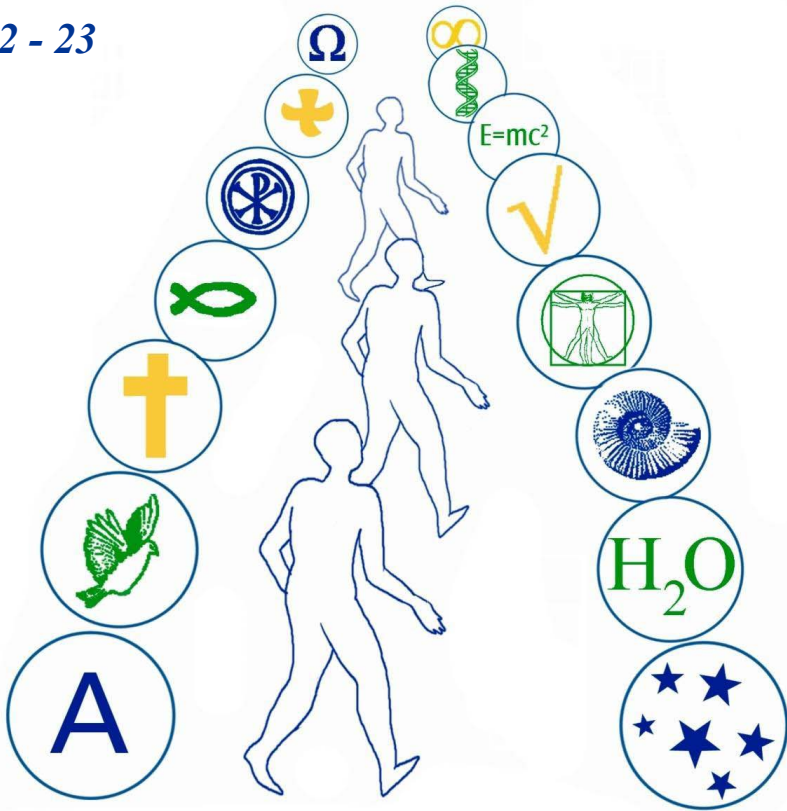


N° 22 - 23



connaître ●

*Cahiers de l'Association
Foi et Culture Scientifique*

CONNAÎTRE

REVUE SEMESTRIELLE

Éditée par l'Association Foi et Culture
Scientifique
91 av. du Général Leclerc
91190 GIF sur Yvette

N°22-23 – Décembre 2005

Rédacteur en chef : Dominique GRÉSILLON
Comité de rédaction : Jean-Marc FLESSELLES
Marie-Claire GROESSENS-VAN DYCK
Jean LEROY
Marc le MAIRE
Thierry MAGNIN
Jean-Michel MALDAMÉ
Bernard MICHOLLET
Bernard SAUGIER
Christoph THEOBALD

CE NUMERO : 16 Euros

ABONNEMENTS (voir encadré en dernière page)

ISSN: 1251-070X

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

SOMMAIRE

N°22-23, décembre 2005

Éditorial

Compte rendu du colloque : « Dieu ? : sortir des malentendus »

La théologie naturelle p. 6

Une alliance de la foi et de la raison

Jean Michel Maldamé

Spinoza, Dieu et l'action intentionnelle

p. 37

Henri Atlan

Autour d'un Credo

p. 63

Réflexions d'un aumônier de grande école, ou « l'état des lieux »

Philippe Baud

*Remarques sur la théologie naturelle
anglo-saxonne aujourd'hui*

p. 83

Philippe Gagnon

Carrefours

p. 109

Contributions

Transmission de la foi et évolution culturelle p. 127

R. de Broutelles

Résurrection et Assomption

p. 159

G.Armand

Revue des livres

p. 168

Science et foi

Évolution du monde scientifique et des valeurs éthiques.

Denis Alexander

Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible

Thierry Magnin,

Quête de sens. Des connaissances à la foi

Georges Armand et Antoine Obellianne

Éditorial

"Dieu ? Sortir des malentendus" était le titre ambitieux du troisième colloque du réseau Blaise Pascal qui s'est tenu à Orsay les 19 et 20 février 2005. Ce numéro double de *Connaître* est consacré au compte-rendu du colloque. Que de malentendus nous pouvons entendre en effet, lorsque le même mot peut être entendu dans un sens immédiat ou dans celui de la foi ; où allons-nous si la toute puissance de Dieu s'exprime en mégawatts ?

Le colloque ne s'est pas arrêté à ce premier degré. Des malentendus beaucoup plus profonds se creusent lorsque nous faisons de la connaissance scientifique une preuve ou une antithèse de Dieu. Jean-Michel Maldamé nous présente ainsi un tableau de la "théologie naturelle", plus ancienne que la science de la Renaissance, et toujours d'actualité.

La théologie naturelle présente selon lui trois voies d'accès intellectuelles vers Dieu : la "physico-théologie" d'Aristote (pour laquelle Dieu est le principe du changement), la métaphysique (où l'évidence de l'être renvoie vers un Être unique), et le dessein divin (visible dans le "résultat heureux" que nous sommes). Nous y trouvons la notion de Dieu Providence, à laquelle nous restons sensibles, mais celle-ci nous amène à des contradictions difficiles lorsque se pose la question du mal.

Toute la théologie naturelle distingue entre la matière et le monde des idées, en ordonnant : un monde prééminent des idées informe la matière. Cette séparation est-elle toujours pertinente ? nous demande Henri Atlan. Celui-ci nous rappelle la vision moniste de Spinoza, "*Deus sive natura*", pour laquelle corps et esprit sont fondus l'un dans l'autre, liés par une "*libre nécessité*". Cette "*libre nécessité*" remet en cause le "*libre arbitre*". Henri Atlan présente à ce

sujet des observations neurophysiologiques du cerveau pendant l'action : un signal issu des aires secondaires du mouvement précède le signal observé dans le cortex conscient. Cette succession est inverse de la suite "décision – action" qui devrait caractériser le libre arbitre. Serait-ce une preuve du Dieu moniste de Spinoza ? Pour un patient sous la vive observation d'une équipe de spécialistes, le jeu de bouger un bras (uniquement un bras), à un instant arbitraire, peut-il s'assimiler à l'exercice d'une décision de justice ? Les mécanismes de la motricité peuvent-ils fournir des éléments suffisants pour rendre compte de "l'incroyable efficacité des mathématiques" (D. Lambert) ? Partant, nous pouvons bien croire être devant un univers qui appelle et dépasse notre compréhension. Philippe Baud nous apporte le point de vue de la pratique chrétienne, et Philippe Gagnon un aperçu de la théologie naturelle anglo-saxonne et ses aspects logiques.

En théologien, J-M. Maldamé nous rappelle en fin de son exposé que la tradition chrétienne est celle de l'appel, de l'alliance : la théologie du salut : "la théologie naturelle est trop coupée de la théologie du salut". "Connaître" n'aura pas bientôt fini de revenir sur ce débat.

Ce numéro comprend également des contributions opportunes, non liées au colloque RBP 2005 : Celle de Roger de Broutelles sur la transmission de la foi, qui rejoint le thème des récentes "semaines sociales 2005", et le travail de la conférence des évêques de France. Celle de Georges Armand, qui poursuit le thème du numéro précédent sur la Résurrection, en le rapprochant de l'Assomption.

C'est ainsi que le volume et la qualité des articles, et le temps nécessaire à la compilation des contributions du colloque, nous ont conduit à faire un numéro double (22 et 23) qui sera l'unique numéro de "Connaître" pour l'année 2005, de même que nous avons fait un numéro double (20 et 21) en 2004. Nous espérons que nos lecteurs nous pardonneront de transformer un rendez-vous semestriel en un rendez-vous annuel : les prochains numéros devraient revenir à la pratique semestrielle.

La théologie naturelle Une alliance de la foi et de la raison

Jean Michel Maldamé

«Pierre Brunel, homme de grande réputation de savoir en son temps, ayant arrêté quelques jours à Montaigne en la compagnie de mon père avec d'autres hommes de la sorte, lui fit présent [...] d'un livre qui s'intitule *Theologia naturalis sive Liber creaturarum magistri Raymondi de Sabonde*¹. [...] Et le lui recommanda comme livre très utile et propre en la saison en laquelle il le lui donna ; ce fut lorsque les nouvelletés de Luther commençaient d'entrer en crédit et ébranler en beaucoup de lieux notre ancienne croyance. En quoi il avait un très bon avis, prévoyant bien, par discours de raison, que ce commencement de maladie déclinerait aisément en un exécrationnable athéisme» (p. 334)².

Cette citation de Montaigne permet d'honorer le retour d'une expression qui a été employée par les Anciens, celle de théologie naturelle, titre de l'ouvrage de Raymond Sebond. Ce maître catalan, médecin et recteur de l'université de Toulouse, est l'auteur du livre écrit vers 1434 traduit en 1565 par Michel de Montaigne à la demande de son père. Montaigne lui donne pour premier titre «théologie naturelle». Pour bien comprendre cette expression et

¹ Théologie naturelle ou livre des créatures de Maître Raymond de Sebond.

² Il y a d'innombrables éditions des *Essais*. Nous avons travaillé avec une édition pratique, celle de Claude Pinganaud, Paris, Arlea, 1992 qui conserve le texte en son état ; les termes qui ont changé de sens sont transcrits entre parenthèses dans le cours du texte lui-même et les citations latines sont traduites aussitôt, ce qui permet une lecture suivie. L'édition de référence reste celle de Villey.

l'attitude philosophique qu'elle implique, il faut rappeler son origine dans la culture classique, puis en relevant les éléments de l'ouvrage de Raymond de Sebond, voir les éléments constitutifs de la théologie naturelle qui est revenue en force dans la littérature anglo-saxonne soucieuse des relations entre science et foi.

1- La théologie naturelle chez les Anciens

L'expression de «théologie naturelle» apparaît à l'apogée de l'Empire romain ; elle a été reprise par les chrétiens, avec le souci de concilier foi et raison.

1.1- La théologie naturelle dans l'Antiquité

Si l'attitude religieuse fait partie de l'expérience humaine fondamentale, elle n'est pas vécue uniformément, puisqu'à l'évidence, les représentations religieuses sont diverses et variées. Pour surmonter cette dispersion, et promouvoir l'unité de l'Empire, les philosophes gréco-romains ont éprouvé le besoin de trouver un fond commun à toutes les religions, pour éviter que des représentations particulières soient érigées en normes universelles. Ils ont fait une distinction entre «religion historique» et «religion naturelle» ; pour eux, les religions historiques sont des manifestations particulières d'un fond universel, lié à la nature humaine.

Dans la culture antique, le statut de la religion naturelle a été l'objet de discussions entre le stoïcisme et la nouvelle Académie. Celle-ci reprenait la thématique du scepticisme et renvoyait dos à dos les représentations religieuses sous la raison que la multiplicité et les discordances leur enlèveraient toute validité. Tandis que pour le stoïcisme ce n'était que manières imagées de dire la loi générale, l'ordre sacré du monde et les exigences de la raison en matière de physique, de morale ou de vie politique.

La notion de théologie naturelle a été définie par Varron (116-27 av. J.C.) qui distinguait entre théologie fabuleuse ou mythique, naturelle ou

physique et civile ou politique. La théologie fabuleuse est l'ensemble des mythes, la théologie politique concerne la pratique sociale de la religion ; la théologie naturelle ou physique est liée à la connaissance du monde. Elle se présente comme intellectuelle, réservée de fait aux érudits – puisque Platon avait dit dans le *Timée* : « Découvrir l'auteur et le père de l'univers est un grand exploit, et quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous » (*Timée*, 28c).

L'alliance entre les deux thèmes se retrouve dans la réflexion sur la religion de Cicéron. Celui-ci participe du scepticisme de la nouvelle Académie, mais il assume l'exigence morale et politique du stoïcisme et sa notion de providence. On peut parler à son propos d'une théologie naturelle³, qui se tient à distance des formes historiques particulières prises par une religion et qui pourtant accueille la valeur de la religion comme fait social. Le projet de la théologie naturelle est de fonder la diversité et l'unité des cultes. Un tel projet ne pouvait pas ne pas être remis en question, lorsque les frontières entre raison et révélation ont été déplacées par des éléments nouveaux.

1.2- La théologie biblique

1. Les pensées juive et chrétienne ne sont pas entrées dans la perspective de la théologie naturelle. Pour elles, la valeur du texte biblique est telle que les croyants ne peuvent consentir à faire entrer la révélation à Moïse dans un ensemble plus vaste qui serait la religion naturelle, ou la théologie naturelle. La notion de théologie naturelle n'a pas de sens pour ceux qui affirment que Dieu ne se connaît que par la révélation, nécessaire dans un monde soumis au péché. La parole du psaume est sans appel : « l'impie dit dans son cœur : il n'y a pas de dieu » car les païens sont enfermés dans l'idolâtrie. Il n'y a pas d'autre voie que celle de la révélation. Ainsi, lorsque la pensée juive s'est trouvée confrontée à la pensée hellénistique, elle a dit que les

³ Catherine LAGRÉE, *La Religion naturelle*, « philosophies », Paris, PUF, 1991.

vérités des philosophes concernant la reconnaissance de l'existence et de l'unicité de Dieu venaient de Moïse. Celui-ci ayant vécu au XIII^{ème} siècle avait largement précédé les grands philosophes grecs. Les erreurs des philosophes étaient expliquées par une mauvaise transmission.

2. Cette attitude de mépris n'a pas été universelle. Il y a eu une ouverture importante au sein même de la tradition juive. Elle apparaît dans les textes marqués par l'influence grecque. Le livre de la Sagesse, écrit à Alexandrie au premier siècle avant Jésus-Christ, reconnaît qu'il y a une démarche de l'esprit en quête de Dieu. Le chapitre 13 dit explicitement que la nature permet de connaître Dieu par une démarche rationnelle :

« Vains par nature tous les hommes en qui se trouvait l'ignorance de Dieu, qui, en partant des biens visibles, n'ont pas été capables de connaître Celui qui est, et qui en considérant les œuvres, n'ont pas reconnu l'Artisan. Mais c'est le feu, ou le vent, ou l'air subtil, ou la voûte étoilée, ou l'eau impétueuse, ou les luminaires du ciel qu'ils ont considérés comme des dieux, gouverneurs du monde.

Que si, charmés par leur beauté, ils les ont pris pour des dieux, qu'ils sachent combien leur Maître est supérieur, car c'est la source même de leur beauté qui les a créés.

Et si c'est leur puissance et leur activité qui les ont frappés, qu'ils en déduisent combien plus puissant est Celui qui les a formés,

Car la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur » (13, 1-5 trad. B.J.).

Cette démarche a été reprise par saint Paul. Le contexte est toujours polémique : les païens ne connaissent pas Dieu. Paul dénonce ce fait comme une faute :

« La colère de Dieu se révèle contre toute impiété et tout injustice des hommes qui tiennent la vérité captive dans l'injustice ; car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu en effet le leur a manifesté. Ce qu'il y a d'invisible depuis la création du monde se

laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables » (Rm 1, 18-20).

Ces textes qui reconnaissent la valeur de la raison, ont été repris dans une autre perspective par les penseurs chrétiens.

3. Certains parmi les Pères de l'Église ont considéré la philosophie comme une propédeutique à la révélation. Ils ont reconnu la valeur de la philosophie ; l'amour de la sagesse mène à la révélation sans qu'il y ait une opposition entre l'une et l'autre.

La véritable motivation des Pères est le souci du salut du monde. Quel est le minimum requis pour le salut des hommes, tous créés à l'image de Dieu et responsables de la manière de se comporter librement ? Ce minimum est exprimé dans la nécessité d'adhérer à deux points de doctrine : Dieu existe et il rétribue avec justice le comportement des hommes. Pour fonder ce principe de salut, ils ont cherché un noyau commun aux philosophies et aux religions qui puisse être assumé dans la théologie chrétienne : une affirmation de l'existence de Dieu et de sa providence déduite du caractère harmonieux et bien ordonné du monde. Le discours sur le cosmos est intégré à la démarche qui établit rationnellement l'existence d'un Dieu unique et transcendant.

On peut voir le succès de cette réflexion dans l'usage d'une expression : « le grand livre de la nature ». L'expression prend sens à partir de l'extension de la notion de révélation. Dieu se dit dans le livre par excellence, la Bible ; il se dit aussi dans la nature qui est pour cette raison comparée à un livre : «le grand livre de la nature»⁴. Ce livre est donné à tous, de telle sorte que tous les hommes puissent arriver à la connaissance de Dieu et ainsi être sauvés.

4. Une autre étape de la pensée chrétienne est advenue, lorsque dans le cadre des Écoles puis des Universités, le monde chrétien a construit des

⁴ Sur ce thème voir, Olaf PEDERSEN, *The Book of Nature*, Vatican Observatory Publications, 1992.

ensembles systématiques, dont l'oeuvre de saint Anselme marque un point de départ.

Un élément essentiel de la recherche d'un fondement universel au-delà des différences confessionnelles a été apporté par Abélard dans un traité intitulé *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*. Dans ce dialogue, le terme de philosophe désigne un musulman, qui réduit le monothéisme abrahamique sur le modèle des philosophes arabes qui reprenaient la tradition rationaliste des anciens Grecs.

Dans cet ouvrage, il s'agit d'une confrontation dialectique. Le motif est clairement affirmé dès le principe :

«L'attachement de chacun à sa propre secte rend les hommes si présomptueux et si arrogants que quiconque leur paraît s'éloigner de leur foi leur paraît de ce fait étranger à la miséricorde divine et que vouant tous les autres à la damnation, ils se promettent seuls la béatitude».

Abélard soumet les trois interlocuteurs à l'exigence de ne jamais céder à autre chose qu'à la force de l'argumentation rationnelle. Ainsi se trouve mis en relief une attitude qui promeut la raison comme norme ultime du vrai.

La question est alors posée : pourquoi une révélation, entendue au sens strict comme le don par Dieu d'une loi écrite ? La réponse est simple : Dieu a donné la Loi par miséricorde. Pour que les hommes n'errent pas à la recherche de la vérité, Dieu leur apporte une lumière nouvelle. Mais ils pourraient par eux-mêmes trouver les fondements de la morale. Abélard voit l'état de l'homme tel qu'il a vécu avant les patriarches : le modèle étant Noé et les premiers hommes qui ont fondé la civilisation.

Abélard distingue trois stades :

1. La loi naturelle prescrite par la raison naturelle inscrite dans le coeur de chacun ; elle commande l'amour de Dieu et du prochain. Elle donne à tous ceux qui agissent selon leur raison droite et leur conscience l'assurance d'être sauvé.

2. La loi de Moïse qui exige des observances rigoureuses qui servent de garde-fou pour protéger l'homme. Cette loi doit être intériorisée pour être source de salut.

3. L'enseignement de Jésus explicite la loi naturelle et réconcilie ainsi la sagesse païenne et l'espérance d'Israël qui révèle que le souverain bien n'est autre que Dieu lui-même.

Il y a là un optimisme ontologique qui tranche avec la tradition dominante dans l'Église latine marquée par Augustin.

5. La théologie universitaire médiévale n'a pas persévéré dans cette voie. Un auteur éminent comme saint Thomas d'Aquin, dont on a dit l'intellectualisme, reste dans le cadre d'une théologie qui se développe exclusivement dans la lumière de la révélation.

La démarche de saint Thomas est originale dans le contexte de la chrétienté, car il affirme sans détour que l'existence de Dieu n'est pas évidente. Il faut pour y accéder une démonstration rationnelle. Il la trouve chez Aristote et la présente de manière plus rigoureuse que lui. L'argumentation est fondée sur le fait que l'esprit humain n'a pas de saisie immédiate de Dieu, ni de son existence, ni de sa nature, parce que Dieu n'est pas un objet du monde. Pourtant l'esprit humain a la capacité de passer outre les apparences et, grâce au principe de causalité, de connaître la raison d'être des choses. C'est le propre de l'intelligence – *intus-legere* : lire à l'intérieur et donc accéder à ce qui ne se donne pas immédiatement, sensiblement ou tangiblement. Ainsi de ce qui est donné sensiblement on peut conclure à un principe qui n'est pas de l'ordre du sensible. Mais comme ceci est étroitement intégré à la théologie révélée, ce n'est pas une théologie naturelle⁵ ; c'est une voie dans un ensemble où la révélation est source de tout savoir.

6. Dans le contexte de la chrétienté, la théologie naturelle reste solidaire de la reconnaissance d'une révélation. Pour les théologiens, il faut recevoir la révélation. Or pour recevoir la révélation comme venant de Dieu, il faut déjà

⁵ Nous ne sommes pas d'accord sur ce point avec Paul CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004. Pour cet auteur, toute argumentation rationnelle de l'existence de Dieu à partir de la nature (argument cosmologique) serait de la théologie naturelle.

avoir une certaine conception de Dieu. Même si elle est imparfaite, elle suffit pour reconnaître la valeur de la révélation de Dieu qui assume dans sa lumière l'apport de la raison naturelle.

Cette manière de concevoir la réalité a une dimension importante au plan du dialogue entre les cultures, liées au brassage des civilisations. La rencontre de l'Orient et de l'Occident n'a pas été vécue uniquement sur le mode de l'affrontement. Il y a toujours eu des croyants (chrétiens, juifs ou musulmans) désireux d'une relation de dialogue. Abélard en est un premier exemple. Les ordres mendiants ont développé cet élément. Saint François désarmé et vulnérable devant le Sultan en est la figure légendaire. Il y eut en Espagne des clercs désireux d'un dialogue entre les cultures.

La figure la plus éminente de ce dialogue fut le catalan Raymond Lulle (1223-1316) qui a mis en œuvre une érudition considérable pour établir un dialogue entre les trois religions juive, chrétienne et musulmane ; lui-même fut un prédicateur non-violent en terre d'Islam, après avoir mené une longue carrière universitaire, au cours de laquelle il se confronta aux philosophes arabes (en particulier Averroès).

L'insistance sur la raison est au cœur de la quête de la manifestation de l'universalité du message chrétien. En témoigne l'ouvrage de Nicolas de Cues, *La Paix de la foi*, écrit en 1453. C'est un dialogue qui fait intervenir une vingtaine de personnages : le Christ et les apôtres, les représentants des diverses traditions religieuses et culturelles : italien, français, tartare, persan, chaldéen, indien,... avec pour objectif d'établir la paix perpétuelle des nations au moyen d'un Concile universel présidé par le Verbe divin lui-même ; ce concile devrait se tenir à Jérusalem. La multiplicité des religions n'est pas une malédiction, mais la marque de l'infinité et de l'absolu de l'être divin qui ne se laisse enfermer dans aucune confession ou ritualité. Mais ceci est resté marginal dans le cadre de la chrétienté. Il a fallu la découverte du vaste monde pour que paraisse une autre manière de voir le rôle de la raison.

1.3- La naissance de la modernité

La question de la théologie naturelle est inséparable d'un mouvement de civilisation. Le point de départ n'est pas limité au rapport avec la science, mais bien avec un projet de civilisation : celui qui caractérise la modernité et qui est le moteur de l'exploration et de la conquête du monde par les européens. Pour cette raison, dans la tradition française, on doit citer Michel de Montaigne, évoqué dans l'introduction.

Souvent dans *les Essais* Montaigne fait référence aux questions posées par la découverte de ce qui a été alors appelé un «Nouveau Monde» ; l'adjectif nouveau signifie une rupture. Ce n'est pas un prolongement du monde ancien, mais quelque chose de neuf. Or, relève Montaigne, la religion des indigènes peut révéler à l'européen la vraie nature de la religion :

«Ceux qui reviennent de ce monde nouveau, qui été découvert du temps de nos pères par les Espagnols, nous peuvent témoigner combien ces nations, sans magistrat et sans loi, vivent plus légitimement et plus règlement que les nôtres, où il y a plus d'officiers et de loi qu'il n'y a d'autres hommes et qu'il n'y a d'action» (*op.cit.*, p. 380)⁶.

Montaigne relève également qu'entre les pratiques religieuses des habitants du Nouveau Monde, et les pratiques communes en Occident chrétien,

⁶ « Or je trouve [...] qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ; comme de vrai, il semble que nous n'avons d'autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances des pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toute chose. Ils sont sauvages, de même que nous appelons sauvages les fruits de la nature, de soi et de son progrès ordinaire, a produits ; là où, à la vérité, ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice (art) et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages. En ceux-là sont vives et vigoureuses les vraies et les plus utiles et naturelles vertus et propriétés, lesquelles nous avons abâtardies en ceux-ci et les avons seulement accommodées au plaisir de notre goût corrompu. Et si pourtant la saveur même et la délicatesse se trouvent à notre goût excellentes, à l'envi des nôtres, en divers fruits de ces contrées-là sans culture » (*op. cit.*, p. 157).

il y a de très nombreuses similitudes et que la prétention de la supériorité européenne doit être tenue à distance :

«Ces vains ombrages de notre religion qui se voient en aucuns exemples, en témoignent la dignité et la divinité. Non seulement elle s'est aucunement insinuée en toutes les nations infidèles de deçà par quelque imitation, mais à ces barbares aussi comme par une commune et surnaturelle inspiration.» (*op. cit.*, p. 441).

Il dénonce enfin l'attitude des conquérants chrétiens ; celle-ci est en contradiction avec leur doctrine et donc ruine leur prétention à imposer la vérité :

«Nous nous sommes servis de leur ignorance et inexpérience à les plier plus facilement vers la trahison, luxure, avarice et vers toutes sorte d'inhumanité et de cruauté, à l'exemple et patron de nos moeurs. Qui mit jamais à tel prix le service de la mercadence (commerce) et du trafic ? Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuple passés au fil de l'épée, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée pour la négociation des perles et du poivre ! Mécaniques (viles) victoires. Jamais l'ambition, jamais les inimitiés publiques ne poussèrent les hommes les uns contre les autres à si horribles hostilités et calamités si misérables» (*op. cit.*, p. 702).

Le point de vue de Montaigne n'est pas le seul. Il faudrait citer pour faire leur éloge l'attitude des missionnaires – et de manière éminente celle des jésuites – qui ont reconnu l'importance et la valeur des cultures qu'ils se proposaient d'évangéliser. La reconnaissance de la valeur des pensées autres que celles du monothéisme abrahamique – en particulier celles des Indes et de la Chine – fondent une manière nouvelle de voir les relations entre la raison et la révélation. C'est dans ce contexte qu'il faut examiner la valeur de la notion de théologie naturelle.

2- L'œuvre de Raymond Sebond

C'est dans la tradition développée en terre catalane que prend place l'œuvre de Raimon Sibiuda appelé en français Raymond Sebond (ou Sebon) ou Raymond de Sebond, catalan qui vint à Toulouse où il exerça la charge de recteur de l'Université⁷. Il est connu par son oeuvre majeure, le *Livre des créatures* ou *de la nature* ou encore *Théologie naturelle* (*Liber creaturarum seu naturae* ou encore *Theologia naturalis*).

2.1- Foi et raison

Le but de l'œuvre est de montrer l'accord profond entre la connaissance naturelle et la révélation. Pour manifester cet accord et cette complémentarité, Raymond Sebond développe une image traditionnelle, celle du *Livre des créatures* ou du *Livre de la nature*.

Le prologue indique clairement le propos et pousse l'analogie traditionnelle dans toutes ses conséquences, comme le montre cet extrait de la préface⁸ :

«Dieu nous a donné deux livres : celui de l'universel ordre des choses ou de la nature et celui de la Bible. Cestuy-là nous fut donné premier et dès l'origine du monde : car chaque créature n'est que comme une lettre, tirée par la main de Dieu. De façon que d'une grande multitude de créatures comme d'un nombre de lettres, ce livre a été composé, dans lequel l'homme se trouve et est la lettre capitale et principale. Or tout ainsi que les lettres et les mots faits de lettres font une science en comprenant tout plein de sentences et significations différentes, tout ainsi les créatures jointes ensemble et accouplées l'une à l'autre emportent diverses propositions et divers sens, et contiennent la science qui nous est nécessaire avant toute autre. Le second livre des saintes Écritures a été

⁷ Sur Raymond Sebond, voir Jaume PUIG, *Les Sources de la pensée de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 1994.

⁸ Pour faciliter la lecture nous avons retranscrit avec l'orthographe actuelle.

depuis donné à l'homme, et ce au défaut du premier, auquel (ainsi aveuglé qu'il était) il ne voyait rien ; si est-ce que le premier est commun à tout le monde, et non pas le second : car il faut être clerc pour le pouvoir lire. En outre, le livre de nature ne se peut ni falsifier ni effacer, ni faussement interpréter : par ainsi ne le peuvent les hérétiques faussement entendre et nul en celui-là ne devient hérétique, là où il en va tout autrement que celui de la Bible. Si est-ce que l'un et l'autre est parti du même maître : Dieu a bâti les créatures comme il a révélé ses Écritures. Ainsi s'accordent-ils très bien l'un avec l'autre et n'ont garde de s'entre contredire, quoique le premier symbolise plus avec notre nature, et que second soit bien loin au-dessus d'elle. Puisque l'homme tout raisonnable et capable de discipline qu'il était ne se trouvait toutefois à sa naissance garni de nulle science, et que nulle science ne se peut acquérir sans livre où elle soit écrite, il était plus que raisonnable (afin que cette capacité à être savant ne nous fût pas pour néant donnée) que la divine intelligence nous fournît de quoi pourvoir, sans maître d'école, naturellement, et de nous-même nous instruire de la doctrine qui nous est seule nécessaire».

En développant son argumentation, Raymond Sebond introduit un point qui lui est propre ; toute son œuvre est centrée sur l'homme. Au sein de l'analogie du livre des créatures, l'homme est considéré comme la lettre capitale ; connaître l'homme permet de lire le livre en entier. Le livre de la nature est obscur tant que le lecteur ne possède pas la clef : celle-ci c'est l'homme, lettre capitale qui permet d'ouvrir le livre. Le verbe ouvrir est à entendre au sens propre.

Le livre est divisé en deux parties. La première porte sur l'homme créé. Elle utilise le thème classique de l'«échelle de la nature» (*Scala nature*) qui permet de hiérarchiser toutes les créatures, depuis les plus humbles jusqu'à l'homme. Cette échelle de la nature est ensuite prolongée, dans une deuxième partie, par l'échelle de la grâce qui permet d'explicitier une participation à la vie de Dieu.

«Mais il n'y a rien de plus familier, plus intérieur et plus propre à chacun que soi-même à soi ; il s'ensuit donc que tout ce qui est vérifié de quelque chose par elle-même et par sa nature reste très bien vérifié. Puisque nulle chose créée n'est plus voisine à l'homme que l'homme même à soi, tout ce qui se prouvera de lui par lui-même, par sa nature et par ce qu'il sait certainement, de tout cela demeurera-t-il très assuré et très éclairci. Car en ce point consiste la plus commode certitude et la plus assurée créance qui se puisse faire ou tirer de la preuve.

Voilà pourquoi l'homme et sa nature doivent servir de moyen, d'argument et de témoignage, pour prouver toute chose de l'homme, pour prouver tout ce qui concerne son salut, son heur, son malheur, son mal et son bien ; autrement, il n'en serait jamais assez certain. Qu'il commence donc à se connaître soi-même et sa nature, s'il veut vérifier quelque chose de soi.

Mais il est hors de soi, éloigné de soi d'une extrême distance, absent de sa maison propre qu'il ne vit onques ignorant sa valeur, méconnaissant soi-même, s'échangeant pour chose de néant, pour une courte joie, pour un léger plaisir, pour le péché. S'il se veut donc reconnaître son ancien prix, sa nature, sa beauté première, qu'il revienne à soi et rentre chez soi ; et pour ce faire, vu qu'il a oublié son domicile, il est nécessaire que par le moyen d'autres choses on le ramène et le reconduise chez lui. Il lui faut donc une échelle pour l'aider à se remonter à soi et à se ravoïr. Les pas qu'il fera, les échelons qu'il enjambera ce seront autant de notices qu'il acquerra de sa nature. [...] Pour accommoder ses pas et pour l'acheminer outremont jusqu'à soi de degré en degré à la mode d'une échelle, de laquelle s'il se veut servir, voici comme il lui en convient user : voici le train qu'il lui faut tenir pour parvenir à la connaissance. Premièrement, qu'il considère la valeur de chaque chose en soi ; et puis la générale police de cet univers, distribuée en différentes dignités, et divers rang de créatures. Cela fait il lui faudra comparer l'homme, qui est la plus noble et première partie à toutes les créatures et les comparer en double façon. Tantôt regardant en quoi il

convient, tantôt en quoi il diffère d'avec elles ; de cette ressemblance ou dissemblance s'engendrera en lui l'intelligence qu'il cherche de soi et qui plus est celle de son créateur immortel. Car par la voie des choses inférieures il s'acheminera jusqu'à l'homme et tout d'un fil, il enjambra de l'homme jusqu'à Dieu» (chap. 1).

La première partie est constituée par une mise en comparaison de l'homme et du monde. Un premier temps est une comparaison par ressemblance (chap. 1-59) ce qui constitue proprement une métaphysique⁹, accordée à une théologie de la création, un exposé des attributs de Dieu et de sa vie trinitaire ; un deuxième temps est une comparaison par dissemblance (chap. 58-128) ce qui constitue une éthique fondamentale prolongée par un traité sur l'amour (chap. 129-173) et un traité moral sur les devoirs de l'homme (chap. 174-222).

Dans cette démonstration, tout est fondé sur la valeur de l'homme qui couronne tout l'ordre inférieur. Il est le microcosme du macrocosme. Il est le but même de la création des autres êtres qui lui sont inférieurs¹⁰. C'est à partir de

⁹ « Sachons maintenant ce que l'homme peut tirer de cette comparaison. Puisque ce que les autres ont en pièces, il l'a tout en un, il s'ensuit que quiconque ait ainsi distribué et départi ses biens entre ses créatures, celui-là même et nul autre les a aussi assemblés en un et amoncelé en l'homme, accouplant l'être, le vivre, le sentir, l'entendre et le libéral arbitre et que celui-là même qui a donné aux choses inférieures ce qu'elles ont lui a fait aussi présent de ce qu'il a. Car tout ainsi que l'homme n'a pas donné aux autres créatures l'être, le vivre et le sentir, ainsi ne s'est-il pas donné à soi-même l'être, la vie, le sens et l'intelligence. Par quoi une main a fait l'un et l'autre, un même architecte a proportionné, limité et rangé toutes ces choses » (chap. 3).

¹⁰ « Car bien qu'il y ait une grande multitude de diversité de choses en ces quatre degrés, toutefois, il n'y a qu'un même ordre et une pareille disposition. Elles sont rangées et ordonnées ensemble en un corps et en une société, de façon qu'elle montrent très mesurément (en latin *ordinate*) de degré en degré : du petit au grand, tirant toujours vers le plus digne. Cette unité d'ordonnance nous prouve un seul ordonnant, un seul gouverneur et un seul ouvrier, qui a joint en même compagnie tant de diverses pièces [...]. Si donc tant et tant de choses différentes qui sont en ce monde répondent et servent à une seule nature, à savoir, à l'humaine, comme plus excellente qu'elles et non à plusieurs, combien plus est raisonnable que l'humaine n'en servie qu'une supérieure et maîtresse de toutes et non diverses » (chap. 4).

l'homme que se connaît également ce qui relève de l'esprit et qui permet de connaître Dieu¹¹. Il ne s'agit pas seulement de Dieu en son unité comme chez Saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, mais du Dieu trine, compris par des analogies tirées de l'activité de l'esprit humain¹².

¹¹ « En outre, la divine nature, qui est au-dessus de toutes les autres doit être par raison plus grande qu'elles et plus grande que l'humaine nature. Or l'humaine nature est possiblement infinie : d'autant qu'elle est en ce qui est en elle infiniment multipliable [...]. Et la nature divine, comme n'ayant point été créée est encore plus excellente que cela. Par quoi si celles ici créées sont possiblement infinies, il s'ensuit que la divine nature doive avoir quelque unité plus grande. Elle est donc nécessairement actuellement infinie ; car il n'y a rien entre la puissance et l'effet, ni entre l'infini par puissance et l'infinité actuelle. Puis donc que comme nous avons dit par ci-devant, la nature divine n'est aucunement multipliable en individus, il s'ensuit qu'elle est actuellement infinie en un individu seul. [...] Nous avons donc prouvé que la nature qui est au-dessus de l'humaine et l'individu qui nous a engendré est un seul en nombre et en effet infini. Ainsi nous tenons un seul Dieu et maître de toutes choses [...] » (chap. 6).

« Puis que par la comparaison de ces quatre degrés l'un de l'autre, nous sommes montés à une si haute contemplation, que de découvrir notre créateur, et nous avons appris qu'il est réellement un en nombre et réellement infini ne nous lassons pas de notre poursuite et travaillons pour, s'il est possible, voir encore de plus près ses conditions et qualités particulières. Ce que nous ferons en comparant ces quatre degrés avec lui. Car puisque c'est lui seul qui les a produites et mesurées en distribuant plus ou moins par parcelles à chaque créature, il s'ensuit qu'il les a tous quatre en soi : qu'il est, qu'il vit, qu'il sent, qu'il entend et qu'il a le libéral arbitre » (chap. 7).

¹² « De même l'être du monde a été produit par Dieu, qui est l'être éternel, comme par un artisan, non de son être ni de sa nature, mais du néant qui est infiniment éloigné de lui. Mais vu que nulle chose ne peut rien produire de sa substance qui lui soit étranger ou différent. Si Dieu engendre son semblable, si le Dieu vivant engendre un Dieu vivant aussi et de sa très glorieuse nature, sera-ce pas une bien plus excellente génération ? Sera-t-elle bien plus naturelle, convenable et propre à Dieu en tant qu'il est Dieu, que celle du monde ? Cherchons donc puisqu'il a fait le monde de néant comme artisan, si comme Dieu, il n'a pas produit un autre de sa propre nature et de son essence, afin que par une génération nous en concluons nécessairement une autre, comme par un être nous en avons gagné deux » (chap. 46).

La seconde partie du livre (chap. 222-322) traite de l'histoire du salut, selon le modèle dominant en Occident chrétien : le péché originel et ses conséquences, le salut obtenu par le Christ, puis l'Église et les sacrements et enfin l'eschatologie.

L'exposé est linéaire ; ce n'est plus la forme scolastique en articles et questions ; il est logiquement enchaîné, la composition est marquée nettement grâce à des introductions et des chapitres de conclusion qui résument le propos avant d'ouvrir sur une nouvelle piste¹³.

¹³ « Vous voyez comment par l'échelle de nature garnie de quatre marches nous avons trouvé la nature divine être et subsister par soi de toute éternité sans fin et sans commencement et l'échelle de toutes les créatures comprises sous ses marches être procédée du néant par la création et l'obligation de l'homme envers Dieu, l'immortalité de notre âme, le mélange spirituel et corporel qui est en nous. Et comme nous avons réduit les quatre marches de cette échelle à deux natures en général, la purement corporelle qui est mortelle en tout point, la mixte qui a quelque chose d'immortel, d'où nous avons finalement gagné la tierce purement spirituelle qui se surnomme angélique. Somme, il nous reste trois natures créées par la divine incréée, une réellement et même en nombre, commune à trois personnes réellement distinguées, qui est Dieu éternel trine et un, à qui soit honneur et gloire immortelle » (chap. 222).

« Attendu, comme je le disais au commencement, que ce livre ou cette science est de l'homme, je suis obligé de ne rien omettre qui concerne son état et son progrès en quelque façon. Or jusqu'à présent, je lui ai appris à se connaître, je lui ai appris comment Dieu l'avait fait ; comment Dieu avait fait toutes choses pour lui, comment il en était extérieurement obligé et de quelle manière il devait satisfaire sa dette. J'ai montré qu'il est, en tant qu'il est homme, punissable ou récompensable de ses œuvres ; j'ai traité de son devoir, de sa chute et de sa réparation, des sacrements qui le ramènent et réduisent à son premier état et qui le rendent apte à faire bonnes œuvres et dignes de lui. Puis que ces opérations que notre créateur doit effectuer en nous, celle de la condition et celle de réparation sont déjà passées, il ne nous reste que celle de la glorification ou finale rétribution : car comme j'ai dit ailleurs, Dieu n'œuvre autour de nous qu'en ses trois façons esquelles est enclose l'action du gouvernement. L'homme est le vif ouvrage de Dieu, l'ouvrage pour lequel tous ces autres ouvrages ont été produits et au salut et utilité duquel sa providence se montre continuellement attentive. Il est impossible qu'il reste imparfait et que Dieu n'accomplisse en lui tout ce que sa nature demande. Puis donc que par la condition de sa liberté volontaire, il est rendu exempt de contrainte et seul entre toutes les créatures

2.2- Valeur du livre

Par cet ouvrage Raymond Sebond veut fonder une voie de salut universel qui a partie liée avec la capacité de connaissance qui est le propre de l'homme. Tous les hommes ont à leur disposition le grand livre de la nature, qui permet à tous de connaître Dieu, l'auteur de la nature. Cette démarche a été critiquée par Montaigne dans la présentation qu'il en a fait dans les *Essais*.

1. Montaigne relève une contradiction dans le propos du livre. Si Raymond Sebond dit que le livre des créatures est lisible par tous, il accorde une place privilégiée aux chrétiens. Pour cela il reconnaît que les païens ont l'esprit confus à cause des conséquences du péché originel ; ils ne peuvent lire correctement le livre de la nature. Seuls les chrétiens, qui ont reçu la lumière de la révélation en Jésus-Christ, peuvent le faire. Il y a donc une contradiction entre les deux éléments. L'ouvrage se veut universaliste, mais il ne se libère pas d'une dimension apologétique : établir l'universelle valeur de la foi chrétienne.

libres et maître de ses œuvres, lui seul s'acquiert en agissant de la punition et de la récompense.

Puisque naturellement il se doit acquérir lui-même par ses bonnes œuvres et par le mérite de son souverain et dernier bien pour son loyer, paiement et juste rétribution, il est nécessaire que toutes ses œuvres soient exactement jugées et examinées, à ce qu'elle reçoivent enfin ce qui leur est dû par la souveraine justice. Pour épargner donc la peine du redire, je supposerai ici ce que j'ai suffisamment gagné ailleurs, qu'il est impossible de toute impossibilité qu'il n'y ait un jugement, auquel toutes nos actions se jugent ; mais il me reste à traiter comme il se fera, quelle sera cette examination et enquête et quelle la rétribution et la récompense. Je présupposerai aussi ce que j'ai arrêté où je parlerai de notre souveraine joie et tristesse, que pour les parfaire il faut nécessairement que l'âme reprenne le corps en ce jugement et ne dirai de la résurrection en ce lieu que la façon de quoi elle sera conduite. Ce doit être ici le dernier ouvrage de Dieu autour de l'humaine nature ; ce doit être la confirmation de la nature humaine et par conséquent de tout le monde qui est à cause d'elle » (chap. 322).

2. Une autre contradiction est plus théologique : la démarche ne respecte pas la transcendance de Dieu et prétend par sa raison voir les choses comme Dieu les voit et l'étude de l'homme qui y est faite est très optimiste.

3. Il faut noter cependant que la démarche du Livre des créatures est nouvelle, parce que Raymond Sebond entend donner à son étude les caractères de la science. Médecin et philosophe, il enracine ses démonstrations sur l'observation. Cette attitude est caractéristique de la théologie naturelle qui suivra.

4. La lecture du livre de la nature est liée à la place privilégiée qui est celle de l'homme. Raymond Sebond reprend deux thèmes. Le premier est le thème classique de l'homme microcosme de l'univers entier, placé à l'articulation du sensible et du spirituel. Le second est le thème de l'homme dominant le monde des autres vivants par l'usage de la liberté. Le chapitre premier l'établit avec rigueur. C'est par son libre arbitre que l'homme est image de Dieu. Ces deux points permettent le développement de la pensée de cette théologie naturelle qui se veut «science de l'homme».

L'ouvrage de Raymond Sebond est cependant très significatif des questions qui naissent avec l'esprit nouveau qui prend forme dans la modernité, comme le montre la réception de cet ouvrage.

2.3- Destin de l'ouvrage

Pour bien comprendre ce qu'est la théologie naturelle, il est très éclairant de voir comment cet ouvrage a été reçu. Il révèle la manière moderne de poser la question de Dieu en raison.

1. La théologie naturelle a été entendue en deux sens. Elle a été entendue comme une partie de la philosophie qui sert de propédeutique et d'auxiliaire à la théologie - c'est la position des catholiques en général. Mais elle peut s'entendre aussi comme ce qui viendrait remplacer la théologie révélée de manière plus assurée, parce que plus libre des interprétations dogmatiques. En ce sens l'ouvrage de Raymond de Sebond est un témoin de la naissance de l'esprit laïc,

marqué par le souci de la recherche intellectuelle et la liberté de conscience qui caractérisent la sortie de la chrétienté.

2. Cette oeuvre a été critiquée par des auteurs soucieux d'une théologie explicitement dogmatique ou doctrinale¹⁴. L'oeuvre de Raymond Sebond a été mise à l'index en 1558. Cette mesure a été révisée peu après ; mais elle a été maintenue pour la préface. Le point contesté est celui de l'usage de la raison qui est apparu aux censeurs comme excessive, puisqu'en effet l'ouvrage de Raymond Sebond aborde le mystère de la Trinité qu'il déduit dans la suite de son raisonnement fondé sur l'analogie.

3. L'apologie de Raymond de Sebond a été récusée avec finesse par Montaigne lui-même. L'argumentation de Montaigne est celle du scepticisme : comment fonder une doctrine universelle sur ce qui est singulier ? Comment porter à l'absolu une expérience du monde qui est limitée et instable ? Les sciences ne sont pas sûres et le spectacle du monde témoigne d'une diversité qu'il est prétentieux de réduire à l'unité.

4. L'apologie de Raymond de Sebond a été récusée par la tradition augustinienne. Un porte-parole autorisé est Pascal qui récuse cette approche dans des textes bien connus des *Pensées*.

« Ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? Non. Et votre religion ne le dit-elle pas ? Non. Car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donna cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart » (*Pensées*, édit. de la Pléiade, II, p. 544).

« Sur ce fondement, ils prennent lieu de blasphémer la religion chrétienne, parce qu'ils la connaissent mal. Ils s'imaginent qu'elle consiste simplement en l'adoration d'un Dieu considéré comme grand et puissant et éternel, ce qui est proprement le déisme, presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme, qui y est tout à fait contraire. Et de là ils concluent que cette religion n'est pas véritable, parce qu'ils ne

¹⁴ Cf. Maturin DREANO, *La Pensée religieuse de Montaigne*, Paris, Beauchesne, 1936, p. 90-110.

voient pas que toutes choses concourent à l'établissement de ce point, que Dieu ne se manifeste pas aux hommes avec toute l'évidence qu'il pourrait faire. [...]. Je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre les athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut.

Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent ; c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation ; c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède ; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même » (*Pensées*, édit. la Pléiade, II, p. 697-698).

Bloquée dans son développement tant par le monde catholique que par le monde protestant, la *Théologie Naturelle* de Raymond de Sebond a eu un grand succès dans le monde anglo-saxon qui développe la problématique qui sera pour une part reprise au XVIII^{ème} siècle en France grâce à la lecture de Newton.

3- La théologie naturelle dans le monde anglo-saxon

La notion de théologie naturelle s'est développée en Angleterre, au point même de devenir la pensée officielle de l'Église d'Angleterre. C'est ainsi qu'au temps de la jeunesse de Darwin, les étudiants devaient connaître l'ouvrage de William Paley, *Théologie naturelle*, qui servait de fondement à la vision du monde. On sait aussi l'importance au XIX^{ème} siècle des *Bridgewater Treatise*, qui articulent la vision scientifique et la vision théologique issue de la Bible.

Pour entrer dans ce monde complexe, il importe de distinguer divers aspects de la théologie naturelle. Je propose une triple distinction en fonction du contenu et du style des traités. Le premier modèle est, selon une expression célèbre, la construction d'une physico-théologie. Cette approche place la référence à Dieu à l'intérieur d'une vision scientifique du monde qui soit pleinement satisfaisante pour l'esprit humain. Le second modèle est métaphysique au sens premier du terme, dans la mesure où il y a la mise en œuvre d'une pluralité de sens de la référence à la causalité. Enfin, le troisième modèle fait appel à la finalité en développant le thème du « dessein divin ». Ces trois éléments sont explicités dans un ouvrage classique, celui de Richard Swinburne¹⁵.

3.1- Une physico-théologie

1. La notion de physico-théologie est anglo-saxonne. Elle a pour antécédent lointain l'œuvre d'Aristote. Celui-ci, dans son traité intitulé les *Physiques*, qui est à la fois science et philosophie de la nature, a besoin de clarifier la notion de changement. Il entreprend une démarche pour montrer que l'explication du changement suppose un principe qui est fondateur de

¹⁵ Richard SWINBURNE est l'auteur d'une trilogie, qui exprime aujourd'hui le mieux ce que peut être le projet d'une théologie naturelle, *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Press, 21993 ; *The Existence of God*, Oxford University Press, 1979, 21991 ; *Is There a God ?*, Oxford University Press, 1996.

l'enchaînement des actions qui se produisent dans la nature. Il pose donc un premier moteur qui est source de tout changement. Ce que d'aucuns ont appelé plus tard une « preuve de l'existence de Dieu » est une étape dans la construction de ce qui était pour lui science et connaissance de la nature.

2. La figure emblématique de la physico-théologie est donnée par Newton dans le célèbre scolie des *Principia mathematica philosophiae naturalis*. Pour le comprendre il faut se replacer dans le cadre de l'évolution spirituelle de la pensée de Newton.

Newton construit un système du monde où le mouvement des astres et leur disposition obéissent à des lois strictes, mathématiques et transparentes pour l'esprit.

« Tous ces mouvements réguliers n'ont pas pour origine des causes mécaniques. Cet arrangement aussi extraordinaire du Soleil, des planètes et des comètes n'a pu avoir pour source que le dessein et la seigneurie d'un être intelligent et puissant » (Scolie général des *Principia*, 2^e édition, 1713, trad. M.-F. Biarnais, Paris, Christian Bourgois, 1985, p. 113).

L'ordre et l'harmonie du monde renvoient rationnellement à la reconnaissance d'un principe qui est appelé Dieu¹⁶. C'est par la connaissance de Dieu que la connaissance de la nature trouve son couronnement :

« Mais le grand but qu'on doit se proposer dans l'étude de la Nature, c'est de raisonner sur les phénomènes sans le secours d'aucune hypothèse, de déduire les causes des effets, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à la Cause première, qui très certainement n'est pas mécanique [...]. Un

¹⁶ On reconnaît là ce que l'on appelle le déisme ; cette vision est présente chez Simon Laplace dans le célèbre texte qui définit le déterminisme absolu. Il y parle d'une intelligence qui connaissant tout pourrait tout prévoir ; celle qu'il récuse dans l'aphorisme où il déclare que Dieu est « une hypothèse inutile » – puisque l'équilibre des planètes sur leur orbite est le fruit des phénomènes naturels.

Être immatériel, intelligent, présent partout, et qui voit immédiatement le fond des choses dans l'infinité de l'espace et du temps » (Newton, *Optique*, question XVIII, trad. J.-P. Marat (1787), Paris, Christian Bourgois, 1989, p. 317).

Cette physico-théologie repose sur la conviction que les propriétés structurelles et les dispositions des constituants de la matière requièrent une cause qui domine l'ensemble des phénomènes. Elle les domine pour présider à leur arrangement ; mais aussi elle les produit.

« Au surplus, il semble que c'est au moyen de ces principes que la matière a été faite, lors de la création, de particules dures, solides, et diversement combinées par la volonté d'un Être intelligent ; car c'est à celui qui créa ces particules, qu'il appartient de les mettre en ordre. S'il l'a fait, ce n'est pas se montrer philosophe que de chercher une autre origine du monde, ou de prétendre que les simples lois de la Nature ont pu le tirer du chaos ; quoi qu'une fois créé, il puisse s'entretenir plusieurs siècles par le cours de ces lois » (Newton, *Optique*, question XXXI, *id.*, p. 345).

Cette physico-théologie n'est pas réservée à la cosmologie. On la retrouve dans l'œuvre de Linné, qui argumente de l'ordre de la nature en référence à la création.

3. L'argumentation actuelle est introduite en termes de probabilités. Il s'agit d'estimer les éléments de production et de comprendre que s'il y a émergence d'une solution à partir d'une probabilité faible, c'est qu'il y a un guidage interne qui utilise les ouvertures du possible pour une réalisation optimale qui dépasse ce que les éléments dispersés ne pouvaient produire à leur niveau

Utilisant les réflexions de Prigogine, les travaux les plus récents sont attentifs à montrer comment de l'ordre peut surgir du désordre. La notion d'attracteur étrange est utilisée dans cette perspective. Le hasard ne se pense

plus en terme d'inintelligence. Il peut y avoir une action intelligente qui se place dans le jeu du hasard pour en utiliser les possibilités¹⁷.

Sur ce point, les auteurs modernes inscrivent leur pensée dans le cadre du paradigme évolutif, qui écarte toute référence à une intervention de Dieu. C'est en utilisant les processus naturels que Dieu agit pour faire émerger le plus complexe du moins organisé¹⁸.

3.2- Démarche métaphysique

1. La théologie naturelle emprunte une autre série d'arguments. Ils ne relèvent plus de la physico-théologie, en ce sens qu'ils viennent combler les manques de la théorie physique ou la compléter pour en faire une vision unifiée et totale de la nature. C'est une démarche qui se veut strictement métaphysique et qui ne se fonde pas sur l'harmonie, la stabilité ou la beauté de l'univers, mais sur la question de l'être. Le point de départ n'est pas l'ordre de la structure du monde, mais bien la considération de l'existence.

2. Dans le cadre de la science classique, celui qui l'a développé est Leibniz. C'est un argument qui relève de l'étude de la nature où les phénomènes sont analysés de manière métaphysique. Le point de départ est la contingence. Est contingent ce qui n'est pas nécessaire, c'est-à-dire ce qui pourrait être autre. Est nécessaire ce qui ne peut pas être autrement ; est contingent ce qui peut être autre. La contingence ne se réduit pas au changement ; elle est ontologique : tout être de ce monde peut ne pas être – soit parce qu'il n'a pas été, soit parce qu'il

¹⁷ Par exemple William A. DEMBSKI, *The Design Inference. Eliminating Chance through small Probabilities*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1998.

¹⁸ Le débat a été très vif en géologie où se sont affrontées les thèses de James HUTTON, John PLAYFAIR et Richard KIRWAN contre William BUCKLAND et Adam SEGWICK ; Sur ce point voir Peter BARRETT, *Science and Theology since Copernicus. The search for Understanding*, New-York, T&T Clark, 2004.

ne sera pas toujours. Son existence n'est pas assurée ; il n'est pas nécessaire qu'il soit comme il est ; il est donc contingent.

De cette constatation, Leibniz tire que la contingence a pour effet que ce qui est de cette manière ne peut être sa propre raison d'être. Le principe de raison suffisante est invoqué. Le point décisif de l'argumentation est de changer d'ordre d'explication. Leibniz le dit à partir de l'exemple des livres de mathématiques ; il ne suffit pas de les expliquer par leur reproduction dans les établissements d'enseignement, il faut placer à l'origine un génie mathématique dont l'esprit est d'un autre ordre que celui de la reproduction du savoir :

« La raison suffisante de l'existence des choses ne saurait être trouvée ni dans aucune des choses singulières, ni dans tout l'agrégat ou la série des choses. Supposons que le livre des éléments de la géométrie ait existé de tout temps et que les exemplaires en aient toujours été copiés l'un sur l'autre : il est évident, bien qu'on puisse expliquer l'exemplaire présent par l'exemplaire antérieur sur lequel il a été copié, qu'on n'arrivera jamais, en remontant en arrière à autant de livres qu'on voudra, à la raison complète de l'existence de ce livre, puisqu'on pourra toujours se demander pourquoi de tels livres ont existé de tout temps, c'est-à-dire pourquoi il y a eu des livres et pourquoi on les a ainsi rédigés. Ce qui est vrai des livres, est aussi vrai des différents états du monde, dont le suivant est en quelque sorte copié sur le précédent, bien que selon certaines lois de changement. Aussi loin qu'on remonte en arrière à des états antérieurs, on ne trouvera jamais dans ces états la raison complète, pour laquelle il existe un monde et qui est tel. On a donc beau se figurer le monde comme éternel : puisqu'on ne suppose cependant rien que des états successifs, qu'on ne trouvera dans aucun de ces états sa raison suffisante, et qu'on ne se rapproche nullement de l'explication en multipliant à volonté le nombre de ces états, il est évident que la raison doit être cherchée ailleurs » (Leibniz, De la production originelle des choses prise à sa racine, dans *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 2001, p. 169).

La théologie naturelle étroitement articulée à la métaphysique est aujourd'hui reprise dans une perspective qui argue de la contingence des éléments et du caractère aléatoire des phénomènes, en particulier ce qui concerne l'évolution et l'histoire de la vie. On introduit une considération sur la finalité.

3.3- L'argument du dessein divin

La théologie naturelle anglo-saxonne utilise la notion de *Design* pour introduire ce que les philosophes appellent la téléologie¹⁹.

1. L'argumentation est étroitement liée à la science actuelle qui voit la nature sous le paradigme de l'évolution. La pensée ne se développe pas dans la perspective de la mécanique, mais sous la reconnaissance de l'importance de la dimension historique des phénomènes. On considère que le résultat ultime est heureux. Comme l'état premier est aléatoire, il faut que le processus soit conduit par une intelligence supérieure pour réaliser ce qui les dépasse.

On retrouve l'argument par la finalité classique dans la théologie, qui prouve l'existence de Dieu à partir du fait que les êtres sans intelligence réalisent un projet qui demande de l'intelligence.

2. L'argument le plus célèbre est cosmologique. On le retrouve dans le propos sur le *fine-tuning of the universe*. Il s'agit du réglage des constantes et des paramètres fondamentaux qui permettent la synthèse des noyaux d'hydrogène et d'hélium, puis par fusion nucléaire, l'apparition des éléments lourds, permettant une chimie organique, fondée sur les propriétés du carbone et ses liens avec l'hydrogène, l'azote, le phosphore et l'oxygène, conditions nécessaires à l'apparition de la vie telle que nous la connaissons. Cet ajustement est extraordinairement précis ; il est a priori totalement improbable, aussi il faut

¹⁹ Voir God and Design. *The theological Argument and modern Science*, edit. By Neil A. MANSON, New York, Routledge, 2003.

se référer à une intelligence qui y a présidé. Cette argumentation est longuement reprise par divers auteurs attentifs à articuler science et philosophie, en premier lieu John Polkinghorne²⁰.

3. Le domaine où le retour à l'explication par manière de finalité est le plus habituel est encore la biologie. L'argumentation développe la signification du terme de « programme ». L'emploi de ce terme échappe à une conception mécaniste pour relever que son emploi fait référence à une intelligence à l'œuvre tant au commencement qu'à la fin du processus. Il y a dans le devenir de la vie une orientation vers la réalisation optimale²¹. L'argumentation renoue ici avec la démarche de Teilhard de Chardin et les tenants du Principe cosmologique anthropique selon son interprétation forte.

4. Options fondatrices

Pour une philosophie critique, ces arguments ne sont pas probants. Kant réplique au déisme que l'argumentation de Newton établit bien l'existence d'un architecte du monde, mais pas du tout celle d'un créateur.

Cette critique n'est pas vaine ; elle montre que l'argumentation est soutenue par des options premières. Elles sont de deux ordres. La première est la capacité de connaissance humaine, la seconde est la notion de causalité.

4.1- Quelle est la capacité de l'intelligence humaine ?

La question se pose à partir des révolutions scientifiques. Celles-ci montrent que les connaissances sont limitées et sont dans un certain état de

²⁰ POLKINGHORNE John, *Science and Creation*, London, SPCK, 1988 ; *Science and Providence*, London, SPCK, 1989 ; *Science and Christian Belief*, London, SPCK, 1994.

²¹ Une explication est donnée par Christian de DUVE, *Vital Dust : Life as cosmic Imperative*, New York, Basic Book, 1998.

précarité. Ce qui est dit aujourd'hui n'a pas été dit hier et n'est pas assuré pour demain. Il n'y a pas lieu de penser qu'une théorie soit définitive et donc on ne peut s'appuyer sur une donnée pour établir un raisonnement général. Cette argumentation a servi de base au scepticisme. Présente chez Montaigne, elle a été reprise par Hume dans son apologie du pragmatisme. Pour eux l'entreprise d'une démonstration de l'existence de Dieu n'est pas possible et on ne peut construire une théologie naturelle sûre, car l'intelligence humaine est prise dans le réseau de l'empirisme.

Si telle est la décision philosophique qui fonde l'approche, il en résulte que la vie humaine reste dans l'ordre de l'action pragmatique : trouver des solutions pratiques aux problèmes de l'existence ou bien juxtaposer des positions idéologiques ou affectives.

C'est à l'encontre de cette tradition empirique et sceptique que se situent les auteurs qui développent la théologie naturelle aujourd'hui. Nous avons cité John Polkinghorne. Il faudrait citer aussi Arthur Peacocke, Ian Barbour, Nancy Murphy, George Ellis, Keith Ward et John Russel²². Tous sont d'accord pour surmonter le scepticisme et arguer du succès de la méthode scientifique pour reconnaître la force de la raison et sa capacité d'aller « aux choses mêmes ».

4.2- La causalité

La deuxième racine de la théologie naturelle est la reconnaissance de la causalité. Celle-ci est une des notions les plus primitives du savoir humain. Elle associe des faits distincts entre lesquels elle établit un lien. Ce lien est un lien de dépendance qui s'inscrit dans le cours du temps.

La notion de causalité s'inscrit dans le cadre d'une explication scientifique de la nature, caractérisée par l'écriture mathématique du lien entre les diverses réalités.

²² Les ouvrages de ces auteurs font l'objet des bulletins de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, écrits par les membres du Groupe Albert le Grand.

La question posée par la reconnaissance de la valeur de la théologie naturelle est de savoir si toutes les formes de causalité sont du même ordre ou s'il n'y a pas nécessité d'établir des distinctions entre les ordres de causalité. La réponse est fondatrice de la philosophie : elle est manifeste dans la philosophie de Platon, dans un texte célèbre. Il est souvent lu à propos de la détermination de l'âme, mais je pense qu'il a sa pertinence en tout domaine et en particulier pour ce qui concerne l'argumentation de la théologie naturelle.

« Pourquoi suis-je assis en ce lieu ? C'est parce que mon corps est fait de muscles et d'os ; que les os sont solides et ont des commissures qui les séparent les uns des autres, tandis que les muscles, dont la propriété est de se tendre et de se relâcher, enveloppent les os avec les chairs et avec la peau qui maintient l'ensemble ; par suite donc de l'oscillation des os dans leurs emboîtements, la distension et la tension de muscles me rendent capable, par exemple de fléchir à présent des membres, et voilà la cause en vertu de laquelle, plié de la sorte, je suis assis en ce lieu ! S'agit-il maintenant de l'entretien que j'ai avec vous ? Il serait question d'autres causes analogues : à ce propos on alléguerait l'action des sons vocaux, de l'air, de l'audition [...] Donner le nom de causes à des choses pareilles est un comble d'extravagance. Dit-on au contraire que sans la possession d'os, de muscles, de tout ce qu'en plus j'ai à moi, je ne serais pas à même de réaliser mes desseins ? Bon, ce serait la vérité. Mais dire que c'est à cause de cela que je fais ce que je fais, et qu'en le faisant j'agis avec mon esprit, non seulement en vertu du choix du meilleur, peut-être est-ce en prendre plus que largement à son aise avec le langage ! Il y a là une distinction dont on est incapable : autre chose est en effet ce qui est cause réellement ; autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause » (Platon, *Phédon* 97c-99b, trad. Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 70-71).

Le texte de Platon marque une différence fondamentale entre deux ordres de causalité. Ils relèvent de deux types d'explication. Ils ne sont pas exclusifs l'un de l'autre.

Or cette distinction n'a pas été unanimement reçue. Il y a une tradition philosophique qui la récuse. Pour elle la notion de causalité, qui est du côté de l'âme, n'est pas recevable. Il faut en rester au seul plan de ce qui s'inscrit dans l'ordre du tangible. C'est sur ce point que se marquent les diverses options qui fondent la démarche philosophique.

4.3- Les options de la théologie naturelle

L'argumentation qui sous-tend la théologie naturelle est liée à trois propositions sur lesquelles se situe la démarche de l'esprit humain. Celui-ci se place devant une série d'alternatives.

1. Ce qui existe n'a pas besoin d'une cause pour exister, ou bien : ce qui existe a une cause pour exister. Si on répond par la première proposition, la démarche de l'esprit s'arrête ; sinon la démarche continue dans une deuxième étape. Il y a alors une autre alternative.

2. Ce qui existe existe par soi-même ou bien : ce qui existe existe à cause d'autre chose. Si on répond par la première proposition la démarche de l'esprit s'arrête, sinon la démarche continue.

3. Ce qui existe existe par une cause autre que soi qui est du même ordre (causée par une autre) ou bien : ce qui existe existe par une cause qui n'est pas causée, parce sa perfection d'être la rend rigoureusement non dépendante. C'est cette dernière proposition qui est impliquée dans une démarche de théologie naturelle en référence à un Dieu personnel.

On accède ainsi à la question la plus radicale : la reconnaissance de la transcendance de ce principe. La question posée est alors celle qui a été posée au monothéisme biblique par le stoïcisme. Cette vision moniste est revenue en force à la Renaissance avec la pensée d'un Dieu cosmique, un Dieu qui serait seulement l'âme de l'univers. Elle se pose aujourd'hui dans le renouveau de la

tradition spinoziste qui, après avoir influencé la tradition romantique puis la tradition rationaliste, revient par le biais des neurosciences²³.

Conclusion

L'exposé sur la théologie naturelle a montré que la notion s'inscrit dans un contexte sociologique particulier : celui d'une recherche d'unité face à une diversité qu'il faut surmonter. Telle est la situation actuelle : face à la diversité culturelle, il s'agit de retrouver l'unité.

La construction rationnelle met en œuvre une argumentation fondée sur les mêmes grands principes philosophiques : l'intelligibilité de la nature renvoie à un principe qui est intelligent et donc d'un autre ordre que les phénomènes matériels sensibles.

Ce chemin de la pensée suppose la reconnaissance de la capacité de la raison à aller au-delà de la connaissance sensible et d'accéder au monde de l'esprit.

La question posée aujourd'hui reste celle de la reconnaissance de la transcendance de ce principe.

Mais la difficulté principale de la théologie naturelle est celle qui a été relevée par Pascal : la question du mal dans la nature. Ce point me semble le point le plus important du débat avec la théologie naturelle. La théologie de la providence séparée de la théologie du salut perd de sa pertinence et de sa force. La théologie moderne est sur ce point fort réticente vis-à-vis de la théologie naturelle.

²³ Comme le montre les travaux de Antonio DAMASIO, *Spinoza avait raison*, Paris, 2003 et les dernières publications de Henri Atlan.

Spinoza, Dieu et l'action intentionnelle

Henri Atlan

Mon exposé ne sera pas d'ordre théologique parce que telle n'est pas ma spécialité, et parce que Spinoza, malgré le titre d'un de ses ouvrages, « *Traité théologico-politique* » s'intéressait beaucoup plus à l'aspect politique qu'à l'aspect théologique proprement dit, et ceci est particulièrement clair quand on considère son œuvre maîtresse qui est « *L'Éthique* » dans laquelle il n'y a aucun souci théologique. Pourtant, la première partie de ce livre, intitulée « *De Deo* » c'est à dire « *De Dieu* » est consacrée à ce qu'il appelle Dieu et à en prouver l'existence.

Je vais survoler rapidement ce qui m'apparaît comme les principales notions, ensuite je passerai aux conséquences de cette conception spinoziste de Dieu sur l'anthropologie, c'est à dire ce qui nous concerne et plus particulièrement sur la question de l'intentionnalité ou plus précisément la question de l'action intentionnelle. Sur ce tableau j'ai énuméré les principales notions qu'on trouve dans la première partie de l'Éthique de Spinoza. Ces notions servent à définir à la fois ce qu'il entend par « *Dieu* » et aussi à en prouver l'existence et à amorcer les conséquences qu'il en tirera.

« *Cause de soi* » : un être qui ne tire son essence et son existence que de lui-même. Ainsi Dieu est défini comme étant cause de soi, mais aussi comme étant une substance infinie et éternelle. Il démontre ainsi qu'il ne peut être qu'unique. Cette substance infinie et éternelle a une double propriété qui est d'être à la fois active et passive : on connaît son expression « *Deus sive natura* ». Ce qui signifie qu'il identifie Dieu avec la totalité de la Nature. Il considère ainsi la Nature comme substance infinie et éternelle et unique, mais

avec deux aspects. Un aspect actif « *natura naturans* » qui est une dynamique qu'on peut considérer comme créatrice, bien qu'il n'aime pas beaucoup ce terme parce que cela évoque la notion de création ex-nihilo qui n'existe pas chez lui. C'est plutôt une cause première formatrice. L'autre aspect, c'est « *natura naturata* » c'est le résultat de cette activité dynamique. Donc la Nature apparaît comme cause dynamique de tout ce qui existe, mais c'est une cause immanente c'est à dire qui est présente à l'intérieur même de ce qui est causé. Il appelle « modes » les résultats de cette causalité. Ceci est la traduction immédiate du terme latin, mais cela pourrait aussi bien signifier des manières de faire ou d'exister. En fait, pour lui, il n'existe que deux réalités : la substance qui est la cause immanente de tout ce qui existe et puis les manières d'être de cette substance. Pour l'intellect à la fois humain et divin (il n'y a pas de différence de nature entre les deux, mais seulement de quantité. L'intellect divin représente la totalité de ce qui est ou a été ou sera pensé), cette substance apparaît sous différents aspects qu'il appelle les attributs ; la nature humaine est telle que nous n'avons accès qu'à deux de ces attributs qui sont l'étendue, c'est à dire la matière, et la pensée. Cependant il démontre qu'il n'y a aucune raison que ce nombre d'attributs soit limité à deux et qu'il doit en exister une infinité, mais nous n'avons pas accès à ces autres attributs. Ceci a fait couler beaucoup d'encre car on se demande en quoi consistent ces attributs auxquels nous n'avons pas accès. Beaucoup d'hypothèses ont été faites mais le résultat est que, de toutes façons, tout ce qu'on perçoit sous l'aspect matériel existe aussi sous l'aspect de la pensée et sous l'aspect des autres attributs. Le fait que nous n'ayons pas accès à ces autres attributs ne change rien aux aspect auxquels nous avons accès, puisque tout ce qui existe sous les autres attributs existe aussi sous les deux attributs auxquels nous avons accès. Finalement d'un point de vue humain concret, tout se passe comme s'il n'existait que les deux attributs auxquels nous avons accès. D'ailleurs en fait, ces deux aspects ne sont qu'une seule et même chose car il n'y a qu'une seule substance : la pensée et la matière sont une seule et même chose dont nous faisons l'expérience de deux façons différentes. En cela il rompt avec Descartes qui a été son mentor en matière philosophique. Nous percevons le monde et nous-mêmes comme *un* mais sous

deux aspects différents : par l'intermédiaire de notre intellect d'une part et par l'intermédiaire de nos affects, de notre corps, de nos perceptions sensorielles d'autre part. Ces considérations vont être à l'origine de toute une série de conceptions anthropologiques, psychologiques et même épistémologiques.

Une des conséquences de cela est ce qu'il appelle la libre nécessité. Beaucoup de gens réagissent contre cette expression, qui est de lui, en disant que c'est un oxymoron ¹. En fait pour lui la vraie liberté consiste à dire que d'une part les choses ne peuvent pas être autres que ce qu'elles sont, c'est à dire que contrairement à ce que pense Leibnitz, il n'y a pas d'autre monde possible que Dieu aurait pu créer mais qu'il n'a pas créé par un décret de sa volonté. Pour lui ce qui existe ne peut qu'exister comme il existe parce que c'est la conséquence de la nature même de Dieu et pour lui imaginer un Dieu qui déciderait arbitrairement de faire apparaître un monde tel qu'il est alors qu'il aurait pu le faire autrement, c'est le maximum du blasphème parce que cela consiste à projeter en Dieu une sorte de bon plaisir, alors que tout ce qui existe découle de la nécessité de Dieu lui-même. C'est pour cela qu'il parle de libre nécessité puisque cette nécessité n'est contrainte par rien d'autre puisqu'il n'y a que Dieu, mais c'est quand même une nécessité car ce n'est pas arbitraire, pas aléatoire. Cela va être à l'origine du postulat fondamental d'intelligibilité du monde : puisque ce qui est fait est le résultat d'une nécessité, elle est accessible à l'intellect en général et à l'intellect humain en particulier. Ceci implique qu'il existe a priori une possibilité de comprendre les choses. Cette notion de libre nécessité va être projetée à la fin de l'Éthique sur la conception spinoziste de la liberté humaine. Celle-ci ne va pas consister en un libre arbitre qu'il considère comme une illusion complète, mais en la possibilité pour les êtres humains de se rapprocher progressivement de cette libre nécessité divine : plus nous connaissons cette libre nécessité par la raison et aussi par un mode de connaissance intuitive qu'il appelle la connaissance du troisième genre, plus

¹ Figure qui consiste à allier deux mots de sens contradictoires pour leur donner plus de force expressive (ex. Une douce violence; hâte-toi lentement). — On dit aussi OXYMORE

nous nous rapprochons de cette connaissance infinie sans pouvoir jamais l'atteindre, plus nous nous rapprochons de l'expérience de cette liberté qui en fait est celle de Dieu. Pour terminer ce survol global, je vais terminer par une lecture de quelques phrases de l'appendice de la première partie de l'Éthique dans lequel il résume ce qu'il a dit à propos de Dieu et pourquoi il l'a dit.

« J'ai par là expliqué la nature de Dieu et ses propriétés, à savoir qu'il existe nécessairement ², qu'il est unique, et que c'est par la seule nécessité de sa nature qu'il est et agit ; qu'il est de toutes choses cause libre, et comment ; que tout est en Dieu et dépend tellement de lui que sans lui rien ne peut ni être ni se concevoir ; et enfin que tout a été prédéterminé par Dieu, non certes par la liberté de la volonté, autrement dit par le bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, autrement dit l'infinie puissance. En outre partout où l'occasion s'en est présentée j'ai eu soin d'écarter les préjugés qui pouvaient empêcher qu'on perçoive mes démonstrations ; mais, parce qu'il reste encore un certain nombre de préjugés, susceptibles eux aussi, et même au plus haut point, maintenant comment avant, d'empêcher les hommes d'embrasser l'enchaînement des choses de la manière dont je l'ai expliqué, j'ai pensé qu'il valait la peine de les faire comparaître ici à l'examen de la raison. »

Je ne vais pas lire ici l'analyse détaillée de tous ces préjugés mais il en est un qui revient tout le temps, c'est l'illusion de la finalité.

« Et puisque tous les préjugés que je dénonce ici viennent de cela seul que tous les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, à cause d'une fin, et vont même jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui même règle tout en vue d'une certaine fin précise. Ils disent en effet que Dieu a tout fait à cause de l'homme et qu'il a fait l'homme afin qu'il l'honore »

C'est cela qu'il va essayer de démythifier en montrant que tout cela n'est qu'une projection anthropomorphique. C'est parce que les hommes ont l'habitude de se

² Les preuves de l'existence de Dieu données par Spinoza sont encore valables pour la simple raison qu'elles sont tautologiques.

comporter en vue d'une fin qu'il se donnent à eux mêmes parce que cela leur est utile, qu'ils projettent cette propriété sur l'ensemble de tout ce qui existe, et donc aussi sur Dieu.

« J'ai par là expliqué ce que j'avais promis en premier lieu et maintenant pour montrer que la nature n'a pas de fin qui lui soit prescrite et que toutes les causes finales ne sont que des fictions humaines, il n'y a pas besoin de beaucoup. Je crois en effet que c'est maintenant suffisamment établi »

Il essaye ensuite de montrer où est l'origine de la croyance en ces causes finales, et il donne des exemples.

« Si par exemple une pierre est tombée d'un toit sur la tête de quelqu'un et l'a tué, c'est de cette manière qu'ils diront que la pierre est tombée pour tuer l'homme. En effet, si ce n'est pas à cette fin, et par la volonté de Dieu, qu'elle est tombée, comment tant de circonstances (il y faut souvent, en effet, le concours de beaucoup) ont-elles pu se trouver concourir par hasard ? Tu répondras peut être que c'est parce que le vent a soufflé, et que l'homme passait par là. Mais ils insisteront : pourquoi le vent a-t-il soufflé à ce moment là ? pourquoi l'homme passait-il par là à ce même moment ? »... Et ils poseront des questions sans fin jusqu'à ce que « tu te réfugies dans la volonté de Dieu, c'est à dire dans l'asile de l'ignorance. Et il en va de même quand ils voient la structure du corps humain, ils sont stupéfaits, et, de ce qu'ils ignorent les causes de tant d'art ils concluent que ce n'est pas un art mécanique qui l'a construite, mais un art divin ou surnaturel, et constitué de telle manière qu'aucune partie n'en lèse une autre. Et de là vient que qui recherche les vraies causes des miracles, et s'emploie à comprendre les choses naturelles comme un savant, au lieu de les admirer comme un sot, est pris un peu partout comme un hérétique et un impie, et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme les interprètes de la nature et des Dieux. »

Encore un passage important. Si tout ce qui arrivait aux hommes était en vue de leur utilité telle qu'ils peuvent la percevoir, comment expliquer ce qui leur arrive de mauvais ? Ils vont dire que cela vient du fait que « les jugements des

dieux échappent de loin à la prise de l'homme ; et cela seul eût suffi à déterminer que la vérité demeurât pour l'éternité cachée au genre humain ; s'il n'y avait eu la Mathématique, qui s'occupe non pas des fins mais seulement des essences et propriétés des figures, pour montrer aux hommes une autre norme de la vérité, et outre la Mathématique on peut encore assigner d'autres causes (qu'il est superflu d'énumérer ici) qui ont pu faire que les hommes ouvrirent les yeux sur ces préjugés communs, avant de se laisser conduire à la méconnaissance des choses. »

Autrement dit, pour lui, la Mathématique est ouverture sur une vérité beaucoup plus forte qui permet d'échapper aux tentations de ces vérités illusoire.

Évidemment on est loin ici des idées de Pascal. On peut remarquer que bien que ces deux hommes soient contemporains, ils ne se sont jamais rencontrés. On peut supposer qu'ils ne connaissaient pas leurs œuvres respectives. Pourtant, malgré leurs divergences assez radicales, il y a un point sur lequel ils se rejoignent de manière tout à fait frappante, c'est leur conception du temps et de l'éternité. Dans la 5^{ème} partie, Spinoza affirme que nous sentons et nous expérimentons tous que nous sommes éternels. Cette affirmation surprenante peut être comprise si on se raccroche à sa théorie de ce qu'il appelle l'éternité et le temps : l'expérience de l'éternité c'est précisément l'expérience des vérités mathématiques. Ce n'est pas l'expérience d'une durée qui se poursuit indéfiniment, cela n'est pas l'éternité, il s'agit au contraire de l'expérience d'une vérité intemporelle qui est forcément éternelle puisqu'en dehors du temps. En cela nous sommes dans l'éternité à chaque instant, mais cela est autre chose qu'une vie après la mort qui serait poursuivie indéfiniment dans le temps. Eh bien, dans les premières œuvres de Pascal sur le calcul des probabilités et dans sa correspondance avec Fermat, on trouve un passage assez amusant parce qu'il a l'air de défendre une conception des probabilités qui est rejetée maintenant dès qu'on aborde le calcul des probabilités. Il explique que lorsqu'on lance un dé à 6 faces, au bout d'un certain temps, si le 6 n'est pas sorti, on peut arriver d'avoir un 6 avec une probabilité de $\frac{1}{2}$. Fermat est étonné et Pascal lui répond par une sorte de pirouette mais on s'aperçoit qu'ils ont des conceptions fondamentalement différentes du calcul des probabilités, parce que pour Pascal,

tout se passe comme si les dés n'étaient pas jetés successivement mais tous à la fois, et le fait qu'on les jette l'un après l'autre ne change rien. Dans la conception classique au contraire les jets successifs sont indépendants. Mais ce qui intéresse Pascal c'est une vérité mathématique intemporelle, qu'il cherche dans le calcul des probabilités et qu'il appelle « géométrie du hasard ».

De l'Éthique de Spinoza à l'action intentionnelle

Passons maintenant aux conséquences qu'on peut tirer de cette première partie de l'éthique de Spinoza, concernant la nature humaine. Je vais m'intéresser à un aspect particulier sur lequel je travaille depuis plusieurs années, c'est la *nature de l'action intentionnelle*. Dans notre comportement habituel, nous nous donnons des buts et ce type d'action intentionnelle pose deux problèmes qui sont tous les deux au centre de la philosophie de Spinoza.

Premièrement, il existe une inversion temporelle. Lorsque je projette de venir à Orsay, je sais que je dois prendre le train etc. La fin, c'est à dire l'endroit où je dois aller est la cause de toutes les différentes étapes qui précèdent. Ce type de cause est difficile à accepter si on ne considère dans la nature que les causes efficientes. D'autre part dans l'action intentionnelle il existe une relation causale entre le corps et l'esprit, puisque dans ce cas une décision de l'esprit, un état mental comme on dit aujourd'hui, entraîne un mouvement du corps. Comment concevoir l'existence d'une telle relation causale entre l'esprit et le corps ou inversement dans le cas de la perception ? Dans ce dernier cas c'est un état corporel qui entraîne un état mental. Comment concevoir une relation causale entre ces deux types de réalité, le mental et le physique ? Vous savez que Descartes s'était posé la question et il pensait que cela était dû à l'action de la glande pinéale. Comment aujourd'hui peut-on aborder le problème ?

Une action téléologique est dirigée vers un but. Dans une causalité mécanique la cause précède l'effet et dans une action dirigée vers un but, la cause se manifeste après que l'action ait été accomplie. Cela implique une espèce d'inversion temporelle et d'habitude ce problème est résolu par le

concept d'états mentaux intentionnels. La cause de l'action finale, ce n'est évidemment pas l'action elle-même mais la représentation que nous en avons sous la forme d'états mentaux particuliers. C'est donc la notion d'intention qui intervient. Il s'agit d'états mentaux conscients capables de provoquer des mouvements corporels chaque fois qu'une action intentionnelle est accomplie. Nous supposons que l'état mental précède l'action et de la sorte, apparemment une action téléologique redevient une action causale mécanique où la cause précède l'effet. Classiquement dans la littérature de psychologie et de philosophie on décrit l'action intentionnelle sous la forme d'un syllogisme qui remonte à Aristote ; c'est un syllogisme pratique qu'il faut distinguer du syllogisme démonstratif habituel. Cette description d'un comportement téléologique utilise le syllogisme suivant : un agent A désire être dans l'état S. A sait ou croit que C est une cause de S, en conséquence A produit C. En fait cette description est relativement commode pour décrire l'action intentionnelle mais elle n'explique pas grand chose, parce que l'intentionnalité est déjà impliquée par la description elle-même, puisqu'on explique la production de C comme un moyen de produire S et d'autre part on suppose déjà l'existence d'état mental intentionnel caractérisé par le fait de désirer ou de savoir. Aussi, la question de l'origine de cette intentionnalité, qu'on attribue à des états mentaux particuliers, reste entière. C'est là que se trouve la difficulté principale de cette description. En fait, la source de la difficulté est en amont, elle se trouve déjà dans la notion d'état mental. En effet, cette notion pose en elle-même quelques problèmes.

D'abord, comment un état mental peut-il être la cause d'un mouvement physique. Ensuite, plus généralement de quoi est faite l'expérience de la conscience d'un état mental ? Lorsque nous prenons conscience de ce que nous voulons faire quelque chose, de quoi est faite cette expérience, et comment les processus physiques dans le cerveau produisent-ils une expérience subjective de conscience et réciproquement ?

On peut essayer de résoudre le problème à l'aide de plusieurs modèles qui constituent ce qu'on peut appeler une auto-organisation intentionnelle, c'est à dire une machine capable de modifier sa propre organisation de façon telle qu'apparaissent comme propriétés émergentes de cette machine, au moins

certaines des propriétés qui caractérisent un comportement intentionnel. Autrement dit, on essaye de concevoir par exemple un réseau de neurones formels, qui sont des unités mathématiques très simples, et une structure de neurones tels que ce réseau va s'auto-organiser de manière à modifier sa structure et éventuellement ses fonctions. Parmi ces modifications il va produire des propriétés fonctionnelles qui sont celles d'une action intentionnelle. Autrement dit l'émergence de buts, comme tous les phénomènes d'émergence, ne doit pas être comprise comme une propriété de forces mystérieuses de la vie, ce qui était le cas dans la notion d'émergence du XIX^{ème} siècle, inscrite dans les théories vitalistes de l'époque. Il s'agit ici au contraire d'une émergence purement mécanique, le résultat d'une auto-organisation résultant des interactions d'un grand nombre d'unités interconnectées qui ont chacune une structure relativement simple et qui produisent globalement des propriétés différentes des propriétés individuelles et différentes d'une simple addition de ces propriétés individuelles. Un tel modèle si on arrivait à le réaliser ne serait que la réalisation de ce que Spinoza appelle l' « automate spirituel ». En effet, Spinoza décrit le fonctionnement du psychisme humain et de son affectivité comme un « automate spirituel », qui est évidemment indissociable du fonctionnement du corps humain puisque l'homme est un « mode » sous ses deux aspects de l'esprit et du corps, qui sont une seule et même chose.

Je ne peux pas entrer dans tous les détails du modèle, mais en gros l'idée est la suivante . Au départ il s'agissait de construire un modèle capable de simuler l'activité des grands singes dans le film « 2001 : L'odyssée de l'espace ». On y voit des grands singes qui s'amuse avec des ossements et puis à un moment il y en a un qui fait un geste non intentionnel qui se traduit par un coup donné à un autre avec un de ces os. Alors, il comprend qu'il peut utiliser l'os avec l'intention de donner un coup. Le problème était donc de créer un réseau de neurones capable de transformer une succession de mouvements qui aboutit à un effet qui n'a pas été voulu en procédure, c'est à dire en répétition de cette même succession de mouvements mais cette fois-ci dirigée vers le but. Avant d'en arriver là, on peut facilement fabriquer un réseau qui a des propriétés auto-organisatrices au sens classique, c'est à dire on part d'un état

initial et on arrive à un état final qui a de nouvelles propriétés émergentes de structure et de fonctions. Pour que cette succession d'étapes soit répétée non plus par hasard mais intentionnellement, il faut que cette relation entre l'état initial et l'état final soit d'abord stockée en mémoire. Lorsque cela est fait, si l'état final est rappelé par un autre chemin, l'état initial est rappelé en même temps et le réseau est à nouveau conduit vers son état final. On voit ainsi que la notion d' « état mental » est inutile et qu'il suffit de rappeler, à partir d'un nouvel état initial, une expérience précédente associant un état initial et un état final, et la séquence des états est reproduite, mais cette fois-ci elle est déclenchée par le rappel de cet état final. C'est ainsi que dans ce modèle l'état final sert de but poursuivi par le réseau, mais si on veut que ce modèle ait un minimum de vraisemblance il faut qu'on ait mémorisé une collection d'états finaux et de chemins pour y arriver, et qu'on ait une « fonction de satisfaction » pour choisir entre eux. Si cette fonction de satisfaction est programmée par le concepteur de la machine, on n'a rien gagné puisque l'intention vient de l'extérieur comme dans toutes les machines que nous connaissons. Il faut donc que la fonction de satisfaction soit produite par le système lui-même. Pour cela on peut admettre que les états finaux qui vont être produits par hasard vont l'être à cause de l'exposition du réseau à un certain nombre d'états initiaux qui proviennent de l'environnement du système et de son histoire. Parmi ces états finaux certains vont être produits plus fréquemment que d'autres, c'est cette fréquence qui va servir de fonction de satisfaction : ne seront conservés en mémoire que les états finaux les plus fréquents. Ceci explique qu'un même réseau placé dans des environnements différents va se donner des buts différents et que dans un certain environnement des réseaux différents pourront se donner des buts différents. Autrement dit cette fonction de satisfaction est une fonction émergente de la rencontre entre la structure d'un réseau et l'environnement dans lequel il se trouve. Dans ce modèle brièvement résumé, l'intentionnalité n'est pas expliquée par l'existence d'intentions, mais à partir d'*actions* intentionnelles. Ceci rejoint une analyse très subtile d'Élisabeth Anscombe. Disciple de Wiggstein, elle a écrit en 1957 un livre fondamental intitulé « Intention », dans lequel elle critiquait ce qu'elle appelait les

« conceptions mentalistes » qui séparent l'intention de l'action intentionnelle. Ceci implique qu'il n'existerait pas d'intention non accompagnée d'action, or nous faisons souvent l'expérience contraire. Cette expérience ne représenterait pas l'état normal des choses et serait expliquée par un obstacle, une inhibition de l'exécution. C'est ainsi que l'on peut se débarrasser des états mentaux intentionnels pour expliquer les comportements téléologiques, mais cela contredit nos expériences habituelles de libre décision de la volonté et de relation causale que nous croyons exister entre la décision volontaire d'agir et l'action elle-même.

Nous allons voir que de telles relations causales qui sont au cœur du problème corps-esprit comme nous l'avons vu au début de cet exposé, sont loin d'être évidentes lorsqu'on pousse l'analyse. C'est là qu'on retrouve une des propositions les plus extraordinaires de l'Éthique de Spinoza : le corps ne peut déterminer l'esprit à penser ni l'esprit déterminer le corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre si cela existe. Cela signifie qu'il n'est pas possible qu'il existe de relation causale entre l'esprit et le corps ou réciproquement entre le corps et l'esprit, non pas parce qu'on aurait à faire à deux substances séparées qui n'auraient pas d'interactions mais exactement pour la raison opposée qu'il s'agit d'une seule et même chose. C'est parce que l'esprit et le corps sont une seule et même chose, vue sous des aspects différents mais cependant unique que l'un ne peut pas déterminer l'autre.

Cette proposition, qui a évidemment fait couler beaucoup d'encre, a l'avantage d'éliminer le problème des relations entre l'esprit et le corps, mais elle a l'inconvénient de contredire notre expérience habituelle. Donald Davidson a essayé de concilier les deux choses au prix d'acrobaties peu convaincantes et pas vraiment conformes à la pensée de Spinoza malgré le souci qu'il en manifeste .

Dans ce contexte, il est intéressant d'examiner un certain nombre de conséquences de notre modèle car il apparaît qu'on trouve dans l'Éthique des propositions qui en reproduisent explicitement des propriétés non triviales. De la sorte on peut dire que Spinoza nous aide à comprendre le modèle et aussi le modèle nous aide à comprendre Spinoza. Par exemple, d'après notre modèle,

décider de faire telle chose et savoir comment le faire sont deux aspects du même processus qui est associé aux actions volontaires : les intentions sont décrites à partir de ces actions et les actions ne résultent pas d'intentions préalables. Si on admet qu'il n'y pas d'intentions indépendantes des actions intentionnelles, alors le fait de décider de faire ou de savoir comment faire sont en réalité la même chose, et dans notre modèle c'est ce qui est conservé en mémoire. Il se trouve qu'une des propositions étonnantes de Spinoza est d'identifier la volonté et l'intellect. Il n'y a pas de faculté particulière qui serait la volonté et qui serait différente de la faculté de comprendre. Autre exemple : nous avons vu que l'action volontaire est déclenchée par un stimulus inconscient et non pas causée pas une décision consciente de l'esprit, par contre c'est une observation consciente avec compréhension de l'action qui accompagne l'action sans en être la cause et nous interprétons cette observation consciente comme une décision de notre volonté qui détermine l'action tout simplement parce que nous ne connaissons pas les phénomènes inconscients qui se déroulent dans notre corps et qui sont les causes réelles. C'est ce qui ressort du modèle que je vous ai présenté très brièvement et qu'on peut comparer avec ce qu'écrit Spinoza :

« Toutes choses qui montrent assurément clairement que tant le décret que l'appétit de l'Esprit et la détermination du Corps, vont de pair par nature, ou plutôt sont une seule chose que nous appelons Décret quand on la considère sous l'attribut de la Pensée, et qu'elle s'explique par lui, et que nous appelons Détermination quand on la considère sous l'attribut de l'Étendue, et qu'elle se déduit des lois du mouvement et du repos » (*Éthique*, III, 2, scolie).

On peut signaler qu'il existe en parallèle, depuis une vingtaine d'années, toute une littérature sur la neurophysiologie du mouvement volontaire, et la question est alors la suivante : comment se représenter, d'un point de vue neurophysiologique, un mouvement volontaire de façon à le différencier d'un mouvement involontaire, un réflexe ou un mouvement habituel qu'on effectue sans y penser. Nous faisons tous en effet l'expérience que nous sommes capables de faire des mouvements que nous qualifions de volontaires parce que

nous avons décidé de les faire consciemment et que ces mouvements sont différents de mouvement réflexes. Comment les différencier d'un point de vue neuro-physiologique ? Autrefois c'était simple on disait : dans le cas du réflexe le corps agit comme une machine, il y a un signal qui arrive d'un neurone afférent lequel déclenche l'activité d'un neurone efférent qui provoque la contraction d'un muscle. Ceci se passe de façon mécanique sans aucune autre intervention. Le mouvement volontaire se produit quand intervient en plus la décision de la volonté. Ceci impliquait une séparation dans laquelle on revenait à l'idée qu'il existerait des interventions immatérielles qui devraient déterminer les mouvements volontaires, par opposition aux mouvements involontaires qui n'étaient que le résultat de mécanismes purement matériels. Ensuite l'analyse s'est affinée et on a dit que les mouvements volontaires sont les mêmes que les mouvements involontaires d'un point de vue fondamental mais qu'au lieu de n'impliquer que la moelle épinière ils impliquent aussi le cortex cérébral. Donc il suffit que les circuits nerveux fassent intervenir le cortex cérébral pour qu'on puisse se représenter un substrat corporel à ces décisions conscientes qui font que certains mouvements sont volontaires tandis que les autres ne le sont pas. Ceci implique qu'une activité corticale est déclarée volontaire et que ce qui se limite à tout ce qui est au dessous du cortex est considéré comme involontaire.

C'est ce schéma, en fait dualiste, que les expériences du neurophysiologiste Benjamin Libet, dans les années 60, ont fortement contribué à remettre en question. Il utilisait la situation particulière de patients qui subissaient des interventions de neuro-chirurgie tout en restant conscients³. On peut alors stimuler certaines régions du cerveau et étudier certains phénomènes de conscience. L'expérience de Libet avait pour but d'étudier les mouvements volontaires et de mesurer le temps nécessaire entre la décision consciente de faire un mouvement et l'exécution de ce mouvement. Il demandait au patient de faire un mouvement, de la main par exemple, en décidant lui-même du moment ou il allait le faire. Le patient avait accepté de jouer le jeu, il avait donc pris une

³ L'ouverture du crâne peut se faire sous anesthésie mais ensuite l'introduction d'électrodes dans le cerveau n'est pas douloureuse

décision à long terme, mais la décision à court terme de bouger la main était prise à l'improviste. Il pouvait la situer dans le temps en repérant l'instant de la décision sur un dispositif chronométrique. Pendant cette expérience, répétée plusieurs fois, le physiologiste mesure l'instant d'apparition de signaux électriques dans le cortex correspondant à la prise de décision et une autre région correspondant à l'initiation du mouvement. Il observe régulièrement le paradoxe suivant : la décision survient environ 300ms *après* l'initiation du mouvement dans le cortex cérébral. Il y a eu bien sûr des pages et des pages de controverse au sujet de cette expérience. Il y a eu deux sortes d'objections, la première portait sur des critiques sur la validité du protocole expérimental ; Libet a pu répondre assez facilement à ces objections. Il y avait surtout des objections d'ordre philosophique de ceux qui disaient qu'il était impossible que la décision consciente qui est la cause se produise après le début de l'exécution qui en est l'effet. Libet se défendait de son mieux et il a trouvé un allié inattendu en la personne de Sir Eccles, grand neuro-physiologiste, qui approuvait ces résultats en disant que c'était la preuve de la véracité des thèses dualistes, affirmant qu'il n'y a pas de rapport entre le corps et l'esprit. Libet n'était pas d'accord car il ne se voulait pas dualiste et il recherchait une autre interprétation. Ensuite, les expériences ont été répétées par d'autres, qui en ont confirmé les résultats. Les discussions se sont poursuivies pendant des années sur l'interprétation et la plus courante actuellement consiste à dire : ce qui survient avant la décision consciente ce n'est pas l'exécution du mouvement lui-même mais l'initiation du mouvement. Il y a deux étapes, l'initiation qui implique un potentiel de préparation au mouvement, puis le mouvement lui-même. Ce potentiel de préparation est déclenché avant la décision consciente et ceux qui voulaient sauver le libre arbitre pouvaient arguer que la décision consciente avait peut-être la possibilité d'arrêter éventuellement le processus. Mais si on ne se préoccupe pas de cette question, on peut dire que ces observations de Libet s'accordent parfaitement avec la conception spinoziste moniste du corps et de l'esprit, car en effet il n'y a pas de relation causale entre le corps et l'esprit, non pas à cause d'un dualisme du corps et de l'esprit sans interaction de l'un avec l'autre, mais au contraire parce qu'il s'agit d'une seule

et même chose vue sous deux aspects. Cependant quand on observe ce qui se passe dans les expériences de Libet on peut objecter à cette interprétation, car si c'est vraiment la même chose, il ne devrait pas y avoir de délai du tout entre la décision et le commencement, or il y a un délai, même s'il est dans un sens opposé à celui que suggère le sens commun ! Pourquoi y a-t-il donc un délai entre le déclenchement de l'action et la conscience qu'on en a ? Parce que prendre conscience et comprendre ce que nous faisons prend du temps ; parce qu'il faut rappeler de la mémoire ce qui a été appris. Comme dit Spinoza : « Il n'est rien que nous puissions faire par décret de l'Esprit à moins de nous en souvenir ». (*Éthique*, III, 2, scolie) La mémoire joue un rôle fondamental dans l'action intentionnelle, alors même qu'on croit l'action intentionnelle orientée vers le futur et la mémoire orientée vers le passé, en réalité il ne peut pas y avoir d'action orientée vers le futur sans l'intervention de quelque chose qui est stocké en mémoire.

L'inconvénient de tout ce qu'on vient de dire c'est que cela contredit le sens commun au sujet du libre choix de la volonté et de la détermination causale de l'action par décision de l'esprit immatériel. C'est ce que nous croyons spontanément qui est ainsi renversé par cette vision des choses. L'avantage est que l'action intentionnelle est expliquée sans qu'on ait à faire appel à des propriétés causales cachées.

Pour finir voici quelques lignes de Spinoza qui vont dans le même sens et peuvent aider à comprendre tout cela :

« ... les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes par quoi elles sont déterminées ; et, en outre,...les décrets de l'Esprit ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes, et pour cette raison varient en fonction de l'état du Corps...il faut nécessairement accorder que ce décret de l'Esprit, qu'on croit libre, ne se distingue pas de l'imagination ou mémoire elle-même⁴...Et par suite ces décrets de l'Esprit naissent dans

⁴ Un décret de l'esprit n'est pas autre chose qu'une superposition de l'imagination et de la mémoire

l'Esprit avec la même nécessité que les idées des choses existant en acte. Ceux donc qui croient qu'ils parlent, ou se taisent, ou font quoi que ce soit, par un libre décret de l'Esprit, rêvent les yeux ouverts» (*Éthique*, III, 2, scolie).

Enfin, dans la citation suivante, nous retrouvons maintenant le désir dont nous avons parlé dans le syllogisme de l'action. De quoi est fait ce désir dans notre modèle ?

« Entre l'appétit et le désir il n'y a pas de différence, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leurs appétits, et c'est pourquoi on peut le définir ainsi : *le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit*. Il ressort donc de tout cela que, quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons ». (*Éthique*, III, 9, scolie)

Débat

Jean : il y a beaucoup de discussions autour de l'expérience que vous avez présentée et je voulais préciser pour l'assemblée que Benjamin Libet en tirait des conclusions exactement opposées à ce que vous avez dit. J'ai bien discuté avec lui de ce sujet. Entre autres il a parlé du potentiel veto quand l'action est initiée indépendamment de notre esprit et avant que nous en prenions conscience comme vous l'avez dit, mais que 200ms avant l'acte, il a parfaitement montré que le sujet peut interrompre le mouvement ou le laisser

aller à son terme. Il en a tiré la notion de veto et il a admis l'existence d'une sorte de libre arbitre en creux qui nous permet de mettre notre veto sur nos processus inconscients. Donc il y a une différence entre les processus inconscients et l'esprit qui met le veto. Il m'a même dit en privé une chose qui vous intéressera beaucoup : « Mes expériences vont dans le sens de l'éthique juive plutôt que dans celui de l'éthique chrétienne. » Je lui ai demandé pourquoi, il m'a dit avec un charmant sourire « Parce que quand le président Carter dit : J'ai eu une mauvaise pensée donc je suis coupable en tant que bon chrétien, tandis que dans mon système, on n'est pas coupable d'avoir eu une mauvaise pensée, mais c'est quand on agit mal qu'on devient coupable » Donc il n'est pas dualiste au sens de Descartes, mais il n'est certainement pas moniste parce qu'il a beaucoup insisté sur la différence entre l'esprit qui met le veto et les processus du corps. Donc il n'aurait jamais dit que l'esprit et le corps c'est la même chose.

H.A. : Vous avez raison et d'ailleurs je l'ai signalé. Si on veut sauver la notion de libre arbitre on peut la loger dans cette notion de veto c'est à dire dans l'inhibition de l'exécution de l'action après qu'elle ait été initiée. Il faut simplement remettre les choses dans leur contexte chronologique dans l'expérience de Libet. Au début il ne s'intéressait pas à la question du libre arbitre et probablement pas non plus à l'éthique juive ou chrétienne, mais il a été tellement poursuivi dans une polémique jusqu'en 2002-2003 au sujet de cette question du libre arbitre qu'il a fini par admettre la possibilité d'un libre arbitre logé dans le veto. Ceci peut expliquer que nous ayons des intentions sans les réaliser. Alors quelle différence cela implique-t-il que l'effet de l'esprit va être inhibiteur plutôt qu'excitateur ? Il est vrai que la question reste ouverte. Je ne prétends pas que Libet est spinoziste ni même que l'interprétation spinoziste soit la seule possible de ces expériences. Je dis seulement que l'interprétation mutuelle des expériences de Libet et de l'éthique spinoziste est très cohérente. Dans ce cadre, on peut aussi poser que l'effet inhibiteur de l'esprit lui-même va être la conséquence d'une détermination interne de l'esprit, c'est à dire la conséquence de délibérations éventuelles qu'on a pu avoir plusieurs jours avant, et qui ont préparé l'esprit à mettre un veto au moment où il faudra, sous l'effet d'une détermination toujours inconsciente pour ne pas effectuer un acte que

nous ne voulons pas faire. Cet enchaînement de causes à l'intérieur de l'esprit est parfaitement admissible à la fois pour Libet et pour Spinoza, même s'il ne sont pas tous les deux du même monisme. Je vous signale que le monisme de Libet est un monisme purement matérialiste, ce qui n'est pas le cas de Spinoza. Pour celui-ci, un enchaînement causal qui se produit dans l'esprit avec des idées les unes après les autres ou des volitions les unes après les autres, est parfaitement admissible pour une raison très simple car cet enchaînement d'idées qui se fait dans l'esprit est accompagné d'enchaînement d'états corporels qui l'accompagnent, ou plutôt qui lui sont identiques.

Jean : Pas pour Libet.

H.A. : Bien sûr, je ne l'ai pas lu chez lui, mais les philosophes qui ont la position matérialiste actuelle (comme Davidson par exemple) imaginent des états mentaux différents des états cérébraux. La différence n'est pas dans le sens où ils existeraient de façon immatérielle, mais ils imaginent des états mentaux qui seraient différents des états cérébraux *mais* qui n'existent pas sans état cérébral. Cette relation, dite de survenance est une projection asymétrique, suivant laquelle plusieurs états cérébraux différents peuvent produire un état mental mais réciproquement, plusieurs états mentaux ne peuvent pas être associés à un seul état cérébral, parce que si c'était le cas ça signifierait que quelque chose différencie un état mental d'un autre sans corrélat cérébral. Ils n'acceptent pas cela, et cette question traverse la littérature spécialisée depuis des années. On retrouve cette notion de survenance dans différentes questions comme phénotype/génotype, morale et fondements cérébraux de la morale. Ils disent : ce n'est pas la même chose, mais il existe entre ces domaines un lien fondamental. Bien sûr Libet n'est pas spinoziste, il n'en parle nulle part, mais ses expériences, y compris la notion de veto qu'il utilise, entrent parfaitement dans ce type d'interprétation. Elle rejoint d'ailleurs celle d'Elizabeth Anscombe, qui n'était pas spinoziste mais wittgensteinienne.

Question : Je voudrais signaler que pour aller plus loin dans ces questions on peut lire les ouvrages de Damasio, notamment « L'erreur de Descartes » et « Spinoza avait raison ». Ce qui m'a frappé dans ces développements c'est l'idée

que c'est le bien-être du corps, et même des cellules qui va décider de la direction de la volonté.

H.A. : Je vous remercie d'évoquer ici Damasio. Il se trouve que je l'ai rencontré après son livre et nous étions très proches sur bien des points, car ce que rapporte Damasio, est symétrique de ce que rapporte Libet avec l'interprétation spinoziste. Pourquoi ? Parce que Damasio parle d'une relation entre le corps et l'esprit dans l'autre sens, c'est à dire du corps vers l'esprit, puisqu'il s'occupe des émotions : comment un phénomène corporel peut déclencher un sentiment, c'est-à-dire un état mental. Il se raccroche aussi à Spinoza en montrant que la question est mal posée, qu'il n'y a pas de relation de cause à effet entre l'état du corps et l'état mental puisque c'est le même chose, mais nous percevons ces deux états par des aspects différents. Et il mentionne alors une expérience qui a été faite à la Salpêtrière à Paris, qui est exactement la symétrie de celle de Libet. On a observé une femme qui était en cours d'opération en vue d'une amélioration d'une maladie de Parkinson. L'expérience consistait à stimuler une partie du cerveau de façon précise de manière à limiter les mouvements involontaires associés à la maladie de Parkinson. Pour cela on fait progresser lentement une électrode en faisant des stimulations pour voir si on a trouvé le bon endroit dont la stimulation fait arrêter les tremblements. Au cours d'une opération, la patiente se mit à pleurer, puis s'effondra en disant : « j'en ai assez, tout ça n'a aucun sens, il faut arrêter, cela est trop pénible » alors qu'elle ne souffrait pas du tout. Les opérateurs ont alors arrêté les stimulations et la patiente est alors revenue à elle, en disant : « Je ne sais pas ce qui m'est arrivé » ; et sa tristesse a disparu. Ceci montre qu'elle ne pleurait pas parce qu'elle était triste, mais au contraire qu'elle était triste en ce qu'elle pleurait. Donc les signes physiques ne suivent pas les sentiments mais en fait c'est le contraire.

Thierry : Hier on parlait de complexité et de causalité, et là on est en plein dans une autre façon de voir, mais quand on utilise les automates cellulaires par exemple en physique, on a toujours besoin de faire des ajustements pour que le système reproduise quelque chose qui se rapproche de la réalité expérimentale, les conditions aux limites, la bonne échelle pour introduire les lois d'interaction.

J'ai l'impression qu'il y a toujours quand même une référence qu'on peut éventuellement rejeter dans l'environnement mais qui est toujours de notre propre choix. Avez vous un commentaire sur le sujet ?

H.A. : Vous avez raison. On parle d'auto-organisation, mais c'est au sens faible en ce sens que la machine est construite par nous pour faire certaines choses, et ensuite il faut effectivement ajuster certains paramètres. Mais dans le cas qui nous occupe c'est une auto-organisation au sens fort. On fabrique une machine avec certaines connexions et des conditions aux limites et on la laisse tourner. On s'aperçoit que les propriétés émergentes n'ont jamais été décidées par qui que ce soit, mais qu'elle peuvent avoir un sens. Elles peuvent par exemple faire qu'un réseau de ce type peut évoluer vers un état stable dans lequel il va devenir capable de distinguer entre des séquences binaires selon un certain critère qui n'a pas été imaginé par les concepteurs. Ce critère est un pur produit de la dynamique du réseau et de ses conditions initiales. Nous avons dit que cela était une structure fonctionnelle qui n'a été programmée par personne. C'est une auto-organisation au sens fort. L'étape suivante se produit quand la machine prend conscience, d'une certaine façon, c'est à dire mémorise cet état final fonctionnel qu'elle a réalisé par hasard la première fois. Quand elle l'a reproduit une deuxième fois à partir d'autres stimuli, alors on dit que tout se passe comme si elle l'avait reproduit de façon intentionnelle. Concrètement c'est un couplage entre un réseau de neurones classique qui aboutit à un état final macroscopiquement différent des états initiaux, et un perceptron. La règle de fonctionnement du perceptron n'est pas orientée à l'avance par un ensemble de choix qu'il s'agirait de reproduire. Il doit seulement conserver un lien entre l'état initial et l'état final de l'autre réseau. Il y a une sorte de boucle qui se fait entre les deux réseaux et les états finaux les plus fréquents sont conservés.

Jean-L : J'ai une question à poser à propos de la production d'une intentionnalité par auto-organisation. Par exemple, prenons un automate fruste qui est en présence fréquente d'un prédateur très dangereux. Comment apprend-t-il à lui échapper ? Autrement dit, comment l'intention de vivre peut-elle apparaître toute seule ?

H.A. : C'est un problème particulier aux animaux. On admet que ces comportements de sauvegarde se transmettent par apprentissage. Les petits apprennent ces comportements en imitant leurs parents. Cela fonctionne bien dans beaucoup d'espèces.

Jean-L : Certainement dans les animaux supérieurs, mais chez les vers de terre l'imitation des parents ne doit guère fonctionner.

H.A. : Pour les vers de terre, je ne sais pas. Mais pour des bactéries ou des globules sanguins c'est très simple. Ce sont des mécanismes purement réflexes déclenchés par des gradients de concentration ou par des substances secrétées par les cellules, qui vont avoir un effet sur d'autres cellules, vont entraîner des contractions des molécules qui constituent la membrane ; ces contractions vont entraîner des mouvements. Il n'y a là aucune intention bien que ça en ait l'apparence. Par exemple on nous dit que lorsqu'il y a une infection par des microbes dans un organisme supérieur, des globules blancs se débrouillent pour traverser les capillaires, puis se dirigent vers les bactéries et les phagocytent *pour défendre l'organisme*. Bien sûr que non, les globules blancs n'ont pas conscience de défendre l'organisme, simplement ils sont attirés par les toxines produites par les bactéries. Il y a toute une succession de réactions physico-chimiques dont la plupart sont connues. Mais si on pose la question d'un chien qui cherche son maître en allant partout, en ouvrant les portes, sautant des barrières etc, est-ce aussi une simple succession de réactions physico-chimiques ? A-t-il une représentation avec une certaine conscience ? A partir de quel stade de l'évolution peut on parler d'une certaine conscience ? C'est une grande question, on peut admettre que cette apparition est graduelle. L'action intentionnelle semble acquise dans le cas des grands singes. Ils apprennent par l'expérience alors même que leurs parents ne leur ont pas appris. Dans d'autres cas ce n'est pas évident.

Lydia : Je me demande si la question des neurosciences a vraiment un rapport avec la question du dualisme de Descartes ou le monisme de Spinoza. N'y a-t-il pas une confusion car les neurosciences sont établies dans le cadre d'une méthodologie scientifique qui exclut certaines autres démarches et donc vouloir

utiliser les neurosciences pour prouver un « monisme », est-ce qu'on ne confond pas là un discours scientifique et un discours métaphysique ?

H.A. : C'est exact, et d'autant plus que la question précédente était « est-ce que Spinoza va devenir le nouveau maître à penser des biologistes ? » Tel que la chose se présente actuellement, c'est mal parti car certains biologistes l'utilisent d'une manière caricaturale. En effet, il est présenté comme l'ancêtre des matérialistes du XVIII^{ème} siècle, et la méthodologie scientifique, y compris en biologie, est matérialiste. Or Spinoza n'est pas matérialiste, ce qui ne veut pas dire qu'il est idéaliste pour autant. L'originalité de sa position est un monisme qui est à la fois matérialiste et idéaliste puisque ce sont deux aspects de la même chose. Si on a envie de décrire la réalité sous une forme purement matérielle et si on en est capable, eh bien c'est parfait. Si on a envie de décrire la réalité en termes purement idéels et qu'on en est capable, c'est parfait aussi, mais en fait dans la plupart des cas on n'en est pas capable. Pour le moment on est obligé de faire appel à des vocabulaires différents pour décrire en fait la même chose. De ce point de vue là, bien sûr, Spinoza n'est pas un scientifique et il ne veut pas l'être, bien qu'il l'ait été un peu par ailleurs, mais son objet dans l'*Éthique* n'est pas de faire un traité de science, c'est de faire un traité sur la nature humaine. Mais pour lui ce traité était fortement enraciné dans une ontologie. Son rapport avec les sciences contemporaines est ambigu car en effet les sciences sont purement matérialistes d'un point de vue méthodologique alors que Spinoza ne l'est pas. Mais le matérialisme contemporain pose des problèmes dans la mesure ou son domaine d'application est limité à celui qui est lié aux conditions d'expérimentation et d'objectivité. Spinoza apporte un point de vue permettant de ne pas rejeter les expériences des sciences contemporaines sans réduire totalement notre pensée à ce domaine là, au contraire d'autres philosophes. Je me sens beaucoup plus à l'aise quand j'essaie de concevoir un monde qui donnerait sa place aux sciences contemporaines et à la philosophie ou à certaines formes de métaphysique, avec Spinoza plutôt qu'avec les conceptions d'un Kant ou d'un Hegel. Tout simplement parce que le discours de ces derniers repose sur une ontologie qui est non seulement idéaliste mais aussi finaliste et explicitement vitaliste. On peut difficilement continuer à étudier Kant et les

post-kantiens en oubliant que leur vision du monde reposait sur une physique newtonienne mais surtout une biologie vitaliste. Et si on est physicien quantique ou biologiste on se trouve devant des contradictions difficiles.

Philippe : J'admire beaucoup la cohérence de votre exposé et celle de la pensée de Spinoza , mais il reste quand même beaucoup de questions. En particulier sur l'auto-organisation au sens fort, c'est une chose de tenter de l'implémenter et de la programmer sur des architectures informatiques adéquates a priori, et c'est autre chose d'extrapoler en disant que nous ne serions que cela fatalement déterminés et programmés, une espèce de base ontologique. Dans ce contexte je me demanderais pourquoi passerions-nous à l'expérience de la programmation, pourquoi apprendrions-nous d'elle. Vous ne diriez sûrement pas que votre modèle informatique est définitif et que personne ne l'améliorera jamais. On a toujours une sorte d'espace de liberté qui subsiste. On pourrait être déterministe à la manière de Laborit et continuer à dire qu'il y a un espace pour l'homme imaginaire. Prenons l'exemple du hasard, il me semble qu'on ne voit jamais mieux que lorsque nous choisissons de ne pas choisir : lorsque nous pratiquons un jeu de hasard qui suit des règles précises, nous laissons la matière choisir selon ses lois. Il me semble qu'il est arbitraire de supprimer les questions soulevées par les exemples qui se trouvent dans l'appendice de Spinoza que vous avez cité : la pierre qui tombe sur quelqu'un, le vent qui souffle à un certain moment, pourquoi l'agitation de la mer. Vous pourriez prendre une approche bayésienne et dire elles sont toutes légitimes et vous rattachent comme dirait Costa de Beauregard à l'ensemble de l'histoire de l'univers antérieur, ce qui n'est pas impossible. Je vous pose cette question simplement : passeriez vous du premier plan au second ? C'est à dire nous ne sommes que des machines entièrement programmées de manière immanente ou subsiste-t-il encore un espace de liberté ?

H.A. : Il faut faire plusieurs distinctions. D'abord déterminé ça veut dire conditionné par un ensemble de causes bien précis, avec programmé on va plus loin ça signifie déterminé en vue d'une fin. Dans les exemples que vous avez cité sur la pierre qui tombe, le vent et la mer, vous dites que ces situations sont déterminées par un ensemble de causes liées à l'univers. Nous en sommes tout à

fait d'accord, c'est ce que dit Spinoza, mais comme nous ne connaissons pas cet ensemble de causes, nous sommes obligés de prendre les choses globalement en disant (par exemple) c'est la volonté de Dieu. Comme elle est inconnue et inconnaissable, Spinoza dit : c'est l'asile de l'ignorance. On peut défendre toutes les positions que vous voulez, les plus faibles ou les plus fortes, concernant le libre arbitre sans qu'il soit possible de démontrer la fausseté de ces positions. Vous dites encore faut-il que ce soit vrai, comment allez-vous savoir si le libre arbitre est vrai ou c'est une illusion causée par notre ignorance des causes qui nous déterminent ? Sur ce plan là, l'aporie kantienne continue d'exister, on ne peut rien prouver. Les modèles que j'ai présentés apportent simplement une vérification du fait suivant : on peut concevoir des mécanismes causaux par lesquels des êtres intelligents par exemple, peuvent être produits par une nature qui elle même n'est pas intelligente. On n'a pas besoin de supposer l'existence d'un être intelligent pour produire des êtres intelligents. De la même façon on peut concevoir des mécanismes par lesquels des êtres sont vivants, c'est à dire ont les propriétés spécifiques de la vie sans qu'il soit nécessaire de supposer une Nature ou un Etre déjà vivants pour les produire. Les modèles d'auto-organisation qui sont génériques n'apportent rien de plus, mais on ne peut pas démontrer la proposition inverse.

Ludovic : Dans l'auto-organisation au sens fort, vous parlez de fonction de signification, la signification est-elle pour le système lui-même ou pour l'observateur ?

H.A. : Dans un premier stade ça n'est que pour l'observateur, mais tout l'objet de ce couplage de deux réseaux aboutit à faire en sorte que *tout se passe comme si* la fonction a un sens pour le système lui même puisque c'est le système qui la choisit quand il la répète. Quand ça se produit la première fois, on observe une fonction qui a un sens pour l'observateur. Bien sûr cela a été produit par hasard, mais si le système la répète alors il se comporte comme le singe qui fait preuve d'intentionnalité quasi humaine puisqu'il répète un mouvement qu'il avait fait au hasard cette fois-ci pour donner un coup. C'est cela que le modèle essaye de reproduire.

Georges : Dans l'automate que vous avez décrit, il me semble que le processus qui se produit est absolument inverse de ce que les physiciens appellent le chaos déterministe. J'ai cru comprendre par un certain nombre de lectures que les activités heuristiques de notre cerveau étaient le « résultat » d'un processus de chaos déterministe à l'intérieur des neurones de notre cerveau. Qu'en pensez-vous ?

H.A. : Quand on modélise un système à partir d'équations déterministes et qu'il apparaît des solutions chaotiques, on peut qualifier ce modèle de déterministe et chaotique, mais quand on observe un phénomène naturel qui présente des variations qui semblent aléatoires il n'est pas facile de se prononcer tant qu'on n'a pas réussi à le simuler par un système d'équations déterministes pouvant avoir des solutions chaotiques. En effet, le comportement observé peut souvent être simulé aussi en superposant un comportement déterministe non chaotique et du bruit, ce qui n'a pas la même signification. Sur un phénomène naturel on ne peut pas tester les conditions qui qualifient le chaos déterministe, par exemple la sensibilité aux conditions initiales.

Jean-L : Il me semble que les simulations que vous avez faites représentent bien le comportement d'un organisme évolué en situation d'apprentissage de psychomotricité. Par exemple, si on observe la mouvements d'un nouveau né, on voit d'abord des gestes non coordonnés, qui petit à petit de viennent plus précis et lui permettent après un certain temps de saisir des objets ou de sucer son pouce. On peut aussi penser à un humain plus âgé qui apprend à rouler en bicyclette. Par expérience il arrive à coordonner ses mouvements pour réussir sans être capable d'analyser de manière consciente l'enchaînement précis des gestes qu'il fait. Mais cela n'est possible que grâce à une structure cérébrale et corporelle qui préexiste à la situation d'apprentissage. Il en va de même avec votre modèle, car le réseau de neurones artificiels et son couplage avec le perceptron ne se sont pas faits tous seuls mais résultent d'un long travail d'une conscience extérieure. Pour parler d'auto-organisation au sens fort dans ce domaine, il faudrait par exemple qu'un ordinateur banal puisse spontanément se programmer pour devenir un simulateur comme celui dont vous parlez. Je n'ai jamais entendu dire qu'une chose pareille se soit jamais produite. Il me semble

qu'il faut beaucoup d'intelligence humaine pour produire des embryons d'intelligence artificielle.

H.A. En effet, mais c'est la même chose concernant les comportements de la matière la plus élémentaire : il faut beaucoup d'intelligence humaine pour comprendre le fonctionnement et la nature d'un électron. La question est que veut dire comprendre ? De façon purement causale et mécanique ? ou en invoquant des causes finales, ou même une intentionnalité dans la nature, ou encore le mystère de la volonté de Dieu, toutes choses qui sont en fait des projections anthropomorphiques sur des réalités non humaines ?

Autour d'un Credo

*Réflexions d'un aumônier de grande école
ou « l'état des lieux »*

Philippe Baud

Albert Jacquard ayant publié un livre intitulé modestement *DIEU ?* – avec un point d'interrogation, tout de même –, j'ai eu l'impertinence d'en commettre un autre, intitulé tout aussi simplement *ALBERT ?* – avec un point d'interrogation, également, mais ç'aurait pu être tout aussi bien et mieux avec des points de suspensions ! Cet élan d'humeur a provoqué votre invitation, et j'en suis désolé pour vous puisque, n'étant ni savant ni théologien de métier, mais simple prêtre, pendant douze aumônier de l'Université et de l'École Polytechnique Fédérale de Lausanne, je n'ai pas la prétention de vous apporter des lumières qui pourraient nous aider, selon le titre de votre colloque, à ***Sortir des malentendus***. En ouverture de cette rencontre, je ne me risque ici à rien d'autre qu'un petit tour d'horizon du dialogue de la science et de la foi, une manière d'état des lieux.

Des malentendus, il y a eu et il y en a encore beaucoup entre gens par ailleurs fort instruits et généralement bien élevés, mais pas toujours bien intentionnés. Cela atteste la distance surprenante qu'il y a entre notre capacité d'énoncer des messages et celle de les entendre. Dans une société dite « de la communication », c'est déjà un phénomène qui mériterait de retenir notre attention.

Des malentendus – pour ne pas parler de l'épaisseur des préjugés –, j'en ai rencontrés en grand nombre dans le milieu universitaire, et parfois déjà poussiéreux, comme dans la lecture que le Professeur Jacquard fait du *Credo* ou plus exactement du *Symbole des Apôtres* – un vénérable condensé de la foi

baptismale dont le texte peut être daté de la fin du II^{ème} siècle. J'avais pu croire révolu un temps d'oppositions aussi frontales, où la générosité du propos n'a d'égal que l'indigence de l'information et de l'argumentation. Ce qui surprend, ce n'est évidemment pas tant la persistance de critiques qui n'ont guère évolué depuis l'époque où fidéistes et positivistes s'acharnaient les uns contre les autres, mais bien le succès médiatique d'un pamphlet au fond sans intérêt. Les disputes de famille, il est vrai, ont la vie dure et se transmettent d'une génération à l'autre sans apport nouveau, chacun des clans campant fièrement sur ses positions.

Déplacement des fronts

Il semble pourtant évident que, depuis deux ou trois décennies, les soucis écologiques qui taraudent sérieusement nos sociétés ont entraîné un déplacement sensible des fronts. Ainsi, de plus en plus nombreuses sont les voix qui expriment leur scepticisme devant un développement prodigieux des sciences et des techniques qui omettrait de prendre en compte les questions existentielles qui sont le propre de l'homme. Et comme par réciprocité, un nombre appréciable de savants, de chercheurs et d'ingénieurs admettent aujourd'hui que les grandes traditions religieuses et spirituelles apportent une expérience indispensable à la compréhension et à la croissance harmonieuse de l'humain.

Je n'ai pas besoin de souligner l'évident « retour du religieux » dont nous sommes témoins depuis une vingtaine d'années, sur une place publique qui se veut par ailleurs – du moins en Europe – nettement sécularisée. Même si ce phénomène ne manque pas d'ambiguïté, ce « retour » engendrant du meilleur comme du pire, il a pris de court tous les prophètes catégoriques de la mort de Dieu. Cela ne suffit pas – et de loin pas ! – à remplir les églises et les séminaires à la manière d'autrefois : comme si rien ne s'était passé ! Malgré le dépit qu'en éprouvent certains, il n'est pas question de reconstituer des temps révolus. On assiste plutôt à une explosion diffuse de religiosités composites – foisonnement de sentiments généreux, d'affirmations catégoriques ou de recherches peureuses et désordonnées – à l'échelle des individus d'abord, des communautés nouvelles

ensuite. Ces courants religieux correspondent à des besoins très divers et se définissent bien plus souvent par leurs replis identitaires, de type fondamentaliste et sectaire, ou par leur consommation extravagante de produits ésotériques, que par une ouverture cohérente au monde actuel. Mais on remarque chez tous une tendance à laisser l'émotion – voire la passion – prendre le pas sur rationalité.

N'empêche que la « quête de sens », qui caractérise notre condition humaine et ses aspirations religieuses, se manifeste aussi bien aujourd'hui chez les théoriciens des sciences dites dures que chez les praticiens des sciences humaines. Rares sont les gens raisonnables qui se risqueraient encore à défendre sans sourcilier une thèse familière aux esprits éclairés du siècle dernier, à savoir que le progrès des sciences et des techniques est incontestablement – voire exclusivement – le garant de celui de l'humanité.

Un simple regard sur les cent dernières années de notre histoire occidentale – avec deux Guerres mondiales et les exterminations qu'elles ont provoquées, sans parler des nombreuses guerres coloniales d'abord, de décolonisation ensuite, et de récurrentes rivalités ethniques –, et un coup d'œil sur l'état actuel de la planète – avec le désenchantement de nos sociétés, le réchauffement climatique, un enfant qui meurt de faim toutes les 5 secondes (selon les chiffres de l'UNICEF), la disparition de milliers d'espèces animales et végétales, l'épuisement des ressources naturelles et nos pollutions diverses –, c'est bien plus qu'il n'en faut pour balayer toutes nos illusions. Comme dans la parabole, le bon grain demeure dangereusement mêlé à l'ivraie, jusqu'à paraître étouffé par elle.

Les protestations des sages ne sont pas rares, mais rarement écoutées. Devant la complexité de la gestion planétaire, les gens qui se partagent le pouvoir sont moins attentifs à en répercuter les messages des résistants qu'à les faire taire. Quand on ne va pas jusqu'à supprimer tout simplement les opposants, comme les témoins embarrassants.

Quant aux grandes institutions religieuses – et l'Église romaine est ici au cœur de la cible, en raison même de sa visibilité –, elles ont exprimé avec trop de persistance et d'autoritarisme, au cours des derniers siècles, leur crispation

devant l'évolution des sciences, des techniques et des sociétés, pour que soient aisément accueillis aujourd'hui leurs messages de mise en garde et leurs consignes en matière d'éthique.

Une soif de ré-enchantement

C'est dans ce contexte qu'hommes de foi et hommes des techno-sciences sont appelés à redéfinir aujourd'hui leurs *credo* respectifs et à dépasser des oppositions qui avaient pu naguère paraître définitives. Très éprouvé par les crises qu'il a traversées, notre monde a terriblement besoin de ré-enchantement. Il se cherche une ligne d'horizon, c'est-à-dire une *orientation*. Est-ce pour cela que, devenu méfiant à l'égard du christianisme dont notre société technicienne est issue, il se tourne si volontiers actuellement vers des spiritualités dites « orientales » qui, du seul fait qu'elles sont plus lointaines, semblent déjà moins contraignantes, et peut-être libératrices ? L'univers du voyage est propice aux rêves. En fait, nous n'en avons probablement pas encore fini avec le meurtre du divin *pater familias*, alors même que nous redécouvrons, de manière parfois assez trouble, le lien d'origine qui nous unit à une « mère-nature » soudain élevée au rang de nouvelle divinité cosmique.

Il a certes fallu attendre 400 ans avant qu'un pape, Jean-Paul II, réhabilite Galilée : quatre siècles de vaine polémique, quatre siècles d'apologétique stérile et de concordisme de mauvais aloi, jusqu'à ce que le dialogue entre la science et la foi puisse paraître à nouveau possible, même s'il est encore bien fragilement établi. La reprise de ce dialogue, on la doit peut-être d'abord à la disparition de peurs réciproques : d'un côté celle du pouvoir verrouillant des Églises, de l'autre celle du mythe d'un salut universel que pourrait nous apporter la science.

Mieux encore : on commence à comprendre que ce dialogue ne peut pas demeurer extérieur à nous-mêmes. Ce n'est pas au dehors de nous qu'il s'accomplit, mais *au dedans* qu'il doit avoir lieu, là où notre raison se doit d'aller à la rencontre du cœur, en ce centre inviolable où la raison s'empigne avec la foi, comme Jacob avec « l'ange » qu'il veut contraindre à dire son Nom. Or l'ange ne donne pas de réponse à Jacob, ce qui laisse entendre que Dieu ne peut

pas se dire ni être contenu dans une formule, fût-elle d'une grande perfection dogmatique. Dieu – pour en revenir au texte inspiré et inspirant de la Genèse – se dit dans la bénédiction que son envoyé donne à Jacob. Et celui-ci portera désormais le nom nouveau d'*Israël*, qu'il faut entendre ici au sens de « *celui qui s'est montré fort contre Dieu* ». L'homme a réellement de quoi s'étonner : « J'ai vu Dieu face à face, et j'ai eu la vie sauve » (Gn 32, 23-31). Ce dialogue, qui est une confrontation avant de devenir une alliance, le découvre à lui-même.

En donnant à l'homme un nom nouveau, Dieu manifeste sa force créatrice et sanctificatrice dans l'histoire. En invitant dès l'origine Adam – créé « à son image et à sa ressemblance » – à nommer le monde, Dieu l'invite à entrer dans son œuvre de création et de salut du monde. L'homme ne se sanctifie pas en s'arrachant au monde, en se tenant ou se mettant à part du monde – c'est là une conception archaïque du sacré –, mais en le recevant, en s'appliquant à le déchiffrer, à le travailler et à le *bénir* (littéralement : en dire du bien, *bene dicere*), pour l'offrir en retour à Dieu qui le lui a confié.

Une responsabilité constitutive

« Dieu ne joue pas aux dés », écrivait Albert Einstein dans une lettre à Max Born. Antérieurement à toute révélation, il se découvre en effet à nous aussi bien dans l'ordre du monde et notre soif universelle de connaissance que dans les débats qui se déroulent au plus intime de notre être, en cette conscience où nos capacités de don sont exposées au risque du refus, où la foi se trouve se trouve aux prises avec le doute, l'espérance avec le désespoir. Et ce n'est pas un jeu !

L'avenir de l'homme est pour une grande part entre les mains de sa liberté. Pour autant, la soif de savoir ne nous éveille pas nécessairement au « savoir-vivre ». Science n'est pas synonyme de conscience, ni la technique garantie d'éthique. Plus le champ de la connaissance s'élargit, plus grandit aussi celui de nos responsabilités à l'égard de l'humain et de toute la création. (Là, soit dit en passant, il y aurait lieu d'interroger la formation proposée dans les

Universités et Grandes Écoles, car ces questions valent tout de même plus qu'un détour.)

Les auteurs d'une invention, d'une découverte, peuvent-ils se contenter de remettre celle-ci aux mains des politiques ou des chefs d'industrie, quand bien même ceux-ci financeraient la totalité de leurs travaux ? N'ont-ils pas une responsabilité particulière vis-à-vis de l'usage qui sera fait de ces nouvelles connaissances ? Pour être savant, le scientifique n'en est pas moins un homme et un citoyen : non seulement d'un pays ou d'un continent, mais aujourd'hui de la planète tout entière.

À ce propos, je voudrais rappeler une scène décisive qu'Andreï Sakharov, le grand savant russe, a fixé dans ses *Mémoires*. L'épisode, qui va transformer intérieurement son existence, se passe au lendemain d'un essai nucléaire, au soir du 22 novembre 1955. Le maréchal Nedeline, qui a dirigé l'expérience, invite l'illustre physicien (accompagné de ses « secrétaires », c'est-à-dire ses gardes du corps), avec les représentants du ministère et les chefs de l'armée, à un banquet en petit comité. Sakharov vient d'entendre parler, en coulisse, d'un soldat qui aurait perdu la vie au cours de l'expérience.

Enfin tout le monde prit place à table. Le cognac fut versé dans des verres. Les « secrétaires » de Kourtchatov, de Khariton et les miens restèrent adossés contre le mur. Nedeline me fit un signe de tête pour que je prononce le premier toast. Je pris mon verre, me levai et dis à peu près ceci :

- Je propose de boire pour que nos engins explosent toujours avec succès, comme aujourd'hui, au-dessus des polygones et jamais au-dessus des villes.

Un silence s'instaura, comme si j'avais dit quelque chose d'inconvenant. Tout le monde se figea. Nedeline ricana et, levant son verre à son tour, il dit :

- Permettez-moi de vous raconter une parabole. Il y a un vieux devant l'icône, en chemise, en train de prier : « Guide-moi et donne-moi des forces, guide-moi et donne-moi des forces. » La vieille qui est couchée à côté prend la parole à son tour : « Tu sais, vieux, tu devrais

seulement prier pour les forces, car pour ce qui est de guider, je sais le faire moi-même ! » Alors je propose de boire à nos forces.

Je me recroquevillai complètement, je crois même que je pâlis (habituellement je rougis). Pendant quelques secondes, tout le monde se tut, puis on se mit à parler avec une animation artificielle. Je bus mon cognac en silence et n'ouvris plus la bouche jusqu'à la fin de la soirée. Beaucoup d'années ont passé depuis et je garde encore l'impression d'avoir reçu un coup de cravache. Ce n'était pas un sentiment de vexation ou d'offense. Il est d'ailleurs difficile de me vexer, surtout par une plaisanterie. Mais la parole du maréchal n'était pas une plaisanterie. Nedeline avait jugé indispensable de contrer ma tendance pacifiste inacceptable, de me remettre à ma place, ainsi que tous ceux qui auraient pu être tentés par quoi que ce soit de semblable.

Le sens de son histoire (mi-obscène, mi-blasphématoire, ce qui était également désagréable) était clair pour moi comme pour toute l'assistance. Nous, c'est-à-dire les inventeurs, les scientifiques, les ingénieurs, les ouvriers, nous fabriquons une arme terrible, la plus terrible de l'histoire de l'humanité. Mais son utilisation échapperait entièrement à notre contrôle. Décider (« guider ») serait du ressort de ceux qui se trouvent au sommet du pouvoir, de la hiérarchie du Parti et de l'armée. Bien entendu, je n'avais pas attendu ce jour pour le comprendre. Je n'étais pas totalement naïf. Mais une chose est de comprendre et une autre est de ressentir de tout son être une réalité touchant la vie et la mort. Les pensées et les sentiments qui se formèrent alors en moi pour ne plus me quitter m'amènèrent, en même temps que d'autres choses que m'apporta la vie, à réviser totalement mes idées¹.

Le progrès des sciences nous a appris à désacraliser le monde, au sens où, nous exerçant à décrypter les phénomènes de la création pour en tirer les lois qui les régissent, il nous retient d'en diviniser les puissances mystérieuses. En ce

¹ Andreï Sakharov, *Mémoires*, Seuil, 1990. p. 221.

sens, la foi judéo-chrétienne a été la première à « désenchanter » le monde, nous libérant peu à peu de nos peurs ancestrales et de nos pratiques magiques. Reste toujours l'énigme fondamentale que pose à chacun le mystère du mal, du massacre de l'innocent par une brute, et celui de sa propre mort. C'est en vain que le mythe du progrès cherche à occulter une telle question : nul être conscient ne peut y échapper. *L'infini* qu'elle nous révèle n'a aucun rapport, aucune proportion ni mesure, avec celui des découvertes et des inventions qui se déroulent dans le temps sans qu'aucun terme n'y puisse jamais non plus y être donné.

Sans doute, l'homme de science ne peut « accomplir un travail sans espérer en même temps que d'autres iront plus loin² » que lui, tel l'enfant qui grimpe sur les épaules de son aîné. Mais personne ne peut grimper sur mes épaules pour m'aider à déchiffrer le sens de ma propre vie et l'horizon de ma propre mort. Ce travail intérieur ne peut naître que de ma seule initiative : il fait toute la grandeur et l'irréductible dignité de l'homme.

Recul autour de l'idée de progrès

La notion de progrès s'est aussi largement égarée dans les utopies sociales, imaginant qu'une transformation des structures de la société pouvait suffire à assurer celle de l'homme dans les fibres les plus profondes de son être. Combien de peuples, depuis 1789, sont descendus dans la rue au cri de « Liberté, égalité, fraternité », dans l'espoir de voir advenir un monde meilleur ? Des prophètes et des apôtres ont marché à leur tête, brossant de grands rêves et brandissant de grandes idées, persuadant les foules qu'ils sauraient instaurer à marche forcée un nouvel ordre social et moral. On sait ce qu'il en a coûté, les désenchantements qui ont suivi.

Abusant des sciences et des technologies à des fins totalitaires, aspirant à plier les masses à leurs dictatures, les grandes idéologies des *Temps modernes* –

² Max Weber, *Le savant et le politique*, coll. 10/18, Plon, 1959, p. 62.

nazisme, fascisme, marxisme... – se sont effondrées les unes après les autres, cédant la place dans nos « démocraties » à un ultra-libéralisme qui, sous le nom emphatique de « globalisation » ou de « nouvel ordre économique mondial », n'en est pas moins despotique et destructeur. « Du coup, écrit Henri Madelin, l'idée de progrès est partout en recul, ou plutôt elle s'est décomposée et fragmentée. Elle subsiste, réfugiée dans des secteurs autonomisés et en tension dialectique les uns avec les autres. Elle ne peut tenir lieu d'invocation suprême devant les maux de l'humanité et les souffrances personnelles³. »

On ne saurait évoquer ce désenchantement sans mentionner, dans le même temps, l'espoir immense que suscite les nombreuses forces de pensée et d'action qui, à l'inverse, s'appliquent aujourd'hui au ré-enchantement du monde, avec la conviction qu'une transfiguration réelle de la planète ne peut passer d'abord que par la transformation de soi. Jésus, qui ne s'est jamais attardé dans l'enseignement d'une morale, ne professait pas autre chose, nous appelant – à la suite des prophètes d'Israël – à une conversion de l'esprit et du cœur. Le Royaume qu'il annonçait n'est pas à chercher en terre d'utopie ; il ne relève pas du songe, mais du profond réalisme spirituel dont saint Augustin témoigne dans ses *Confessions* quand il relate le moment de sa conversion : « *C'est que Tu étais au dedans de moi, et moi j'étais en dehors de moi. Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi. Ce qui me retenait loin de toi, c'étaient toutes ces choses qui ne seraient pas, si elles n'étaient pas en toi...* » (Livre X, chap. XXVII).

Les sciences et les techniques sont ainsi des outils que Dieu a remis aux hommes pour leur permettre de participer à l'enfantement de la création nouvelle.

La création ne fait pas nombre avec l'homme

Prendre conscience de la création, non pas comme d'un objet soumis à notre savoir et notre pouvoir, mais comme d'une partie intégrante de soi, est une leçon qui nous semble avoir été souvent mieux entendue dans les cultures de

³ Henri Madelin, *Si tu crois*, Bayard, 2004, p. 90.

l'Orient que dans celles d'un Occident pétri de christianisme. Tout s'est passé comme si, trop occupé par le succès de ses conquêtes géographiques, puis techniques et industrielles, le monde occidental n'avait commencé que tout récemment à comprendre que le mal porté à l'environnement n'est en définitive qu'une souffrance que l'homme s'inflige à lui-même. Les « bâtisseurs » de l'Occident ont-ils assez médité les textes fondateurs du christianisme : les Écritures et les Pères ? Ils auraient pu y découvrir plus tôt que la nature leur avait été confiée par Dieu, non pour être défigurée, pressurée et spoliée, mais bien travaillée et transfigurée. Dans une perspective chrétienne, le travail – à savoir la recherche scientifique, la maîtrise technique, la création artistique et le développement social – tout s'inscrit dans le sillon de la Résurrection. *Ora et labora*, prescrit la devise révolutionnaire des moines bénédictins, la prière et le travail participant du patient et victorieux combat que le croyant est appelé à mener contre toutes les forces d'inertie, de corruption et de mort.

Nous voilà bien loin de l'époque où un Bossuet pouvait tonner : « La création est décrite dans la Genèse... Vouloir en démonter le mécanisme est une curiosité sacrilège. ». Ou encore : « Mais je n'aurais jamais fait [= fini], Messieurs, si je voulais raconter les maux que fait naître l'amour des sciences, et vous dire tous les périls dans lesquels il engage les enfants d'Adam, qu'un aveugle désir de savoir à rendus avec sa race justement maudite, le jouet de la vanité, aussi bien que le théâtre de la misère⁴. » Le propos, si empreint de ferveur qu'il fût, relève tout bonnement de l'obscurantisme. Et je ne citerai pas Chateaubriand, alléguant que « la science dessèche le cœur, désenchante la nature, mène les esprits faibles à l'athéisme, et de l'athéisme au crime ». En voilà assez pour « le génie du christianisme » !

C'est un tout autre point de vue que défend Jean-Paul II quand il écrit, dans l'incipit de son encyclique *Fides et Ratio* : « La Foi et la Raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la

⁴ Bossuet, Panégyrique de sainte Catherine, Œuvres complètes, t. I, p. 197.

contemplation de la vérité. C'est Dieu qui a mis au cœur de l'homme le désir de connaître la vérité et, au terme, de Le connaître lui-même afin que, Le connaissant et L'aimant, il puisse atteindre la pleine vérité sur lui-même. »

Depuis le temps de Bossuet, on a également mieux compris, aussi bien *dans* que *hors* du christianisme, l'immense richesse symbolique et la cohérence propre aux récits bibliques. À l'exception des milieux fondamentalistes – très actifs, il est vrai, aux Etats-Unis –, croyants et hommes de science ne se querellent plus pour savoir si notre monde a été fait bel et bien en six jours, ou pour déterminer qui, de la terre ou du soleil, tourne l'un autour de l'autre.

En nous invitant à désacraliser le monde pour l'explorer avec de plus en plus de perspicacité et chercher ainsi à le rendre plus confortable, le Dieu de la Bible nous appelle à en « défataliser » le cours. C'est dire que pour nous être mystérieuses, les forces qui l'agissent n'ont rien de magique. Nous sommes ainsi incités à croire que le dernier mot sur *le temps* n'appartient pas à un destin aveugle ; que *l'espace* dans lequel nous nous ébattons n'est pas que l'incompréhensible place de jeux de forces obscures et hasardeuses. Le Dieu de la révélation biblique, en qui nous avons « la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17, 28), nous a libérés des peurs primitives en même temps que des superstitions et formes diverses de l'idolâtrie. En offrant l'univers à nos recherches, Il nous invite à l'explorer infatigablement pour mieux aller à la rencontre des autres et de soi-même. En s'incarnant, il nous a fait même comprendre que Dieu n'a pas d'autre temple désormais que l'intériorité de l'homme de chair, ainsi que Jésus le révèle à la Samaritaine : « Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père... L'heure vient – *et nous y sommes* – où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (Jn 4, 21-24).

En esprit et en vérité

Chercher la vérité ! L'invitation est adressée à tous les hommes. Si les humbles et les petits, selon l'Écriture, ont un avantage dans cette recherche, c'est parce qu'ils se laissent plus facilement trouver par elle. Mais les sages et les

savants n'en sont pas exclus, pour autant que leurs entreprises ne soient pas dictées par « la chair et le sang » (Mt 16, 17).

« En esprit et en vérité » il ne peut y avoir entre Dieu et le monde ni concurrence ni conflit. Quand cela s'est produit – trop souvent au cours de l'histoire –, ce fut toujours par le zèle de clercs imbus d'un pouvoir qui n'était pas le leur. De fait, la Bible ouvre elle-même la voie aux travaux de la science quand, au premier chapitre du livre de la Genèse, Dieu dit aux hommes : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la » (Gn 1, 28 ; cf. Gn 9, 2-3 ; Sg 9, 2-3). Si Dieu est le maître du monde, l'homme en est instauré l'intendant : la *gérance* lui en est confiée. Ce n'est pas en rival que Dieu nous invite au travail de la connaissance. Il se réjouit au contraire de voir grandir nos libertés, ne gardant pour lui que « l'insondable » : le dernier mot sur le mystère de la connaissance du bien et du mal. « Dieu, remarque Christoph Theobald, ne révèle rien de ce que nous pouvons ou pourrions un jour savoir par nous mêmes⁵. »

C'est précisément parce que Dieu a créé l'homme à sa ressemblance que l'homme de la Bible ose se risquer, non seulement à interroger le monde, mais à prendre la parole devant lui. Si le mystère de la foi est celui d'une Alliance, il suggère un dialogue, un débat, qui peut aller jusqu'à la confrontation, voire la mise en accusation dans le cas de Job. Cette liberté et la fécondité qui en découle sont constitutives du projet de Dieu pour l'homme. Jamais la foi ne condamne la raison en quête de connaissance, mais elle la mettra en garde contre les pièges de la suffisance et de la domination. « *Paradoxalement*, constate Claude Allègre – qui n'est pas exactement ce qu'on appelle un docteur de l'Église –, *c'est parce qu'il y a eu une Bible à approfondir et à critiquer, et un lieu pour le faire, l'Université, que la science a pris son essor en Occident*⁶. » La science occidentale serait donc un rejeton de la théologie chrétienne. C'est précisément ce que de nombreux courants écologiques lui reprochent, en

⁵ Christoph Theobald, *La révélation... tout simplement*, Éd. de l'Atelier, 2001, p. 162.

⁶ Claude Allègre, *Dieu face à la science*, Fayard, 1997, p.212.

affichant leur volonté de « trouver une nouvelle religion, ou repenser notre ancienne religion. (Lynn White).

Une conversion, mais non une nouvelle religion, c'est ce que Jésus propose à la Samaritaine en lui découvrant que Dieu n'est plus à chercher « ni sur cette montagne, ni à Jérusalem », mais au *dedans* d'elle-même : « en esprit et en vérité ». C'est le profond retournement auquel nous invitent aujourd'hui ces grands théologiens et maîtres spirituels de la modernité que furent le protestant Dietrich Bonhoeffer ou le catholique Maurice Zundel, rappelant avec vigueur le passage du *dehors* au *dedans* qui marqua la conversion de saint Augustin (voir *Les Confessions*, Livre dixième, chap. XXVII).

Le Dieu que Jésus dévoile – littéralement : qu'il « *en-visage* » – ne peut être que le Dieu de la délivrance et de la liberté, ce Dieu que saint Jean nomme « Amour » car il ne peut y avoir en lui une autre toute-puissance que celle du don sans mesure et sans retour, sans collusion aucune avec quelque volonté de domination que ce soit. Il est le Dieu de la *co*-naissance, au sens où il nous révèle à nous-mêmes en se révélant à nous. Et s'il se révèle, ce n'est point en forçant le passage, mais – selon une image rabbinique – en se retirant : comme l'océan, pour laisser apparaître la terre. Bonhoeffer traduit : « Dieu acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance⁷. » Zundel célèbre « la divine Pauvreté ». Le seul passage que Dieu ait forcé est – par Jésus – celui du mal et de la mort. Il est ainsi devenu « notre Pâque ».

Telle est la religion – radicalement nouvelle – qui *re-lie* « en esprit et en vérité » Jésus à son Père : un Père qui « contre sa justice, invente cette justice même, sa miséricorde » (Péguy). Or nos sociétés occidentales n'en finissent pas de se défaire de l'image d'un Dieu si longtemps redouté comme tyran, ou retranché dans une éternelle et anonyme indifférence. À cet égard nos diverses confessions chrétiennes ont toutes leur part de responsabilité, ayant entretenu avec cette figure de domination des complicités qui leur permettaient plus aisément d'asseoir leur emprise sur leurs fidèles.

⁷ Dietrich Bonhoeffer, Lettre du 30 avril 1944, *Résistance et soumission*, Labor et Fides, 1973, p. 288-289.

Mais après tous les conflits « religieux » qui ont déchiré l'Europe depuis le XVI^{ème} siècle, après toutes les horreurs commises au XX^e par des régimes totalitaires qui prétendaient se substituer aux dominations religieuses de jadis, on pourrait penser que sont enfin établies aujourd'hui les bonnes distances qui devraient nous interdire à jamais de mêler Dieu à nos querelles. Est-ce bien la théologie du président Bush ? je vous laisse apprécier. Et nous ne parlerons pas de celle des ayatollahs !

Quant à nous, nous osons espérer que le dialogue *Science et Foi* puisse atteindre maintenant l'âge adulte, table rase étant faite, de part et d'autre, de toutes nos fausses images, idoles et caricatures de Dieu.

À la recherche du sens

Sous-jacente à ce dialogue se pose toujours la question de l'aptitude de l'une et l'autre voie à rejoindre « la vérité ». *Qu'est-ce que la vérité ?* L'interrogation a été posée il y a 2000 ans, lors d'un procès qui demeure dans toutes nos mémoires.

Les hommes de science comme les croyants admettront d'abord volontiers que la complexité et la richesse du réel excèdent toujours les représentations que nous pouvons en donner. Aussitôt que les hommes ont exercé leur intelligence à rechercher le vrai, ils ont admis qu'il existait une vérité « plus réelle » que la réalité immédiatement soumise à notre perception sensible et à nos constructions intellectuelles. Aussi l'intelligence s'est-elle mise à chercher des « raisons » à l'activité de la nature comme à la sienne propre, et tout d'abord à celle de sa pensée. Elle a même confessé, avec Pascal, que « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point⁸ ».

Le philosophe Karl Jaspers raconte l'histoire de deux paysans bavarois dont l'un demandait à l'autre s'il croyait vraiment, comme l'assurait Darwin, que l'homme descendait du singe. Et son ami de lui répondre : « – Oui ! mais

⁸ *Pensées*, éd. Brunschvicg, 277.

j'aurais bien voulu voir le singe qui s'est aperçu le premier qu'il n'en était plus un ! » Cette histoire souligne la surprise du moment crucial où la pensée, faisant sauter les verrous de l'instinct et de la sécurité animale, surgit en l'homme et, avec elle, le risque magnifique mais terrible de la liberté. *L'homo sapiens* est appelé à user de sa raison pour scruter l'univers et y découvrir des principes d'intelligibilité qui le soustraient aux lois aveugles du hasard ou du *fatum*. S'il n'avait pas confiance en la possibilité qui lui est donnée de rejoindre ainsi la réalité du monde et d'en traduire, par ses constructions théoriques et ses œuvres artistiques, les harmonies internes, il n'y aurait tout simplement ni science ni art.

Il est remarquable qu'en une période qui se voulait celle du triomphe des sciences, le système de référence privilégié par la physique classique a-t-il dû laisser la place à la théorie de la relativité généralisée. Avec les changements de paradigmes qui ont jalonné le cours de l'histoire des sciences comme des sociétés, nous avons appris qu'il n'était jamais possible d'établir une image définitive de l'univers. Mais que le monde soit arrangé d'une façon ou d'une autre, ce qui importe au fond c'est « *le sens* que cet arrangement offre pour l'esprit, l'ouverture qu'il lui donne, l'effort qu'il exige de lui, l'affinement qu'il lui confère, le désintéressement qu'il suscite en lui⁹ ». Les systèmes de compréhension importent finalement moins que la quête même d'une vérité reconnue inépuisable et qui, pour cette raison justement, ne pourra jamais être contenue dans quelque formule que ce soit.

Avec un clin d'œil aux théologiens, il me semble bon de citer ici ce que le pape Jean XXIII déclarait, lors de l'ouverture du Concile Vatican II, le 11 octobre 1962, à propos de l'expression doctrinale de la foi : « Autre est la substance de la doctrine antique contenue dans le dépôt de la foi, autre la formulation dont on la revêt, en se réglant, pour les formes et les propositions, sur les besoins d'un magistère à caractère surtout pastoral. » Cette observation judicieuse avait choqué plus d'un prélat de la Curie.

⁹ Maurice Zundel, *Ouvertures sur le vrai*, Desclée, 1989, p. 50.

Confession de foi

Aux prises avec l'Infini, le croyant ne peut que se montrer très humble à l'égard d'une confession de foi qu'il n'oserait identifier à la Vérité qu'elle désigne. Pour le chrétien, il n'y a de *Vérité* qu'en Jésus-Christ, qui est aussi bien *Chemin* que *Vie*. Qui dit « chemin » dit bien mouvement de l'être et de la pensée, et donc de l'expression de celle-ci. Nous courons toujours un risque à vouloir cerner la « Vie » dans une expression dogmatique. Le croyant reconnaît évidemment les limites de toute formulation présentée comme confession de foi. Le « symbole » n'est qu'un pont pour conduire à la vérité. Le texte du credo emprunte donc ses énoncés au langage de la Bible comme à la culture du milieu théologique qui en fixe les termes. En cela, pour reprendre l'image bien connue du sage chinois, il est le doigt qui montre la lune, non l'astre lui-même. Il est « révélateur » de la foi au sens où il en « dévoile » le contenu, met en lumière le mystère de Dieu, et rend nos intelligences capables d'accueillir « les miettes qui tombent de la table » et de s'en nourrir.

Il est certain que les confessions de foi du passé, aussi vénérables soient-elles, demandent aujourd'hui, pour être entendues, à être traduites dans un langage accessible à nos contemporains : ce n'est pas une petite gageure dans l'éclatement culturel et la mondialisation dont nous sommes les acteurs et les témoins. Les mots de la foi ont pour mission d'*ouvrir l'espace intérieur*, non de le refermer. Ils ont aussi pour fonction pédagogique de permettre à la Vérité, d'éveil en éveil, d'être transmissible : ce qui n'est pas une mince affaire.

Aussi appartient-il aux gardiens de la foi de veiller à ce que l'expression de celle-ci, avec le temps, ne se transforme pas en simple « jargon idéologique », se contentant de répéter les énoncés dogmatiques comme s'ils étaient des évidences acquises, ce qui est la forme la plus désastreuse de la « langue de bois ».

Faut-il le redire ? Le croyant, comme le savant, est bien plus un homme de recherches que de certitudes. Où étaient les certitudes d'Abraham, de Moïse, de Marie et de Joseph, des apôtres et des saints ? Jean de la Croix n'a été ni le

premier ni le dernier à connaître « la nuit obscure ». Le chemin de la foi se parcourt à tâtons.

Il y tant de manières de soumettre la réalité à « la question » ? On a parfois eu l'impression, au siècle dernier, que le monde scientifique reprenait volontiers à son compte l'argument d'autorité brandi naguère avec tant de confort par les gens d'Église. La recherche aujourd'hui a pris un visage plus modeste et souvent plus humain. Elle s'admet volontiers tâtonnante, risquée, aventureuse ; mais toujours inventive, elle a renoncé aux attributs divins d'omniscience et de toute-puissance. La réflexion épistémologique s'est approfondie. Pour Thomas S. Kuhn, le type des facteurs qui contribue dans les faits à décider les scientifiques à changer de paradigme est un sujet de recherche psychologique et sociologique. Un paradigme incarne un cadre conceptuel particulier à travers lequel on voit et on décrit le monde, mais il incarne également un jeu particulier de techniques expérimentales et théoriques pour faire correspondre le paradigme avec la nature. Il n'y a cependant pas de raison a priori de penser qu'un paradigme soit parfait ou même le meilleur possible. La science doit donc toujours contenir en elle un moyen de rompre avec un paradigme pour passer à un autre, plus approprié. C'est précisément la fonction des révolutions scientifiques¹⁰. « Les sciences, observe Prigogine, participent à la création du sens au même titre que l'ensemble des pratiques humaines¹¹. » C'est admettre que, dans le dialogue avec la nature, les questions posées contribuent à déterminer aussi les réponses. Est-il nécessaire de préciser que le questionnement du scientifique participe, le plus souvent à son insu, de ses croyances ?

On s'éloigne dès lors tout à fait du positivisme selon lequel la science, promue unique référence de l'esprit humain, acquiert son savoir de la stricte observation, à l'exclusion de toute notion de *doute* ou de *mystère*. Mais peut-on explorer sérieusement la nature en s'interdisant d'interroger son *projet* ? Et le

¹⁰ Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Champs-Flammarion, 1983, p. 127.

¹¹ Ilya Prigogine, *Lettre Science-Culture du GRIT*, n°32, février 1988, p. 1.

scientifique peut-il poser de telles questions sans interroger son champ épistémologique, alors même que son discours recourt à des systèmes de signes qui ne peuvent prétendre épuiser la réalité ?

Le jour où l'on prétendrait pouvoir saisir la réalité dans une formule unique et définitive, où l'on affirmerait tenir toute la vérité dans un seul énoncé, on l'aurait certainement déjà perdue. Ce serait la fin de toute recherche et la mort de l'esprit. Maurice Zundel a ce raccourci magnifique : « Toutes les formules, toutes les techniques peuvent s'apprendre : la vérité se vit¹². » Il n'y a de démarche de connaissance authentique que celle qui engage l'homme au plus haut de lui-même, en toute probité, dans le travail de la science comme dans celui de la foi. L'exemple de Sakharov nous l'a appelé.

La réalité peut n'être conçue que comme cette « chose » dont on use avant de la renvoyer aux ténèbres d'où nous l'avons un instant sollicitée pour nos besoins. Mais elle peut être aussi cette géode que l'on cherche à ouvrir pour y entrevoir – consciemment ou non – un éclat de la beauté du Créateur, une trace de son Verbe, un rayon de l'Esprit. « Elle acquiert alors des profondeurs qu'aucun instrument physique ne pourra jamais sonder... L'expérience et le calcul peuvent fournir le circuit, mais non le courant d'où jaillit l'étincelle. Tout le problème est d'être orienté, d'aller dans *le sens* du réel, en participant à l'aimantation qui le soulève. L'univers, en effet, a un sens auquel l'intelligence doit consentir et qu'elle connaît dans la mesure où elle l'accomplit. La vérité le traverse, mais comme une direction où s'atteste le Pôle de son évolution. Et nous ne la percevons qu'en étant nous-mêmes tournés vers Lui, en conspirant à cette immense parturition de la vie et de l'esprit où l'histoire de l'univers a son mystère¹³. »

¹² Maurice Zundel, *Ouvertures sur le vrai*, Desclée, 1989, *Ibid.* p. 51.

¹³ Maurice Zundel, *Ibid.*, p. 51-52.

Débat :

- **Q** : Êtes –vous spécialiste de Maurice Zundel ? vous avez évoqué « Du retrait de Dieu », et je voudrais retrouver les pages où Maurice Zundel a traité de cette question du retrait ou de l’effacement de Dieu.

- **R** : Je ne suis pas spécialiste de Zundel mais je l’ai connu. Au cœur de l’intuition de Zundel il y a cette perception radicale de la pauvreté de Dieu. Qu’est-ce que la pauvreté ? C’est la contraire de la domination et de la puissance car un Dieu d’amour ne peut être qu’un pur don, le don ne peut être que l’effacement de soi pour laisser naître l’autre. On peut l’exprimer en terme de retrait comme l’a fait Bonhoffer ou les rabbins. Zundel parle de la désappropriation de soi, et il y a dans l’homme, par la connaissance scientifique ou biologique, une espèce d’instinct de possession qui le pousse à vouloir mettre la main sur les choses. C’est comme les théologiens qui veulent mettre Dieu en formules, Zundel avait souvent affaire avec les dogmaticiens. On ne peut mettre Dieu en bouteille. J’aimerais vous citer un texte de Jean XXIII dans le discours inaugural du concile qui dit en somme : Ne pas confondre la vérité et sa formulation. La foi se dit toujours dans un climat culturel, la science aussi d’ailleurs. Le scientifique part souvent d’une intuition qui est une croyance et son travail consiste à vérifier la validité ou la fausseté de cette intuition, ce qui peut l’amener à modifier sa croyance de départ, à changer de paradigme. C’est ainsi que la visage de Dieu ne peut se dire que dans cet effacement. Le mystère de la Trinité est à la source même de Dieu car il ne peut être que celui qui se vide de soi. On ne peut être amour que dans une relation. Dans la relation du Père à son Verbe, l’infini d’amour ne peut être que l’infini de désappropriation. Voilà l’intuition du Dieu pauvre de Zundel.

- **Q** : Dans les malentendus sur Dieu, il y a un aspect que le scientifique, le philosophe ou le théologien n’aime pas regarder, c’est l’aspect psychologique. On n’en a pas trop parlé aujourd’hui, il faut s’approprier en tant qu’individu ressentant cette perception de Dieu.

- **R** : Il y aurait tout un travail de déconstruction à faire à partir d’archétypes qui sont très affectifs et liés à des histoires personnelles ou collectives. Il faut prendre conscience de cela, c’est très perceptible dans le cas de Jacquart. Vous

savez qu'il a perdu un frère dans un accident, et sur le faire part un curé avait fait mettre « Dieu lui a donné la vie, Dieu la lui a reprise ». Cela a traumatisé son enfance, mais il ne le dira jamais. Il en veut encore aux jésuites qui, quand il était à Ste Geneviève, n'avaient qu'un souci : le succès de la classe. Mais il n'a jamais eu d'accompagnement spirituel.

Remarques sur la théologie naturelle anglo-saxonne aujourd'hui

Philippe Gagnon

Faculté de Philosophie de l'Université Laval

Nous voudrions offrir ici quelques éléments pouvant aider à se représenter la façon très particulière dont l'esprit procède à l'appréhension du problème de l'existence de Dieu envisagé comme responsable de l'ordre du monde dans la tradition anglo-américaine, en particulier britannique¹. Brosser un tableau d'ensemble de la théologie naturelle, fut-elle limitée à une tradition particulière, nous a semblé démesuré.

Nous remarquerons simplement qu'une typologie d'ensemble se devrait de distinguer de prime abord entre les arguments *a priori*, tel que l'argument ontologique, dont il ne sera pas question ici, et les arguments *a posteriori*, à l'intérieur desquels nous trouverons l'argument dit cosmologique, parfois reformulé sous forme d'argument davantage modal et s'appuyant sur la contingence de tous les êtres visibles dans l'expérience. L'argument cosmologique débutera avec un point de départ qui en appelle à la

¹ Nous reprenons ici, en tentant de les préciser, certains éléments présentés lors de notre communication dans le cadre du Carrefour A au Colloque du Réseau Blaise Pascal, le 19 février 2005. Nous voudrions remercier Philippe Deterre et les membres de l'équipe de coordination de s'être montré ouverts en encourageant la présentation d'une approche si peu « continentale ».

reconnaissance que l'univers existe, que quelque chose hors de lui est requis pour rendre compte de son existence, et il reposera ultimement sur la conviction de l'existence d'une cause première non causée. On connaît également une forme célèbre de cet argument, nommé *Kalam* et due aux philosophes arabes médiévaux, où l'on se positionnera fortement contre la possibilité d'un infini actuel dans la série des causes. Dans l'argument dont nous venons de dire qu'il procède davantage à partir de l'idée de contingence, on fera remarquer que tout être se doit d'être soit contingent soit nécessaire, et qu'il répugne à l'esprit que tout être soit contingent, ce qui oblige à conclure à l'existence de quelque être nécessaire².

Depuis les deux dernières décennies, plusieurs cosmologistes ont attiré l'attention sur diverses formes de ce qu'il convient de nommer le « principe anthropique ». Il repose surtout sur une prise de conscience du caractère non trivial de l'intelligibilité et de la constance de structuration de l'univers physique. En sa version restreinte ou faible, il s'agit de reconnaître que la disposition des particules dans l'univers et les lois qui gouvernent leur assemblage (souvent mises en forme définitive dans divers secteurs par l'établissement d'une constante universelle) se devaient d'être compatibles avec notre présence comme observateurs. La version forte du principe va plus loin et pose que l'univers se devait d'être tel qu'il soit capable de laisser place à l'évolution d'un observateur ayant un certain nombre de propriétés³.

Parmi les approches qui peuvent se rencontrer dans cette tradition, il y eut également la forme téléologique, dont l'objet est moins de prouver une finalité généralisée à l'ensemble du cosmos et de ses lois, que de repérer des exemples d'organisation présents dans le cosmos et qui, peu importe la théorie qui rendra compte de leur provenance, ne pourront être justifiées sans le recours à une intelligence organisatrice. Nous nous pencherons ici prioritairement sur un

² Cf. L. P. POJMAN, *Philosophy of Religion*, Mountain View, Mayfield, 2001, p. 19-28. Consulter W. ROWE, *The Cosmological Argument*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

³ Cf. J. POLKINGHORNE, *Science and Theology: An Introduction*, Londres/Minneapolis, SPCK/Fortress Press, 1998, p. 73-75.

courant relevant de cette dernière catégorie, moins célèbre que les autres, mais qui a voulu faire revivre cette forme téléologique de l'argument, celle qui selon nous est la plus convaincante parce qu'elle a le mérite d'être revenue à l'esprit de la théologie naturelle des débuts. Contrairement à ce qu'on a parfois affirmé, c'est la plus modeste de toutes. Au lieu de construire des scénarios sur des mondes possibles dans lesquels, par exemple, la quinzaine de constantes universelles de la physique auraient été différentes de ce qu'elles sont présentement, ce courant est resté à nos yeux davantage conscient des exigences du postulat d'empiricité. En tout cas, il a convaincu récemment un des maîtres de l'athéisme contemporain dans la tradition analytique de réviser son jugement à l'égard de la cognoscibilité divine à partir du monde⁴.

À la recherche des traces de l'intelligence

Disons d'entrée de jeu que, d'une part, il faut comprendre que les spéculations sur les attributs divins, l'usage en pareille circonstance de l'analogie, ont eu des incidences sur le développement des sciences de la nature

⁴ Cf. A. FLEW, « My Pilgrimage from Atheism to Theism », *Philosophia Christi*, vol. 6, n° 2, hiver 2004, p. 197-212. Nous n'en tirerons ici aucun argument pour ou contre le théisme, mais nous noterons tout de même que Flew dit avoir été contraint à changer son fusil d'épaule par l'évidence d'une organisation intelligente omniprésente dans le monde vivant, en particulier au niveau de l'ébauche des premières formes de molécules géantes autorépliquatives. Il est saisissant de rapprocher cette position de celle de R. J. Nogar, dominicain et philosophe des sciences qui, suite à la rédaction d'un excellent livre préfacé par Dobzhansky situant la théorie de l'évolution pour ce qu'elle est contre les thèses abusives qui l'ont exploitée (cf. *The Wisdom of Evolution*, New York, New American Library, 1966 [1^{ère} éd. 1963]), a considéré, suite en particulier à des discussions avec G. G. Simpson, ne pouvoir poursuivre une pédagogie théiste intelligente qu'en magnifiant le sentiment de contingence devant l'existence sans ne plus désormais pouvoir l'appuyer sur des arguments qui auraient un contenu empirique (cf. *The Lord of the Absurd*, New York, Herder and Herder, 1966). On ne peut omettre de remarquer que Flew, une sorte de Monod pour le monde anglo-américain, a suivi le chemin presque exactement inverse.

et de l'intelligibilité qui en est subséquemment prise bien plus grandes que ce qu'en a laissé filtré une reconstruction sécularisée de l'histoire des sciences⁵. Par exemple, l'idée de poser des relations qui ne s'appuieraient pas nécessairement à leur tour sur une substance première sujet d'attribution, si elle a pris son essor dans la logique de la science moderne, n'en a pas moins été empruntée à certains développements de la théologie trinitaire⁶. Il est de même tout à fait possible de défendre l'idée que la sécularisation a été causée par la réinterprétation des attributs de Dieu par les philosophes de la nature⁷.

Peu importe ce qu'il en est de ces jugements qui impliquent une visée de reconstruction et font de ce fait appel à l'*ars interpretandi* avec le risque qu'il comporte, il reste que l'entreprise de la théologie naturelle doit être positionnée face à l'ontologie moderne des lois de la nature. Rappelons à cet égard qu'il était possible pour les philosophes du XVII^e s. tardif de décrire un même événement en termes de régularités naturelles et de causes secondes, puis en termes de Providence divine, parce que les lois exigeaient en quelque sorte un législateur. Dieu demeurerait libre de changer les lois, aussi anciennes fussent-elles. Ce n'est qu'entre 1660 et la fin du XVIII^e s. que les philosophes de la nature prirent en aversion l'idée d'une intervention divine⁸.

⁵ On pensera ici avant tout aux célèbres ouvrages de A.-D. White (*A History of the Warfare of Science with Theology* [1896], réimp. New York, Dover, 1960) et de J. W. Draper (*History of the Conflict between Religion and Science* [1874], Farnborough, Gregg, 1970). Consulter C. Russell, *Cross-Currents : Interactions between Science and Faith*, Leicester, Inter-Varsity, 1985.

⁶ Cf. D. DUBARLE, « Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine », in *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Paris, DDB, 1963, p. 163-164 ; C. MORAZÉ, *Les origines sacrées des sciences modernes*, Paris, Fayard, 1986, chap. 7, surtout p. 230, 239-241 et 250-251.

⁷ Cf. A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 3-22.

⁸ Cf. J. H. BROOKE, « Science and Theology in the Enlightenment » in *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, W. M. Richardson et W. J. Wildman (éds.), New York/Londres, Routledge, 1996, p. 7-12.

D'autre part, il est possible de penser que Hume et Malebranche sont derrière cette ontologie moderne des lois de la nature en tant qu'elle représente la vision d'un univers pensé entièrement sans substance sujet d'attribution, mais il importe de se rappeler que le mécanisme ne prend peut-être son sens que par l'indispensable complément d'un Ingénieur appelant, en contrepartie, un esprit capable de lire le même donné et de se soumettre à ces lois⁹. Cela témoigne d'un équilibre fragile atteint par la science classique, et oblige à considérer comment les meilleurs de ses théoriciens avaient parfaitement vu que l'on ne gagne rien à retourner trop facilement aux formes substantielles peuplant un univers capricieux. On aimera penser au cas particulier de Leibniz qui atteste que, assez curieusement, il est moins dommageable pour l'intelligibilité métaphysique de se tenir plus proche d'un univers mécanisé que d'entrer dans les options du style Prigogine postulant un univers imprévisible et une certitude hors d'atteinte, le tout confinant à une espèce de néo-vitalisme qui n'ose pas s'avouer tel¹⁰.

Dès ses origines, la théologie naturelle britannique a conçu le problème de l'ordre en termes de concaténations (*contrivances*). On illustre souvent le principe d'une telle approche en prenant l'exemple d'une montre en tant qu'objet qui, lorsqu'il est conçu, obéit aux lois de la mécanique aptes à en expliquer l'opération, mais dont la structure est une question d'arrangement des parties entre elles. Il importe de maintenir clairement une différence entre cette question de l'agencement des parties dans un tout et la simple opération des lois de la nature. Or il s'est produit que, dans les années 1830, les auteurs des *Bridgewater Treatises*, en particulier Charles Babbage, ont progressivement détourné l'attention de cette question au profit de celle des lois de la nature¹¹. En

⁹ Cf. J. LARGEAULT, *Principes classiques d'interprétation de la nature*, Paris, Vrin, 1988, p. 145 et 211 ; B. SAINT-SERNIN, « Le doute au XX^e siècle », *Études*, déc. 1995, p. 632-634 ; R. HOOYKAAS, *Fact, Faith and Fiction in the Development of Science*, Dordrecht, Kluwer, 1999, p. 20.

¹⁰ Cf. G. W. LEIBNIZ, « Anti-barbarus physicus » in *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie*, C. Frémont (éd.), Paris, Flammarion, 1996, p. 27-43. Voir le commentaire de H. ATLAN à propos de ce néo-vitalisme, « Éducation et vérité », *Esprit*, 174, sept. 1991, p. 28.

¹¹ Cf. C. BABBAGE, *The Ninth Bridgewater Treatise : a Fragment*, Londres,

considérant l'opération de la nature, il s'est agi de se demander quel pouvait être le programme caché qui gouvernerait l'expression causale des effets ultérieurs. Toutefois, les critères qui servent à reconnaître la mainmise d'un artisan ne sont pas applicables de la même manière au cas d'un programmeur. Avec cette hâtive assimilation du problème à la métaphore du programme, l'idée des concaténations et d'un canevas d'intrication telle que l'entendaient les premiers artisans de la théologie naturelle a pris un sens amoindri, où l'on cru qu'il devenait possible d'expliquer qu'elles soient produites par des processus automatisés. La question demeure de savoir si ce genre de compte rendu peut être vraiment cohérent.

Par ailleurs, lorsqu'il s'agit d'évaluer la force de l'argument du *design* et le contexte où il a pris corps tout comme les écueils qu'il rencontrera par la suite, il faut se rappeler, comme les meilleurs historiens des sciences l'ont fait valoir, qu'il y a eu en quelque sorte deux Darwin : celui qui s'est fait le protagoniste d'une nouvelle méthode positive dans l'étude et l'appréhension de la nature, et celui qui a conservé de nombreuses composantes théistes dans sa pensée¹². Il faut sur ce point se distancier de la rumeur médiatique et se rappeler que la théorie darwinienne n'a pas été acceptée en bloc à l'époque, qu'une telle chose n'a en d'ailleurs jamais eu lieu¹³. Si Darwin a réussi à rendre progressivement le monde scientifique qui l'entourait évolutionniste, il ne l'a pas rendu sélectionniste. Techniquement, la question reste ouverte de savoir si une explication qui rendrait compte de microvariations développées par la même espèce que l'on enverrait dans deux environnements très différents pourrait, du même souffle, rendre compte des variations à un plan macrophénoménal, au-delà de l'unité de référence qu'est l'espèce, ce sur quoi Darwin ne s'est jamais sérieusement penché. En d'autres termes, peut-on réduire la théorie sur les grands plans anatomiques constatés par la

Cass, 1967.

¹² Cf. N. GILLESPIE, *Charles Darwin and the Problem of Creation*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 147.

¹³ Cf. p. ex. *Darwin and his Critics: The Darwinian Revolution*, B. R. Kogan (éd.), San Francisco, Wadsworth, 1960, 3^e partie, p. 75-100.

paléontologie, qui seront toujours comme le rappelait Grassé le seul donné vraiment incontournable indépendant des modèles et des hypothèses¹⁴, à celle qui semble rendre compte de la morphologie d'un bec ou de la couleur d'une plume ? C'est ce qui est loin d'être sûr. Encore plus techniquement, nous aurions à aborder le problème de la réduction d'une théorie subalternée à une théorie subalternante, une chose qui n'a pas eu lieu bien souvent dans les sciences biologiques, malgré les affirmations fréquentes du contraire¹⁵.

C'est en définitive l'insistance sur l'appel *qui soit désormais le seul permis* à des processus entièrement naturels pour rendre compte de l'organisation de la nature qui a fait le succès d'un certain darwinisme polémique, mais ce n'est pas le mécanisme d'explication par la sélection naturelle, alors que Darwin ignorait tout des gènes, des chromosomes et croyait à la pangenèse ou « *paint-pot theory of heredity* », aux gemmules tout comme à l'hérédité des caractères acquis.

On commence à entrer dans le vif du sujet lorsqu'on se rend compte que l'on s'est débarrassé de la théologie naturelle britannique par ce qui ressemble à un subterfuge : celle-ci comportait certes quelques naïvetés lorsqu'elle ne mettait l'accent que sur la bénignité du Dieu Créateur, mais il se trouve que l'on a amalgamé frauduleusement les idées de *design* et de miracle qui, pourtant, doivent être soigneusement distinguées. La théologie naturelle, qu'on la lise chez Paley ou chez Thomas Reid, a été dès le début formulée de telle façon qu'elle n'ait aucunement besoin d'en appeler à des miracles.

La plus célèbre objection historique

Le philosophe écossais David Hume a commencé autour de 1750 ses *Dialogues Concerning Natural Religion*, dans lesquels il voyait son œuvre la

¹⁴ Cf. P.-P. GRASSÉ, « Le projet de l'évolution » in *Le darwinisme aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1979, p. 136.

¹⁵ Cf. E. NAGEL, *The Structure of Science*, New York, Hartcourt, Brace & World, 1961, chap. 11, p. 336-397.

plus ingénieuse (*most artful*) et qui seront finalement publiés de manière posthume en 1779 après deux révisions, en 1761 et 1776¹⁶. Hume y réagit à la tentative de connaissance de Dieu à partir du monde de certains théologiens de l'époque qui, en particulier, allait donner naissance peu longtemps après à l'ouvrage de William Paley *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* publié à l'origine en 1800. Ce livre, œuvre d'un clergyman anglican, qui eut un ascendant sur Darwin, voulait prendre appui sur la manifestation visible de traits et d'attributs dans les formes engendrées par la nature dans le but d'inférer un ensemble d'attributs qui seraient ceux du Créateur et qui seraient demeurés visibles en ses productions¹⁷.

Le plus instructif pour notre propos sera sans doute de nous reporter à la cinquième partie du texte de Hume. Ce dernier note que l'élément logique qui, dans l'ascription d'un *design*, permet l'inférence et en soutient le poids est le principe à l'effet que les mêmes effets prouvent les mêmes causes, mais que toute disproportion à trouver d'un côté ou de l'autre d'une pareille équation aurait pour effet de rendre l'ascription non conclusive. Il semble que pour le théiste de nouvelles découvertes devraient fournir des arguments additionnels pour conclure à l'existence d'une déité, mais si ce dernier voulait cependant correspondre intégralement et scrupuleusement à l'expérience, il faudrait plutôt lui rappeler qu'ils risquent de devenir autant d'objections car les effets dont il s'agit alors n'ont rien à voir avec ceux qui nous sont connus et qui demeurent tous posés par l'homme.

Dès lors, plus notre regard sur la nature sera prolongé, plus nous nous rendrons compte que la cause universelle qui agit dans la nature se comporte très

¹⁶ Cf. D. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, N. Pike (éd.), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970, p. 48-53.

¹⁷ Rappelons l'essentiel de la thèse proposée par Paley, non sans remarquer la nuance et la retenue de son argumentation face aux élucubrations que certains ont voulu y rattacher sans l'avoir jamais lu : « Arrangement, disposition of parts, subserviency of means to an end, relation of instruments to a use, imply the presence of intelligence and mind. » (*Natural theology: or Evidence of the existence and attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*, Londres, T. Tegg, 1824, p. 8-9)

différemment des productions de l'homme. Puisque la cause est proportionnelle à l'effet, et que l'effet par nous constaté n'est jamais infini, comment pourrions-nous transformer l'attribut en quelque chose d'infini et vouloir ainsi l'attribuer à la divinité ? Ainsi donc, ou on admettra Dieu *a priori* tout en s'avisant de l'incapacité de l'homme d'appréhender des relations infinies ou, si l'on veut conclure et raisonner *a posteriori*, ces motifs allégués interdiront toute conclusion, car on ne peut comparer le système soumis à l'examen à aucun autre réel existant. Il est permis de penser que c'est là la partie la plus solide de l'argument : l'histoire de l'univers est unique, incomparable à aucune autre. Il importe cependant de remarquer qu'en pareil cas Hume habille l'argument du *design* pour en faire une généralisation qui reposerait sur un échantillon statistique de taille zéro. Comment en effet pourrions-nous inférer quoi que ce soit sur les perfections divines à partir de la « réussite » finale d'un ouvrage, alors que nous ne savons pas le nombre d'ébauches manquées qui ont dû être rejetées en chemin ? Hume finit par conclure que ce monde pourrait très bien n'être que le résultat très imparfait d'une déité inférieure.

On doit remarquer au passage que Hume autant que Spinoza ont souhaité rendre le monde plus logique qu'il ne l'est et que l'une des manières d'y arriver est de réévaluer si possible le rapport entre cause et effet pour le rendre aussi fort qu'une implication logique, les deux arrivant d'ailleurs à dévaluer le monde de l'expérience, Hume en adoptant le point de vue sceptique et Spinoza (qui a profondément influencé l'ontologie mécaniste et moniste de la dernière partie du XIX^{ème} siècle) en souhaitant reconceptualiser *a priori* la causalité en tant qu'unique phénomène s'étendant à tout, alors que l'ordre du monde y devient à ce point clair pour la pensée que d'une part « [l']ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » et, d'autre part, « [l]a connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe¹⁸. »

¹⁸ B. de SPINOZA, *Éthique*, trad. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1985, II prop. 7 et I axiome 4, p. 80 et 21. Consulter F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, IV, Garden City, Doubleday, 1963, p. 217-219.

En fait, ce principe de totale proportionnalité entre l'effet et la cause paraît difficilement tenable, d'abord parce qu'il s'appuierait sur une loi qui a le plus souvent semblé probante à la méthodologie scientifique sous sa forme *sublata causa, tollitur effectus*, mais qui justement est quelque peu forcée en raison de ce qu'elle a même structure que l'inférence nommée négation de l'antécédent qui n'est pas valide ; ensuite parce que nous savons qu'il peut y avoir interposition hiérarchique de causes, puisque la cybernétique nous a montré qu'un seuil peut s'atteindre lors duquel il devient possible de réinvestir l'information qu'on a d'abord, parfois longuement, captée, si bien qu'en définitive des commandes d'une quantité d'énergie arbitrairement petite peuvent avoir des effets d'un ordre de grandeur comparablement gigantesque. On verrait comment, dans $A \rightarrow B \rightarrow C$, c'est bien A qui cause C même s'il ne paraît pas à l'examen de son antécédent immédiat.

L'argument actualisé

Formulé au tout début du XIX^{ème} siècle, l'argument de Paley a convaincu des générations d'étudiants. Des philosophes écrivant récemment ont affirmé que les objections que J. S. Mill avait formulées contre ce type de raisonnement tiennent toujours, malgré que des auteurs, en particulier des biologistes, aient tenté de reformuler et d'actualiser dans le contexte de la biochimie actuelle le même genre d'argument du *design*. On connaît désormais ces derniers aux États-Unis comme les représentants de l'« Intelligent Design » (ID). David Myers a consacré une étude probe et sérieuse aux arguments mis de l'avant par M. Behe et M. Denton et, vu la liaison de Behe au courant de l'ID et le succès de son principal ouvrage, nous considérerons surtout son cas particulier en prenant appui sur cette étude¹⁹.

Il s'agit de savoir si la « complexité irréductible » et le genre de confiance dans les principes de la théologie naturelle qu'elle semble

¹⁹ Cf. D. B. MYERS, « New design arguments: old Millian objections », *Religious Studies*, 36, 2000, p. 141-162.

présupposer permettrait de défendre simultanément les trois attributs d'une déité que sont l'omniscience, l'omnipotence et la bénignité. Si l'omniscience implique que le créateur sache comment concevoir les choses pour réaliser un but, l'omnipotence représenterait son aptitude à instancier ce *design*. Si donc nous étions en présence d'un être revêtu de ces attributs et qui communiquerait au monde ses formes, il faudrait raisonnablement s'attendre à un *design* sans faille partout où l'on soutient qu'un concepteur a opéré. Pour évaluer si le *design* est ou non optimal, nous aurions à évaluer le rapport des parties à l'atteinte d'un but, et dans le cas où le système pourrait se prêter à une amélioration, nous pourrions nous interroger quant à l'omniscience et l'omnipotence du concepteur.

Or on a parfois voulu objecter la manière dont, sur la rétine, le nerf optique de l'œil est câblé par en avant. Cela fait qu'au point où il quitte la fovéa, la rétine ne contenant aucun photorécepteur, une zone de cette couche de cellules ne peut recevoir d'excitations photoélectriques et contient donc un point aveugle. On voudra tirer de là que cela semble indiquer la présence d'un concepteur limité par son incapacité de réaliser un *design* optimal. Pourtant, un instant de réflexion montrerait qu'on ne peut prendre conscience de l'existence de ce point aveugle qu'en expérimentant avec un seul œil ouvert. L'œil a été conçu pour une vision stéréoscopique, et chaque hémisphère cérébral ne voit ainsi qu'un héli-champ visuel. Lorsque nous perdons quelque chose d'une image à cause du point aveugle et en vision normale, cette perte ne correspond à aucune expérience sensorielle puisqu'elle est surcompensée par l'héli-champ voisin. Une objection de ce genre rappelle celle qui, devant la constatation de l'inversion de l'image sur la fovéa, s'étonne de ce que nous ne voyions pas le monde extérieur à l'envers. Comme si nous voyions avec notre œil !

Discutant la version de l'argument due à Denton dans *Nature's Destiny*²⁰, Myers conclut qu'un concepteur qui aurait eu à passer d'abord par une période d'organisation abiotique de la matière, pour en arriver à la vie puis à la pensée ressemblerait plus au démiurge limité introduit par Platon dans le

²⁰ New York, Free Press, 1998.

Timée, qui part d'un matériau préexistant comportant des failles inhérentes et face auquel le concepteur ne peut communiquer que les formes possibles en la circonstance.

D'autres objections suivent. Comment parler de la bénignité du créateur en s'extasiant devant la finesse de conception d'un insecte capable de vaporiser un mélange d'hydroquinone et de peroxyde d'hydrogène à très haute température sur ses adversaires ? Que penser encore de la bénignité d'un concepteur qui construirait l'organisation des choses dans la nature selon le plan d'un rapport prédateur-proie, alors qu'il aurait été possible à tous les vivants de capter directement l'énergie comme les végétaux sans avoir à s'entredévorer ? Que dire encore devant le mensonge et le camouflage, lorsque par exemple une espèce d'oiseau pond des œufs qui imitent ceux d'une autre mais qui, éclosant plus tôt, permettent à l'oisillon de détruire ceux de l'espèce hôte et de se faire élever par elle de manière parasitique ? Aux yeux de J. S. Mill, si on insistait pour conclure à un concepteur derrière tout cela, celui-ci aurait toutes les raisons d'être qualifié de mauvais²¹.

On notera au passage comment le raisonnement comporte un glissement, car on commence par modérer le caractère de bonté totale de l'auteur de ce monde, le tempérant par ce qui est l'exemple des ratés et de la souffrance, puis on finit par dire qu'il faut en toutes choses prendre le contre-pied des opérations malicieuses de la nature. Outre que cela ait donné

²¹ Voici le jugement porté par J. S. Mill sur la bonté et la justice régnant dans l'ordre naturel non modifié par l'homme : « The scheme of Nature regarded in its whole extent, cannot have had, for its sole or even principal object, the good of human or other sentient beings. What good it brings to them, is mostly the result of their own exertions. Whatsoever, in nature, gives indication of beneficent design, proves this beneficence to be armed only with limited power; and the duty of man is to co-operate with the beneficent powers, not by imitating but by perpetually striving to amend the course of nature—and bringing that part of it over which we can exercise control, more nearly into conformity with a high standard of justice and goodness. » (« Three Essays on Religion », *John Stuart Mill: A Selection of His Works*, J. M. Robson [éd.], Toronto, Macmillan, 1966, p. 431-432) Comparer avec la 9^e partie des *Dialogues* [...] de Hume, éd. citée, p. 102-106.

l'individualisme contemporain forcené, appuyé sur la prémisse que la nature n'est le théâtre de déploiement que des seules cruauté et compétitivité, on voit que la qualité de culturalisme intégral est obtenue au terme d'un raisonnement fallacieux, puisque la question de la proportion respectives entre cette part de mal et la part de bien n'est nulle part thématifiée. Ce philosophe et homme politique qui pourtant se piquait de logique inductive est ici condamné par cela même qu'il s'est efforcé de mettre sur pied.

À nos yeux, ce n'est que par un balancement dialectique illégitime que l'on peut parler d'un concepteur positivement mauvais responsable de l'invention des formes naturelles. Cependant, il y a une parcelle de vérité à trouver dans cette critique. Elle nous semble dans sa radicalité une objection ultimement plus sérieuse que les développements que nous venons de résumer.

La complexité irréductible

Dans son ouvrage où est introduite et illustrée d'exemples la notion de complexité irréductible, Behe consacre plusieurs pages à la coagulation sanguine. Il expose la cascade de réactions enzymatiques qui font partie de ce processus extrêmement délicat.

Résumons ce qui se passe lors de ce processus. Le sang liquide y est transformé en une gelée, qui finit par boucher une plaie. Chez les vertébrés, lorsque la surface de la paroi des vaisseaux est endommagée, la turbulence du débit sanguin provoque une libération d'ADP des plaquettes, alors que le collagène de la paroi des vaisseaux entraîne l'adhérence des plaquettes qui libèrent les ions calcium permettant une meilleure agrégation. La vasoconstriction est obtenue par le relâchement de sérotonine lorsque les plaquettes se fragmentent. Un bouchon transitoire créé avec les plaquettes est alors rendu permanent par une cascade de réactions enzymatiques causées par le relâchement de phospholipides et de la protéine thromboplastine par les cellules endommagées et les plaquettes. La thromboplastine convertit alors la prothrombine en thrombine, qui convertit la fibrinogène en une fibrine insoluble qui, tel un filet, capture les érythrocytes, les plaquettes et le plasma sanguin pour

former le coagulat. La fibrine absorbe finalement la plus grande part de la thrombine formée et empêche le coagulat de se disperser hors de la zone à réparer. Behe voit dans un phénomène de ce genre un processus hautement régulé, ajusté dans les moindres détails, et qui serait rendu inopérant si nous soustrayions du processus une des protéines mentionnées : plus généralement, le tripotage d'un processus irréductiblement complexe, qu'il s'agisse d'un piège à souris ou du mécanisme de la vision tout comme celui de la coagulation, en retirant un élément du cycle entier de fonctionnement, entraînerait le non-fonctionnement du système²².

Lorsqu'on assiste à une conférence de Behe, ce dernier ne manque pas de nous projeter des diapositives plus ou moins humoristiques nous montrant des dispositifs qui renferment de nombreux éléments d'assemblage et à propos desquels nous serions tous capables d'inférer instantanément qu'ils ne sauraient s'être montés seuls. Ainsi d'un personnage de bande dessinée qui est suspendu en l'air dans la forêt par un nœud coulissant, le câble passant par un support métallique ingénieusement rattaché à un arbre. Certes, il y a peut-être complexité irréductible dans les deux cas, mais en ce qui concerne la coagulation on reste étonné que Behe n'ait pas vu que le *design*, s'il existe en pareil cas, semble sévèrement fragilisé par les contraintes rencontrées par rapport à la probabilité finale d'atteinte de son résultat. Comment Behe ne voit-il pas que son concepteur fait montre d'une logique de construction pour le moins déroutante ? On reste étonné. Que l'on pense d'abord au danger que représente pour l'organisme la formation d'un caillot sanguin dans un vaisseau, et que l'on regarde ensuite fonctionner le système biologique réparant une lacération : nous verrons que le mécanisme de la coagulation s'exerce par un fonctionnement continu, alors que de minuscules caillots viennent se déposer pour être aussitôt détruits par un mécanisme travaillant en sens contraire. Il semble bien plus s'agir de processus antagonistes qui se seraient ajustés par

²² Cf. M. BEHE, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, New York, Free Press, 1996, p. 77-97.

balancements opposés et non pas d'une conception préalable dans tous les détails.

Il y a une différence appréciable entre le personnage pendu en l'air et la coagulation sanguine. Dans le premier cas, les moyens sont agencés en vue de la fin, alors que dans le second des conditions antécédentes semblent avoir simplement provoqué un résultat fonctionnel dans le plus grand nombre des cas, mais en conservant d'énormes plages de probabilité d'un dérèglement et d'une dysfonction du système. Il y a une différence capitale à faire entre cette finalité par réajustement perpétuel et la finalité dans l'ordre humain qui a quelque chose de beaucoup plus axiomatique.

Pour y comprendre quelque chose, redéfinissons donc le problème en des termes qui fassent sens dans le contexte où l'on tente de s'approcher d'une quantification des décisions qui seraient nécessaires à spécifier les étapes de la construction d'un organisme, avec tous ses niveaux hiérarchiques. Il faut alors tenir ensemble deux idées, celle de la *complexité* de la séquence que nous ramènerions dans tous les cas à un choix dichotomique possible, mais également celle de la *spécification* que l'on introduirait dans cette complexité pour l'envisager sous le jour de l'effectuation possible d'une construction dynamiquement envisagée, telle que par exemple la spécification d'une protéine.

Prenons le postulat de Hume et admettons que la plus belle œuvre, un bateau dans l'exemple qu'il utilise, puisse n'être en réalité que le résultat de stupides erreurs accumulées et reproduites. Est-ce vraiment possible et devons-nous reconnaître là la structure de la causalité telle que nous la connaissons ? Cela signifierait que la séquence une fois traduite serait une série aléatoire, comme s'il s'agissait du résultat de jets d'une pièce de monnaie à l'aveugle. Or une séquence de ce genre serait considérée par la théorie algorithmique de l'information comme incompressible : ne comprenant pas de programme qui nous soit déchiffrable, elle serait maximale complexe. Une difficulté se présente à l'instant, qui vient de ce que la complexité maximale, celle qui semble être le hasard le plus pur, peut parfaitement contenir un ordre que nous n'avons pas encore reconnu : dans ce cas, rien n'empêche une intelligence

spécificatrice d'information d'avoir alors spécifié nombre d'alternatives mais qui demeureraient pour nous non identifiables²³. On voit tout de suite que cette voie reste impraticable.

Il faut alors emprunter la voie qui permet de trouver une relation *optimale* plutôt que maximale entre l'imprévisibilité parfaite mais sous son seul jour de désorganisation qui ne nous apprend rien, et la prévisibilité parfaite qui, maximalelement redondante, ne permet plus la malléabilité indispensable à l'émission d'une séquence codée selon un répertoire. Nous nous rendrons compte que l'augmentation du programme devrait alors, dans les termes de l'empirisme de Hume, représenter une séquence aléatoire ou chaîne de Bernouilli, alors que tout au contraire la comparaison avec la mécanique statistique nous a appris à penser un programme d'instructions comme réduisant une séquence, la faisant tenir dans une commande qui permet d'engendrer des effets qui ne sont lisibles en elle qu'en fournissant l'itération appropriée.

En réfléchissant à l'argument de Myers inspiré de ceux de Mill, alors que nous lisons qu'un être omniscient ayant organisé le cosmos l'aurait ainsi structuré qu'il faudrait raisonnablement s'attendre à rencontrer un *design* sans faille partout où il est soutenu qu'un concepteur a opéré, nous pourrions être tentés de penser que s'il est possible de révoquer en doute le point de départ du raisonnement de Hume, qui rend incommunicable les produits du *design* humain et ceux de la nature, en revanche nous aurions à accorder ce principe du *design* sans faille. Pourtant, c'est là raisonner de manière idéale et sans rapport avec le monde réel. Douter du principe dont part Hume, que Myers a omis de commenter, et admettre celui-ci selon lequel un concepteur omniscient devrait réaliser un *design* sans failles, ce serait méconnaître qu'il s'agit dans les deux cas du même présumé. Dans la réalité, et non dans quelque reconstruction apriorique, on doit reconnaître qu'un *design* quel qu'il soit est toujours circonstancié et limité par les matériaux disponibles, même s'il s'agissait de

²³ « It is impossible to prove that any given sequence was generated by a random process. » (H. YOCKEY, « When is random random? », *Nature*, 344, 26 avril 1990, p. 823)

Dieu revêtu des attributs que lui reconnaissent les théologiens. Pour le concepteur en pareille circonstance, il ne s'agit pas de concevoir une pure œuvre de pensée qui flotterait en l'air. Si on raisonnait correctement, on s'apercevrait que l'idée de « bricolage » souvent reprise depuis que François Jacob l'a lancée est loin d'infirmar la présence du concepteur d'un ouvrage et la nécessité de postuler un Ingénieur transcendant²⁴. C'est peut-être même elle qui détruira en bout de ligne l'idée d'une sélection naturelle opérant à l'aveugle puisque, comme l'a noté Michel Morange avec une singulière perspicacité, avec ou sans concepteur on ne peut construire que ce qui est rendu possible par les matériaux en présence et le type d'assemblage et d'organisation qu'il est possible de réaliser entre eux²⁵.

Conclure au design ?

Face à cela, l'idée de spécification surajoutée à celle de complexité que nous venons d'introduire est-elle irrémédiablement qualitative ? C'est d'une certaine manière la question la plus importante. Pour voir dans une pierre, dans un nuage, dans un organisme vivant une information et le contenu d'un message, faut-il y projeter quelque chose ? Ou peut-on rendre cette idée, bien que qualitative, expérimentalement contrôlable ?

Le mathématicien américain William Dembski a tenté de formaliser le cadre habituel dans lequel cette idée se retrouve. Dans les termes où il formule le problème, ce qui compte au sujet d'un *pattern* n'est pas le moment où nous l'identifions. Il n'est pas nécessaire que la connaissance de celui-ci nous permette de déduire par exemple les inventions futures de l'évolution. On se contentera de réfléchir sur elles *a posteriori*. La condition la plus importante a trait à l'indépendance du *pattern* et se demande donc s'il est doué de *détachabilité*, c'est-à-dire si nous aurions pu le formuler indépendamment de la connaissance du fait qui vient de se produire. Cela implique de posséder une

²⁴ Cf. F. JACOB, *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981.

²⁵ Cf. M. MORANGE, *La part des gènes*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 119-120.

information latérale additionnelle, donc une connaissance de l'agencement de ce *pattern* parmi un ensemble d'autres possibles. Pour pouvoir être reconnue, une communication doit faire un choix entre des informations qu'on a déjà acquises par ailleurs.

Essentiellement, il s'agit d'une procédure logique d'élimination. On n'établit ainsi une inférence au *design* que si on a d'abord été capable d'éliminer la régularité ; il faut ensuite que l'on soit capable d'éliminer le hasard. On n'arrivera donc par cette voie qu'à une connaissance de ce qu'un événement n'est pas. Il s'agit de se frayer un chemin entre trois types d'explications : régularité, hasard et *design*.

S'il s'agit de la régularité, l'événement se produira dans presque tous les cas. Si c'est du hasard dont il est question, il sera relatif à certaines probabilités mais néanmoins compatible avec l'occurrence d'un autre événement. S'il y a *design*, il ne pourra avoir été produit par ni par l'un ni par l'autre. Cela implique, pour peu qu'on y réfléchisse, que la conclusion ne sera pas comme telle liée à une doctrine particulière de l'agencement intelligent, puisqu'il serait toujours possible à une intelligence de mimer la régularité ou la chance. Mais puisque tout pourrait avoir une cause intelligente, le *design* sera défini comme une négation de la régularité ou du hasard, ce qui permet de le rendre indépendant de l'explication causale sous-jacente.

(1) Donc, si quelque chose est hautement probable, on arrête à la régularité, ce qui n'implique aucune contingence : pour montrer que la régularité a priorité sur le *design*, il suffit de penser à Newton qui considère la dynamique du système solaire instable et croit nécessaire qu'il y ait réajustement périodique par Dieu de la trajectoire des planètes. Laplace montrera par la suite que cette dynamique est plus stable qu'on ne l'avait cru, et qu'en conséquence l'action divine n'est pas nécessaire, rétablissant donc la régularité.

(2) Ensuite, si la régularité a priorité sur le *design*, elle l'a aussi sur le hasard. Quelle est par exemple ma chance d'obtenir d'une paire de dés deux « un » (*snake-eyes*). Pour des dés non pipés elle serait de 1/36, une probabilité intermédiaire qu'on suppose pouvoir se produire occasionnellement dans des

conditions normales. On attribuera normalement une telle occurrence au hasard, à moins qu'on apprenne qu'une des faces des dés est plus lourde que les autres. Dès lors, notre *snake-eyes* devient probabilité élevée, et il tombe sous l'action d'une régularité.

(3) Le hasard a priorité sur le *design* pour la bonne raison que l'attribution au *design* d'effets qui relèvent du hasard conduirait à une forme d'occultisme des causes cachées omniprésentes.

(4) Pour retirer au hasard l'événement, il doit être de probabilité infime, mais cela ne suffira pas. Il faudra de plus qu'il soit *spécifié*. Ainsi, tomber par chance sur le nombre qui ouvre une combinaison de plusieurs chiffres sur un coffre-fort. Des millions de combinaisons possibles ouvrant un coffre-fort, une seule sera la bonne. La spécification a été donnée à l'avance.

La structure de l'inférence pour le dernier exemple cité, reproduisant la manière dont l'esprit parvient à inférer qu'une combinaison de cadenas est un artefact conçu et non simplement apparu fortuitement, nous conduira donc, après avoir d'une part déterminé que l'événement a eu lieu et qu'il est spécifié, et d'autre part que s'il était dû au hasard il se devrait d'être très peu probable, à reconnaître que précisément, puisqu'il est possible de s'assurer simultanément qu'il a eu lieu, qu'il est spécifié et qu'il est de probabilité infime, il ne peut avoir été généré par le hasard. Si nous savons qu'il n'obéit pas à une régularité, parce que sa probabilité est insuffisamment élevée, et qu'il faille au terme choisir entre les trois options que sont la régularité, le hasard ou le *design*, nous devons conclure en associant la production de cet état de chose au *design*²⁶.

Il est inepte d'avoir objecté à Dembski que la disjonction qui termine ce schéma n'est pas mutuellement exclusive, car cela revient à en juger comme si ce qui comptait ultimement c'était la rectitude par rapport à la théorie des ensembles, alors que, bien au contraire, à supposer que nous parvenions de pareille manière à nous faire une idée du mode d'opération d'un agent purement transcendant, l'« *overlap* » devrait subsister puisque le concepteur d'un

²⁶ Cf. W. DEMBSKI, *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 49.

système cybernétique, auquel on pourrait tentativement ramener l'univers lui-même, ne peut qu'être invisible et dissimulé derrière des effecteurs subordonnés. Cette objection ne serait qu'une pétition de principe.

Procédure éliminative et scientificité

Examinons une autre objection. Il est connu en épistémologie que le raisonnement scientifique ne procède jamais par la simple vérification d'une loi entièrement générale, parce que le dénombrement de toutes les instances vérificatrices n'a jamais lieu, et qu'il serait toujours possible de vérifier des énoncés, en leur syntaxe logique, par d'autres strictement équivalents au plan du calcul des propositions mais qui n'ont rien à voir avec les premiers. On doit donc trouver des contre-exemples qui viendront falsifier la généralisation présomptive que représente une théorie, en espérant qu'elle tienne le coup et résiste aux mises à l'épreuve cruciales.

Devra-t-on dès lors penser que si le raisonnement sur le *design* est traduisible en un langage qui fasse sens pour la démarche scientifique, il se doive par le fait même d'être testable, c'est-à-dire d'avoir la capacité de s'exposer à un test qui le prendrait en défaut ? Une mise à l'épreuve de ce genre et le refus de s'engager dans la stratégie conventionnaliste, qui immunise trop facilement ses hypothèses, demeurent de bons moyens de nous renseigner sur le contenu empirique d'une hypothèse.

Mais justement, remarquera-t-on, si on a été capable d'éliminer des alternatives, c'est qu'on a reconnu les conditions qui permettent de les exclure. Si la conclusion qui soutient l'inférence au *design* est valide, on devrait pouvoir la mettre à l'épreuve. La tâche ne s'annonce pas facile, parce que le logicien remarquera tout de suite que la conclusion, dans le schéma axiomatique qui vient d'être présenté, est une disjonction successive d'hypothèses. Elle est de ce fait existentiellement quantifiée et pose un problème puisque tout énoncé existentiel singulier n'est, en logique du premier ordre, jamais réfutable.

Le philosophe Elliott Sober, reprenant les instruments usuels de la philosophie des sciences sur ce point, s'est demandé dans un article fort

stimulant à quoi pourrait alors ressembler au plan logique une stratégie falsificatrice de l'inférence défendue par les tenants de l'ID²⁷.

La reconstruction logique du raisonnement scientifique empirico-formel ne se sert pas habituellement du *modus ponens* (MP), pour les raisons que nous avons indiquées. Cette dernière inférence repose sur le rapport d'inclusion d'un antécédent dans un conséquent (si X, alors Y), puis nous permet de déduire validement le conséquent (Y) pour autant qu'il soit avéré que l'antécédent (X) a lieu. Disons, rapidement, qu'il semble possible de lui trouver un analogue dans lequel nous inclurions, au lieu de simples termes, une évaluation de probabilité. Nous aurons donc un schème où nous remplacerons « si X, alors Y » par l'énoncé d'une probabilité conditionnelle selon une hypothèse dans laquelle, par exemple, Y est hautement probable selon l'hypothèse X, ou « P(Y|X) élevée », et nous supposons par ailleurs qu'on nous apprenne que X est vrai : alors nous pourrions conclure que la probabilité de Y est élevée. On devra cependant remarquer que Y peut être hautement probable étant donné X, mais fort peu probable de manière inconditionnelle.

Si l'on peut ainsi donner une version probabiliste du MP, peut-on en revanche trouver l'équivalent pour le *modus tollens* (MT), c'est-à-dire pour la forme qui sert couramment de moyen de représentation de la validation des hypothèses ? La question n'a que peu souvent été posée en ces termes. Cette inférence repose sur le même rapport d'inclusion (si X, alors Y), mais de la négation du conséquent (Y) elle permet de conclure validement à la négation de l'antécédent (X). Or, si nous faisons comme ci-haut, en introduisant la même hypothèse, soit « P(Y|X) élevée », et que nous supposons, à la différence du dernier cas, que Y *n'a pas* lieu, on s'attendrait alors à ce que la conclusion soutienne que l'hypothèse X, établissant que Y est d'une probabilité élevée, soit elle-même prise en défaut et donc que sa probabilité à elle soit diminuée, ce qu'on peut aussi exprimer en écrivant « P(non-X) élevée ».

²⁷ E. SOBER, « Intelligent design and probability reasoning », *International Journal for Philosophy of Religion*, 52, 2002, p. 65-80.

Tel n'est cependant pas le cas, et ce n'est pas là une conclusion valide. On peut en effet aisément trouver des contre-exemples : imaginons un tirage à partir d'un paquet de cartes dans lequel le paquet est normal et le tirage aléatoire. La probabilité y sera $1/52$ d'obtenir le 7 de cœur ; cette carte est en effet tirée. Cela n'autorise pas la conclusion qu'il est improbable que le paquet soit normal et le tirage vraiment aléatoire.

Il semble donc que l'analogie probabiliste du MT ne soit pas déductivement valide. Cela devra signifier un certain nombre de choses²⁸. D'abord, les événements de probabilité infime, si nous ne les détectons pas et que nous puissions ainsi avoir enregistré une opération rappelant la falsification, ne feraient pas retomber l'occurrence soumise à l'examen dans le champ d'obéissance à la régularité en prouvant quoi que ce soit contre l'hypothèse de *design* que l'on n'aurait donc pas vraiment mise à l'épreuve. Ensuite, s'il faut procéder à une telle mise à l'épreuve, nous aurons à introduire une conditionnalisation, si bien que l'équivalent d'une variable liée sera toujours évalué face à une hypothèse que l'on cherche à mettre à l'épreuve parce qu'on dispose d'une autre qui permette de la remplacer si elle ne passe pas le test. Cela découle de la loi de vraisemblance selon laquelle l'évidence e favorise l'hypothèse H_1 par rapport à H_2 si et seulement si $P(e|H_1) > P(e|H_2)$. Le concept d'évidence exige donc pour son emploi correct que nous sachions quelles sont les hypothèses qui peuvent être considérées. L'évidence ne peut jouer son rôle qu'en opérant la distinction entre deux hypothèses qui s'opposent, si bien que la relation d'évidence est ternaire et non binaire : « e favorise H_1 contre H_2 ».

Rappelons donc, parce qu'il est important, l'enjeu. Si la théorie de l'évolution avait des conséquences déductives à l'effet que les organismes ne peuvent pas avoir des caractéristiques irréductiblement complexes (tous les traits qui doivent exister ensemble et simultanément pour qu'un système fonctionne), alors cette théorie serait réfutée dans la mesure où ces caractéristiques existent. Comme il s'agit d'adaptation gradualiste, nul n'a jamais pu formuler de telles conséquences. Il reste à se demander si la théorie

²⁸ Cf. E. SOBER, « Intelligent design [...] », p. 70-71.

pourrait impliquer que de telles caractéristiques irréductiblement complexes soient improbables. À supposer que, dans ce cas, nous puissions identifier de telles caractéristiques et que nous donnions raison à Behe, est-ce que leur existence rendrait la théorie elle-même improbable au point même de pouvoir l'infirmier ? S'il est exact qu'un MT probabiliste n'est pas valide, la réponse à cette question se doit d'être négative.

Replacer l'intelligence dans la nature

On peut certes vouloir tempérer les inférences au *design* hâtives, mais on doit admettre que la vie a exploré la plus grande partie de l'ensemble des possibilités combinatoires s'offrant à elle en face d'un défi particulier, et qu'elle a réalisé ce qui semble le plus favorable au maintien de ce qui existe déjà en situation de haute adaptabilité. On l'a d'ailleurs fait valoir pour défendre l'idée qu'elle n'aurait besoin de rien d'autre que du dynamisme bâti dans la matière inanimée pour édifier toutes les structures propres à l'organisation vivante, invoquant parfois l'idée de Szent-György que la « vie » n'existe pas. Cela suppose un tâtonnement, mais également le discernement de points et de niveaux de stabilité irréversibles. La stabilité désigne le fait qu'un système retourne vers sa position d'équilibre après en avoir été faiblement écarté.

Comme y a déjà insisté le neurophysiologiste Henri Laborit, les structures inventées par l'ontogenèse sont conservatrices, ayant retenu, par exemple, en notre cerveau humain, celles, antérieures, des reptiles et des mammifères. Or la structure, qui seule distingue un assemblage immense de molécules d'un être vivant en tant qu'il diffère du simple cadavre, s'est stabilisée par l'opération d'un ensemble de niveaux d'organisation dont chacun possède sa propre capacité de régulation, qu'il tend à fermer par *feed-back* selon un schéma auquel la cybernétique nous a rendus familiers. Les sous-ensembles de l'organisme entier sont ainsi bouclés quant à leur *information-structure*, mais la coopération à la base de la capacité d'assimilation et d'adaptation du vivant exige qu'il leur soit possible d'entrer en interaction avec les niveaux englobants. Les cellules, par exemple, dépendront pour leur activité de celle des organes, qui

eux-mêmes obéiront à des commandes émanant des systèmes qui les englobent et il en ira de même pour l'organisme entier face à son environnement. C'est qu'en effet le biologiste qui considère un organisme voit bien plus un ensemble de relations entre des éléments qu'il ne reçoit un message du type de ceux qu'étudièrent à l'origine les ingénieurs qui ont mis sur pied la théorie de l'information.

Nous ne pouvons ignorer que chacun des niveaux d'organisation peut se voir transformé en servomécanisme par l'information qu'il reçoit de l'ensemble qui lui est sus-jacent. Parvenu à ce point, nous devons faire intervenir le concept d'*information circulante*. Or la tendance de l'expérimentaliste est souvent de se braquer sur l'observation d'un niveau d'organisation et de supprimer la commande qu'il reçoit de l'extérieur. C'est le secret d'opération du régulateur qui l'intéresse plus que sa capacité d'agir en un courant de communication où, par subordination des effecteurs, il répond à un servomécanisme opérant.

L'ascription logique concluant à un processus aléatoire ne doit pas détourner l'attention du fait que ce dernier provient de l'extérieur des frontières du niveau d'organisation sélectionné, système intégralement régulé en lui-même. Cela signifie que ce qui *paraît* aléatoire à un niveau donné peut parfaitement être un effet régulé d'un système d'organisation supérieur.

Bien entendu, parvenu au niveau où nous avons affaire à l'environnement, au système solaire, aux autres systèmes galactiques et à l'univers entier, on pourrait encore défendre que nous sommes incapables d'être finalement rassurés quant à l'inexistence à ces niveaux d'un hasard véritable. Cependant, les systèmes de l'environnement terrestre montrent une régulation souple sur laquelle nous sommes encore mal renseignés, ils ne montrent sûrement pas un devenir purement aléatoire.

S'il nous était interdit de nous appuyer sur le global pour descendre au local, – car nul ne sait pourquoi des transformations qualifiées épistémiquement de hasard n'ont lieu, – lorsque nous procédons à la découverte d'ordre dans les niveaux subordonnés, nous refusera-t-on encore le droit d'induire à un ordre global encadrant ? Si nous ne pouvons légitimement procéder que depuis les

niveaux locaux accessibles à notre regard expérimental et nous contenter d'un agnosticisme complet relativement au caractère totalement ordonné ou totalement aléatoire de ce qui serait visible uniquement par le moyen d'une connaissance exhaustive et globale, c'est dire que nous ne devrions rencontrer dans le local que de l'aléatoire. Si ce que nous y trouvons est plutôt une subtile régulation en cascade, c'est dire aussi par le fait même que la stabilité structurelle du monde telle que nous pouvons l'expérimenter autorise une induction en sens exactement inverse.

L'intelligence polysémique au guet de l'ineffable

Pourquoi en définitive faudrait-il conclure à Dieu plutôt qu'à quelque intelligence cosmique ? Telle est bien la question qui vient à l'esprit. Avec ceci de particulier qu'on ajoute généralement, à la suite de Kant, que même si nous devions l'admettre cette intelligence serait « limitée²⁹ ». Mais lorsque celle-ci, comme on l'a déjà noté, a traversé les divers règnes du cosmos, il est plus probable qu'elle ne soit aucunement identifiable à l'un de ses produits et, en vertu du principe d'identité, il est logiquement requis qu'elle soit au moins aussi intelligente que le résultat maximal atteint par elle en ce domaine³⁰.

En conclusion, passer par l'ingénierie humaine et devoir en appeler au mode humain d'existence et de mise en œuvre de l'objet technique ne met l'argument du *design* à mal que face à un concept de *design* « parfait » lui-même parfaitement vide et encore moins vérifiable qu'un *design* que l'on stigmatiserait comme étant invérifiable. Que l'intelligence derrière l'ordre du monde ressemble à celle d'un Ingénieur travaillant avec ce qu'il rencontre sur son chemin, voire à un « bricoleur », cela témoigne de ce que la technique humaine est greffée sur la technique vitale. Rien là ne vient appuyer l'idée que

²⁹ Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, 5^e éd., Paris, PUF, 1967, p. 444.

³⁰ Sur ce point et pour compléter le propos de cet article, on pourra consulter notre ouvrage *La théologie de la nature et la science à l'ère de l'information*, Paris, Cerf, 2002, chap. IX, surtout p. 355-419.

cette dernière aurait pu monter seule et de manière aléatoire les mises en circuit par lesquelles elle s'est engagée pour dominer les divers obstacles posés au travers de son chemin.

Avec Sober et d'autres, on peut conclure que l'idée de *design* introduit simplement à un état d'organisation que nous ne sommes pas en mesure de nous représenter. Mais on fait souvent un pas de plus et on déclare erroné de l'avoir attribué à Dieu. Pourtant, que nous ayons à passer par l'expérience « méganthropique » d'une organisation du monde dont il n'est pas d'analogue dans les fruits de notre labeur et de notre recherche, cela n'en exige pas moins de construire en visant en chaque cas l'optimalité et en recevant une réponse qui est de l'ordre d'un *feed-back*. D'où vient-elle ? Sur quoi se modèle l'être en développement, même s'il fallait s'abstenir de conclure à Dieu et postuler une sorte de conscience de l'espèce ?

La question de Dieu ne se pose pas parce que tel *design* aurait été produit et que lui seul pourrait l'avoir réalisé, mais parce que les ressources de l'univers matériel doivent être distribuées entre tous les êtres et que s'il devait être admis qu'une intelligence autre que celle de Dieu ou celle de l'homme improvise un montage qui permette de maintenir sa forme, elle ne le fera que dans la mesure où tous les ratages signalés ne sauraient précisément l'exclure du domaine où se définit la fonctionnalité dont l'optimum nous est inconnu, mais dont nous pouvons être sûrs d'une chose, c'est qu'il chasse l'idée chimérique de maximum ou de *design* sans faille.

Carrefours

Les deux après midis du colloque ont été consacrés à des carrefours qui ont permis aux participants d'échanger sur des thèmes ayant un rapport avec l'un ou l'autre des exposés. Les résumés de ces échanges se trouvent ci-après. Toutefois, la synthèse du carrefour A a été incorporée à la communication de Philippe Gagnon, relatée dans les pages précédentes.

	Titre	Intervenant	Animateur	Secrétaire
A	La théologie naturelle anglo-saxonne aujourd'hui	Philippe Gagnon	Bernard Michollet	Georges Armand
B	Teilhard : son héritage 50 ans après	François Euvé	Thierry Magnin	Antoine Obellianne
C	Parler de la résurrection aujourd'hui	Dominique Grésillon		Marcelle L'Huillier
D	Comment formulerions-nous aujourd'hui le credo chrétien ?	Hélène Loirat	Bernard Saugier	Philippe Rio
E	Dieu à l'Université : vécus et questions d'étudiants et d'enseignants	Philippe Baud	Ludovic Bot	Dominique Panis

Carrefour B

Teilhard : son héritage 50 ans après

Intervenant : François Euvé

Animateur : Thierry Magnin

Secrétaire : Antoine Obellianne

Participants :

Jana Auer : médecin, Paris

Marie-Hélène Bajli : administration locale, Les Ulis

Marguerite Charlier : biophysicienne, Orléans

Pierre Finet : haute technologie, Verrières-le-Buisson

Marc Godinot : paléontologue, spécialiste des primates, Paris

Marie-Claire Groessens : paléontologue, Louvain

Maryvonne Legros : médecin-chercheur, Montrouge

Nicolas Pietri : doctorant en chimie, Orsay-Gif

Jean-Paul Pier : mathématicien, Luxembourg

Maurice Rouget : BTP, association des amis de Teilhard, Paris

Philippe Sentis : mathématicien-philosophe, théoricien de l'évolution, Meudon

On remarquera l'éventail assez large des provenances géographiques et des activités professionnelles. La présentation a permis à chacun d'exprimer son intérêt pour la pensée de Teilhard. Ainsi on été notés les éléments suivants :

- Adhésion ferme, mais critique à l'Église catholique ;
- Cohérence science-foi ;
- Valeur sacrée de la recherche ;
- Valeur du labeur quotidien accompli consciencieusement ;
- Le croyant est d'autant plus homme ;
- La lecture de ses ouvrages et de sa correspondance ne laissent pas indifférent ;
- Comment lire la création dans l'évolution.

L'intervenant exprime alors ce qu'il en est de l'actualité de Teilhard

- Les années 60-70 avaient été marquées par un engouement certain, presque un effet de « mode », surtout de la part des « non professionnels » ; beaucoup sont aidés par la pensée de Teilhard, au milieu des doutes qui ont particulièrement marqué cette époque (les événements de mai 68 et leurs suites)
- Les décennies suivantes ont vu se développer quelques travaux de professionnels des sciences ou de la théologie qui font des études très critiques à propos de Teilhard :
- . les théologiens ne l'admettent pas dans leur «club »
 les scientifiques l'attaquent sur le phénomène humain
 les censeurs l'accusent de panthéisme, de concordisme, ou de monisme spiritualiste
- Qu'en est-il maintenant, au moment du cinquantenaire de sa mort, survenue à Pâques de 1955 ?

Les études ont repris à nouveaux frais avec les questions suivantes :

.La convergence annoncée est-elle en voie de réalisation ?

. Que devient la loi de « complexité-conscience » dans le contexte de des arrangements technologiques planétaires (Internet) et de la mondialisation économique ? Cette nouvelle intensité relationnelle s'accompagne-t-elle de « poussées du religieux » ?

. dans notre société éclatée et plurielle, Teilhard, par son charisme pour les grandes synthèses, ne serait-il pas d'un grand secours ?

. A notre époque où le scientisme et le matérialisme, curieusement se réfugient dans les sciences de la vie et de l'homme, menacé par là même dans ses libertés fondamentales, Teilhard donne une image très positive du chercheur. En effet, pour lui, la recherche est un lieu de spiritualité, une démarche où il se passe des réflexions profondes, où quelque chose se dit de l'homme et de Dieu

. Face à la morosité actuelle, Teilhard manifeste une passion insatiable de savoir et de progrès continu : « savoir plus pour être plus ». Il encourage un optimisme de l'action

. Il est un antidote au relativisme moral, sa dynamique vers le bien, quelque soit le niveau de départ, redonne courage à ceux qui sont tentés de désespérer.

En conclusion de cette présentation on peut dire que si Teilhard dégage un sens à partir d'une pratique scientifique, ce n'est pas du fait d'un optimisme de caractère, puisqu'il était plutôt angoissé de nature, mais du fait d'un chemin à tracer de la Croix à la Résurrection, en passant par les « passivités de croissance », puis par les « passivités de diminution », selon ses propres expressions.

Discussion :

Les échanges ont porté sur les sujets suivants :

- A propos du péché originel, qui était une cause de beaucoup tracas pour Teilhard, les remarques suivantes ont été faites :
 - il n'y a péché que de la part de l'homme conscient
 - lors de la montée de la matière vers l'esprit, il y a des régressions. Il y a péché lorsque cette régression se situe dans une conscience humaine
 - l'état parfait n'est pas au commencement, mais serait plutôt à la fin, si l'ensemble du processus est mené à bien, car l'état premier du monde est le chaos, une dispersion. Son avenir est une communion en Dieu. Le péché c'est cesser d'avancer dans cette direction.
- Pour éviter les errements du New Age, il ne faut pas oublier le « Christ évoluteur » (cause première ou attracteur= cause finale). Le Christ est à la fois à la source (« in principio »), au terme (son retour à la fin des temps), et immergé dans l'histoire par son Incarnation. Il y a donc, tout au long de l'évolution, une amorisation pascale, en lien mystérieux avec la nature.
- Il faut noter qu'on manque d'une philosophie de l'histoire ; en particulier a-t-on le droit de chercher une direction ? Téléonomie, principes anthropiques fort ou faible ? Ou bien gratuité d'un jeu ?

- Il y a des seuils d'émergence dans certains phénomènes naturels, mais il n'y a pas de discontinuité dans la montée humaine. D'ailleurs l'ontogenèse de tout être humain présente les mêmes caractéristiques, en particulier continuité et émergences successives. On peut noter aussi une discontinuité qui s'atténue entre les humains et les grands singes au fur et à mesure de l'avancée des sciences dans ce domaine.
- On n'est pas « originé » seulement au commencement, mais tout au long des moments de notre temps (création continue), en particulier lors de nos choix quotidiens. Chaque choix est une source, mais il est également prédéterminé en partie par le passé. Mais la responsabilité de chacun est pour lui une revendication de sa dignité personnelle. Il n'y a donc pas d'héritage fatal ou tragique qui pèse sur nous. C'est important de se le redire en cette époque de petites et grandes peurs.

Au terme, pour Teilhard, la mort est un changement de vie, une ouverture, une métamorphose vers un autre mode d'exercice des relations.

Conclusion de ce débat : *Des question ouvertes par Teilhard et qui le restent*

En positif :

A partir de la relation complexité/causalité, on peut se demander : comment Dieu crée-t-il ?

Pour Teilhard, la loi de complexité-conscience aboutit à une causalité non linéaire : tout est en changement dans un monde partout en évolution ; le « Dieu organisateur » de Newton ne fonctionne plus. Le nouveau paradigme conduit à un Dieu d'alliances successives, sans cesse améliorées, accompagnateur respectueux de nos libertés et nous donnant de ce fait la capacité d'acquérir de nouvelles capacités (émergences).

En négatif :

On constate malheureusement que certains chrétiens ont une suspicion persistante vis à vis de l'évolution qui est suspectée d'introduire une dose de matérialisme et donc d'athéisme.

D'autres, surtout aux USA, vont plus loin en adhérant volontairement au créationnisme (cf. certains débats sur Internet).

Il reste donc du travail à faire

Carrefour C

Thème du carrefour :

« *Parler de la Résurrection aujourd'hui.* »

Intervenant : Dominique Grésillon,

Secrétaire : Marcelle L'Huillier,

*Participants*¹:

Claude Béguin,

Francis Bestion,

Bernard Cagnac,

Jean-Luc Da Lage,

François Durand,

Gabrielle Dupré,

Michèle Guillaume,

Bernard Lamotte,

Jean Lucidarme,

Monique Nicolas,

Christoph Theobald,

Bernard et Lise Versluys.

La foi en la Résurrection est fondamentale : *si Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine*, dit St Paul. Elle est vitale, un choix, une façon d'envisager notre propre liberté, notre action.

Le groupe **FCS de Gif**² a étudié : 1 - l'exégèse des textes, 2 - le « corps » vu par la médecine, la psychanalyse et les neurosciences, 3 - le « corps » vu par la

¹ Quatre groupes étaient représentés : Foi Culture Scientifique Gif, Centre Théologique Meylan, Ratio/Foi Orléans, Transgénése Paris.

² *Connaitre* a publié une synthèse de ses travaux N° 20-21

phénoménologie, 4 - ce que signifie la Résurrection aujourd'hui, pour nous personnellement et en communauté.

Dans son ouvrage, *Dogme et critique*, (1907) *Edouard Le Roy*, examine les récits de la Résurrection, et conclut : ils expriment plus la foi de la communauté qu'ils ne sont une reconstitution historique. Son livre, écrit en pleine crise moderniste, remet en cause une image de la Résurrection qui se déroulerait au niveau matériel, des atomes, molécules, cellules du corps ...

Aujourd'hui, la tradition autour de Jérusalem, avec le tombeau vide nous paraît seconde ; celle des apparitions semble fondamentale. Paul dit: « Il est apparu à plus de 500 frères à la fois ... », et « Il m'est aussi apparu ... » (1 Cor 15). S'agit-il de visions, d'hallucinations ? Le Christ ressuscité apparaît à celui qui croit et produit la foi. Il y a une traversée d'expériences de doute pour accéder à "c'est le Christ qui m'est apparu". Les apparitions produisent quelque chose, transforment les gens ; ils iront jusqu'à exposer leur existence pour en témoigner.

Quelques difficultés aujourd'hui.

- Aujourd'hui, le problème est que l'on n'accepte pas la mort. D'un autre côté, bien des gens sont prêts à croire à la réincarnation.

- Dans notre monde sécularisé, dont le sacré est absent, parler de la Résurrection est difficile. Bien des chrétiens n'y croient pas : c'est une image dont on n'a plus besoin ; le Christ par son enseignement apporte des valeurs éthiques, mais il est définitivement mort.

- Nos Credo parlent de "la résurrection de la chair" et de "la résurrection des morts". Il y a une certaine dévaluation du mot chair qui évoque bonne chair, chair de péché ; au contraire le texte biblique proclame que "*Le Verbe s'est fait chair*".

- Lazare est mort deux fois, pour le Christ, ce n'est pas la réanimation d'un cadavre, il y a quelque chose de définitif.

- Pour une majorité de gens, la Résurrection est pensée comme un "après le temps", alors qu'elle est sortie de l'espace et du temps ; il n'y a plus d'après.

Quelques convictions et interrogations.

- Le *mystère* de l'homme dépasse notre possibilité de le dire. Il y a des manières multiples de l'approcher : la science, la poésie, la métaphore, les paraboles... Il y a *des rationalités plurielles*. Les Écritures emploient des langages qui se corrigent mutuellement. On ne peut parler de la Résurrection qu'au travers *d'analogies*.

- La Résurrection est perçue et vécue de manière différente d'une personne à l'autre. Qu'y a-t-il de commun entre nous tous par rapport à la Résurrection ?

- Est-il nécessaire ou même possible de la définir ? Nous devons en parler avec une certaine *rationalité*, dire ce qui est "*raisonnable*".

- La psychanalyse a réhabilité la *transcendance*, le sujet peut parler dans un milieu scientifique incroyant.

Il est capital de dire la foi en la Résurrection : « Il est vivant ! »

1. Il est ressuscité selon les Écritures.

2. La foi en la Résurrection du Christ et la foi en la résurrection universelle ne peuvent être séparées. D'où la nécessité d'une réflexion sur le corps.³

Les représentations, les images de la résurrection.

- Elles sont multiples : *éveil, nouvelle naissance, nouvelle création, l'arbre de vie, les grains de blé qui portent du fruit, la fécondité*.

- On a besoin d'*images concrètes* qui signifient le transcendantal de l'homme. Jean insiste sur *la réalité physique* de la Résurrection. On lit de même «Avez-vous ici de quoi manger ? » en Lc 24,41. Vieille image concrète de juifs vivant dans un monde non scientifique?

³ E. Le Roy a ainsi réfléchi sur "*le corps ordinaire et le corps glorieux*".

- Les images peuvent conduire à des impasses ; un handicap a pu dire par exemple : « Quand je vais ressusciter, je serai encore anormal ? » Le Christ dit : « Vous êtes dans l'erreur... à la résurrection ... on est comme des anges dans le ciel. » (Mt 22,29-30). Pour St Paul, le mystère central est : *Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité*. Les images sont secondaires.

Les analogies

- Le Credo a le terme abstrait de "résurrection" ; le Nouveau Testament présente une action : "*relevé*", "*réveillé*"; il y a une analogie avec ce qui se passe au réveil, mais cela reste mystérieux. De la position couchée du corps, où l'on a perdu ses possibilités, on passe vers un état de veille. L'Écriture désigne *un passage mystérieux*, elle ne dit pas ce qu'est la Résurrection. La *Transfiguration* suggère une description du corps glorieux du Christ avant sa mort.

- Ce mystère est en *continuité et discontinuité* avec notre vie et en rupture radicale, la mort est une barrière.

- L'Évangile décrit une *présence – absence*, qui appelle une décision de notre part. « Là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. » (Lc 18,20). On est dans *le relationnel*, une autre manière d'être présent émerge ; ce qui est toujours là, c'est la relation qui laisse sa trace dans l'expérience de l'absence. Les pèlerins d'Emmaüs reconnurent le Ressuscité à son geste de partage. Dans nos vies, nos actions nous discernons parfois des *signes* de la présence de la Résurrection : des prisonniers "ressuscités", des témoignages d'espérance ...

De l'anthropologie à la théologie

- Nous devons chercher un langage qui permette d'*universaliser*. Paul s'y est essayé : "Si les morts ne ressuscitent pas ...", "Puisque l'homme ne meurt qu'une seule fois ...". Il y a un fait universel, la naissance, la mort. Toutes les cultures

ont une réflexion sur la maturité humaine, la relation de l'homme avec les autres, la décomposition du corps. Si on imagine une suite indéfinie, la vie perd sa singularité. *La mort est le signe d'une singularité absolue*, l'existence humaine a un poids. Celui qui ne rentre pas dans la maturité oublie la question de la mort, Pascal parle de *divertissement*.

- Le christianisme aborde de manière nouvelle la *signification de la mort*, on ne peut pas la séparer de la résurrection. Dire quelque chose sur le Christ ressuscité, c'est dire quelque chose sur *Dieu*. Dieu appelle à l'existence ce qui n'existe pas, il a fait ressusciter le Christ d'entre les morts. Celui qui est plus fort que la mort, c'est *le Créateur*. Saint Paul précise : l'homme extérieur s'en va en ruines, l'homme intérieur se construit. Une promesse est inscrite dans ce paradoxe. Oui ou non, la vie tient-elle cette promesse pour les individus et les sociétés ?

- La question de *Dieu* apparaît là : Dieu a-t-il le pouvoir de ressusciter ? C'est une question de transcendance. La présence de la puissance divine dans le corps tend à la disparition du corps. Quelque chose naît au cœur de la disparition. "Dieu se souvient".

Le corps, la chair ?

- Saint Paul utilise le concept de *chair* : la constitution relationnelle de notre être. Il peut désigner aussi le lieu du péché, de la fermeture. L'autre registre est plus stoïcien, *le corps individualisé et social*. Paul fera une analogie entre "le corps et les membres" et le "*Corps du Christ*" (1 Cor).

- On est dans le monde de *la relation*. Le corps permet de communiquer. Merleau-Ponty le met en relation avec la vue, le regard ; on ne peut se regarder soi-même mais seulement dans le regard d'autrui.

Dire qu'on continue à vivre dans un monde de relation, c'est prendre au sérieux le corps comme un monde de relation.

- « *Le Verbe s'est fait chair* » (Jn 1, 14). On touche là à la dimension ultime de *mystère de l'homme* : l'être humain est un être parlant et il faut que *la parole* préexiste pour que l'homme parle. *Le silence* n'existe comme silence que parce que il y a une parole et inversement.

- C'est là qu'arrive la notion de "*souvenir*". Elle est une manière de dire la subsistance du lieu qui existe ; de même la "communion des saints", la nouvelle création, le cosmos à venir. « *J'attends la résurrection des morts, et la vie du monde à venir* », le Credo de Nicée lie résurrection et monde à venir. Le "monde à venir" désigne la totalité du cosmos, dont on ne sait rien dire. La communion des saints porte aussi sur l'avenir.

- Quelle est le rôle de la *Trinité* dans la Résurrection ? La *filiation* est un acte toujours présent de relation. « Tu es mon Fils, *aujourd'hui* je t'ai engendré. » cf. (He 1,5), Pierre à la Pentecôte (Ac 2) ou Paul à Antioche (Ac 13). " Je t'ai engendré " est le temps de l'accompli. "Aujourd'hui" : l'avenir traverse l'aujourd'hui.

Carrefour D

Comment formulerions-nous aujourd'hui le credo chrétien ?

Intervenant : Hélène Loirat

Secrétaire : Philippe Rio

Le carrefour est introduit par l'expérience du nouveau groupe d'Evry.

Après avoir lu le livre d'Albert Jacquard « Dieu ? », et s'être posé la question « qu'est-ce que croire ? » chacun des membres du groupe a écrit son credo. Les expressions y ont été très diverses : deux exemples sont lus.

Cette diversité force à un profond respect les uns des autres vis-à-vis de la foi.

La question posée par l'animateur est : peut-on reformuler le credo ?
Qu'est ce qui nous gêne ?

On remarque que le credo a été écrit après une longue période de maturation pour éliminer les hérétiques, pour repérer ceux qui ne faisaient pas vraiment partie du groupe, et pour affirmer positivement la foi. Joue-t-il encore ce rôle discriminant ?

Il est reconnu que les mots du credo provoquent un certain malaise et font sûrement fuir des gens. Les mariés d'aujourd'hui n'osent pas dire qu'ils croient en Dieu, sauf les Antillais ou les Africains. Pour certains membres du carrefour, c'est intolérable. On aurait besoin d'une exégèse à chaque mot. A peine sortis de notre bouche, les mots ne sont plus bons (cf. Bruno Latour) ! Les protestants essaient d'instancier un « credo » à chaque grande rencontre, un credo qui prend en compte la culture du moment. L'éternité de Dieu est différente de l'éternité du langage sur Dieu !

On aimerait partager, travailler, réfléchir et alors écrire une profession de foi. Observant qu'il y a de la diversité, on aimerait trouver un consensus.! On aimerait pouvoir dire ce que Dieu n'est pas.

Quelqu'un disait : les seules choses que je pourrais dire seraient des questions, des creux, des manques ! Cela ressemble à un vide qu'on ne peut pas remplir avec des mots. Chaque fois qu'on a essayé de changer, cela n'a pas marché !

Et pourtant malgré ce malaise, l'Eucharistie est un moyen de constituer une assemblée, il y a un consensus autour de l'Évangile . On est réticent pour signer le credo, mais on veut bien le proclamer dans la liturgie. La fable du corbeau et du renard est incompréhensible et inexacte mais proclamable ! Le credo est fait pour être proclamé dans la liturgie, pas pour être un moyen de compréhension ! Les jeunes parents venant faire baptiser leurs enfants, ne comprennent pas mais ils font confiance. On ne comprend pas la résurrection, l'incarnation, la rédemption, mais on comprend seulement que l'amour est plus fort que la mort et le mal humain.

Carrefour E

Dieu à l'université : Vécus et questions d'étudiants et d'enseignants

Animateur : Ludovic Bot
Secrétaire : Dominique Panis
Participants : Philippe Baud,
Rémi Deterre,
Dominique Delesalle,
Joseph Virlet,
Catherine Maho,
Denis Leiber,
Christiane Silliau,
Elemer Moczar,
Joëlle Magnier,
Jacques Leclerc du Sablon.

Un premier tour de table a permis aux différents participants de se présenter et de se situer par rapport au thème du carrefour. De formation scientifique (physicien, mathématicien, biologiste, biochimiste, agronome), plusieurs enseignent en IUT, à l'Université ou en écoles d'ingénieurs, d'autres travaillent ou ont travaillé dans des laboratoires du CNRS, du CEA. Tous ont des contacts avec des jeunes soit comme enseignants, soit comme animateurs d'aumônerie, soit comme parents, et souvent cumulent ces différents points de vue.

Il est important de souligner qu'aucun étudiant n'était présent à ce carrefour mais malgré tout nous avons beaucoup parlé d'eux en partant de situations concrètes. Voici en résumé certaines constatations faites et questions soulevées

au cours de ce temps d'échange très nourri et très libre, mais ne correspondant peut-être pas tout à fait au thème proposé !

Constatations et questions concernant les étudiants

- Les étudiants sont souvent coupés de leurs racines (un certain nombre connaissent une vie familiale décomposée ou recomposée), ils sont pris par leurs études et ont peu de temps pour la « gratuité ». Tout ce qui touche à la philosophie et à la religion, ou à la réflexion sur le sens de la vie en général, est souvent absent de leurs préoccupations et de leur environnement, comme d'ailleurs des programmes de formation qui leur sont proposés par les institutions dans lesquelles ils font leurs études. La majorité des jeunes est peu sensible à un enseignement religieux qui leur paraît déconnecté de la réalité et faux. Les plus fragiles, les plus vulnérables ont tendance à aller vers les sectes qui leur disent ce qu'il faut faire tout en leur proposant un climat convivial.
- Les jeunes ont de plus en plus des copains musulmans, ils respectent leurs pratiques. Ces contacts les amènent-ils à se poser des questions au niveau du « croire », au niveau du « vivre ensemble » ? Parfois cela entraîne des réflexions inter-religieuses en aumônerie.
- Certains jeunes qui n'ont pas eu d'enseignement religieux dans leur enfance font ce que nous pouvons appeler « du tourisme culturel sur le religieux » en participant à des cours d'hébreu, sur le judaïsme, sur l'islam... Ils acquièrent ainsi un certain bagage intellectuel sans forcément chercher à aller plus loin.
- Si en général, les aumôneries ne font pas recettes, certaines propositions marchent : beaucoup de jeunes participent à des groupes de prière, certains se retrouvent en bande à Taizé, aux JMJ. Les jeunes aiment les rencontres ponctuelles : par exemple des débats avec des grands témoins sur des faits de vie ou avec des enseignants sur des questions d'actualité (la malbouffe, les questions génétiques, le clonage....).

- Les étudiants ont du mal à se construire. Par leurs études certains arrivent à bâtir un ensemble plus ou moins cohérent au niveau scientifique. Par contre au niveau de la foi c'est souvent le flou. Dans ce domaine ils ont besoin d'acquérir des instruments de travail qui les aident à décortiquer un texte biblique, qui leur permettent de s'éveiller à la rencontre personnelle avec la figure de Jésus (découvrir une parole, une personne).

Constatations et questions au niveau des enseignants, des chercheurs

- Les enseignants, les chercheurs ont du mal à parler entre eux de leurs convictions personnelles. Quand on se dit croyant on est souvent classé, par contre on se découvre en échangeant sur tel ou tel événement vécu (familial ou social). Beaucoup de témoignages indiquent qu'il est difficile de se reconnaître entre chrétiens à l'Université. D'où les questions qui reviennent souvent : Dans un milieu indifférent comment parler de Dieu ? Comment vivre en chrétien ? Comment arriver à témoigner de l'espérance qui est en soi ?
- L'échange entre professeur et étudiant est souvent sclérosant. Il est difficile et pourtant nécessaire de casser l'image de l'enseignant qui sait, qui note et de rendre compte d'une certaine vie personnelle en dehors de la compétence et des rapports enseignants et enseignés. L'expérience du tutorat donne l'occasion de se situer autrement, d'où l'importance du projet personnel professionnel. Mais globalement, le côté déshumanisant de l'enseignement de masse à l'Université est frustrant pour les enseignants chrétiens. D'autres témoignages indiquent que dans les petites structures (écoles d'ingénieurs, IUT,...), les choses sont plus faciles car les acteurs gardent une plus grande marge d'initiative individuelle.
Ce temps d'échange fait ressortir l'importance de créer des lieux ouverts qui permettent aux personnes (jeunes et moins jeunes) de parler entre eux et qui favorisent les rencontres ponctuelles entre étudiants, enseignants,

grands témoins. Ces lieux et ces rencontres aident à découvrir les visages en dehors des structures figées, à construire des liens humains, à mettre ensemble des petits morceaux de mosaïque.

Ces réflexions rejoignent d'une certaine manière ce que Philippe Baud nous a dit dans son exposé du matin : « L'homme de la Bible est appelé à prendre des risques. Les grands croyants avancent dans la nuit à tâtons, pas avec des blocs de certitude. Le Dieu que Jésus dévoile est un Dieu à mettre en visage. La puissance de Dieu se dit dans son effacement pour que l'homme aille à la rencontre de lui-même ».

Transmission de la foi et évolution culturelle.

R. de Broutelles

I- Envoi.

Le fascicule intitulé « Aller au cœur de la foi »¹ de la Commission Épiscopale de la Catéchèse et du Catéchuménat est significatif de la position actuelle de l'Église de France. Ce texte est précieux pour des Associations telles que l'A.F.C.S. ou pour le Réseau Blaise Pascal car il fait le point de l'environnement religieux catholique au sein duquel ils réfléchissent à l'accueil de la foi chrétienne en milieu scientifique. Certes on peut se réjouir d'observer que leur activité se trouve confortée dans ces objectifs et légitimée dans son travail, mais il est plus important de prendre acte du chemin parcouru dans les esprits: chaque « ancien » peut tenter de reconstituer sa propre perception de la position adoptée par la hiérarchie catholique telle qu'elle s'était imposée à lui voici plusieurs décades et dont on percevait quelques manifestations rémanentes voici, par exemple, 8 ou 10 ans, quand paraissaient les premiers numéros de "Connaître". Dans cette optique, on pourra relire avec intérêt quelques articles de cette époque.

Je relève en particulier, dans le texte de nos évêques, les trois points suivants.

1)- Pour la transmission de la foi, le système didactique de type doctrinal ne produit plus les effets escomptés, en particulier auprès de ceux qui, dans leur vie, « cherchent un chemin possible » et « attendent de l'Évangile une force nouvelle pour l'existence ». Pour palier ces insuffisances, une simple mise à

¹ Bayard-Cerf, Mars 2003

jour des techniques didactiques ne pourrait suffire: « il faut que toute l'Église, humblement, retourne à la source pour se laisser renouveler avec tous ceux qui cherchent et se posent des questions ».

2)- Dans ce but, nos Évêques lancent un appel à la collaboration et à l'inventivité de tous les fidèles. Cet appel n'est pas purement circonstanciel. Il est, en effet, fondamental de développer la vitalité des communautés car la première catéchèse est celle qu'apporte une démonstration collective de "l'expérience chrétienne". C'est dans l'exemple que chacun peut puiser une inspiration pour se structurer lui-même autour d'un projet de vie.

3)- De façon concrète, pour effectuer ensemble le retour à la Source, les Évêques proposent, non pas seulement la méthode de l'exposé qui ne fait appel qu'à l'intelligence, mais aussi par exemple, la pratique du parcours liturgique qui met en mouvement toutes les facultés humaines.

Ce texte peut être considéré comme la partie émergente d'une réflexion approfondie menée depuis quelques années par l'Épiscopat, face à la déchristianisation qui réduit l'audience des Églises catholiques occidentales depuis le XX^{ème} siècle. C'est pour nous, un appel pressant. *Que pouvons nous faire ?* Sans doute, d'abord, comprendre comment se noue cette crise dans le contexte culturel où évolue notre Association et ainsi nous efforcer d'apporter une information vivante sur les mentalités du groupe social auquel nous appartenons.

Étant nous-mêmes impliqués dans la rupture culturelle à l'échelle de l'histoire qui se produit sous nos yeux, il nous est difficile d'en percevoir les causes fondamentales. Il est tout aussi difficile de faire la synthèse des analyses socio-culturelles de ce phénomène qui ont pourtant été nombreuses et documentées. L'idéal serait d'élaborer le portrait d'un personnage emblématique, révélateur des traits communs du groupe social auquel nous appartenons et catalyseur de ses solidarités. C'est dans cette perspective que je propose dans cette étude, une *approche* reposant sur la juxtaposition interactive de quelques témoignages significatifs de scientifiques en vue de dégager la requête commune qui les sous-tend. D'autres citations de diverses sources permettront de situer ces témoignages dans un contexte plus général.

II – État des lieux.

2.1- Causes de la déchristianisation en Occident.

Dans son livre, « Dieu qui vient à l'homme », Joseph Moingt² présente un important travail de réflexion sur l'origine de ce phénomène. C'est un ouvrage très riche dont il serait présomptueux de vouloir donner ici, ne serait-ce qu'un aperçu. J'en extrais quelques notions qui, bien que déjà familières, trouvent chez cet auteur une expression particulièrement concise et « musclée ».

2.1.1- *Une nouvelle épistémè³ comme conséquence d'une forte poussée de l'histoire.* « Ce ne sont pas les attaques de quelques philosophes des Lumières contre l'idée de Dieu ou la religion qui ont mis le christianisme en si grand péril, c'est une nouvelle *épistémè* ou régulation des savoirs, de nouveaux critères de vérité, un nouveau regard sur l'univers, l'histoire, la société, une nouvelle façon pour l'homme d'habiter l'espace et le temps en les maîtrisant, un nouveau vivre-ensemble, une nouvelle organisation de la société en fonction de l'émancipation des individus, une poussée souterraine et irrésistible de l'histoire montant des profondeurs des temps. »... «... cette prodigieuse mobilisation d'une volonté collective d'assumer la destinée humaine n'est finalement pensable que dans sa dimension d'universalité. »

2.1.2- *Foi, croyance et religion.*

En théologien J. Moingt analyse et critique longuement les modes de pensée et d'expression qui ont conduit à répandre dans la population, une idée déformée de Dieu (dominateur, interventionniste, justicier, horloger etc.).

Il conclut :

« Telle est l'idée de Dieu, *ne disons pas qui portait la foi mais qui était véhiculée par la croyance* de beaucoup de fidèles, dont la piété n'est pas

² Joseph Moingt, « Dieu qui vient à l'homme », Cerf (Mars 2002).

³ Epistémè : ensemble des connaissances réglées (conception du monde, sciences, philosophies) propres à un groupe social, à une époque (Petit Robert). Ce mot sera remplacé dans la suite du texte par le mot « culture » plus usité, qui, dans son acception la plus large, prend la même signification. On peut aussi utiliser la notion d'écosystème culturel ou de « lieu » culturel.

en cause, dans les temps dits chrétiens, croyance dont nous observons l'effondrement. C'est ce bien-connu de Dieu, empli de nos ignorances et de nos peurs, qui se vide de son contenu, à mesure que les savoirs sécularisés dénie la capacité de Dieu d'intervenir dans les choses de l'univers comme dans les affaires des hommes, que les mentalités nouvelles d'hommes devenus majeurs refusent des attitudes religieuses ressenties comme serviles et infantiles, et que les instruments de la puissance politique n'ont plus le souci de se référer à la souveraineté divine. Voilà le Dieu qui est mort, non formellement le Dieu de l'Évangile mais celui de la religion. »⁴

On peut noter au passage dans cette citation l'énoncé de trois facteurs culturels qui ont sapé l'influence de l'Église en Occident : développement des savoirs, volonté d'autonomie personnelle, indépendance du pouvoir politique vis-à-vis de la religion. Nous sommes naturellement portés à étudier particulièrement l'influence du développement des savoirs sur l'attitude de nos contemporains vis à vis de la religion, en y voyant essentiellement une recherche d'autonomie. Toutefois, l'intérêt principal de ce texte se situe, pour nous ici, dans l'emploi du mot croyance pour désigner une Foi domestiquée par une culture. Cette dernière, que l'Église a largement contribué à structurer et à répandre comme point d'appui pour la Foi, s'est peu à peu rendue indispensable et s'est colorée de sacré, sans qu'on s'avise, semble-t-il, du caractère essentiellement mortel de toute culture.

A cette critique de la « croyance » comme théologie populaire, J. Moingt ajoute un réquisitoire ⁵ contre l'appauvrissement de l'image de Dieu en concept métaphysique. Résumant J. Moingt sur cette question, Bruno Chenu écrivait dans *La Croix* :

« Il s'est trouvé que la prédication des premiers Chrétiens a recouru à l'idée commune de Dieu pour inculturer le christianisme dans le monde grec. Le concept de Dieu a quitté le terrain de l'histoire pour pénétrer

⁴ Op. cité, p.95

⁵ Op. cité, pp 269-276.

celui de la logique de l'Être. L'ontologie va devenir le champ clos de l'orthodoxie. *Aujourd'hui, la seule issue est de revenir au Dieu de Jésus.* »

De ces citations, retenons pour l'instant deux points.

- J. Moingt reproche à l'enseignement chrétien d'avoir laissé se répandre une image de Dieu inexacte ou incomplète par fidélité aux concessions consenties sous forme de « croyances » à une culture devenue obsolète. Il s'agit donc bien d'une défaillance à propos du *contenu* de cet enseignement. Dans cette optique il paraîtrait logique de « rattraper » l'erreur par des ajustements de traduction en allant puiser dans le vocabulaire de la nouvelle culture, des matériaux pour mettre à jour l'expression de la doctrine chrétienne. Il apparaîtra dans la suite de cette étude que ce ne serait pas la bonne méthode.

- Ces mêmes citations nous mettent sur une voie de réflexions prometteuses quand elles font apparaître, dans un jeu de relations, les notions de foi, croyance, piété, Évangile et religion, liste à laquelle nous pourrions ajouter : vérité, dogme, sciences et plusieurs autres. Ces mots sont des acteurs permanents du débat qui nous intéresse. Ils ne quittent jamais l'imaginaire de chacun. Le rôle et les positions réciproques qu'ils y tiennent est, ici, de la première importance (synergies, concurrence, préséances, imbrications, occasions de quiproquos et d'ambiguïté, etc.). Ce jeu subtil semble déterminant et échappe souvent aux définitions structurées. Pour voir plus clair dans ce jeu, les difficultés rencontrées par des croyants engagés dans les mentalités de notre temps apportent un précieux éclairage. Avant d'y procéder, un rappel de la conjoncture actuelle apparaît nécessaire.

2.2 – Le temps des combats est passé.

La forte poussée de l'histoire dont parle J. Moingt, s'est traduite par les fermentations intellectuelles que l'on sait et, par réaction, jusqu'à Vatican II, une radicalisation doctrinale de l'Église. Depuis que le rationalisme et le scientisme n'ont plus de poids significatif et que les idéologies qu'ils ont engendrées ont produit de sanglants et ruineux fiascos, les déçus de ces

doctrines ne reviennent pas vers la foi chrétienne mais n'en sont plus les ennemis déclarés. Pour s'en convaincre, on peut se référer aux études de conjoncture émanant de l'Assemblée plénière du Conseil Pontifical de la Culture ⁶ qui précisent l'état actuel des mentalités. Parmi les conclusions de ses travaux de 2004, je propose de retenir les points suivants :

- L'athéisme militant recule. L'intelligentsia occidentale n'en fait plus profession dans l'ensemble. Nous constatons en effet que les idéologies rationaliste et scientiste qui nous préoccupaient encore à la fin du XX^{ème} siècle ne se manifestent plus guère.

- L'indifférence religieuse qui est fort répandue ne semble pas progresser et le besoin de spirituel se fait de nouveau sentir. Ce n'est pas un retour au religieux. Cette vague recherche de spirituel en fonction des besoins conduit, éventuellement, vers une nouvelle religiosité sans référence à un Dieu personnel et sans adhésion à un corps de doctrine.

- Une rupture de transmission de la foi est constatée comme intimement liée à un processus d'éloignement d'une culture populaire séculairement et profondément marquée par le christianisme. Par ailleurs, on voit apparaître une attitude culturelle diffuse résolument hostile vis-à-vis des religions, spécialement du christianisme. Dans leurs racines les plus profondes, la non-croyance et la mal-croyance manifestent à la fois le symptôme et la réponse - erronée - d'une crise des valeurs de la culture dominante.

En bref, cette enquête décrit globalement l'Occident religieux comme un terrain vague où chacun, entre lassitude et indifférence, entretient pour lui-même un petit jardin spirituel souvent exotique. Depuis quelques années, plusieurs publications et conférences ont rapporté des observations analogues sous les termes de « religion à la carte » et « nomadisme religieux »⁷. Dans une telle conjoncture, les luttes doctrinales n'animent plus guère le forum occidental et les problématiques de la fin du XIX^{ème} siècle sont apparemment

⁶ Assemblée plénière du Conseil pontifical de la culture. Conclusions du Cardinal Poupard. Exposé présenté le 14 mars 2004. (Source : La-Croix.com)

⁷ L'ouvrage de Frédéric Lenoir, « Les métamorphoses de Dieu », (Plon, septembre 2003) est sans doute le plus complet actuellement sur ce sujet.

devenues obsolètes. L'Évangile devrait trouver un espace pour exercer un puissant attrait. L'urgence est donc de découvrir pourquoi il n'est pas mieux entendu.

2.3 – *Le choc culturel au cœur d'un croyant.*

L'ouvrage de Bruno Latour intitulé : « Jubiler ou les tourments de la parole religieuse »⁸ constitue un témoignage particulièrement précieux pour identifier les motifs d'éloignement de nos contemporains vis-à-vis de la foi chrétienne. L'auteur y explicite les peines ressenties par un croyant qui, vivant au sein d'une culture, entend sa foi exclusivement formulée dans le langage d'une autre culture. Il indique également la démarche qu'il a suivie pour que sa foi survive à cette situation difficile.

Les peines. Au départ de ses réflexions, l'auteur exprime une douloureuse critique :

« Ceux dont le métier consiste à changer les mots pour garder le sens, les clercs, ont préféré conserver pieusement les mots au risque de perdre le sens (p. 10). Il écrit encore : « Tous les mots qu'on m'offre pour introduire à la prière supposent l'acquiescement préalable à une *langue devenue étrangère* (p17). ». Il en résulte une épreuve de solitude morale qui apparaît dans la conclusion du livre: « J'ai été fidèle, autant qu'on peut l'être. Sans mandat, sans autorité, je n'ai trouvé que cette façon maladroite, hésitante, autodidacte (son livre) de célébrer en même temps que d'autres, à l'écart, pour moi-même, ..., le jubilé de l'an 2000 ».

On peut percevoir également, dans ces mots, les traces d'un arrachement à soi-même et à des modes de pensée profondément enracinés. D'où ressort une leçon : associer révolte et fidélité dans une réflexion d'une grande rigueur intellectuelle est, semble-t-il, le prix à payer par quiconque tente d'apporter aujourd'hui une contribution aux problèmes de transmission de la foi.

⁸ Bruno Latour, « Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse. » Ed. les empêcheurs de tourner en rond / le Seuil, (mars 2002).

La démarche. Bruno Latour confirme donc le diagnostic de J. Moingt, mais s'en tient strictement au plan du langage dans lequel, selon lui, se manifeste et se véhicule la rupture entre l'Église et son temps. Ainsi, peut-il préciser : « Je n'ai rien *inventé*. Si en matière de science naturelle ou sociale, le chercheur a le devoir d'ajouter sa pierre au vaste édifice du savoir, de découvrir, d'innover, de produire de l'information nouvelle, en matière de religion, son devoir est de *fidélité* : il ne doit pas découvrir mais recouvrer... ».

On voit bien s'opposer le verbe « *inventer* », qui appartient au vocabulaire de la connaissance, au nom « *fidélité* » qui appartient au langage de l'amour donc de la vie. Or affirme B. Latour, « le langage de la foi n'est pas celui de l'information mais de l'amour. La parole religieuse ne transporte pas de messages, elle modifie intimement ceux à qui elle s'adresse... (p. 39), ...elle donne à vivre et ouvre à un amour ». Ce qui est requis est donc une créativité et une lutte constantes en vue de « *recouvrer* » la vitalité de la parole religieuse qui s'épuise lorsqu'elle n'est pas renouvelée.

La croyance face à l'amour. B. Latour développe ce point de vue sans toucher, comme il l'a annoncé, au contenu de la doctrine puisqu'il axe sa réflexion sur les notions qui portent le langage. Ainsi, pour conserver au verbe croire sa capacité d'exprimer la foi, il estime nécessaire de bien marquer la frontière qui sépare foi et connaissance. Le mot croyance apparaît dans son texte, non pas pour en dénoncer un contenu particulier comme dans l'ouvrage de J. Moingt, mais parce qu'il se situe dans le même vocabulaire que la connaissance. Il écrit : « Il faut cesser de croire à la croyance », comprenons, « il faut cesser de mettre notre foi dans la croyance » car il ne convient pas de *prétendre maîtriser un donné d'information : c'est commettre l'erreur du scientisme et du positivisme qui habite le dogmatisme*⁹.

Cette mise en garde étant formulée, B. Latour peut donner libre cours à ses chaleureuses convictions. Il situe et décrit le véritable domaine de la foi à

⁹ Op. cité, p. 23. Voir aussi : J.M. Maldamé, Analyse bibliographique du livre de Bruno Latour cité ci avant dans : « Incroyance et foi », revue publiée par le S.I.F., n° 104, hiver 2002, p. 36.

l'aide d'analogies puisées dans une analyse des profonds changements qu'opère chez les protagonistes la rencontre amoureuse. Ces changements sont le fruit d'une expérience qu'aucune information ne peut remplacer¹⁰.

2.4 - *Le retour au Dieu de l'histoire.*

Le livre de B. Latour est un témoignage ardent du douloureux isolement où se trouve aujourd'hui un croyant à cause du fossé culturel qui s'est creusé entre l'Église et son temps. Il ne s'agit pas d'une tentative en vue de combler ce fossé. L'auteur s'efforce de se réinvestir lui-même dans la foi à partir de l'essentiel. Il le fait en mettant au premier rang l'amour de Dieu, mais n'oublie-t-il pas de mentionner que cet amour se révèle dans la démarche de Dieu venant à notre rencontre et racontée dans l'histoire du monde ? Ce faisant, il nous expose au risque de nous laisser séduire par une idée abstraite ou dépouillée de l'Amour, à la manière d'A. Comte-Sponville¹¹.

Ce moraliste recommande de renoncer à l'idée du sens de la vie pour se préoccuper de sens *dans* la vie. Il rejoint ainsi une tendance commune aux auteurs cités dans cette étude : se méfier des doctrines (et idéologies) qui s'efforcent d'enseigner aux hommes le sens de la vie. Voici donc ce qu'il écrit :

« C'est parce que nous l'aimons que la vie prend sens. *La sagesse de l'amour est donc plus grande que la sagesse du sens.* Plus on avance, dans l'histoire collective du christianisme mais aussi dans la vie spirituelle, plus on découvre que l'essentiel est l'amour. Car Dieu est amour ! Ou plutôt, Il est agapé, c'est-à-dire non pas l'amour qui manque (eros) mais l'amour qui ne manque de rien (agape). L'amour divin n'obéit pas à une logique du sens (aimer pour, aimer parce que) mais à

¹⁰ En suivant l'auteur dans les grandes lignes de son développement, le lecteur sera frappé par l'attention qu'il porte, sans l'explicitier, à éviter la confusion entre ignorance humaine et incomplétude : une confusion aux conséquences tragiques en Occident.

¹¹ « Seule, la pensée religieuse donne sens à la vie. » Interview d'André Comte-Sponville par Claire Lesegretain, La Croix, 30 nov. -1^o dec. 2002.

une logique de la présence (aimer en silence). Or quand l'amour suffit, il n'y a plus besoin de Dieu. L'amour est libéré du manque ».

« Saint Thomas d'Aquin écrit : « Le Christ n'a jamais eu ni la Foi ni l'Espérance et cependant, il était d'une Charité parfaite ». Cela signifie que pour celui qui veut imiter Jésus-Christ, il ne s'agit pas tant d'espérer ou de croire comme Jésus mais d'aimer comme Jésus. Le Christianisme met l'amour plus haut que l'Espérance et la Foi. Mais si on va au bout de cette logique, on n'a plus besoin ni d'espérance ni de foi : l'amour suffit. »

Nous lisons avec joie les premières phrases de cette citation, mais l'étrange logique d'A. Comte-Sponville nous déconcerte : après avoir exalté l'amour (et parce qu'il l'a exalté), il le vide sa chair. En réalité, il n'y a pas d'amour sans rencontre. On peut en tirer deux conséquences :

- La parole qui organise la rencontre ne peut échapper à la forme littéraire du récit. Il suffit de spécifier la hiérarchie irréductible qui différencie la foi, qui réalise la rencontre de Dieu, de la doctrine qui prépare cette rencontre. Cette hiérarchie est exprimée dans le langage de la spiritualité traditionnelle.¹²

- B. Latour a toutefois raison d'évoquer le scientisme à ce propos, car ainsi il nous incite opportunément à faire le lien entre les problèmes d'expression et donc de transmission de la foi et le changement important qui s'est produit dans la rationalité occidentale au début du XX^{ème} siècle.¹³ Cette mutation conduit à refuser toute valeur définitive aux doctrines, qu'elles expriment des idéologies ou une religion. Ainsi celle-ci doit se démarquer nettement de celles-là, et pour ce faire, retourner à sa source.

¹² Une distinction du même ordre est développée par St Paul dans l'Épître aux Romains à propos de la Loi et de L'Esprit. Mais remarquons, à la décharge de l'auteur, que le catéchisme de l'église catholique que nous avons appris dans notre jeunesse ne faisait pas la distinction entre foi et croyance.

¹³ On peut y voir l'écho de ce qui c'est produit dans le domaine scientifique. En effet, depuis Karl Popper, la dynamique de la recherche peut prendre appui sur la certitude de ce qui est acquis parce que, dans cet acquit, l'observation conserve la primauté sur la théorie et rend celle-ci potentiellement réfutable. Seul l'objet de l'observation reste le témoin ouvert de la vérité.

Un retour à la Source est nécessaire.

Le thème du retour à la Source ou à l'essentiel apparaît comme un leitmotiv dans la littérature catholique récente en France. Cette orientation est mentionnée en conclusion de plusieurs diagnostics sur les problèmes de transmission de la foi. Il s'agit, par exemple, selon Raniero Catalamessa¹⁴ de : « ...revenir au Dieu vivant, renverser pour ainsi dire le mur terrible de l'idée que nous nous somme faite de Dieu » car : « ...de Dieu, on aura plus facilement le sentiment¹⁵ ou la perception que l'idée ; car l'idée circonscrit la personne alors que le sentiment en révèle la présence tout en préservant son entièreté et son indétermination. » C'est une voie que les théologiens et catéchistes s'efforcent apparemment de rendre familière aux fidèles, notamment en développant la perception du sacré par la liturgie.

Nos Évêques précisent : « La foi n'est pas seulement une découverte d'un savoir sur le Christ, c'est une vie en Christ, une vie dans le corps du Christ. »¹⁶ Dans cet ordre d'idée, on peut aussi dire que la foi est une vie accompagnée au cours de laquelle on peut « saisir » Jésus, non seulement dans ses paroles mais dans ses actions et ses comportements. Dans « Pâques en Galilée »¹⁷ par exemple, Éloi Leclerc invite à suivre le Ressuscité sur les bords du lac de Tibériade. Il écrit : « Les approches morale et dogmatique sont toujours nécessaires, mais sont loin d'épuiser l'insondable richesse du Christ. Et surtout elles laissent le mystère de Jésus à l'extérieur de nos vies ; elles le font simplement entrevoir comme un idéal moral jamais atteint ou comme une vérité transcendante reçue de l'extérieur. Ni l'une ni l'autre de ces approches ne peut satisfaire une soif spirituelle qui appelle une véritable expérience de communion. ».

¹⁴ Raniero Catalamessa, « La montée au Sinaï », Edition St. Paul, 1996.

¹⁵ Le mot sentiment doit ici être compris au sens d'intuition.

¹⁶ « Aller au cœur de la foi », op. cité : p.22.

¹⁷ Eloi Leclerc, « Pâques en Galilée », Desclée De Brouwer (2003).

III – Le retour à Jésus-Christ.

L'exclamation de B. Latour : « Il faut cesser de croire à la croyance ! » appelle à distinguer de façon stricte la religion et l'idéologie. Elle ne dénonce pas la différence des contenus, car, c'est inutile, elle est apparente. Elle pousse à différencier nettement les démarches. Elle met ainsi en évidence une des causes de la vague de déchristianisation de la seconde moitié du XX^{ème} siècle qui apparaît en synchronisme avec le rejet des idéologies.

Revenir à l'essentiel qui équivaut à réconcilier la religion avec la foi permet d'effectuer la différenciation désirée. Nous pourrions y contribuer d'autant mieux que parallèlement, en nous-même, la science et la foi seront réconciliées.

3.1- Religion et idéologie.

La situation actuelle est difficilement compréhensible sans se référer à un schéma historique car les difficultés présentes résultent d'une rupture culturelle, touchant la rationalité occidentale, qui forme elle-même l'épilogue d'une évolution de plusieurs siècles.

Dans son livre « Science, foi, sagesse », F. Euvé nous procure un repère dans l'histoire en précisant quelques aspects de la théologie du XIII^{ème} siècle qui, dans la fidélité à celles qui l'ont précédée, acclimata la physique d'Aristote aux exigences de la foi chrétienne. Cette théologie parvient à élaborer une vision du monde d'une remarquable harmonie heureusement proportionnée à l'homme. Elle décrit un cosmos de structure fortement hiérarchique où Dieu occupe une position clé. C'est donc bien Dieu qui est au départ de tout, présent et actif. Toute anthropologie et cosmologie ne peut en effet que démontrer Son action et Sa présence. Il ne peut être question de les dissocier de la foi.

Ainsi les théologiens médiévaux ont créé une sorte de décor cohérent, un édifice spirituel dont l'architecte est la foi, construit malheureusement avec des matériaux hétérogènes, dont certains se manifesteront périssables. De ce fait, ils ont introduit une confusion durable entre deux ordres de réalités : l'ordre du savoir dont le manque est l'ignorance et celui de l'amour dont le manque est l'incomplétude. En outre, dans ce processus, ils se sont placés dans la posture de

l'être pensant qui regarde le monde depuis sa tour d'ivoire et décide de ce qui est compatible avec la foi révélée. On peut qualifier cette posture d'anthropocentriste. Elle évoluera vers l'égoцентриisme. Mais dans les deux cas il s'agit d'une attitude purement empirique, car Dieu comme origine de toute chose est toujours bien présent.

Pour les besoins de cet exposé, retenons cinq conséquences de cette attitude :

a) La théologie médiévale crée, autour des fidèles, un *biotope spirituel et intellectuel* où leur foi trouve soutien et nourriture, et leur esprit l'apaisement. C'est la religion. On relèvera plus tard comme négatif, le fait que dans ce décor, la vie du chrétien exige moins un engagement qu'une maîtrise personnelle, permettant à chacun de suivre un parcours fléché dans un *espace institué*.

b) *La croyance s'est trouvée assimilée à la foi*. Plus lourde de conséquences fut, en effet, la pente naturelle à prêter à l'édifice et au décor les vertus de l'architecte, c'est à dire de la foi. Après plusieurs siècles où ce décor a perdu beaucoup de sa crédibilité, nous retrouvons le mot foi désignant l'acte de croire à l'édifice, c'est-à-dire à un organigramme spirituel et à une doctrine (vérités) révélée par Dieu et enseignée par son Église.

c) *Entre temps*, une poussée de vitalité (comme le suggère J. Moingt) a fait monter la pression dans cet espace théologique clos et l'a fait éclater à ses points faibles¹⁸, notamment là où l'image du monde proposée était en contradiction patente avec la réalité. Ainsi la révolte s'est engagée sur le terrain de la connaissance.

d) Les mathématiques ont alors assuré une présentation ordonnée de résultats d'observations accumulés, pour la plupart, depuis plusieurs millénaires. L'astronomie et la physique ont ainsi fait de rapides avancées dont les mathématiques ont tiré tout le prestige. Les conditions étaient rassemblées pour que commence l'épisode du rationalisme, en prêtant à la raison le pouvoir quasi

¹⁸ « Voir J.-M. Maldamé, « Science et foi en quête d'unité » par exemple, pp. 80-81 : « (On voit, grâce à cet exemple que) le discours théologique des Pères fondé sur des raisons explicitement théologiques a puisé dans une certaine vision du monde pour se structurer et pour rejoindre la réalité »

surnaturel de décider de la vérité. Des philosophes, s'appuyant sur leur foi dans ce pouvoir de la raison, ont emboîté le pas aux théologiens en créant, à leur tour, des « biotopes », lieux imaginaires de vie où, conformément à leurs théories l'humanité se dirigerait d'elle-même vers son salut, dans un cadre institué. Faits à l'image d'une religion doctrinale, leurs systèmes philosophiques engendraient des idéologies. L'attitude anthropocentriste des théologiens médiévaux, *qui était purement empirique*, a coûté cher à la foi en devenant ontologique, sous la plume de Descartes qui pourtant était un croyant sincère¹⁹.

e) Pour sortir de l'impasse, il a fallu attendre qu'on s'aperçoive que les sciences n'accordent leur pleine confiance qu'à la seule confirmation expérimentale, et qu'ainsi *elles décentrent l'homme de lui-même*. Cette attitude pratique des chercheurs a trouvé un écho philosophique à partir du début du XX^{ème} siècle. Après tant de proclamations de foi rationaliste, il a fallu en effet convenir que la rationalité ne fait pas la vérité (Gödel), que la certitude scientifique ne va pas au delà de la preuve expérimentale (Popper), et que la matière comprise comme entité métaphysique sous le nom de « réel en soi », échappe à toute prise.

Le matérialisme et le scientisme ont ainsi perdu leurs fondements supposés. L'échec des idéologies a confirmé leur inanité et a enseigné aux hommes d'aujourd'hui qu'il ne faut pas s'en remettre à des doctrines qui prétendent se démontrer elles-mêmes à l'aide du « monde » qu'elles se sont créé²⁰.

La foi, comme base solide et permanente ne peut plus être enseignée par les voies que les idéologies ont déflorées, à savoir, des énoncés de croyances présentées sous des formes rationnelles. Une autre voie doit être suivie : c'est Jésus. Je résume ci-après deux nouveaux témoignages de scientifiques qui, dans

¹⁹ J.-M. Maldamé, opus cité, p.126.

²⁰ Cela n'empêche pas nos contemporains de se construire des décors, de se représenter un « monde » et donc de se placer dans un jeu de croyances et d'institutions, car tout homme en a besoin pour se situer dans le temps, anticiper l'avenir, faire des projets et organiser sa vie. Mais ces édifices de « croyances » restent toujours provisoires. Si on les assimile à des spiritualités, on peut les qualifier de « relativistes ». On peut y voir aussi des émergences opportunistes et changeantes de convictions plus profondes qui ne sont pas exprimées.

la fidélité, à la culture scientifique, illustrent, de façon significative, ce retour vers le Christ.

3.2- Albert Jacquard se heurte à la religion doctrinale.

La lecture du livre d'Albert Jacquard, « Dieu ? »²¹ après celle de l'ouvrage B. Latour suggère d'intéressantes comparaisons. Les deux auteurs, comme beaucoup d'entre nous, se situent à cheval entre une religion du XIX^{ème} (prolongée au XX^{ème}s.) et une rationalité scientifique qui n'a été ouvertement explicitée que dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Leur vie est donc traversée par la rupture culturelle qui sépare ces deux périodes. Cette rupture est douloureusement ressentie par l'un comme par l'autre.

La démarche que Latour désigne sous le nom de « croyance » n'est pas dénoncée par Jacquard en tant que telle mais pour son attitude de fixité à prétention totalisante dont il détaille les effets dans l'expression des croyances. Il oppose à cette attitude ce qu'il appelle le doute²², illustré par les pratiques de la recherche scientifique, qui associant la curiosité à une reconnaissance lucide de nos limites, est source de dynamisme.

Les deux auteurs sont d'accord pour dire, chacun à leur manière, que le croyant fonde sa vie sur la Charité. Selon une approche plutôt fondamentale, Latour nous rappelle que la véritable connaissance est celle de l'amour vécu. Jacquard, plus concret, rejoint Jésus au sermon sur la montagne, pour conclure sur la pratique de la Charité et ses conditions. Cela nous vaut, dans son dernier chapitre des pages merveilleuses sur la vie éternelle et surtout sur la communion des Saints, auquel j'emprunterais quelques idées et citations dans la suite²³.

²¹ Albert Jacquard, « Dieu ? », Stock / Bayard, (Fev. 2003).

²² Ce mot est plutôt mal venu dans une discussion avec des théologiens pour qui il n'a pas le même sens qu'ici. C'est ainsi que ce qui est, en fait, une attitude d'humilité peut se trouver qualifié de relativisme.

²³ Par contre, plusieurs passages de ce livre laissent penser que l'auteur est passé à côté du mystère de la Trinité, pourtant essentiel à la conception de l'Amour-charité qui domine la vie chrétienne. P.Baud, propose, dans son ouvrage « Albert ? », (éditions Saint Augustin, sept 2003) une sorte de « catéchèse de

Tandis que Latour dénonce, en termes généraux, le langage de l'Église comme langue étrangère, Jacquart s'engage dans une analyse du credo pour y trouver un recueil de croyances et y détecter les présentations et expressions devenues incompréhensibles pour nos contemporains. C'est une entreprise courageuse et difficile. Avoir choisi le credo pour l'entreprendre ne la facilite pas. Ce texte est en effet un inventaire de données présentes dans les évangiles. En cela, il n'est pas contestable. Mais cet inventaire semble effectué par un huissier de justice : c'est pourquoi il est meurtrier et il faut toute la foi chaleureuse de ceux qui le proclament pour lui donner sens.

Jacquart ne procède pas à cette réanimation. Il nous propose un tableau du credo totalement déstructuré, à la manière de certains portraits que Picasso faisait de ses modèles et montre ainsi à quel point la démarche qui en constitue l'unité lui échappe. Il serait vain, me semble-t-il, de répondre, une à une, aux objections qu'il exprime ni de reformuler divers versets sans avoir au préalable retrouvé l'esprit qui assure l'unité du texte. Or, *l'esprit qui assure cette unité, n'est pas d'ordre doctrinal*.

La façon dont nous situons A. Jacquart par rapport à la foi peut être révélateur de notre propre conception de la religion. Celui-ci déclare qu'il écoute Jésus et réfléchit en vue de décider librement de suivre ses préceptes, mais dans le même temps confirme la réaction allergique que lui inspire le mot Dieu, à la suite de l'enseignement reçu dans son enfance. Cela rappelle l'expression paradoxale de A. Comte-Sponville qui se définit comme un « athée fidèle ». Pour suivre les préceptes de Jésus, il attend de la parole religieuse qu'elle propose à l'homme un comportement et un programme de vie. Il trouve cette caractéristique dans le sermon sur la montagne. Sa conclusion est très claire. Il écrit: « Le point de départ de notre réflexion a été le Credo ; il nous a conduit inévitablement au sermon sur la montagne. Le premier décrit ce qu'il faut croire, le second ce qu'il faut vivre. Le premier a servi de prétexte à de

rattrapage » dont on peut apprécier particulièrement les passages consacrés à ce mystère.

sanglants affrontements, le second au contraire peut être la source de nos réflexions et de nos engagements. »²⁴

Ainsi A. Jacquart nous place abruptement devant une réalité cachée dans le secret de chacun : rencontrer Jésus-Christ et l'admirer n'est pas la foi. Celle-ci ne se conquiert pas mais nous est donnée quand nous la demandons. La demande naît de la conscience d'un manque qui engendre la prière. Souvent cette prière reste dans la gorge de celui qui serait prêt à la prononcer. Devant cette attitude, nous ne pouvons rien sinon contribuer à aplanir les obstacles qui sont de notre fait. Par contre, dès lors que la foi est née, la figure du Christ change de dimension, selon sa propre parole rapportée par l'évangéliste St Jean (14, 9) : « Celui qui m'a vu a vu le Père »²⁵.

Début du sermon sur la montagne : les béatitudes :

(MT 5. 3-11, traduction Tob.)

Heureux les pauvres de cœur : le Royaume des cieux est à eux.

Heureux les doux : ils auront la terre en partage.

Heureux ceux qui pleurent : ils seront consolés.

Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, ils seront rassasiés.

Heureux les miséricordieux : il leur sera fait miséricorde.

Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu.

Heureux ceux qui font œuvre de paix : ils seront appelés fils de Dieu.

²⁴ Bien sûr, en lisant ce texte nous pensons à la recommandation du Christ dans Matthieu 7,16 : « C'est d'après leurs fruits que vous les reconnaîtrez ».

²⁵ Ultérieurement à la rédaction de cette étude, une note d'A. Jacquard a été publiée sur le site Internet du S.I.F. (<http://www.sifnational.org/Jesus.html>) sous le titre : « Jésus ou le meilleur de l'homme. » Cette note est très explicite quant à la position de l'auteur vis à vis de la foi chrétienne. J'attire l'attention sur le passage suivant : après avoir cité la parole de Jésus « Chaque fois que vous serez rassemblés, je serais avec vous », il écrit : « Quel est ce « je » qui prétend être là ? Finalement c'est peut-être la meilleure définition de Dieu : ce qui est présent dans le meilleur des échanges entre les hommes. »

Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice : le royaume des cieux est à eux.

Heureux êtes-vous lorsque l'on vous insulte, que l'on vous persécute et que l'on dit faussement contre vous toute sorte de mal à cause de moi. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux ; c'est ainsi en effet qu'on a persécuté les prophètes qui vous ont précédés

3.3- *Pierre-Gilles de Gennes esquivé le piège de la croyance.*

P.-G. de Gennes s'est prêté à une interview télévisée par Philippe Labro, à l'occasion de la sortie d'un de ses livres²⁶. J'en propose ci-après des extraits. Le scientifique prenait, à la fin de cette interview l'initiative de confesser sa foi :

- « Je lis la Bible, d'abord, parce que j'ai une tradition protestante où la Bible est importante, ensuite, parce que j'ai eu la chance de pouvoir, à certains de mes enfants, lire sur les lieux historiques, par exemple, au bord du lac de Tibériade, les passages du sermon sur la montagne. Quand c'est dit dans ce contexte, ça prend un poids tout particulier²⁷ ».

- P.L. : « Pourquoi, parce qu'on y croit ? »

- P.-G. de G. : « Le mot croire n'est pas celui que je prendrais. On y réfléchit. On essaye de s'imaginer ce jeune révolutionnaire, quelques pêcheurs autour de lui et la foule qui, tout à coup, se met à l'écouter ... et 20 siècles plus tard on l'entend encore un peu. »

Il est important de situer ce témoignage dans le contexte de l'interview dont il formait une sorte de conclusion inattendue : après une longue tirade sur l'inanité et l'obscurité des positions adoptées par les « gourous » de la vie

²⁶ Ses citations sont reprises d'un enregistrement effectué par moi-même. (3^o chaîne, le 7 mars 2001, à 1h,15)

²⁷ Je cite ce texte d'autant plus volontiers que j'ai moi-même ressenti la même sensation et que plusieurs pèlerins de Terre Sainte en ont fait la remarque.

intellectuelle française, tels que, en leur temps, J.-P. Sartre ou Althusser²⁸, notre Prix Nobel a voulu produire un contraste par une brève mention de la prédication de Jésus et en proposer la lumière aux déçus de la pensée décadente du vingtième siècle, qui s'est terminé dans l'effondrement des idéologies.

Comparaison des démarches de de Gennes et de Jacquart..

A - Les deux scientifiques utilisent les mêmes mots pour définir leur attitude en face de Jésus : « *écouter et réfléchir* ». Il s'agit donc de se montrer accueillant mais, en mentionnant l'auditoire de l'orateur, de Gennes suggère l'expérience d'une rencontre, d'une perception vivante du Christ qui propose un cheminement. Au delà de cette expérience, tous deux entendent, bien sûr, agir en être responsables, donc décider leur comportement.

B - Ils accordent une attention majeure au *sermon sur la montagne* dont chaque article successif connecte l'auditeur à la globalité du message du Christ. Ce message s'engouffre dans sa conscience et laisse derrière lui quantité d'interrogations.

C- Comme pour J. Moingt et B. Latour, les mots *croyance* (au singulier et au pluriel) et *croire* apparaissent au centre du débat. Alors que A. Jacquart s'attaque de face aux problèmes des croyances, P.-G. de Gennes pressent un piège dans la question de P.Labro : « Parce qu'on y croit ? ». Répondre « oui » eût été entendu comme un aveu laissant supposer que la foi du croyant donne, à elle seule, valeur à sa croyance. Il a donc éludé la question mais s'est également bien gardé de dire « qu'il n'y croyait pas ».

D- Pour les deux témoignages, on note l'omniprésence d'un acteur muet : le « lieu » de la rencontre, mais ils sont fort contrastés. Pour Jacquart, c'est un lieu de lutte intérieure, tandis que de Gennes le situe sur les bords du lac de Tibériade. Pour beaucoup de visiteurs, cet endroit a été un lieu symbolique de rencontre spirituelle où s'opère un dépassement qui éloigne de notre esprit le

²⁸ La vivacité de l'attaque portée contre ces intellectuels rappelle celles de A. Sokal et J. Bricmont dans « Impostures intellectuelles » (Odile Jacob, 1997). Voir également, J.-M. Flesselles : « A propos de l'affaire Sokal » Connaître, n° 8, p.28.

risque de faire de Dieu une idée et de la religion une idéologie. Là, il nous plait d'imaginer Jésus dans sa patrie. On ne peut pas l'abstraire de son auditoire.

Il capte son attention parce que, vivant au milieu de ses compatriotes, il assume les mêmes contraintes ordinaires de la vie et les transcende²⁹.

Éloi Leclerc³⁰ met bien en évidence cette proximité. Pèlerins actuels, nous sommes comme les disciples revenus en Galilée après la résurrection pour qui : « c'était tous ces lieux que Jésus avait marqué de sa présence : Cana, (...), le mont où il avait proclamé les béatitudes, et tous ces chemins qu'ils avaient parcourus à la suite du Maître, ces repas pris ensemble, ces guérisons (...), ces foules enthousiastes, de plus en plus nombreuses. »

Il apparaît nettement que A. Jacquart, qui est en recherche, et P.G.de Gennes, dont la foi est affirmée, s'orientent vers le remplacement du discours dogmatique par l'expérience de la rencontre de Jésus Christ comme voie d'accès à la foi chrétienne. Je me propose de montrer ci-après, comment cette démarche est en accord avec la mutation culturelle qui marque notre environnement.

IV – Culture scientifique et accueil du message du Christ

4.1- Mutation.

A- Vérité et expérience.

La pertinence des propos développés ci-après dépend, pour une grande part, de l'exactitude du diagnostic que j'ai exposé précédemment sur l'évolution de la notion de rationalité retenue par la communauté scientifique. Le résultat de ce diagnostic peut être résumé comme suit :

²⁹ J'ometts de mentionner, dans cette comparaison, la foi juive qui imprégnait la culture des auditoires. Cette foi était évidemment un facteur essentiel de compréhension réciproque.

³⁰ E. Leclerc, op.cité, p. 16.

= La logique, notamment mathématique, répond à une exigence de notre intelligence, mais n'ajoute pas de preuve à la vérité d'une théorie ou d'un modèle.

= La notion de vérité, dans son absolu, reste attachée au phénomène comme une propriété qui lui appartient. Celui-ci peut toujours donner lieu à de nouveaux examens pour en améliorer la description.

Ainsi, la science pousse jusqu'à sa conclusion la qualification d'expérimentale qui la caractérise. Elle y parvient principalement dans les sciences de la nature : physique, chimie, biologie, astronomie, etc. La qualification de scientifiques est alors réservée à des travaux possédant les caractéristiques convenables pour avoir accès à une publication dans une des grandes revues scientifiques internationales spécialisées dans ces sciences. La crédibilité des modèles et des représentations proposés est jugée par la qualité de la confirmation expérimentale qui y est décrite.

Toutefois, dans certains domaines, la confirmation expérimentale n'est pas directement accessible. Il n'empêche que pour l'ensemble de son activité, la science se projette dans un archétype idéal par rapport auquel elle jauge la fiabilité de ses résultats. Il en résulte une attitude généralisable à l'ensemble des problèmes qui ressortissent de la raison. A ce titre elle a une incidence sur l'accueil du message du Christ et de la foi.

B- Connaissance et responsabilité.

Ainsi se dessinent les caractéristiques des sciences qui fonctionnent en circuit fermé entre une observation initiale et une expérimentation probante : *quelque soit le cheminement intermédiaire de la recherche, sa conclusion dédouane le chercheur : ces sciences sont impersonnelles.* Elle sont, également, à ce stade, irresponsables. C'est pourquoi, il est particulièrement important de marquer *la frontière où, par un acte responsable, on passe à l'interprétation ou à l'application de la connaissance.*

On est également en présence d'un changement fondamental d'attitude : le chercheur adopte une « posture décentrée » en reconnaissant que la vérité préexiste à ses recherches et en s'effaçant devant elle. Les témoignages

qui ont été analysés précédemment illustrent bien les particularités de cette approche.

Cette posture s'oppose à celle de « l'observateur empirique » où s'est formée la pensée philosophique ancienne, elle-même reprise dans la théologie traditionnelle. Selon celle-ci l'homme est comme la figure d'Adam créé d'emblée adulte et capable de décision responsable. Il adopte donc l'attitude « égocentrée » de l'observateur et à partir de cette position prend connaissance de son environnement. Cela est bien naturel, mais introduit des erreurs de perspective.

J'ai fait remarquer précédemment que, dans cette attitude, Descartes a commis l'erreur de transformer une posture empirique transitoire qui a étoffé les énoncés de la doctrine chrétienne, en institution ontologique. Il s'autoproclame une personne consciente et responsable ignorant qu'il est d'abord un animal, héritier d'une longue histoire d'homínisation dont il est redevable en ce que, précisément, elle a modelé sa pensée et son langage. A sa suite, il a engagé la philosophie dans une longue réflexion qui aboutira à l'athéisme³¹.

C- Science et foi.

La mutation de la rationalité dont il est question ici a plusieurs conséquences sur la façon dont se formule la foi chrétienne. En voici deux :

A - La tournure d'esprit scientifique répugne à parler de Dieu comme d'une idée si du moins il existe. C'est pourquoi nous allons d'abord vers Jésus-Christ qui est objet d'expérience. Nous le faisons d'autant que c'est la spécificité du christianisme de voir en Lui une des personnes du Dieu trinitaire : commençons donc par aller voir ce qu'il en est. Si des exposés doctrinaux sont nécessaires, ils seront des compléments à la rencontre, non des démonstrations préalables à la foi. Cette préférence pour la rencontre comporte une contrepartie : le rejet de la recherche de Dieu, par les moyens de la raison, dans la posture « égocentrée » que j'ai qualifiée ci-avant d'empirique. Dans cette

³¹ Voir J. Moingt, opus cité, pp. 51 à 238. Dans ces pages l'auteur suit un ordre chronologique de Descartes à Heidegger.

posture, le visage de Dieu est une reconstitution où passent inévitablement des préjugés personnels, des conceptions empruntées à la société ambiante etc. Comme pour le système de Ptolémée en astronomie, de nombreux correctifs sont nécessaires en vue de donner de la cohérence au portrait. On reconnaît dans cette catégorie de réflexions, les théologies de la création et la métaphysique dont les méandres ne sont finalement effacés que par la conclusion finale : Dieu, origine de toute chose, est libre de ses actions et de leur modalités. En d'autres termes, cette posture initiale de « l'observateur empirique » conduit à revenir, grâce à une recherche, au point d'où on aurait dû partir.

B - Rappelons également que, dans la « posture de l'observateur empirique », l'esprit humain s'est pris à regarder son corps comme un étranger : c'est le dualisme. Lorsque, par contre, notre esprit se décentre de lui-même pour « laisser parler » l'expérience, il ne se désunit pas. Conscients de notre unité, nous reconnaissons que nous sommes soumis à des mécanismes qui gèrent notre univers intérieur et donc nous constituent avant même que nous existions comme personne. *C'est à ce niveau de profondeur que nous attendons la compagnie de Dieu pour qu'il soit, pour nous et avec nous, le passeur qui conduit à la conscience et à la liberté.*

4.2- Genèse de la personne humaine.

Je reconstitue ci-après, un cheminement possible pour celui qui accède à la foi par la perception expérimentale plutôt que par l'argumentation.

A - Dans l'ouvrage précédemment cité, A. Jacquart parle (je résume) du passage de l'être à la conscience de l'être comme du bouleversement essentiel, de la bifurcation décisive du parcours de notre vie. Notre capacité de dire « Je » semble hors de portée de l'individu humain tel que la nature le construit. Elle lui vient donc d'ailleurs. Elle est générée par l'ensemble humain, la communauté, dont il est un élément. L'auteur poursuit : « Conscients de notre existence, nous avons refusé le sort commun à tout ce qu'a produit l'univers, la soumission aux déterminismes aveugles des processus naturels. »

Cette vision évolutionniste du destin de l'homme recoupe les observations du développement de chaque enfant. Les travaux de la psychologie génétique ont montré que « le nouveau-né a besoin de tout apprendre et de former son jugement par les actes qui lui permettent de structurer son intelligence ». ³² Au cours de ce processus complexe, il est clair que l'émergence de la conscience chez l'enfant advient par un effet de miroir, principalement dans le regard de l'autre : de la mère et de l'entourage familial.

B - De la même manière, la rencontre du Christ, et par extension celle de la communauté des croyants, révèle en nous la conscience de notre destin d'éternité, non pas tant, comme une science nouvelle, mais comme une aptitude qui s'éveille et se développe au cours d'un cheminement commun. C'est que l'écoute du Christ n'est pas à proprement parler du domaine de l'enseignement : accompagner c'est plus qu'entendre. Cela permet de percevoir des analogies dans les situations vécues, d'y saisir les comportements du Christ et de se les approprier.

4.3- Incarnation.

A - Que reconnaissons-nous sur les routes de Galilée ? Un homme comme nous, c'est-à-dire un animal de notre espèce, ensemble autonome de mécanismes physiologiques, astreint aux mêmes contraintes physiques que nous. Grâce à ces contingences partagées, nous pouvons l'observer avec assez de pertinence pour situer ses gestes, ses comportements, ses paroles dans le même registre que nos propres problèmes. Nous observons alors, qu'à travers les circonstances d'une vie particulière, Il illustre l'aboutissement de notre propre recherche : assumer nos déterminismes dans notre condition de personne, c'est-à-dire d'être responsable. Assumer veut dire qu'à mesure que nous émergeons à plus de conscience, nous acceptons par un regard rétrospectif, l'être obscur qui ne cesse pas de nous constituer et nous en faisons le socle de notre liberté.

³² J.-M. Maldamé, op. cité, pp. 160-164.

B - Comme chrétien, je peux rappeler, sans sortir de mes compétences, que, pour nous qui reconnaissons en Jésus une Personne divine, il est important de reconnaître dans le Ressuscité un homme qui ne s'est pas évadé de nos contingences, mais les transcende. Si les évangélistes multiplient les détails qui concrétisent cette humanité persistante (des disciples le voient, le touchent, lui parlent, mangent avec lui), c'est que nos relations au Christ sont « charnelles », sinon qu'en serait-il de l'Eucharistie ? Nous ne pouvons, sur ce point, faire aucune concession au réalisme matérialiste qui a tant troublé et trouble encore les esprits. Nous voyons dans cette fraternité poussée jusqu'au niveau de ces contingences, la démonstration que la rencontre de Dieu est pour chaque homme une *expérience fondatrice* de son statut de personne promise à l'éternité, ce que la théologie du baptême appelle parfois une deuxième naissance. Mais pour cela, il nous faut apprendre de la vie de Jésus une leçon fondamentale d'unité retrouvée dont il nous confie le secret : la loi d'amour formulée par les deux préceptes indissociables que nous connaissons tous.

C - La rationalité scientifique prédispose à admettre l'universalité d'une telle loi s'appliquant aux relations des hommes entre eux et avec Dieu, par analogie avec ce qui est observé dans le champ du déterminisme (par exemple, en physique newtonienne, la loi d'attraction universelle qui s'impose toujours, *en premier lieu*, avant les applications propres à chaque cas).

Les difficultés de Jésus à Jérusalem peuvent être opportunément évoquées à ce propos. Elles sont universelles et se manifestent souvent sous des dehors variés, à travers l'histoire. Dans les circonstances de sa vie publique, Jésus rencontre des hommes instruits de religion auxquels il reproche d'imposer des préceptes, rites et obligations diverses *qui s'intercalent* devant la loi d'amour qu'il prêche et parfois prennent le pas sur elle. Il les condamne en ces termes : « Malheureux êtes-vous, docteurs de la Loi, parce que vous avez enlevé la clé de la connaissance ; vous-même n'êtes pas entrés, et ceux qui essayaient d'entrer, vous les en avez empêchés. » (Luc,11, 52)³³.

³³ Retenons également, pour notre gouverne, que ce jugement sévère ne conduit pas le Christ à pousser ses auditeurs à la désobéissance systématique qui les

4.4- La puissance du don.

L'éveil de la conscience, compris comme naissance de la personne responsable, place chacun dans l'obligation « d'inventer sa vie » face à l'imprévisible. Étant pour elle-même son propre domaine expérimental, il lui faut aussi démontrer par ses « fruits » la réalité de cet éveil face à la communauté des hommes. Le moteur de ce mouvement vers la pleine conscience est un « champ »³⁴ créateur par lequel il nous est donné d'accéder à la liberté et de nous « créer » nous-même comme personnes, en nous soumettant à la puissance de vie qui nous est proposée, et dont nous pouvons, par conquête personnelle, accueillir la plénitude³⁵. De même que par la connaissance de la nature nous parvenons à nous glisser dans la logique de son fonctionnement, de même en optant activement pour la loi d'amour, nous nous glissons dans la dynamique de la puissance de Dieu. C'est ainsi que le Christ invite le paralytique à se lever et marcher, le sourd à s'ouvrir et tous à se mettre à l'œuvre, non pas comme des exécutants d'un programme imposé, mais comme des hommes libres et créatifs.

Les plus âgés d'entre nous, au moins, ont pu souffrir comme A. Jacquart, à des niveaux variables, de la présentation de la religion comme un éteignoir de vie. Ces premières empreintes de l'enfance sont persistantes. Là encore, la rencontre du Christ évite toute méprise, au point que nous ne sommes plus enclins à dire « Je crois » mais, d'abord, « J'ai saisi » en quoi réside la puissance de Dieu qui ne peut agir par la contrainte et crée la liberté.

éloignerait de leur culture et les rendrait en quelque sorte apatrides. Mais Il établit une hiérarchie des devoirs et des valeurs qui peut imprégner leur culture.

³⁴ « Champ » au sens de la physique (ex. champ gravitationnel).

³⁵ Cet énoncé soulève souvent des réticences, parce qu'il y est dit que la liberté est obtenue par soumission et que son accueil implique une conquête (sur soi-même). Ces affirmations sont en effet difficilement compréhensibles par ceux qui perçoivent l'obéissance à Dieu comme de la passivité.

V – Épilogue : une option de recherche.

Dans cette étude je m'attaque, avec de petits moyens, à un grand problème dont la composante culturelle est une réalité puissante, changeante et, parfois, insaisissable. Comment l'aborder sinon par quelques indices significatifs ?

J'ai analysé quelques documents d'origine diverse ayant en commun l'expression d'un rejet, d'une critique ou, pour le moins, d'une réserve vis-à-vis du verbe croire ou du mot croyance au singulier ou au pluriel. Derrière cette attitude négative, on a pu reconnaître la condamnation d'une discipline de la pensée par laquelle la réflexion philosophique s'est dégradée en idéologies aux conséquences catastrophiques : de Marx à Staline et Mao, d'Althusser à Pol Pot. Une autre tendance est apparue, positive celle-là, favorisant la confirmation de la vérité par le chemin de l'expérience plutôt que par le raisonnement³⁶. Bien d'autres tendances se sont manifestées, plus ou moins nettement, dans un contexte aux multiples visages.

Quelques-uns des documents évoqués sont des témoignages. En tant que tels, ils présentent l'avantage d'aller au cœur de problèmes qui, trop souvent, sont pudiquement déguisés derrière des discours impersonnels, abstraits ou systématiques. Par contre, ce qui y est lu ou entendu est le reflet complexe, à la fois, de comportements humains vieux comme le monde et des changements rapides du contexte culturel immédiat. Pour prendre la juste proportion de ces mutations culturelles, il faut les observer à la fois à l'échelle de l'Histoire et dans l'horizon limité du « Landerneau » où nous vivons. On ne peut donc éviter les incertitudes d'une interprétation toujours contestable.

Ainsi, des tendances majeures sont observées dans un contexte confus : il est indispensable d'organiser nos observations dans le cadre d'un diagnostic qui témoigne de notre Espérance.

³⁶ Toutefois la proximité des mots expérience et expérimentation trouble les esprits et appellerait des éclaircissements.

Diagnostic.

Un fil directeur peut aider à voir plus clair, orienter la recherche et bien situer à quelle mutation culturelle nous avons affaire, sinon nous risquons de nous tromper de combat. Dans ce but, je propose une visite éclair de l'histoire du « grand chambardement culturel » qu'a connu l'Occident dans les cinq derniers siècles : la science nous servira de poisson pilote dans ce raccourci. Certes, ce point de vue est réducteur et nous perdrons en largeur de vue ce que nous gagnerons en brièveté, mais la tentative vaut d'être engagée.

Sur un plan fondamental, il convient de rappeler qu'au moment du conflit initial entre science et religion (Galilée, 1633), il paraissait justifié que l'héliocentrisme, c'est-à-dire la représentation d'un phénomène naturel, eût une implication directe dans le discours théologique. Nous pensons maintenant, à ce propos, qu'il y avait « mélange des genres ». Dans son discours du 31 octobre 1992³⁷ pour la réhabilitation de Galilée, Jean-Paul II consacrait l'évolution des mentalités en rappelant qu'il existe deux domaines du savoir, mais, en ajoutant qu'ils ne sont pas purement extérieurs l'un à l'autre et ont des points de rencontre, il dissuadait la théologie de marginaliser la science. Celle-ci, en effet, a introduit, un mode de perception du monde différent et concurrent de celui de la philosophie qui servait de support logistique à la théologie. L'incompatibilité entre science et foi n'a été, en fait, que l'écho, longtemps confus, de celle qui existait entre deux démarches: celle de cette philosophie dominante à l'époque et celle de la science naissante.

D'un point de vue chronologique, cette querelle de famille est apparue quand la science est sortie de la gestation où elle se formait dans le sein de la culture occidentale chrétienne. Sa mère l'ayant rejetée à la naissance, elle s'est cherché une nourrice et après bien des tâtonnements l'a trouvée parmi des idéologies. Ainsi, les scientifiques ont pris parti dans le conflit opposant leur mère et leur nourrice. Aujourd'hui, après l'échec des idéologies, la science est,

³⁷ Cardinal Paul Poupard, « Après Galilée », Desclée de Brouwer, (1994), p. 99. Voir page 105 : « Il existe deux domaines du savoir ».

en quelque sorte, orpheline, mais émancipée. Cette émancipation a commencé grâce au recentrage de la rationalité scientifique au début du XX^{ème} siècle. Désormais, elle ne se laisse plus définir par des « protecteurs » qui sont étrangers à son esprit. Elle peut le faire elle-même en toute indépendance. Ainsi, son attitude devant la foi chrétienne n'est plus celle inspirée par les idéologies périmées.

Définitions.

C'est à ce point de l'histoire que nous nous trouvons. Nous, scientifiques croyants, nous voilà chargés de réparer les dégâts hérités de cette vieille querelle. Cette situation nous crée des devoirs. Mais de quels dégâts s'agit-il ? Il ne serait pas de bonne politique de réserver notre énergie à combattre des idéologies en perte de vitesse. Il nous faut dépasser la problématique des rapports science-foi qui retenaient l'attention des intellectuels chrétiens dans la première partie du XX^{ème} siècle. Elles ne sont plus pertinentes dans la perspective d'un proche avenir. D'autres voies sont ouvertes au pouvoir libérateur de la foi : il nous faut construire de nouveaux schémas.

Le rôle qui nous revient implique donc un retour à l'essentiel de la foi et un témoignage explicite montrant comment la culture scientifique (non pas tant comme fruit des connaissances acquises, mais comme forme de discipline) ménage dans les esprits une infrastructure qui permet à cette foi de s'épanouir. Accueillons donc ce que la science dit d'elle-même pour se définir. Puisque dans cet auto-description plusieurs points de vue peuvent être adoptés avec raison, à nous de faire ressortir ceux qui présentent des aspects significatifs pour la foi chrétienne³⁸. Dans cette optique, il apparaît important de rappeler les points suivants :

³⁸ L'essentiel de cette étude a été rédigé avant la parution de l'ouvrage de Thierry Magnin, « Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible », aux Presses de la Renaissance, en septembre 2004. Cet ouvrage apporte un grand soutien à l'esprit qui a conduit ma propre réflexion. Un inventaire des points d'appui que la culture scientifique offre à la foi est remarquablement présenté dans les pages 150 à 162.

A - *L'activité scientifique* consiste à rendre les phénomènes naturels accessibles à l'esprit humain, en élaborant des *images représentatives*. Dans ce but elle s'appuie sur la rationalité (mathématiques) qui assure la connivence des intelligences et donc une bonne transmission des connaissances. Ces dernières n'appartiennent pas à la science mais à tout le monde. Elles donnent lieu à des interprétations ou à des usages techniques engageant, les unes comme les autres, la responsabilité des hommes et de la société toute entière qui y procèdent³⁹. Cela pose des problèmes à la théologie, mais ils ne sont pas spécifiques de la science : toute découverte, telle, par exemple, celle de l'Amérique par Christophe Colomb, en a posé d'analogues

B - *La méthode crée un terrain*. Pour pouvoir tenir un dialogue valable sur les rapports entre la science et la théologie, il est nécessaire, pour le moins, de convenir que ce ne sont pas les connaissances acquises par elle, qui définissent la *science*, mais la *méthode* utilisée pour les obtenir. Cette méthode, en imprégnant l'esprit des scientifiques, puis en se répandant, crée un terrain : c'est là que la Parole doit être semée.

C - *L'expérimentation est un décentrage*. En mettant en doute le pouvoir de l'induction, Popper a confirmé la préséance de l'expérience sur le raisonnement dans l'établissement de la vérité. La valeur représentative des modèles est donc évaluée par un contrôle expérimental. Ainsi, en demandant au phénomène lui-même de confirmer l'adéquation du modèle proposé, le chercheur occupe une position décentrée d'observateur par rapport à la vérité et s'efface derrière le résultat de son travail.

D - *L'expérience est un accueil*. Elle implique qu'on laisse sourdre en soi une capacité réceptrice qui vivifie la rencontre. Pour celui qui y a goûté, aborder toute chose par le côté de l'expérience devient une seconde nature. Peu

³⁹ Il est dommageable que des intellectuels prestigieux, suivant en cela les médias et le grand public, parlent communément des découvertes scientifiques, non en elles-mêmes, mais dans des termes où elles sont déjà interprétées par quelque courant philosophique.

importe si elle a été contractée en réalisant des expérimentations dans le champ du déterminisme ou par de simples contacts dans des rencontres humaines⁴⁰.

E - Dans l'ambiance de la rationalité expérimentale *la vérité change de visage*. En science, toute représentation, aussi parfaite soit-elle, laisse une ouverture à l'amélioration. C'est pourquoi nous opposons l'attitude d'accueil à la vérité centralisatrice : la créativité est plus importante que la certitude qui est elle-même source d'emprisonnement.

F - La première attitude du chercheur est *d'accepter la réalité* des phénomènes qu'il étudie et *de s'insinuer dans leur logique* en vue de les apprivoiser. Ainsi la pensée rationnelle fait une percée dans la perception des déterminismes qui régissent à la fois nous-même et l'Univers qui nous entoure. Cette perception démontre l'aptitude de l'homme à dominer les mécanismes par son intelligence. Tout en restant un animal soumis à ces lois, il peut s'en délivrer non pas en les niant ou les combattant mais en les utilisant.

Un terrain de conversion.

Ces six derniers paragraphes décrivent un terrain favorable à la conversion. Seul un travail collectif est capable d'en inventorier les valeurs et les pesanteurs. Un tel inventaire pourrait par exemple en relever des conséquences telles que : - La culture scientifique ne prédispose pas au dualisme larvé qui reste sous-jacent au langage de la spiritualité chrétienne. - Elle introduit un facteur d'autodiscipline en mettant à profit le réflexe de se référer aux résultats pour juger (en accord avec le principe évangélique selon lequel nous sommes jugés à nos fruits). - Elle est favorable à une autorité arbitrale plutôt que dirigiste, etc..

⁴⁰ Pour le croyant qui a l'expérience de la prière, croire est synonyme d'ouverture vers une rencontre. C'est donc bien une attitude d'accueil. Mais pour nombre de nos contemporains la notion de foi s'est trouvée durcie par la présentation doctrinale au point de la refermer. Tel est, semble-t-il, le malentendu qui porte l'idée que croire n'est pas apte à justifier un dynamisme du comportement.

La culture scientifique structure l'esprit et rend certaines démarches coutumières. Au delà de cette formation, la lucidité qu'elle apporte vis-à-vis des mécanismes naturels, ainsi que le pouvoir qui en découle (procurant des moyens et impliquant des devoirs dans la conquête de la liberté), sont dans *l'attente d'une lumière qui les guide*. C'est alors que le Christ vient nous montrer « comment ça marche ». Le bain dans l'amour de Dieu transforme nos déterminismes en artisans de notre liberté. La loi d'Amour saisit en prise directe la conscience « technicienne » que nous acquérons de nous-même. Elle précède et régente l'indispensable réflexion et, en particulier, la pensée philosophique qui organise dans le concret la vie de l'homme conscient, libre et responsable.

La tâche qui nous revient est de participer à une reconstruction dans un monde où les descriptions scientifiques et les réalisations techniques touchent les hommes à la base de leur imaginaire et de leurs comportements. Dans cet énorme chantier, nous savons que les mentalités ne se commandent pas mais, peut-être, est-il possible de proposer des schémas qui par étapes, orientent leur évolution ?

Résurrection et Assomption

G. Armand

Les Évangiles attestent que Jésus, homme parmi les hommes, après la mort en croix, fut mis au tombeau. Et de nombreux peintres ont représenté la « descente de croix » montrant que son corps était alors réduit à l'état de cadavre.

Nous ne savons rien de la fin terrestre de Marie. Seul un écrit apocryphe du V^{ème} siècle, *La Dormition de Marie*, évoque cette fin. Entourée par les apôtres en prière, elle est emmenée au ciel par le Christ en gloire. Face à ce silence, nous pouvons toutefois affirmer que Marie, ayant été pleinement humaine, a connu la mort biologique, son corps, comme celui de son Fils, étant alors réduit à l'état de cadavre.

Les Écritures étant donc muettes sur ce sujet, les Églises issues de la Réforme sont, de ce fait, réticentes quant à la définition qu'en donne le dogme de l'Assomption. Il est donc important par souci d'intelligence de la foi et d'œcuménisme, de porter notre attention sur le sens que peut avoir ce dogme et notamment de le relier à ce qui est le fondement de notre foi commune : la Résurrection du Christ.

Bref historique du dogme et définition

En référence au péché d'Adam, les chrétiens des premiers siècles ont eu le pressentiment que la Mère de Dieu ne pouvait pas avoir connu la corruption de la mort. Une intuition qui sera ensuite « théorisée » par les Pères de l'Église. Au VII^{ème} siècle, la fête de la Dormition est déjà célébrée en Orient. Plus tard, l'empereur Maurice (582-602) la fixera définitivement au 15 août.

Le Pape Théodore (642-649) « l'importe » à Rome et la fête est célébrée petit à petit en Occident. Elle prendra le nom d'Assomption, même si la différence entre Assomption et Dormition reste tenue.

Après la proclamation par Pie IX du dogme de l'Immaculée Conception, des pétitions commencent à affluer à Rome pour que soit officiellement défini le dogme de l'Assomption. De 1854 à 1945, huit millions de fidèles écriront à Rome en ce sens. Pétitions auxquelles il faut ajouter celles de 1332 évêques (représentant 80% des sièges épiscopaux) et 83 000 prêtres, religieux et religieuses.

« Face à ces demandes répétées, Pie XII, par l'encyclique *Deiparae Virginis Mariae* (1^{er} Mai 1946), demande à tous les évêques du monde de se prononcer. La réponse est quasi unanime : 90% des évêques y sont favorables. La plupart des 10% restant s'interrogent sur l'opportunité d'une telle déclaration, seulement six évêques émettant des doutes sur le caractère révélé de l'assomption de Marie. Ce dogme reste à ce jour le seul cas où l'infaillibilité pontificale, telle que définie à Vatican I, a été mise en œuvre »¹

Pie XII définit le dogme de l'Assomption, dans la constitution apostolique *Munificentissimus Deus* du 1^{er} novembre 1950 :

« Par l'autorité de Notre Seigneur Jésus Christ, des bienheureux apôtres Pierre et Paul et par notre propre autorité, nous affirmons, nous déclarons et nous définissons comme un dogme divinement révélé que l'Immaculée Mère de Dieu, Marie toujours Vierge, après avoir achevé le cours de sa vie terrestre, a été élevée en corps et en âme à la gloire céleste »

Le concile Vatican II a repris la définition de Pie XII, dans la constitution *Lumen Gentium* (n° 59), en soulignant davantage encore le lien perpétuel de Marie à son Fils glorieux :

« La Vierge Immaculée, préservée intacte de toute souillure de la faute originelle, après avoir achevé le cours de sa vie terrestre, a été élevée, avec son corps et son âme, à la gloire du ciel, et exaltée par le Seigneur

¹ Informations et texte de Nicolas Senèze, *La Croix* 1 –11-2000.

comme Reine de l'Univers, pour être plus pleinement conformée à son Fils, le Seigneur des Seigneurs (cf. Ap 19, 16), vainqueur du péché et de la mort »

Après ces définitions dogmatiques, il s'agit d'en dégager une signification en sachant que « Même lorsqu'une définition dogmatique est exposée après avoir été la conclusion d'un raisonnement, c'est sur la formule conclue seule et indépendamment de tout raisonnement, non comme conclusion, que porte la définition de l'Église, qui n'engage point son magistère sur la valeur comme telle des raisonnements eux-mêmes. »²

Difficultés et sens

Avant de proposer quelques réflexions qui « décrivent » une signification, le Groupe des Dombes ³souligne quelques difficultés d'interprétation :

« La première difficulté du dogme vient de ce que l'Assomption, pour les Églises issues de la Réforme, n'est pas attestée dans l'Écriture. Une autre difficulté, pour les protestants, est due au fait que l'Assomption est souvent comprise comme un don exclusif de Dieu à Marie, ce qui semble arracher celle-ci à la condition commune de tous les humains. Enfin, il apparaît curieux qu'une affirmation appartenant à la foi n'ait pas reçu de promulgation avant le XX^{ème} siècle.

Du côté catholique, les difficultés viennent souvent de malentendus qui peuvent affecter la compréhension même du dogme. Ainsi l'Assomption de Marie risque-t-elle d'être confondue avec l'Ascension, alors que celle-ci est le fait du seul Christ ressuscité. Surtout, elle risque d'être associée à la croyance selon laquelle la Vierge n'aurait pas connu la mort - ce qui n'est nullement affirmé dans la définition du dogme. Mal comprise, la doctrine de l'Assomption entretiendrait une vision désincarnée de Marie,

² R.Lavocat, Science et foi, Arthème Fayard, 1962, page 310.

³ Groupe composé de théologiens catholiques et pasteurs luthériens et réformés. A travaillé de 1991 à 1997.

comme si celle-ci n'avait pas pleinement partagé la condition de notre humanité ».⁴

Puis ce Groupe propose une réflexion visant une meilleure compréhension du dogme :

« Il importe de se rappeler que la « résurrection », au sens biblique, n'est pas à concevoir comme la réanimation d'un cadavre, ni comme la simple immortalité d'une âme dépourvue de tout caractère corporel, ni comme une forme de réincarnation dans une autre existence qui serait encore soumise aux limites de l'espace et du temps. Elle est plutôt « résurrection de la chair », comme le dit le Symbole des apôtres. La « chair » désigne ici la personne dans son unité et son intégrité, c'est-à-dire tout à la fois son « esprit », son « âme » et son « corps » le mot « corps » étant entendu non pas au sens des composantes physiques qui sont destinées à périr, mais au sens d'une dimension qui ne cesse d'être intimement liée à l'identité de la personne humaine. En effet, la vie nouvelle que le chrétien espère ne concerne pas seulement son âme, mais sa personne tout entière qui a été nécessairement marquée par sa vie corporelle dans le monde, par sa manière de se comporter, par les événements de son histoire - en un mot, par tout ce qui a permis à cette personne de devenir ce qu'elle est. « Tout comme dans les rides d'un vieux visage se trouve inscrite l'histoire de toute une vie, de même dans le sujet humain se trouve conservée indéfectiblement l'histoire d'un monde qui est « sien »⁵. La « chair » qui ressuscite, c'est donc tout ce qui porte la marque d'un être humain dans sa manière de se rapporter à soi-même, au monde, aux autres et à Dieu. »⁶

et cette citation se poursuit ainsi :

« C'est une telle « résurrection » que la foi chrétienne reconnaît à Jésus, et cette résurrection devient par là même fondement de notre

⁴ Marie II Controverse et conversion, Groupe des Dombes, Bayard/Centurion, 1997, pages 41, 42.

⁵ G. Grehake, *Plus fort que la mort* (traduit de l'allemand), Mame 1979, page 92.

⁶ référence 4, page 43.

propre espérance : « Si en effet nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même aussi, ceux qui sont morts, Dieu les ramènera par Jésus et avec lui » (1 Th 4,). Or l'Assomption signifie que cette espérance est déjà accomplie dans le cas de Marie et que Dieu l'a fait bénéficiaire de la « résurrection de la chair », en l'élevant « avec son corps et son âme, à la gloire du ciel » : Dieu lui a ainsi communiqué cela même dont la Résurrection du Christ était la promesse et le gage pour tout croyant ».

Si la « chair désigne ici la personne dans son unité et son intégrité », il paraît opportun de cerner, à défaut de pouvoir définir, ce que peut être la personne humaine.

Bref historique de la notion de personne

Voyons comment le mot et la notion qui y est attachée ont émergé au cours de l'histoire.

Les langues sémitiques, le cananéen, l'araméen, l'hébreu et l'arabe anciens ... ne disposent pas de mots abstraits. En particulier le mot personne et donc le concept qui lui est attaché, leurs sont inconnus. Ce sont les premiers chrétiens qui ont forgé ce mot. Dans le théâtre grec et romain les acteurs, chaussés de cothurnes, portaient un masque permettant aux spectateurs d'identifier le personnage qu'ils représentaient. Ce masque servait de plus de porte voix afin que leurs paroles soient entendues par les spectateurs les plus éloignés. Un masque porte voix se dit en latin per-sonna, le son passe à travers, d'ou par une extension de sens, le mot personne qui, comme le masque, dit l'identité du sujet et d'un sujet qui parle.

Tertullien (vers 180, 210) parle des trois personnes en Dieu. Basile de Césarée distingue la substance divine, unique et identique, des hypostases, qui désignent, en Dieu et relativement, les propriétés qui fondent l'individualité du Père, du Fils et de l'Esprit. Basile a ainsi justifié la formule dogmatique, qui fut adoptée au concile réuni à Constantinople en 381, deux ans après sa mort, celle d'une unique substance en trois hypostases.

Cette formule, acceptée par les églises d'Orient, a été reconnue orthodoxe par les églises d'Occident qui conservaient, en lieu et place du terme grec hypostasis, le mot latin persona.

Saint Augustin (354-430) hisse la personne au niveau de l'ontologie en affirmant Dieu Un en trois personnes, dont la seconde, le Logos, se fait homme. Et si pour lui, l'Écriture les désigne séparément, elle ne remet pas en cause leur unité, elle ne les sépare pas. (Lettre 169).

Boèce (480-524) définit de façon précise les concepts de « nature » et de « personne », ce dernier étant « une substance individuelle de nature rationnelle ». Les deux natures divine et humaine, subsistent en la personne unique du Christ.

Ainsi une personne de la Trinité fait référence à une identité parlante qui chacune ne se confondent pas, tout en restant unies en un seul être. Là est le mystère car pour nous, à une personne correspond un être humain.

La personne est donc un attribut, un état divin et le reste jusqu'à Leibnitz qui, semble-t-il a été le premier à définir le concept de personne appliqué à l'être humain, *personne* qu'il définit non seulement comme esprit, mais esprit pourvu de qualités morales, qualités qui conditionnent ses fins dernières.

Kant associe la notion d'humanité avec celle de personne « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne d'autrui, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen ».

Selon Max Scheler la personne est unique et se soustrait à toute objectivation car relève de l'ordre de l'esprit. Elle prend connaissance de soi à travers l'accomplissement de ses actes, à travers la coopération avec d'autres personnes dont elle anticipe ou reprend leurs actes.

Vatican II affirme que l'être humain est, à l'image de Dieu, une personne, un état d'où découle son éminente dignité.

La personne : un état

S'il y a exaltation de l'humanité en une personne unique, image de Dieu, c'est qu'existe en dépôt, au début de la vie, une potentialité qui demande à porter des fruits : un, cinq ou dix talents à faire fructifier. Du point de vue de la vie terrestre, ce dépôt, cette potentialité sont des germes de personne, d'une personne unique dans la préhistoire et l'histoire, une personne en devenir. Du point de vue de l'être, d'un point de vue ontologique, cette potentialité est un état, la personne, appelé à se déployer dans l'espace et le temps de notre condition.

La personne et le corps

Nous sommes certains maintenant, que tout être humain est unique dans l'histoire de l'humanité, parce qu'il est biologiquement marqué par un patrimoine génétique propre et parce qu'il vit, depuis l'état embryonnaire jusqu'à la mort, dans un environnement qui ne peut se reproduire à l'identique au cours du temps.

Dès la naissance sont en place des automatismes innés (respiration, digestion...). D'autres sont acquis lors de l'enfance, transmis par la famille, la société ... , tels la façon de se nourrir, la langue, le comportement social ... tous automatismes imprimés dans une mémoire procédurale. Du groupe, dans lequel il grandit, il reçoit aussi des connaissances générales, une culture, partagées par toutes les individualités de ce groupe, stockées dans une mémoire sémantique. Contrairement à la précédente celle-ci est déclarative c'est-à-dire que ses éléments peuvent être formulés par le langage. Mais ce qui le distingue, le rend unique, ce sont toutes les expériences vécues « marquée par sa vie corporelle dans le monde, par sa manière de se comporter, par les événements de son histoire », par les relations établies ou rompues ... Ce vécu unique, qualifiant la personne, est imprimé dans la mémoire épisodique dont une partie seulement est déclarative, et dans le subconscient.

Ainsi les « caractéristiques » de chaque personne sont inscrites dans ces deux « lieux » au fil du temps en symbiose avec l'évolution du corps, influencés et autorisés par celui-ci, lequel corps « emprunte » à la matière les atomes dont il est constitué car il les lui restituera lors de la mort biologique.

Une conjecture

A ce point est-il pertinent de prolonger notre réflexion sachant, qu'en ce domaine, toute parole est inadéquate ? Malgré cela, je tenterai un « dire », sous forme d'interrogations. Lors de la mort biologique, les automatismes cessent de fonctionner et la mémoire procédurale est effacée. En est-il de même de la mémoire sémantique, surtout de la mémoire épisodique et du subconscient, « lieux » de mémoire du vécu, qualifiant la personne ? S'il en est ainsi, est-il présomptueux de conjecturer que ce qui qualifie la personne subsiste dans le « temps » de passage, de transition de cette vie en l'autre et se « fixe » alors, après avoir été purifiée de toutes les scories, de tout ce qui, dans le vécu terrestre, n'a pas été conforme au dessein de Dieu, dans la mesure des « talents » reçus ?

Pour conclure ce propos

Ainsi ce serait la personne, fondement de tout être humain, la personne que nous sommes chacun d'entre nous, qui est appelée à ressusciter au passage par la mort biologique.

Non avec un corps fait de matière, car la matière n'existe que dans l'espace et le temps. Mais avec un mode du corps, qui serait alors un des composants de la personne, celle-ci ne pouvant se « construire » qu'en symbiose avec ce corps.

En cette résurrection la personne récapitulera le vécu historique, et ne seront « conservés » que ce qui fut conforme à un comportement humain, c'est à dire un comportement selon l'amour.

Si nous vivons de cette espérance c'est parce que la personne humaine de Jésus-Christ confondue avec la personne divine, en une personne unique est ressuscitée au matin de Pâques. Et l'Assomption atteste que Dieu a déjà anticipé pour la mère de son Fils la résurrection espérée par les chrétiens.

Revue des livres

Science et foi

Évolution du monde scientifique et des valeurs éthiques.

*Denis Alexander*¹

Le livre « Science et Foi, Évolution du monde scientifique et des valeurs éthiques » est la traduction française de « Rebuilding the matrix. Science and Faith in the 21st century » écrit en 2001 par Denis Alexander, directeur du programme d'immunologie moléculaire de l'Institut Babraham et membre du College Saint Edmund de Cambridge. Cet ouvrage traite des questions fondamentales, perpétuellement ravivées par les nouvelles acquisitions scientifiques, du débat science-foi à propos des valeurs et de l'identité humaines. Sommes-nous des machines destinées seulement à survivre, auxquelles l'évolution a donné pour but essentiel d'assurer la transmission de leur ADN ? Quelle est l'origine des principes éthiques auxquels nous nous conformons pour décider de la meilleure façon d'utiliser la science, Comment pouvons nous maintenir que notre existence transitoire dans le vaste univers possède un sens et un but ?

Le livre tire son origine de l'exaspération de l'auteur devant le détournement du débat par des extrémistes de positions opposées dont les uns se servent d'arguments religieux pour combattre la science et les autres utilisent la science pour combattre les convictions religieuses. Denis Alexander s'exprime au nom de la majorité silencieuse des scientifiques en activité qui refusent ce positionnement de la science dans un but idéologique. « Science et Foi » fournit une vision générale des interactions entre science et foi basée sur les

¹ Éditions Frison-Roche, 2004, 544 pages

connaissances des historiens de la science, des philosophes, des scientifiques et des théologiens. L'auteur analyse d'abord les origines historiques du débat contemporain en s'appuyant sur l'évolution de l'idée de ce qu'est la science. Via plusieurs exemples, il montre que des théories scientifiques originellement inspirées par la foi ont ensuite été condamnées ou dévoyées à partir de divergences apparues sur des points-clés. Dans une seconde partie de l'ouvrage, Denis Alexander traite des questions majeures du débat (relations entre connaissances scientifique et religieuse, éventuelle signification religieuse de l'évolution, possibilité d'une éthique dérivée de l'évolution, confirmation de la foi par le principe d'anthropocentrisme, acceptation des miracles) selon une approche à la fois scientifique, documentée et rigoureuse, et chrétienne. Par ce travail, Denis Alexander montre qu'il n'a jamais existé de conflit entre religion et science, mais conclut que « reconstruire la matrice », c'est-à-dire restaurer le paradigme théiste qui a donné naissance à la science moderne, a plus de chance de rendre la science véritablement humaine que n'importe quel autre paradigme.

Résumer rapidement ce gros ouvrage très abondamment documenté et qui aborde un large spectre de questions n'est guère possible, mais on peut suivre l'auteur qui présente lui-même le contenu de chacun des quatorze chapitres dans son introduction.

Les trois premiers chapitres présentent la problématique des rapports science/foi. Le premier sert d'introduction et pose la question de l'origine des paradigmes sur lesquels sont basées nos croyances en matière de science, de foi, et des relations entre celles-ci. Denis Alexander montre le rôle fondamental des données acquises de façon précoce, aussi bien au niveau individuel qu'à celui d'une société, et la facilité qu'il y a à s'y reporter systématiquement, même en connaissant leur caractère excessif : L'ignorance de la rotondité de la terre par les hommes du XV^{ème} est encore couramment évoquée, bien qu'il soit montré qu'elle était toute relative. Le rôle actuel des médias est particulièrement souligné, et les images diffusées en public sur les relations science/foi sont lourdement influencées par le traitement que reçoivent l'une et l'autre. Le second chapitre donne un exemple d'une utilisation idéologique pernicieuse de données scientifiques : le développement des thèses racistes extrêmes du XIX^{ème}

siècle à partir des classifications morphologiques des différents types humains décrits au siècle précédent, et le troisième étudie la notion, largement admise de nos jours, d'un éventuel effet laïcisant de la science sur la société. Le caractère erroné de ce paradigme est souligné en montrant d'abord la relativité de ce concept de laïcisation, puis l'inspiration religieuse de grandes théories scientifiques souvent citées à ce propos, et enfin des données actuelles concernant le rapport à la foi de groupes de scientifiques.

Les quatre chapitres suivants constituent une recherche historique de l'origine du concept d'opposition entre science et religion. Cette recherche commence par présenter l'émergence de la science moderne à partir de la philosophie grecque de la nature avant de présenter les raisons pour lesquelles la vision judéo-chrétienne du monde a créé un besoin d'acquisition du savoir scientifique fondé sur l'expérimentation et la recherche d'applications utilitaires. Denis Alexander analyse ensuite de façon critique les tensions initiales entre religion et science (entre Galilée et l'Église, entre les protestants et Copernic, à propos de la valeur scientifique des données bibliques, ou des discussions mécanistiques des premiers scientifiques modernes), ce qui l'amène à relativiser l'opposition foi/science. Le chapitre suivant décrit les succès de la science qui seront ensuite utilisés comme arguments dans les conflits idéologiques du XVIII^{ème} siècle. Il montre combien les opinions religieuses variées de Lavoisier, Laplace et Cuvier étaient éloignées des croisades anticléricales des Philosophes qui les citaient, et que la corrélation existant à la même époque, en Angleterre, entre l'activité de recherche et le « non-conformisme » de scientifiques comme Priestley, Wesley, et surtout Faraday ne traduit pas leur rejet de la foi, mais résulte seulement de règlements de l'organisation de la Société savante. La présentation, à la fin du siècle, des premières données géologiques ne se situait pas, non plus, dans l'opposition aux données bibliques qui leur a ensuite été attribuée. Le dernier chapitre de la partie historique de l'ouvrage est consacré à Darwin et à la théorie de l'évolution. Il introduit la théorie de l'évolution et présente les réactions très diverses qu'elle a provoquées. Il apparaît néanmoins que, malgré l'impact de la publication de cette théorie, l'idée d'un conflit entre la science et la foi n'en découle pas directement. Pour D. Alexander, la théorie

de l'évolution a été exploitée pour promouvoir la professionnalisation de la recherche qui s'est produite à la même époque en Angleterre.

Après l'analyse historique des interactions entre science et foi, le reste du livre pose la question du type de relations qui peuvent ou devraient exister actuellement entre ces deux domaines d'intérêt et d'expérience humaine. Pour aborder ce sujet, l'auteur analyse d'abord la nature des savoirs scientifique et religieux en s'appuyant d'abord sur ce dont ne tient pas compte le savoir scientifique, en reprenant ensuite les débats classiques à propos de la vision standard des sciences (analyse des pensées de Popper et Kuhn) et les notions apportées par le post-modernisme, et en considérant finalement les caractéristiques requises pour parler de connaissances scientifiques fiables et leur valeur pour des connaissances religieuses. Malgré quelques similitudes, la différence de nature des deux types de connaissance et l'absence de contradiction entre elles apparaissent clairement, ce qui conduit l'auteur à parler de complémentarité des deux savoirs.

Les chapitres suivants portent sur la création et l'évolution. Ils illustrent quelques distinctions importantes entre les questions posées par la science et celles qui sont posées par la religion. Sans soutenir nullement le créationisme ou l'utilisation de la théorie de l'évolution pour la promotion de certaines idéologies, Denis Alexander analyse les origines de ces déviations passées et toujours possibles, et réfute la thèse d'une signification religieuse de l'évolution à propos du rôle du hasard, de l'origine de la vie et du concept du mal dans « la nature, rouge de ses dents et de ses griffes » en s'appuyant sur les utilisations qui ont été (ou sont) faites. Il analyse de la même façon critique l'idée que l'on puisse déduire la morale de la biologie, avec des arguments fondés sur la psychologie de l'évolution (sociobiologie).

Quittant le domaine de la biologie, la réflexion aborde ensuite la question du degré de connaissance de Dieu déductible des connaissances de la structure matérielle de l'univers, par une analyse des débats sur le principe de l'anthropomorphisme et l'existence d'univers parallèles. Elle conduit Denis Alexander à défendre un PATF (principe anthropomorphe très faible) incompatible avec l'athéisme mais, au contraire, « en faveur de la notion d'un

Dieu personnalisé qui a des intentions concernant l'univers qu'il a créé et qu'il continue à soutenir ». Finalement, le dernier chapitre traite la question de l'existence des miracles à la lumière des progrès récents de la connaissance scientifique.

En conclusion, et en dépit de mauvaises utilisations possibles des résultats scientifiques, l'auteur souligne le caractère extrêmement bénéfique des relations religion/science, et, regrettant les tendances actuelles, plaide pour un retour à une vision théiste de la science. Faisant écho à un commentaire paru dans *Nature* qui suggérait : « l'entreprise scientifique est remplie d'experts, mais manque terriblement de gens ayant une vision globale du monde », Denis Alexander conclut : « les cadres de pensée non théistes actuels orientent la science vers des directions qui sont étrangères à ses racines, ce qui contribue à accroître la méfiance du public à son égard et provoque un sentiment de malaise dans l'entreprise scientifique. Au contraire, un cadre de pensée théiste adapté à la science ramène cette entreprise vers ses origines historiques et fournit une justification rationnelle au maintien de vues élevées sur la connaissance scientifique et de solides bases pour les valeurs humaines face aux rapides avancées scientifiques – qui pourraient facilement se révéler déshumanisantes en cas d'excès. ». C'est sur cet appel à « reconstruire la matrice religieuse de la science » que ce termine cet ouvrage extrêmement documenté (38 pages de notes), critique et rigoureux.

Lu par Maryvonne Legros

Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible

Thierry Magnin,²

Comment, dans notre société moderne, trouver à tout âge un sens à sa vie ? Entre science et Bible s'ouvre un chemin de recherche de soi adapté à l'homme d'aujourd'hui.

L'une des quêtes essentielles de l'homme moderne est de trouver le sens de sa vie. Dans cette recherche, certains se tournent vers les sciences dites exactes, d'autres vers les sciences dites humaines, d'autres encore vers des spiritualités anciennes ou plus récentes, voire vers un mélange de tout cela. Partant des aspirations de l'homme d'aujourd'hui, l'auteur, prêtre catholique et physicien, propose un chemin de recherche de soi, à partir des sciences (physique et biologie, sans négliger les sciences humaines) d'une part, et des enseignements de la Bible d'autre part. Sans prosélytisme, il montre que les expériences humaines et spirituelles des « peuples de la Bible » sont riches de sens pour l'homme d'aujourd'hui marqué par les sciences modernes et les questions métaphysiques et éthiques qui en découlent. Elles correspondent à des seuils de croissance et de découverte de Dieu qui ouvrent à une liberté nouvelle et à une vision de l'homme pleine de surprises, de joies et d'exigences.

Lu par Dominique Grésillon

² Presses de la Renaissance, Paris, 2004

Quête de sens. Des connaissances à la foi

*Georges Armand et Antoine Obellianne*³

Chercher des liens de cohérence entre les connaissances scientifiques acquises et la foi en Dieu qui se révèle à l'homme : tel est le propos de l'essai publié par :

Georges Armand, ingénieur des Arts et métiers et docteur en sciences physiques, ayant travaillé au CEA de Saclay,

et par Antoine Obellianne, ingénieur géologue et diacre permanent, ayant travaillé dans la recherche minière en Afrique et en France. Ils unissent leur expérience et leur réflexion dans ce livre pédagogique.

Lu par Dominique Grésillon

³ Éditions La Bruyère, 2004

Les auteurs

Henri Atlan : neurobiologiste

Paris

Georges Armand : physicien retraité du CEA

Orsay

Philippe Baud : aumônier de Grande École

Suisse

Roger de Broutelles : chimiste retraité de l'industrie

L'Isle Adam

Philippe Gagnon : Faculté de Philosophie de l'Université Laval

Canada

Dominique Grésillon : physicien.

Directeur de recherche au Cnrs, Palaiseau

Maryvonne Legros : Médecin chercheur à l'INSERM

Hôpital Necker

Jean-Michel Maldamé : o.p., Professeur,

Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Toulouse

BULLETIN D'ABONNEMENT A *CONNAÎTRE*

Veillez m'abonner pour une durée de 1 an à *CONNAÎTRE* , pour 15 Euros au lieu de 16 Euros (prix de vente au numéro).

Abonnement de soutien : 20 Euros

Je joins mon règlement (par chèque bancaire ou postal à l'ordre de " Association Foi et Culture Scientifique")

Somme versée:

Date :

M. Mme. Mlle. :

Résidence :

N° Rue :

Commune :

Code postal :

Bulletin à renvoyer à : *Association Foi et Culture Scientifique*
91 av. du Général Leclerc
91190 GIF/Yvette

BON DE COMMANDE POUR D'ANCIENS NUMÉROS DE

CONNAÎTRE

Les numéros de 2 à 21 sont disponibles, au prix de 6 Euros par exemplaire

Les tables des contenus ces numéros peuvent être fournis sur demande à l'Association, ou à j-l.leroy@wanadoo.fr

Veillez me faire parvenir les numéros de *Connaître* suivants :

(N°, nombre d'exemplaires)

.....

.....

M. Mme. Mlle. :

Adresse :

Je joins mon règlement (par chèque bancaire ou postal à l'ordre de " Association Foi et Culture Scientifique")

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

SOMMAIRE

N°22-23, décembre 2005

Éditorial

Compte rendu du colloque : “ Dieu ? : sortir des malentendus ”

La théologie naturelle

Une alliance de la foi et de la raison

Jean Michel Maldamé

Spinoza, Dieu et l'action intentionnelle

Henri Atlan

Autour d'un Credo

Réflexions d'un aumônier de grande école, ou “ l'état des lieux ”

Philippe Baud

*Remarques sur la théologie naturelle
anglo-saxonne aujourd'hui*

Philippe Gagnon

Carrefours

Contributions

Transmission de la foi et évolution culturelle.

Roger de Broutelles

Résurrection et Assomption

Georges Armand

Revue des livres

Science et foi

Évolution du monde scientifique et des valeurs éthiques.

Denis Alexander

Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible

Thierry Magnin,

Quête de sens. Des connaissances à la foi

Georges Armand et Antoine Obellianne