre mental et spirituel que matériel et physiologique. Nous pouvons prier pour la santé mentale, la clairvoyance et la sagesse, le courage et la force, le bonheur, la réussite familiale, sociale, économique et politique, et

---

120 Ce paradoxe est illustré dans le livre biblique de Jonas (4,1-2). Dieu avait ordonné à Jonas d'appeler Ninive à la repentance sous peine de destruction. Il semble qu'il ait hésité à le faire, craignant que la repentance de Ninive ne le rende ridicule, puisque sa menace de destruction ne se serait pas réalisée. Or, ce raisonnement est erroné, car on ne peut estimer *a posteriori* ce qui avait été initialement décrété (la destruction, en l'occurrence) en se basant uniquement sur ce qui s'est finalement produit (la repentance et l'absence de destruction).

ainsi de suite. Ces prières sont manifestement des demandes d'intervention divine pour notre âme ou notre esprit, et/ou ceux d'autrui. Ces questions ne sont pas directement ni exclusivement liées aux lois de la nature matérielle qui préoccupent les physiciens, les chimistes, les biologistes, les astronomes et les praticiens d'autres sciences relativement exactes.

Il est ici clairement admis que Dieu peut agir à sa guise sur notre situation intérieure et psychologique, tout comme sur notre environnement corporel (y compris le système nerveux) et matériel. Une telle intervention peut prendre de nombreuses formes : elle peut consister à *bloquer un acte de volonté (en agissant sur l'environnement causal interne de la volition), à rendre plus ou moins difficile,* selon les besoins, l'acte de vouloir ou de s'abstenir (en influençant la volition par la conscience d'une considération positive ou négative), ou simplement à faire *réussir ou échouer la volonté d'une personne* en contrôlant l'environnement causal externe (causal ou volitionnel).

L'affirmation ici est que Dieu peut effectivement manipuler de manière invisible notre cerveau, notre corps et notre environnement, et même (par influence plutôt que par déterminisme) les efforts de notre âme, *sans* pour autant nier le principe du libre arbitre (humain ou autre). Il est peu probable que la science puisse *détecter* de telles manipulations, aujourd'hui ou même à l'avenir. Cette affirmation est donc nécessairement spéculative, une question de foi, bien que certainement concevable en théorie et non logiquement impossible.

Ainsi, le recours à la prière implique que Dieu est potentiellement impliqué activement dans nos vies individuelles et collectives, et peut-être également dans

celles des autres espèces animales et même des plantes (comme lorsque l'on prie pour le bien-être du bétail ou des récoltes), de manière très détaillée et à de multiples niveaux. Quelle forme prendrait alors cette intervention dans la nature ? Bien sûr, Dieu pourrait intervenir de sa propre initiative, indépendamment de la prière ; mais lorsqu'il y a eu prière, on peut considérer que Dieu a entendu la prière et a décidé d'intervenir (ou non), en fonction de considérations de justice et de miséricorde propres à chaque situation, et de ses desseins plus vastes pour la ou les personnes concernées, voire pour le monde entier.

Ainsi, le postulat central de la prière est que Dieu *entend* toutes les prières et peut librement choisir d'y répondre positivement et consciemment par *des actes de volonté délibérés* . Il est supposé qu'il entretient une relation causale avec le monde par une volonté intentionnelle au quotidien, et non seulement lors de l'acte originel de la création.

Certains commentateurs affirment que la prière de demande repose sur l'idée que nous aurions le pouvoir de faire changer d'avis Dieu. C'est une objection absurde, car nous ne forçons pas Dieu à changer d'avis ; il change d'avis de son plein gré. D'autres rétorquent que Dieu ne change jamais d'avis et que, par conséquent, la prière est inutile. Cette affirmation est sans fondement, car rien n'empêche a priori Dieu de rester ouvert à la discussion et d'adapter ses décisions aux circonstances changeantes. Après tout, nous croyons qu'il nous a donné le libre arbitre et qu'il accepte donc une part d'incertitude quant au cours du monde [121].

[121] Ceci étant dit, sans aborder la question de la connaissance divine à travers le temps, des événements passés, présents et futurs, qui se situe vraisemblablement à un niveau supérieur. J'ai traité cette question ailleurs, expliquant que, de même que nous percevons le présent comme un moment étendu

Sans aucun doute, Dieu n'a pas besoin de nos prières pour savoir ce qui se passe à un moment donné et pour prendre des décisions ; mais lorsque nous le supplions, nous ajoutons sans doute volontairement *un élément supplémentaire* qui peut (ou non) influencer le cours des choses en notre faveur. Cet élément supplémentaire peut simplement être la reconnaissance, par l'acte même de prier, que Dieu est maître de toute chose et que c'est à lui qu'il faut s'adresser en toutes circonstances. En priant pour des résultats positifs et vertueux, nous montrons à Dieu que nous sommes, ou souhaitons être, de son côté, du côté du bien, et nous reconnaissons sa justice et sa miséricorde. Cela suffit peut-être à faire pencher la balance en notre faveur dans la situation présente.

4. Le côté spirituel de l'existence

Bien qu'il n'y ait aucune raison technique de douter de la possibilité d'une intervention divine, on peut néanmoins se demander pourquoi Dieu interviendrait, sachant que nous sommes de minuscules habitants d'une minuscule planète dans un minuscule système solaire, lui-même parmi des milliards d'autres dans une minuscule galaxie, qui est à son tour parmi des milliards dans l'univers connu, lequel pourrait n'être qu'un parmi des milliards d'univers dans un multivers infini encore inconnu ! Étant donné que nous sommes, individuellement et collectivement, des êtres véritablement

---

(bien que bref) plutôt que comme un simple instant, de même, pour Dieu, le présent est sans doute un moment si vaste qu'il englobe tous les événements passés, présents et futurs d'un seul coup. Ainsi, Dieu peut concevoir que nous puissions voir nos choix volontaires au-delà du temps sans que cela n'affecte notre liberté.

infimes, de simples grains de poussière, pourquoi un Dieu qui a créé un monde si vaste s'intéresserait-il à nous ? Nous n'adopterions pas des microbes comme animaux de compagnie ; pourquoi Dieu nous adopterait-il ? Lorsque l'on pensait que le monde était relativement petit, on pouvait aisément imaginer que nous, humains, avions une certaine importance dans l'ordre des choses ; mais aujourd'hui, avec le recul, cela paraît bien moins probable.

Mais on pourrait répondre à cette objection que l'immensité de la création matérielle est relativement insignifiante comparée à la sphère spirituelle de l'existence, moins visible. Dans cette « dimension » ou ce « domaine » parallèle de l'existence, qui est peut-être la « substance » même de Dieu, dont toutes les âmes humaines ne sont que de minuscules « étincelles » de la « lumière » [122], nos vies pourraient bien revêtir une grande importance à ses yeux, l'incitant à intervenir dans les moindres détails des aspects matériels et mentaux de notre existence pour notre bien spirituel. Ce qu'il faut garder à l'esprit lorsqu'on aborde cette question plus profonde, c'est que le monde n'est clairement pas la simple entité matérielle que la science moderne postule dogmatiquement. Elle reste encore très matérialiste et n'a *même pas commencé* à explorer les mystères de la conscience et de la volonté de manière crédible et détaillée.

Pour commencer, la plupart des philosophes et des scientifiques n'ont pas encore réalisé l'incohérence de leur théorie selon laquelle ce que nous percevons par les sens

---

122 J'ai mis tous ces termes entre guillemets pour indiquer qu'il ne s'agit que d'analogies approximatives et non d'un sens littéral. Pour parler de spiritualité, nous sommes contraints de faire appel à des notions matérielles de substance ou de lieu ; mais ce ne sont que des images, sans que cela implique une réelle applicabilité de ces notions.

(notamment la vue et l'ouïe) serait constitué *d'images mentales d'* objets extérieurs plutôt que les objets extérieurs *eux-mêmes (ou des aspects de ceux-ci)* . Si nous ne percevions que des images mentales, il n'y aurait ni pensée ni fondement pour affirmer l'existence d'objets extérieurs, et donc aucun moyen de vérifier la validité de nos perceptions. De toute évidence, la perception est un phénomène bien plus mystérieux qu'il n'y paraît au premier abord, et nous sommes encore très loin de la comprendre théoriquement.

De même, nos théories actuelles de l'univers matériel ne prennent pas en compte, et encore moins n'expliquent de manière suffisamment approfondie et convaincante, les faits étonnants de la conscience et de la volonté. De nombreux efforts sont actuellement déployés pour démontrer empiriquement que la matière vivante évolue mécaniquement à partir de la matière inanimée dans certaines circonstances ; mais même si cela était prouvé, il faudrait encore trouver des formules mathématiques permettant de prédire et d'expliquer cette dérivation, et celles-ci sont encore très lointaines. Il n'existe à ce jour aucune formule mathématique permettant de passer de la matière vivante à la conscience et à la volonté. La conscience et la volonté ne peuvent, à ce jour, être prédites et expliquées scientifiquement à partir des lois connues de la physique ; elles ne sont pas régies par ces lois. La biologie moderne préfère éviter ces sujets, tout comme la physique théorique, car ils restent encore bien trop abstraits pour nous.

En effet, même en ce qui concerne la matière inanimée et la vie physique, bien que la science moderne ait accompli des progrès impressionnants dans *la description* de l'évolution de la matière, puis de la vie, du Big Bang à nos jours sur Terre, elle n'est pas encore parvenue à *expliquer pourquoi* les êtres existants et les lois de la nature qui les régissent sont tels

qu'ils sont et non autrement. Je ne fais pas seulement référence aux questions évidentes de l'origine de la substance initiale qui a explosé et des circonstances de cette explosion soudaine, mais aussi à tous les détails de l'évolution matérielle qui a suivi. Comment se fait-il que l'énergie ou la matière originelle *ait été programmée en elle-même* pour évoluer de manière aussi complexe, en formant la lumière, des particules élémentaires de plus en plus complexes, puis des molécules, et finalement la vie, puis la conscience et le libre arbitre ? Pourquoi les forces formatrices impliquées (gravité, électromagnétisme, etc.) étaient-elles telles que nous les connaissons et non autrement ? La science moderne considère ces événements naturels comme des données acquises – mais ils demeurent très mystérieux et le resteront probablement à jamais.

Ceci étant dit, il convient de rappeler que l'athéisme est loin d'être triomphalement établi et que nous avons de bonnes raisons de continuer à nous interroger sur le miracle de l'existence ! Notons toutefois que cela ne signifie pas que le récit de la création tel qu'on le trouve dans la Torah (et autres traités religieux similaires), la chronologie et la séquence des événements qui y sont proposés, pris au pied de la lettre, conservent aujourd'hui la moindre crédibilité. Il est d'ores et déjà certain que les choses se sont déroulées tout autrement. C'est triste, mais vrai [123]. Les fondamentalistes refusent de

[123] Il serait agréable que la croyance religieuse soit encore aujourd'hui, comme par le passé, une affaire simple ; mais les choses sont devenues bien plus complexes, et le croyant doit désormais surmonter les difficultés intellectuelles que cela implique. L'important est de rester scrupuleusement honnête en toutes circonstances : il n'y a aucune vertu à feindre des solutions aux problèmes ou à prétendre qu'il n'y a pas de problèmes à résoudre. L'argument général le plus absurde et le plus malhonnête, souvent utilisé par les apologistes (à l'écrit comme à

l'admettre ou s'efforcent de l'ignorer, mais ils ne font que se bercer d'illusions, car les preuves en faveur du point de vue scientifique actuel sont accablantes.

Néanmoins, la croyance en Dieu comme Créateur et Providence n'est pas logiquement affectée par la réfutation scientifique du récit biblique, même si certains athées idéologiques prétendent le contraire. Cette croyance demeure rationnellement soutenable, pour la simple raison que, étant une hypothèse spirituelle, elle peut s'adapter à toutes les conditions matérielles. Elle n'est falsifiable par aucune

---

l'oral), consiste à affirmer que, puisque les théories scientifiques sont sujettes à débat, ne produisent que des conclusions probables et sont en constante évolution, elles ne sont pas meilleures, voire moins fiables, que les affirmations fondées sur la foi. Imaginez si un tel critère était appliqué devant un tribunal, et que le juge préférait un préjugé établi, dépourvu de preuves, aux résultats évolutifs d'enquêtes de terrain approfondies et d'un raisonnement rigoureux : inévitablement, un innocent serait condamné ou un coupable acquitté. La science est une discipline inductive, fondée sur des études empiriques précises et des raisonnements logiques rigoureux, tous évalués par les pairs (c'est idéalement vrai, même s'il faut reconnaître que des idéologies non scientifiques à motivation politique sont parfois présentées comme scientifiques). La science sérieuse ne consiste certainement pas en de purs sauts de foi, comme c'est le cas pour les affirmations religieuses. Elle évolue nécessairement au fil du temps, à mesure que la recherche met au jour de nouvelles données factuelles et propose de nouvelles hypothèses pour les expliquer. Il en est ainsi parce que l'homme n'est pas omniscient et ne le sera jamais. Il doit s'efforcer de trouver la vérité la plus proche possible de la réalité à chaque étape de la recherche. À chaque étape, la conception scientifique proposée est, en principe, intellectuellement plus fiable que celles des étapes précédentes (y compris les doctrines préscientifiques). Cette adaptation dynamique aux nouvelles informations et idées constitue la vertu et la valeur même de la science, ce qui distingue ses affirmations des dogmes religieux statiques.

découverte relative à la matière. À condition de ne pas lier notre croyance en Dieu à une thèse créationniste particulière, mais d'accepter systématiquement le dernier verdict scientifique comme la meilleure explication, nous pouvons toujours rétorquer : « Eh bien, c'est ainsi que Dieu a choisi d'agir ! »

5. L'utilité et la valeur de la prière

Le *but premier* de la prière de demande est d'attirer l'attention de Dieu sur un sujet qui nous tient à cœur. Nous présumons que Dieu est déjà, toujours et partout, conscient de tout ce qui se passe ; pourtant, nous l'invoquons pour qu'il traite d'un sujet particulier qui nous concerne personnellement ou collectivement. Cela signifie que l'acte de prière a un certain poids dans l'évaluation que Dieu fait de la situation présente, de sorte qu'il agit généralement différemment lorsqu'on a prié. Il peut agir avec plus d'urgence ou de patience, ou plus favorablement (avec plus de justice ou de miséricorde), selon le cas. Ainsi, Dieu confère valeur et efficacité à la prière, sans doute parce que celui qui prie acquiert des mérites et établit une relation plus étroite avec lui.

Puisque la prière de demande dépend de l'approbation divine, son efficacité n'est pas toujours garantie ; il s'ensuit que l'efficacité de la prière ne peut être prouvée (ni réfutée) scientifiquement, mais relève de la foi. Pour autant, la prière a toujours un effet psychologique potentiellement bénéfique, nous apportant espoir et courage dans les situations difficiles ou dangereuses. Parfois, croire simplement que Dieu est là, prêt à nous aider et à nous soutenir en cas de besoin, suffit à

renforcer notre discernement et notre courage, et à nous donner de l'espoir, améliorant ainsi nos chances de réussite. Quelqu'un comme moi, qui a foi en la prière et y a recours, ne peut comprendre comment ceux qui ne prient pas parviennent à surmonter les difficultés de la vie.

Concernant l'efficacité causale des prières de demande, rien ne peut être prouvé ni réfuté par des moyens empiriques et statistiques. Lorsque nous prions, nous savons d'avance qu'il n'y a aucune certitude que notre prière sera bien accueillie et exaucée comme nous le souhaitons ; pourtant, nous prions et espérons cela. Il est évident que Dieu a son propre plan et qu'il peut choisir une voie ou une autre. Peut-être répond-il toujours positivement, pour notre bien, mais pas nécessairement de la manière précise que nous avions imaginée et souhaitée.

Néanmoins, ceux d'entre nous qui prient peuvent témoigner subjectivement de l'efficacité miraculeuse de la prière. Il m'est arrivé, dans mon expérience personnelle, de m'efforcer ardemment, encore et encore, de surmonter une faiblesse ou un défaut intérieur, sans parvenir à rassembler le courage ou la volonté nécessaires. Puis, par la prière, je me suis soudainement senti libéré de la peur ou de la mauvaise habitude qui me tourmentait. Je savais pertinemment que ce n'était pas ma propre force, ni le pouvoir indépendant de ma volonté, qui avait résolu le problème, car j'avais essayé à maintes reprises, en vain, de me contrôler. Le simple fait de prier ne suffisait pas non plus à me faire changer d'avis, car mes prières n'étaient pas exaucées immédiatement. Il m'est apparu clairement, lorsque la délivrance est enfin arrivée, que je la devais à la grâce de Dieu. Je pense que la plupart des personnes qui prient ont vécu des expériences similaires.

Tout ce qui précède s'applique également, bien entendu, aux prières formelles et informelles. Dans le judaïsme, les prières formelles sont celles que l'on trouve dans les livres de prières officiels, composés par les rabbins au fil des siècles à partir de la Bible et d'autres textes traditionnels. Ces prières visent à répondre à chaque occasion, situation et besoin, de manière générale ; elles peuvent concerner la communauté dans son ensemble, ainsi que l'individu. Les prières informelles peuvent également être communautaires ou individuelles, mais elles sont composées spontanément, au moment opportun.

On pourrait croire que les prières formelles ont moins de valeur que les prières informelles, car elles sont récitées régulièrement, parfois deux ou trois fois par jour, et peuvent facilement devenir machinales. Or, en réalité, même si l'on récite souvent une grande partie des prières inconsciemment par habitude, il arrive fréquemment qu'un mot, une phrase, un paragraphe ou un passage se distingue par une force particulière. De plus, les prières formelles couvrent un large éventail de besoins, de sorte que presque aucun besoin normal ni aucune obligation casher n'est oublié. Par conséquent, les prières informelles sont rarement nécessaires (ce qui ne signifie pas qu'elles soient sans valeur).

Bien sûr, une prière spontanée, qu'il s'agisse d'un appel à l'aide ou d'une expression de gratitude, est souvent plus fervente et sincère qu'une prière rituelle. Mais parfois, c'est l'inverse qui se produit : réciter des prières rituelles en compagnie d'autres personnes peut parfois renforcer considérablement le sentiment de communion avec Dieu et susciter de fortes émotions. C'est sans doute pourquoi les Juifs préfèrent prier en groupes de dix personnes ou plus.

Bien que le but principal de la prière soit de communiquer avec Dieu – par toutes sortes de supplications (y compris la confession et les demandes de pardon), ou par des louanges et des actions de grâce (reconnaissant les grandes qualités de Dieu et ses actes créateurs et bienfaisants) – la prière a de nombreux *effets secondaires précieux* .

Il convient notamment de s'attarder sur les bienfaits de la prière formelle. Premièrement, le contenu de nos prières rituelles constitue *un enseignement quotidien et un rappel* des valeurs et des valeurs du judaïsme, des vertus et des vices – nous indiquant ce qui est bon ou mauvais, ce qu'il faut faire ou éviter – ainsi que de l'histoire et des espoirs du judaïsme. Deuxièmement, la simple récitation des prières constitue une affirmation de foi en Dieu et en leurs enseignements. Troisièmement, l'obligation de réciter certaines prières quotidiennement, hebdomadairement ou selon les saisons, à des heures précises, représente une *discipline bénéfique* , structurant nos journées et nous ancrant dans notre religion. Quatrièmement, il s'agit également d'une forme *de méditation* , car elle exige de nous une attention portée aux mots prononcés et une concentration sur leur signification.[124]

---

[124] La prière juive se récite généralement en hébreu. Pour ceux qui ne le connaissent pas ou ne le maîtrisent pas, il existe des livres de prières traduits dans d'autres langues. Dieu est censé comprendre toutes les langues, ce qui ne pose pas de problème majeur à cet égard. Néanmoins, l'hébreu est privilégié car c'est la langue dans laquelle les prières ont été composées et sont récitées à la synagogue, et sa sonorité est agréable. C'est pourquoi de nombreuses personnes qui ne comprennent pas l'hébreu préfèrent prier dans cette langue si elles sont capables de la lire.

Bien que ce type de prière puisse devenir plus ou moins mécanique, elle n'est jamais véritablement dépourvue d'intention (hébreu : *kavanah*). Elle s'apparente plutôt à la méditation silencieuse : notre attention *oscille* entre distraction et réflexion, nos pensées s'égarant parfois avant de revenir au sens des mots prononcés. Nous pouvons nous concentrer sur certains aspects de notre prière, puis être distraits par des souvenirs, des problèmes ou des projets sans rapport (ou par des événements extérieurs) pendant un certain temps. Notre niveau de conscience de la prière varie, oscillant entre une forte et une faible intensité, selon notre énergie du moment.

Chanter à voix haute avec les autres fidèles à la synagogue, et en fait participer activement aux nombreux rituels, est un bon moyen d'oublier momentanément ses problèmes ou ses désirs et de se concentrer plus pleinement sur la prière.

Parfois, il peut sembler que nos prières ne soient que des vœux pieux. Pourtant, il serait injuste de les qualifier ainsi si nous les récitons quotidiennement, hebdomadairement ou aussi régulièrement que nous le souhaitons, car nous en connaissons déjà le sens et y adhérons pleinement. Même si nous sommes moins attentifs à nos paroles que nous ne le devrions idéalement, nous nous en souvenons plus ou moins et nous y adhérons par habitude. Il s'agit peut-être d'une forme atténuée de *kavanah* , mais c'en est bien *une* . C'est comme lorsque nous disons « Amen » à la prière prononcée par le chantre à la synagogue, même si nous n'avons pas entendu ses paroles : nous sommes convaincus d'adhérer à ce qu'il a dit.

Ainsi, nous tirons toujours un certain bénéfice des prières récitées, même si ce bénéfice n'est pas aussi important que celui que nous aurions pu obtenir en y mettant toute notre

attention. Il est néanmoins indispensable de s'efforcer de prier avec une concentration maximale afin d'en retirer tous les bienfaits. Mais il faut bien l'avouer, il nous arrive parfois d'être tout simplement trop fatigués pour y parvenir ; nous ne sommes que des êtres humains.

Quoi qu'il en soit, toute prière est significative et précieuse en tant qu'acte d'adoration, comme une affirmation de notre foi en Dieu et en sa providence, et comme le choix inspiré de lui vouer notre dévotion. Même lorsque nous prions sans concentration – superficiellement, rapidement, en pensant à une multitude d'autres choses, ou par manque de temps – notre prière représente toujours un sacrifice important de notre temps, c'est-à-dire le don d'une partie de notre vie que nous aurions pu utiliser autrement. La prière constitue donc, à tout le moins, un certain sacrifice de soi. Parfois, c'est tout ce que nous désirons : simplement nous connecter à Dieu.

Un autre bienfait important de la prière est qu'elle nous rend *plus conscients de la présence de Dieu* dans notre vie quotidienne, renforçant ainsi notre spiritualité et notre proximité spirituelle avec Lui. Plus nous prions, que ce soit par des supplications et des bénédictions formelles ou informelles, plus nous prenons conscience de la présence de Dieu dans le monde et plus nous nous rapprochons de Lui. C'est pourquoi certains grands maîtres recommandent d'entretenir un « dialogue » fréquent, voire constant, avec Dieu, en saisissant chaque occasion pour Lui demander son aide et son soutien, en Lui demandant pardon pour ses erreurs ou ses fautes, en Le remerciant pour Ses bienfaits, etc. – comme si l'on conversait avec une personne réelle. Certes, Dieu ne répond généralement pas aussi verbalement (à moins d'être prophète, ce qui est extrêmement improbable de nos jours) ; mais on peut, avec foi, observer des résultats concrets qui peuvent être considérés comme Ses réponses.

Et bien sûr, la conscience de Dieu, c'est-à-dire la conscience constante, par la foi, que Dieu existe et agit dans le monde où nous vivons, nous incite à faire le bien et à nous abstenir du mal, en pensée, en parole et en action. En présence de Dieu, nous nous comportons au mieux et notre humeur est plus optimiste et joyeuse. Inversement, si nous péchons, nous pouvons (s'il nous reste une conscience) ressentir la profonde perte et l'éloignement de Dieu qui découlent du péché. Ces expériences constituent d'autres conséquences pratiques précieuses de la prière régulière.

Un autre bienfait merveilleux de la prière tient à la *sincérité* qu'elle exige. Puisque nous croyons que Dieu nous connaît parfaitement, y compris nos émotions et pensées les plus intimes, ainsi que nos actes les plus secrets, nous ne pouvons, lorsque nous nous adressons à Lui, feindre d'être ce que nous ne sommes pas [125]. Cela est particulièrement vrai pour la prière personnelle spontanée, mais aussi, dans une large mesure, pour les prières rituelles, à condition de les réciter en pleine conscience de leur signification. Puisque Dieu connaît précisément ce qui se trouve dans nos cœurs et tous les détails de notre conduite quotidienne, mieux encore que nous, nous ne pouvons être hypocrites et devons être scrupuleusement honnêtes envers Lui. Nous ne pouvons Le tromper, même lorsque nous sommes capables de nous tromper nous-mêmes ou de tromper les autres ; nous devons dire la vérité. Ainsi, même indirectement, la prière tend à accroître notre cohérence intérieure et notre connaissance de

---

125 Il convient de préciser qu'il est vain de recourir à l'alcool, au cannabis ou à d'autres drogues pour prier. Au contraire, la consommation de ces substances rend toute prière hypocrite, puisque ce n'est plus la personne réellement présente qui prie, mais une version artificielle et déformée de soi-même.

nous-mêmes, ce qui, à son tour, améliore notre sérénité d'esprit.

Il convient toutefois de souligner, concernant l'introspection, qu'il existe une certaine contradiction entre la prière verbale et la méditation silencieuse. Leur psychologie diffère. Dans la première, notamment dans la prière de pénitence, l'esprit peut être agité par un examen de conscience et des reproches excessifs, parfois de manière frénétique ; tandis que dans la seconde, fondée sur le silence intérieur, l'esprit est plutôt invité à s'apaiser et à atteindre naturellement la clarté et la paix.

L'excès de paroles, qu'elles soient intérieures ou extérieures, peut parfois nous éloigner de la véritable connaissance de soi, lorsqu'il tente de nous imposer une compréhension mentale extérieure, en quelque sorte, au moyen de clichés et d'étiquettes. Par ailleurs, il faut reconnaître que la méditation silencieuse, dont l'effet habituel est de rendre l'esprit plus transparent à l'introspection et plus honnête, peut parfois l'émousser ou nous aveugler sur nos défauts par orgueil (bien que, même dans ce cas, la pratique régulière de la méditation finisse par corriger ces faiblesses).

En réalité, la pratique régulière de la méditation silencieuse enrichit considérablement la prière, car elle apaise et clarifie l'esprit, renforce notre résistance aux distractions internes et externes, et accroît notre attention et notre concentration. Ainsi, nous pouvons diriger plus consciemment et avec plus de force nos pensées et nos paroles vers Dieu. Au lieu de simplement réciter des prières, nous les orientons mentalement vers le ciel. La méditation silencieuse se pratique assis, le dos droit et immobile (mais détendu), pendant au moins une demi-heure, au moins une fois par jour, en laissant l'esprit s'apaiser doucement et naturellement.

Si elle est pratiquée peu avant la prière, son effet est tangible. Mais même pratiquée régulièrement à d'autres moments de la journée ou de la nuit, elle fait une différence remarquable.

RÉFÉRENCES

Cheng, Hsueh-li. *Logique vide – Bouddhisme Madhyamika à partir de sources chinoises.* Delhi : Motilal Banarsidass, 1991.

Curtis, Helena et Barnes, N. Sue. *Invitation à la biologie* . 4e éd. New York : Worth, 1985.

de Sola Pool, David. *Livre de prières* . New York : Union des congrégations séfarades, 1986.

Ferm, Vergilius (éd.). *Histoire des systèmes philosophiques* . Paterson, NJ : Littlefield Adams, 1961.

Hart, HLA et Honoré, AM. *La causalité en droit* . Oxford : Clarendon, 1959.

Humphreys, Noël. *Le bouddhisme.* Édition révisée. Harmondsworth, Mx. : Penguin, 1955.

Lings, Martin. *Qu'est-ce que le soufisme ?* Cambridge, Royaume-Uni : Islamic Texts Society, 1993.

Actes des Associations de scientifiques juifs orthodoxes. 2 vol. Jérusalem : Feldheim, 1970.

Roberts, JM. *L'histoire du monde selon Pelican* . Édition révisée. Londres : Penguin, 1980.

Œuvres d'Avi Sion

Avi Sion est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la logique et la philosophie : *Future Logic* (1990) ; *Judic Logic* (1995) ; *Buddhist Illogic* (2002) ; *Phenomenology* (2003) ; *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010) ; *Volition and Allied Causal Concepts* (2004) ; *Ruminations* (2005) ; *Meditations* (2006) ; *Logical and Spiritual Reflections* (2008-2009) ; *A Fortiori Logic* (2013) ; et *Exposing Fake Logic* (2018-2019). Ces ouvrages sont disponibles gratuitement sur le site : www.TheLogician.net.

Pour une liste complète des œuvres, consultez : avisionlinks.bravesites.com

ISBN : 978-1495972195