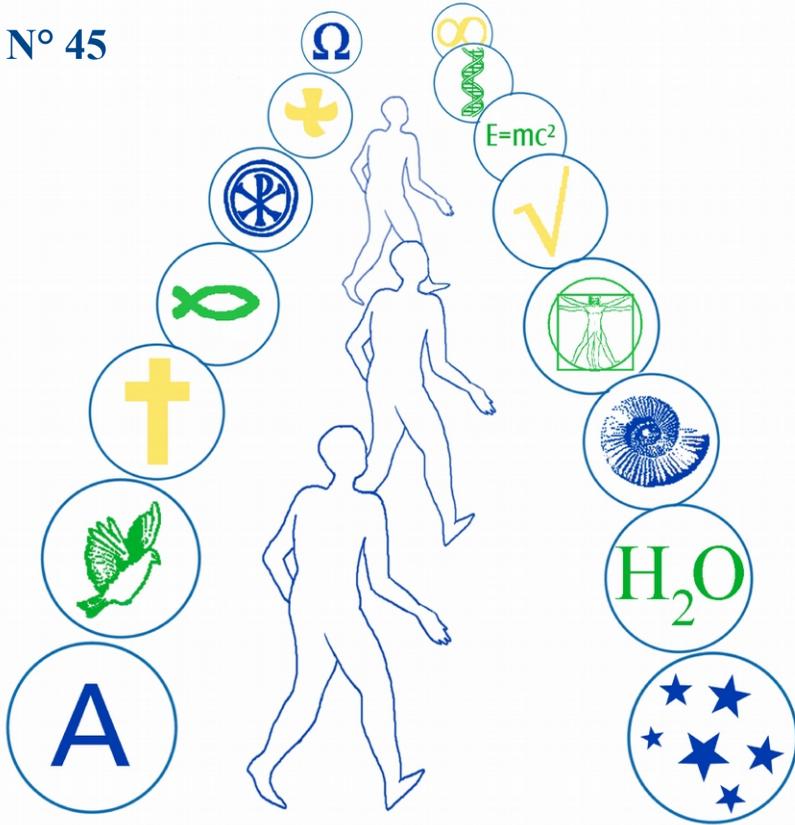


N° 45



# connaître ●

*Cahiers de l'Association  
Foi et Culture Scientifique*

*Réseau Blaise Pascal*



# CONNAÎTRE

REVUE SEMESTRIELLE  
ASSOCIÉE AU RÉSEAU BLAISE PASCAL

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

N° 45 - Novembre 2016

*Rédacteur* : Dominique LEVESQUE

*Comité de rédaction* :

François BARRIQUAND, Christophe BOUREUX, Marie Odile DELCOURT,  
Dominique GRÉSILLON, Marc LE MAIRE, Marcelle L'HUILLIER,  
Thierry MAGNIN, Jean-Michel MALDAMÉ,  
Françoise MASNOU-SEEUWS, Bernard MICHOLLET,  
Blandine RAX, Bernard SAUGIER, Rémi SENTIS,  
Christoph THEOBALD

Ce numéro : 11 Euros

Revue « Connaître », 38 rue du Val d'Orsay, 91400 Orsay

[http://evry.catholique.fr/IMG/pdf/AFCS\\_connaître.pdf](http://evry.catholique.fr/IMG/pdf/AFCS_connaître.pdf)

[91afcs@orange.fr](mailto:91afcs@orange.fr)

ABONNEMENTS (voir en dernière page)

ISSN : 1251-070X

# CONNAÎTRE

*Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique  
Réseau Blaise Pascal*

## SOMMAIRE

N° 45, Novembre 2016

<i>Éditorial</i>		<b>3</b>
<b>Sommes-nous vraiment sortis du religieux?</b>	Benoît Chantre	<b>5</b>
<b>Les fondements théologiques de <i>Laudato Si'</i></b>	Jean-Marc Moschetta	<b>26</b>
<b>Nature, Temps, Impermanence, Éveil dans le bouddhisme zen au Japon</b>	Yoko Orimo	<b>38</b>
 <i>Actes du colloque de l'Association des Scientifiques Chrétiens</i> 2 avril 2016		
<b>L'intelligence artificielle, entre mythe et progrès</b>		<b>67</b>
<b>Présentation : l'intelligence artificielle, un lieu de fascination et de problèmes profonds</b>	Pierre Perrier	<b>68</b>
<b>Restauration visuelle et intelligence artificielle</b>	Serge Picaud	<b>72</b>
<b>Le robot sera-t-il l'avenir de l'humanité</b>	Raj Chatila	<b>74</b>
<b>La santé un produit artificiel</b>	Bénédicte Mathonat	<b>79</b>
<b>Quels robots voulons-nous ?</b>	Serge Tisseron	<b>89</b>
<b>Intelligence des anges : Intelligence artificielle ?</b>	P. Florent Urfels	<b>94</b>
<b>Remarques de conclusion</b>	Rémi Sentis	<b>106</b>
	Abonnements, anciens numéros	<b>109</b>

**Collaboration**

***Foi et Culture Scientifique***  
***Chaire Science et Religion de l'Université Catholique de Lyon***

Avec ce numéro de *Connaître* commence une collaboration entre notre association *Foi et Culture Scientifique* et la *Chaire Science et Religion de l'Université Catholique de Lyon*. Elle permettra à tous les abonnés de *Connaître* de bénéficier de publications de cette Chaire, dont le but : "Distinguer et respecter l'autonomie des champs scientifiques et théologiques, se poser en instance de médiation et de dialogue par une approche interdisciplinaire et philosophique ...", est en pleine concordance avec ceux de notre association. Ces articles et conférences réalisés dans le cadre des activités de la Chaire Science et Religion seront publiés dans un troisième numéro annuel de notre revue à paraître en février. Grâce au soutien apporté par l'Université Catholique de Lyon, la parution de ce numéro supplémentaire chaque année se fera sans variation du montant de l'abonnement pour les lecteurs de *Connaître*.

Nous espérons vivement que cette ouverture à un centre théologique et scientifique dont notre association partage les objectifs, intéressera et sera source d'informations, de réflexions pour tous nos lecteurs.

\* \* \*

***Colloque du Réseau Blaise Pascal « Sciences, Cultures et Foi »***  
*<http://sciences-foi-rbp.org>*

***« La Nature nous parle-t-elle encore de Dieu ? »***  
*samedi 25 mars 2017 à 11h au dimanche 26 à 16h*  
*à l'Enclos Rey, 57 rue Violet 75015 PARIS*

Le colloque comprendra les conférences de **Jean-Michel Maldamé** (théologien, Institut Catholique, Toulouse), **Benoît Bourguine** (théologien, Université Catholique, Louvain), **Philippe Deterre** (prêtre Mission de France, Centre d'Immunologie et des Maladies Infectieuses, Paris) et **Philippe Gagnon** (théologien, Centre Théologique de Meylan).

*Inscriptions à partir de janvier 2017*

*Information* : Philippe Deterre, coordinateur du réseau Blaise Pascal,  
*deterre@club-internet.fr*

## *Dans ce numéro*

Le religieux dans ses diversités d'expression imprègne depuis la préhistoire toutes nos cultures. Aujourd'hui la pertinence de ce composant majeur des cultures et civilisations est mise en cause : notre époque serait celle de la sortie du religieux. Se fondant sur la magistrale analyse du religieux faite par René Girard, **Benoît Chantre** dans son article : "*Sommes-nous vraiment sortis du religieux ?*" nous propose un questionnement de cette affirmation.

*Laudato Si'* est un texte innovant et engagé du Pape François. **Jean-Marc Moschetta** montre comment ce texte, profondément enraciné dans la théologie de l'Église, est un appel à tous les hommes, chrétiens ou non, pour confronter les problèmes écologiques et économiques de notre époque non en se fondant seulement sur une recherche constante d'efficacité et de richesses, mais bien plus sur « *l'attention au pauvre et le soin porté à la nature ... une spiritualité faite d'amour du pauvre et de contemplation de la création* ».

La méditation est à la mode en Occident et souvent proposée en référence au bouddhisme. Vivant une double appartenance culturelle à la France et au Japon, et religieuse au christianisme et au bouddhisme, **Yoko Orimo**, nous fait découvrir dans sa conférence "*Nature, Temps, Impermanence, Éveil dans le bouddhisme Zen au Japon*" combien le bouddhisme a construit et développé une réflexion philosophique, rationnelle, logique d'une intelligence comparable à celle de l'Occident. Elle nous fait percevoir que le mode d'expression littéraire, parfois déroutant pour les intellectuels européens, ajoute à la beauté et profondeur de cette réflexion.

Le colloque de l'**Association des Scientifiques Chrétiens** "*L'intelligence artificielle, entre mythe et progrès*" aborde un thème d'actualité lié au développement constant de l'algorithmique et de la robotique. **Pierre Perrier** dans sa présentation introduit les ambitions de ces technologies aux applications possibles variées, parfois à l'évidence bénéfiques mais aussi discutables ou inquiétantes. Ainsi **Serge Picaud**, **Raj Chatila**, **Bénédict Mathonat**, **Serge Tisseron** et **Florent Urfels** traitent d'aspects pratiques, sociologiques et philosophiques des progrès de l'Intelligence Artificielle. **Rémi Sentis** en conclusion nous rappelle, face à la dichotomie composant-programme caractéristique du robot, l'indissociable unité de l'intelligence et du corps constitutive de notre humanité.

## *Sommes-nous vraiment sortis du religieux ?*

*Benoît Chantre<sup>1</sup>*

Je suis très touché de votre accueil, et vous en remercie.

Je sors un peu d'un maelström, puisque René Girard, comme cela vient d'être rappelé par Bernard Saugier, nous a quitté le 4 novembre 2015 et que, depuis quatorze ans, j'étais en rapport étroit avec lui. À l'heure où il ne pouvait plus écrire seul, nous avons réalisé un livre ensemble que nous avons publié sous forme d'entretiens après l'avoir médité à Paris et à Stanford. Ce fut son dernier ouvrage, un livre sur la guerre, *Achever Clausewitz*, paru en 2007.

Natif d'Avignon, René Girard est chartiste de formation. Il a quitté l'Europe en ruines en 1947 pour aller tenter sa chance aux États Unis, ne se voyant pas un avenir de chartiste, c'est à dire de bibliothécaire ou d'archiviste. Il s'est très vite marié là-bas, et n'est pas rentré en France. La loi américaine, vous le savez, c'est "*publish or perish*", "*Si tu ne publies pas, tu meurs*". Girard a donc enseigné la littérature française et publié des articles magistraux dans les meilleures revues d'études littéraires. Il s'est assez vite imposé comme un théoricien littéraire, comme un anthropologue, comme un théologien (ou un « anthropo-théologien »), enfin comme un chercheur passionné d'histoire – qui, à travers ce dernier livre sur la guerre, a montré qu'il n'était pas simplement préoccupé par les origines de l'humanité. Alors qu'on avait tendance à le reléguer, en effet, à des dizaines de milliers d'années avant l'ère chrétienne, il voulait montrer ultimement à ses lecteurs qu'il était soucieux d'histoire et d'histoire contemporaine en particulier.

Cet homme qui a fui la violence de l'histoire, qui, étudiant à l'École des Chartes, a connu le Paris de l'Occupation, puis s'est réfugié dans les campus américains, a mené une œuvre consacrée à la violence. De ce travail on avait quelques échos en France, parce que ses livres y étaient très bien reçus, mais

---

<sup>1</sup> Docteur ès lettres, éditeur de sciences humaines, président de l'association Recherches Mimétiques ([www.rene-girard.fr](http://www.rene-girard.fr)). (Texte de la conférence du 6/4/2016 à FCS).

l'Université française l'a longtemps boudé, pour un certain nombre de raisons. D'abord, Girard était américain, ce qui était assez mal vu chez nous ; ensuite il était un chercheur interdisciplinaire, ce qui est une autre faute ; et enfin il a fini par se dire catholique, ce qui ne pardonne pas dans le milieu de l'université, en tout cas celui des années 1970 – d'autant que Girard n'a pas eu peur de dire qu'il tentait en outre une apologie de la religion chrétienne. On vivait alors les derniers moments du structuralisme ; le marxisme était encore l'horizon indépassable des sciences humaines ; la psychanalyse était très prégnante. Or René Girard osait alors dire, en reprenant et transformant un peu Simone Weil, qu'« *avant d'être une théologie, c'est à dire une science de Dieu, les Évangiles sont une anthropologie, c'est-à-dire une science de l'homme.* »

Donc, dans ce paradis des sciences humaines qu'était la France des années 1970 – que René Girard avait fait connaître aux États Unis, car ce fut lui qui « lança », en 1966, Derrida, Barthes, Vernant, Todorov, Lacan et tous les ténors de la « théorie française » –, dans ce paradis des sciences humaines qui avaient le complexe d'être « molles » et qui se voulaient « dures », et même hyper-théoriques, René Girard osa dire, à la fin des années 1970, que les Évangiles sont « une science de l'homme ». C'était beaucoup trop pour un seul homme. Après un best-seller en 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, il publia un très beau livre, *Le Bouc émissaire*, en 1982, qui lui attira néanmoins des adversaires farouches en France.

\*

C'est à ce moment que se fait entendre un autre penseur du religieux, encore souvent mobilisé aujourd'hui à l'heure où le religieux fait un certain retour, et qui est Marcel Gauchet. Ce dernier publie dans les années 1970, une série d'articles importants qui se nourrissent d'ethnologie, d'anthropologie, de philosophie politique. Il va connaître et lire Girard, bien sûr, et il sort, en 1985, un grand livre, *Le Désenchantement du monde*, où il annonce sa thèse : le christianisme est « la religion de la sortie de la religion ». Grâce au christianisme, nous serions enfin sortis du religieux. Gauchet donnait là le sentiment de prendre au sérieux le religieux. Il s'inscrivait dans cette réévaluation du christianisme à laquelle Girard avait fortement contribué avant lui.

Mais c'était quand même le vieux geste français positiviste qui revenait ici : celui qui tendait à faire du religieux un obscurantisme – ou un

immobilisme – dont on finirait bien par sortir. Gauchet accordait néanmoins au christianisme d'avoir été le moteur de cet exode. Cette thèse avait des antécédents plus récents, elle avait été reprise, avec tous les apports de la psychologie et de l'anthropologie, par René Girard, qui affirmait que la révélation chrétienne était une telle révolution, qu'elle ouvrait le monde moderne puisqu'elle libérait l'humanité du religieux archaïque, du moins de tous ses avatars, en révélant aux hommes les mécanismes de leur violence.

La thèse de Gauchet a donc été marquée par celle de Girard. Certes, Gauchet ne faisait pas montre de cette violence pascalienne qui était celle de son prédécesseur, assumant pleinement son apologie du christianisme, même s'il savait aussi prendre ses distances vis-à-vis de cette tradition. Il avait choisi un ton plus universitaire, plus habile aussi et plus prudent : celui d'un observateur extérieur, cette fois, contrairement à Girard qui parvint à maintenir le point de vue intérieur (celui du chrétien) et le point de vue extérieur (celui du psychologue et du sociologue). Gauchet proposait, plus précisément, et c'était la force de son livre, une approche du religieux par le biais du politique. Son livre a en effet pour sous-titre : *Une histoire politique de la religion*.

Ce slogan du christianisme comme « religion de la sortie de la religion » s'est assez vite imposé dans les années 1985-1990. Marcel Gauchet a ensuite pu, de livre en livre, pousser ses recherches sur l'avènement de la démocratie, la sortie définitive de ce qu'il appelait *le régime de l'hétéronomie* propre aux sociétés religieuses. Et il a très bien su décrire ce mouvement, cette impasse, en quelque sorte, de l'autonomie des sociétés modernes, qui n'en finit pas de poser problème. Le fameux « retour du religieux » est l'un des symptômes de cette aporie.

\*

J'ai pris connaissance des attentats parisiens de novembre 2015 en Californie, où je m'étais rendu pour les obsèques de René Girard. Évidemment, en janvier 2015, Girard était déjà très malade et je ne pouvais plus commenter les événements avec lui – nous parlions d'autre chose, de son passé avignonnais, des lieux où sa mémoire était intacte –, mais il n'avait cessé, quelques années plus tôt, d'annoncer cette irruption de la barbarie en Europe.

En 2001, trois semaines après les attentats du World Trade Center, il était à Paris. Je l'avais invité à présenter un livre de lui que je publiais aux éditions

Desclée de Bouver. Il parla toute une soirée de ce qui l'inquiétait : la façon dont Ben Laden allait devenir un modèle pour les jeunes des banlieues françaises.

Girard avait quitté la France en 1947, il ne pensait qu'à son pays, séparé de lui par un océan. En 2005, au moment où les voitures brûlaient dans Paris, il s'inquiétait à nouveau de cette violence des banlieues. Ce phénomène explose aujourd'hui.

Je suis revenu de ses obsèques après l'attaque de Saint-Denis contre les terroristes réfugiés dans un immeuble. Et j'ai alors découvert, dans *Le Monde*, un entretien de Marcel Gauchet, où ce dernier affirmait paradoxalement que ces attentats confirmaient ce qu'il avait toujours appelé la « sortie du religieux ». Reprenant un peu la thèse d'Olivier Roy, selon laquelle nous n'avons pas affaire à une « radicalisation de l'islam », mais à une « islamisation de la radicalité », Gauchet affirmait que nous sommes ici devant des individus atomisés qui justifient leur individualisme radical par des motifs religieux, motifs qui sont donc seconds par rapport à leur acte barbare. Et il disait au journaliste que le fondamentalisme islamique est, de ce fait, le « signe paradoxal » de la sortie du religieux.

Est-on vraiment sorti du religieux ?

Certes, il s'agit là, dans ces actes barbares, de caricatures de l'islam. Mais je n'en ai pas moins cette fois douté de la thèse de Gauchet, tout en estimant beaucoup son entreprise et ses livres. J'ai donc cherché à trouver la faille dans son raisonnement, faille qui m'autoriserait en quelque sorte – et je le fais un peu pour la première fois ici avec vous, en vous demandant d'excuser le caractère inchoatif de cette réflexion – à recourir à la pensée de Girard.

Il me semble que cette faille est originelle chez Gauchet, que ce penseur profond est, pour pasticher Péguy, un cavalier français parti... d'un mauvais pas, voulant montrer, contre René Girard – et ça, c'est important –, que la violence *n'est pas fondatrice*, qu'elle n'est pas originaire, mais qu'elle est *propre à l'État*. Il y a là une espèce de rousseauisme très élégant, qui sonne juste dans beaucoup d'analyses qu'il nous propose.

Ce qui me semble, en revanche, moins éclairant, c'est cette *approche strictement politique* de la religion. La violence même des événements qui nous frappent nous oblige à mettre entre parenthèses ce grand récit

téléologique qui nous vient de la reprise du christianisme par Hegel, pour qui tout se résoudrait nécessairement dans l’advenue de l’État – et pour Gauchet dans l’advenue de la démocratie. Ce que nous disent ces actes de violence, d’une certaine façon, c’est que la fin n’est pas écrite d’avance – et que nous ne sommes peut-être pas sortis du religieux.

En un mot, à l’heure où le retour d’une violence barbare usant des codes du religieux nous laisse interloqués, à l’heure où nous ne savons comment apporter à ces troubles la réponse politique qu’ils requièrent, il nous faut moins partir des vieux réflexes du politique qu’essayer de comprendre à *nouveaux frais* la nature du religieux.

Bref, partir du religieux pour comprendre le politique et non, comme Marcel Gauchet, partir du politique pour comprendre le religieux. Ce point me paraît très fondamental.

Il me semble que c’est là que René Girard peut nous éclairer – et venir inquiéter le grand récit de la « sortie de la religion ».

\*

Quand on se remémore ce grand récit de Marcel Gauchet, qui nous fait passer de la « religion pure » (ou « religion première ») à la démocratie moderne, en passant par le christianisme ; qui nous fait passer de l’*hétéronomie* des sociétés « stagnantes », immobiles ou sans État, qui furent celles de l’humanité pendant des centaines de milliers d’années, à l’*autonomie* propre à la démocratie – quand on se remémore ce grand récit, on ne peut pas ne pas penser ici que Gauchet tente de préciser le geste de Girard qui avait, vingt ans plus tôt, fait revenir le christianisme dans le champ d’une nouvelle théorie de l’évolution.

En d’autres termes, on ne peut pas ne pas penser que Gauchet retrouve le ton hégélien dont Girard était parvenu à sortir en radicalisant à sa manière la dialectique hégélienne du maître et de l’esclave – empêchant alors cette dialectique de se stabiliser dans l’advenue de l’État, puisque la « montée aux extrêmes » de la violence contemporaine témoigne, selon Girard, d’un conflit *mimétique* où chacun est à la fois le maître et l’esclave de l’autre.

Comment Gauchet pense-t-il ce passage fondamental du religieux au politique ? Par la succession de trois types de transcendances.

Tout d'abord la *transcendance de l'origine*, c'est-à-dire le primat de l'origine sur le présent, qui est celui des sociétés ancestrales qui ne vivent que référées à un passé mythique, celui des ancêtres, rivées, donc, à une éternité qui les précède depuis toujours, avec laquelle elles sont en dette depuis des temps immémoriaux. Ces sociétés immobiles sont constamment hantées par leurs ancêtres, toujours rivées à leur passé. Cette transcendance de l'origine s'est progressivement érodée au fur et à mesure que la religion se constituait.

Ensuite une *transcendance de l'État*, du début de la sédentarisation (10 000 av. J.-C.) jusqu'au premiers empires mésopotamiens et égyptiens (3000 av. J.-C.), nous sommes passés de la transcendance des ancêtres à la transcendance étatique, faisant ainsi rentrer *dans les sociétés elles-mêmes* la différence fondamentale entre le passé et le présent, et transformant cette différence en une autre différence, entre dominants et dominés. Les sociétés se sont alors politiquement constituées et ont fini par mettre en place un appareil impérial capable de se justifier, de se légitimer par des mythologies divines : les dieux sont, en quelque sorte, la grammaire du pouvoir.

L'émergence de cette deuxième transcendance précède enfin l'apparition *d'une troisième transcendance : celle qui est révélée par la Bible et par les Évangiles*. Ce qui caractérise le Dieu chrétien, en effet, c'est un retrait très radical. Un Dieu-Père qui se retire définitivement, médié par son Fils qui s'est pour cela incarné au milieu des hommes. Nous n'avons plus affaire ici à une division entre ancêtres et temps présent, ni à une division entre dominants et dominés, mais à une division *entre la nature divine et la nature humaine* du Christ, qui est au cœur du dogme de l'Incarnation. Voilà, pour Marcel Gauchet, la révolution fondamentale. L'histoire lui donne raison, si je puis dire, car ce retrait radical de Dieu, tel que l'opère l'événement christique, va favoriser, pendant les 2000 ans qui suivront – pardonnez-moi de vous brosser une telle histoire en si peu de temps... –, une autonomisation croissante du temporel.

Nous passons donc progressivement de la religion pure à la démocratie, de l'hétéronomie à l'autonomie. Où est alors la faille de ce grand récit, par où nous pourrions nous introduire pour essayer de penser plus radicalement le religieux et - pardonnez mon audace -, essayer de serrer avec plus de justesse le moment présent ?

La faille est originale, me semble-t-il. Elle apparaît avec une référence fondamentale pour Gauchet, celle qu'il fait à un penseur et anthropologue

français, Pierre Clastres, qui a écrit un grand livre dans les années 1970, *La Société contre l'État*.

Pierre Clastres est ethnologue, il connaît bien les sociétés amazoniennes et il montre dans ce livre énigmatique, rimbaldien, un peu sauvage, qui a inspiré beaucoup de penseurs français des années 1970, que le pouvoir dans les sociétés amazoniennes, celui des chefferies, des petits chefs, n'est pas un pouvoir centralisé, mais *structuré de telle sorte que l'émergence de l'État ne puisse advenir* : l'idée même d'une « société contre l'État » suppose que ces sociétés-là sont faites pour que l'État n'apparaisse pas. L'État est donc une contingence, il aurait pu ne pas apparaître, car nous voyons, nous dit Pierre Clastres, « du politique » parfaitement fonctionner dans des sociétés qui n'ont pas besoin de se structurer autour d'une hiérarchie sociale, qui n'ont pas besoin de dissymétrie sociale, de dominants et de dominés. Cette thèse très brillante a aussi suscité beaucoup d'interrogations : *où s'opère, qui opère*, cette décision de se passer d'État ? Est-ce que les Indiens se sont retrouvés autour d'un feu pour décider que l'État n'advierait pas ? Comment a été prise cette « décision sans décideur » ?

Marcel Gauchet va s'introduire dans cet argument avec audace : il va dire que *c'est le religieux qui a permis d'éviter l'émergence de l'État*, ce religieux étrangement absent du livre très «soixante-huitard» de Pierre Clastres, est donc réintroduit dans son dispositif. C'est le religieux qui a introduit cette décision radicale, cette césure entre les ancêtres, d'un côté, et les hommes du temps présent, de l'autre, rivant ces derniers dans une dette originaire, parce qu'ils ne purent ni ne voulurent entrer dans l'histoire, tout accrochés qu'ils étaient à leur passé. Il y a eu, dit Marcel Gauchet, *une décision religieuse d'immobiliser le temps*, de résister à l'État et, beaucoup plus qu'à l'État, de résister à l'histoire.

Vous voyez apparaître subrepticement ici le thème de l'obscurantisme religieux : c'est le religieux, la « décision religieuse », qui a permis à ces sociétés de ne pas entrer dans l'histoire, de résister à l'histoire. Cette « décision sans décideur » était politique en puissance. Gauchet est ainsi parti du politique et rétrospectivement, l'a fait revenir très en amont de la création des États.

Il se trouve que cette décision a pris la forme du religieux. Mais elle aurait tout à fait pu prendre une autre forme, la forme politique par exemple. Gauchet part donc de la contingence du politique et de l'État, chez Pierre Clastres, pour nous dire que le religieux est une forme donnée aux sociétés,

mais que *cette forme elle-même est contingente*. Il voit donc bien, en amont, la transcendance de l'origine, celle des ancêtres par rapport au présent, il voit bien, en aval, la transcendance de l'État. Mais il ne semble pas voir, ou ne pas vouloir envisager, la dimension *morphogénétique* du religieux, ce dynamisme fondamental, à la racine de tous les ordres symboliques, que Girard a révélé dans *La Violence et le sacré*, en 1972.

\*

Qu'est-ce que veut dire « morphogénétique » ?

Cela veut dire que le religieux (ou le social, car les deux s'équivalent chez Girard, comme chez Durkheim) produit de l'ordre par lui-même, produit des formes. Il ne s'agit pas ici d'une forme qui s'imposerait du dehors à la société. C'est la société elle-même qui, par le religieux, c'est-à-dire par la gestion de sa violence intestine, produit des formes.

Le religieux n'est donc pas chez Girard, comme il l'est chez Gauchet, une forme contingente du social qui lui permettrait de résister à l'État en plaçant les individus dans une dépendance par rapport à l'origine. Le religieux n'est rien d'autre, chez Girard, que *la violence des hommes extériorisée*, « *auto-extériorisée* » plus précisément, sous la forme du sacré.

Le religieux n'est donc pas du tout ici l'obscurantisme dont Gauchet a besoin pour glorifier en retour son opposé qui est la démocratie, il n'est pas ce frein qui résiste à l'histoire, jusqu'à ce que nous passions un jour, presque miraculeusement, de la transcendance de l'origine à celle de l'État, puis à la transcendance plus radicale encore du christianisme, et enfin à l'autonomie du social. Il est tout au contraire le *mécanisme* qui va permettre aux hommes d'entrer dans l'histoire, en leur donnant les moyens de réguler leur violence. Le spectre étrange d'une « décision sans décideurs » se dissipe alors devant ce qu'il faut plutôt appeler un *phénomène de physique sociale*, fondé sur la *méconnaissance* que les acteurs ont du processus dans lequel ils sont entrés.

Il me semble que ce qui a aveuglé Marcel Gauchet sur René Girard, c'est son opposition à Lévi-Strauss, c'est-à-dire son opposition à une certaine conception de la nature, son anti-naturalisme, donc, qui lui a fait privilégier les institutions, et les institutions politiques en particulier. Cette insistance très justifiée sur le *fait* de l'institution lui a cependant fait fantasmer une décision

mythique, celle des sociétés qui auraient choisi délibérément... de ne pas entrer dans l'histoire.

Cette insistance lui a donc fait manquer la dynamique *naturelle* interne au religieux, qui est le phénomène propre de la constitution du sacré : genèse des dieux à partir d'un social qui cette fois est pleinement pris en compte dans son rapport à l'animalité – *chose impossible* pour Marcel Gauchet qui part du politique déjà constitué et qui, rétrospectivement, le fait remonter aux origines ; pour qui aussi les sociétés animales et humaines n'ont strictement aucun rapport.

Or René Girard, toujours soucieux d'éthologie, n'a cessé de penser que l'ancrage des sociétés humaines se fait dans les sociétés animales. C'est ce qu'il rappelle avec force, en 1972, s'inscrivant alors résolument dans une perspective évolutionniste.

\*

Nous tenons peut-être là la source du « décrochage » de Gauchet par rapport au moment que nous sommes en train de vivre. Son insistance à dire encore aujourd'hui que nous sommes sortis du religieux vient du fait qu'il n'y est, lui, d'une certaine manière, jamais vraiment entré, qu'il n'en a jamais vraiment pris la mesure, puisqu'il l'a toujours observé dans l'ombre portée de l'État.

Il l'a donc toujours pris « de haut », aux deux sens du terme : à partir de la transcendance de l'État, de cette position de surplomb qui est celle du politique, et parce qu'il en donnait une version « obscurantiste », celle d'un simple frein, d'une simple résistance à l'histoire. Or, il ne peut y avoir, à proprement parler, de « décision religieuse ». La décision religieuse de ne pas entrer dans l'histoire est un étrange oxymore.

Une décision, d'une certaine manière, est toujours politique, elle est toujours effectuée par une instance qui détient le *pouvoir de décider librement*. La décision religieuse, dans des sociétés sans État, supposerait donc, soit une décision des hommes, – mais les hommes, dans le cadre des sociétés premières, n'ont pas encore de hiérarchie constituée –, soit une décision des dieux - mais il n'y a pas eu de dieux pendant des centaines de milliers d'années.

Les dieux sont apparus très tardivement, si l'on peut s'exprimer ainsi : on peut commencer à en faire la genèse aujourd'hui, grâce aux sciences humaines,

grâce à l'anthropologie religieuse en particulier, qui est revenue dans le champ des discussions scientifiques, grâce aussi aux nouvelles données de l'archéologie, notamment celle qui s'intéresse aux origines *religieuses* de la sédentarisation.

Il n'y a pas eu de dieux pendant des centaines de milliers d'années. Il n'y a donc pas eu « décision religieuse » de ne pas entrer dans l'histoire en rivant les hommes à une dette originaire, mais *une façon religieuse de se préparer à rentrer dans l'histoire*, ce qui n'est pas du tout la même chose. Ce qu'on appelle « préhistoire » n'est rien d'autre que cette longue maturation, cette longue et très monotone épreuve de la vie sociale, non pas *en vue* d'entrer dans l'histoire – car ce processus est inconscient –, mais dont l'*effet* fut, à un moment donné de l'histoire humaine (*grosso modo* entre 10 000 et 6000 av. J. - C.), ce qu'il est convenu d'appeler la sédentarisation et la « révolution néolithique ».

Le religieux n'est pas, dans cette perspective, une forme contingente du social, mais son fondement même. Et le religieux, ce n'est pas la violence, c'est une manière de réguler cette violence, de la *contenir*.

La religion est de la *violence contenue*. Elle « contient » la violence aux deux sens du terme : elle est violente et elle empêche la violence de déborder. Il ne s'agit donc pas d'une décision venue d'en haut, mais d'une *solution* trouvée « en bas », si je puis dire, dans l'immanence même des relations humaines, sans que l'ombre d'une décision n'intervienne. Cette solution du « tous contre un » pour éviter un « tous contre tous », autrement dit l'apparition du « mécanisme victimaire », a rendu possible la constitution des premiers ordres symboliques.

Il s'agit là, je l'ai dit, d'un phénomène que l'on pourrait appeler - avec Durkheim qui fut sans doute le penseur que Girard a radicalisé avec le plus de force - un phénomène de physique sociale, mais dont la logique échappe à la conscience de ses acteurs. Nous taquinons ici les sciences du vivant. Nous sommes en tout cas très loin du politique. Il est clair que Gauchet, de ce point de vue, n'a pas vraiment pris en compte la révolution opérée par René Girard, en 1972, avec *La Violence et le sacré*.

Reconnaissant à Girard une supériorité sur Lévi-Strauss, dont la grille de lecture des mythes lui est toujours apparue trop faible, Gauchet ne l'a pas suivi jusqu'au bout de sa théorie du mythe. Pour lui, les mythes ne sont que les

récits, presque les balivernes, que les hommes se racontent pour penser *après coup* leurs origines. Mais ils ne se réfèrent jamais à un événement réel.

La vérité, pour Gauchet, c'est ce travail de réflexivité que signalent les mythes, conçus comme des efforts pour saisir ce qui se passe dans le rituel, comme des tentatives de comprendre cette *décision rituelle d'entrer dans l'histoire à reculons*. Il y a une décision dont témoigne le rituel – et cette décision pré-politique se réfléchit dans les mythes, ces histoires que les hommes se racontent. Les mythes ne sont donc pas, pour Gauchet, des récits qui habillent la domination politique, mais des tentatives d'éclairer et de comprendre *après coup* la décision propre au rituel, la « décision religieuse ».

Les hommes inventent alors, entre autres, le lynchage originaire, qui en aucun cas ne renvoie, pour Gauchet, à un événement réel.

\*

Nous touchons ici à un point très fondamental : Girard voit lui aussi le mythe comme un mensonge qui cache une vérité, mais ce mensonge révèle plus profondément pour lui un phénomène de méconnaissance structurant l'humanité, sa naissance et son évolution, un phénomène à l'origine, selon lui, du passage de l'animalité à l'humanité.

Marcel Gauchet pense, s'opposant au naturalisme de Lévi-Strauss et faisant de René Girard un lévi-straussien mâtiné de freudisme, qu'il s'agit là d'un pari sur la fécondité de la violence. Mais pour Girard, ce n'est pas la violence qui est originaire, c'est la *mimèsis*, l'imitation. Girard met au jour un phénomène plus fondamental que la violence, un phénomène qu'il a découvert dix ans avant *La Violence et le sacré*, dans son premier livre, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, qui ne parle en apparence que de littérature.

Ce phénomène de la *mimèsis*, de l'imitation, du « désir triangulaire », lui est apparu en lisant Cervantès, Stendhal, Dostoïevski ou Proust. En quelques mots, je ne désire pas un objet spontanément, mais toujours par le biais d'un tiers qui le désire déjà ou pourrait le désirer à mes côtés. Me voyant désirer cet objet, ce tiers va se mettre à le désirer davantage. L'objet va alors disparaître au profit de la rivalité qu'il a suscitée. Les deux individus sont face à face, et ils finissent par préférer leur dispute à l'objet de cette dispute. Il y a une gémellité violente qui fait le ressort de toutes les pièces comiques, le ressort de l'ironie romanesque, où l'on voit des individus se ressembler à leur insu et de plus en

plus, au moment même où ils croient pourtant se différencier. Chacun va alors tenter de prouver à l'autre l'antériorité de son désir, de lui prouver qu'il est le premier à avoir désiré l'objet. Au fur et à mesure que les deux rivaux vont affirmer ce qu'ils croient être leur différence, ils vont devenir, aux yeux d'un observateur extérieur, absolument les mêmes.

La *mimèsis* peut produire la violence.

Ce n'est donc pas la violence qui est originaire, mais le fait d'imiter les autres et de laisser parfois cette *mimèsis* déboucher sur la violence. Ce que Girard découvre, c'est que dans les sociétés animales, il y a des schémas de dominance extrêmement forts, eux aussi mimétiques, qui empêchent cette violence de déborder. Nous trouvons des rivalités mimétiques dans les hardes de cerfs, nous trouvons des rivalités mimétiques dans les hordes de loups. Mais nous savons que, toujours, au moment du combat des mâles, le loup qui a perdu montre sa gorge à celui qui a gagné – et celui-ci ne le tue pas.

En d'autres termes, les animaux ne « sacrifient » pas. Ils n'ont pas besoin de sacrifier, car leur violence n'atteint pas les paroxysmes qu'elle a dû atteindre dans les premières sociétés d'hominidés. Girard fait l'hypothèse que ces déluges dont nous parlent les mythologies, remplies d'individus indifférenciés, que ces pestes présentes dans toutes les récits de fondation, loin d'être des balivernes, renvoient à un *moment réel*, dans l'histoire de l'humanité : le moment où les premières sociétés humaines se sont tout simplement auto-détruites sous l'effet de leur violence intestine, sous l'effet de la violence produite par un mimétisme déchaîné.

Ce qui différencie l'humain de l'animal, disait Aristote, c'est que l'homme est un « animal mimétique », qu'il mime encore plus que l'animal. Cette intuition, qui ne valait que pour le mimétisme d'apprentissage, Girard l'approfondit en la voyant, sous sa face violente, à l'origine du processus de l'homínisation. Il voit très bien cette menace que la *mimèsis* fait peser sur la différence entre les individus, cette menace de l'indifférenciation ou des différences qui s'estompent, et il dit qu'elle a dû faire exploser les premiers regroupements humains.

Que s'est-il passé ? Comment les sociétés pré-humaines ont-elles pu échapper à ce risque d'autodestruction ? Elles ne l'ont pas « décidé », comme le penserait Marcel Gauchet. Un mécanisme s'est mis en place, que les

éthologues observent déjà chez les chimpanzés et d'autres animaux et qui a atteint avec les premiers hominidés une complexité plus grande.

L'individu qui va apparaître, aux yeux d'une foule quasi-indifférenciée, comme un tout petit peu différent des autres, parce qu'il boîtie, parce qu'il est borgne, parce qu'il vient d'ailleurs, va brusquement devenir un « double monstrueux » – et tous, au lieu de se retourner les uns contre les autres, vont se polariser violemment contre cet individu. Ce passage du tous contre tous au tous contre un, de l'indifférenciation à la polarisation, c'est le moment fondamental de l'égalité de tous, non pas devant les ancêtres, reportés dans le passé par une « décision religieuse », mais *devant la Bête*, l'égalité de tous devant un être qui leur semble soudain monstrueux.

Et pourquoi apparaît-il monstrueux ? Parce que la foule, au bord de l'autodestruction, voit son attention soudain focalisée sur ce tiers qui passe là par hasard – un peu comme le poète Cinna, dans le *Jules César* de Shakespeare, qui croise la foule en ébullition déboulant dans la rue. « Celui qui passe » va brusquement polariser contre lui la violence de tous ceux qui courent. Il va être jugé responsable du désordre qui est en train de détruire la communauté. Or, une fois qu'il est décheté, le calme revient comme par miracle : la foule s'est littéralement « défoulée », si vous me permettez ce jeu de mot, c'est-à-dire re-différenciée. Cette violence une fois effectuée, le calme est revenu.

Celui qui est, à la fois, responsable du désordre *et* de la restauration de l'ordre, est devenu le premier dieu. Tous les dieux furent à l'origine des victimes émissaires. Telle est, on le sait, la thèse de Girard.

Ce phénomène est très fascinant, car la foule juge que c'est la victime qui est responsable, que c'est elle qui est active, alors qu'elle est purement passive. La victime est celle qui passe là par hasard et qui est légèrement différente des autres. La foule juge au contraire que c'est elle qui est coupable, alors qu'elle est innocente. La foule se décharge de sa culpabilité, s'apaise par ce formidable *transfert*. Elle crée ainsi son premier dieu. Elle extériorise sa violence sous la forme du sacré.

Nous tenons là une approche *génétique* du religieux. C'est comme si le religieux était enfin compris dans sa dynamique propre. Ce phénomène de la victime émissaire substituée à la communauté va alors se doubler d'un autre phénomène, d'une seconde substitution, non plus de la victime émissaire à la

communauté en crise, mais d'une *victime rituelle* à la *victime émissaire*. Les hommes, comme s'ils se ressouvenaient de la crise originaire, celle qui revient toujours quand une société entre en décomposition, vont *rejouer* le drame, le *mimer* pour profiter de la première « catharsis » : au lieu de se ruer au hasard sur un individu, ils vont sélectionner des victimes, humaines ou animales, qu'ils immoleront à intervalles réguliers pour vacciner la société contre sa propre violence. Nous sommes au cœur de ce que, Girard appelle, dans *La Violence et le sacré*, la « double substitution ».

On mime alors *rituellement* le désordre puis la restauration de l'ordre. On choisit une victime qui sera mise à la place de la première : une victime non plus « émissaire », celle du lynchage, mais « rituelle » (ou « sacrificielle »), celle qui va être mise à *la place* de la victime du lynchage. Girard propose ainsi dans son livre la synthèse d'un très grand nombre de rituels. Cette synthèse n'est pas exhaustive, bien sûr, mais il faut lui faire crédit de cette enquête, à la fois passionnante... et monotone.

Sur cette monotonie du religieux archaïque, Girard est d'ailleurs pleinement d'accord avec Gauchet. Que voit-on dans le religieux ? Toujours le même mélange de désordre et d'ordre, de fête, où se mêlent les différences, et de résolution victimaire, réelle ou symbolique. On remet du désordre, en quelque sorte, pour restaurer artificiellement de l'ordre. On vaccine son propre groupe, pour éviter le retour d'une violence qui pourrait le détruire.

René Girard tient là entre autres, pense-t-il, l'origine de la domestication animale et l'origine de la domestication céréalière, c'est-à-dire l'origine des offrandes animales et des offrandes végétales... que l'on va faire à qui ? Aux dieux. Mais qui sont les dieux ? Les multiples visages que va peu à peu prendre le sacré dans les relations que les hommes entretiennent avec lui. Les dieux sont les produits d'un mécanisme fondamental : l'extériorisation de la violence du groupe, violence mise à distance, avec laquelle le groupe va garder un dialogue rituel, en quelque sorte, toujours sur fond de catastrophe possible. Cette catastrophe n'est rien d'autre que le retour de la violence.

\*

Bergson, qui étudie génialement le religieux en 1932, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, ne consacre qu'une page aux sacrifices, où il voit « la preuve de la bêtise humaine ». Il faut donc faire crédit à Girard d'avoir eu le courage d'aller y voir de plus près, d'être réellement « entré dans

le religieux », là où ne veulent pas aller, curieusement, les universitaires français, de Bergson à Gauchet.

Le religieux est violent. Il faut décrire ce qui se passe dans les rituels et ce à quoi les rituels tentent de parer. Car en même temps qu'il est sanguinaire, le religieux archaïque a, pendant des millénaires, empêché la violence de se répandre et de détruire les collectivités humaines. Cette « purge » opérée par le sacrifice, entourée de tout un arsenal de rituels et de prohibitions, a permis de créer des institutions durables, elles-mêmes cimentées par les grands récits mythiques qui nous parlent des dieux.

Or dans les mythes, il n'est jamais question de cette scène que je viens de vous décrire. Les mythes ont précisément pour fonction de la dissimuler, puisque ce sont eux qui nous font croire à l'existence des dieux, tout en nous masquant leur genèse. C'est ce travail de dissimulation que Gauchet nomme réflexivité confuse des humains sur leurs propres rituels. Mais curieusement, il dénie à ce travail toute réalité : la victime émissaire est toujours *a posteriori*. *Grosso modo* elle est une pure fiction.

Les rituels, dit René Girard, sont beaucoup plus intéressants que les mythes pour « aller à l'origine », pour comprendre l'origine. Les mythes, en effet, qui témoignent d'une astuce symbolique très profonde, dissimulent toujours un cadavre dans leur placard. Or Lévi-Strauss, maître de l'anthropologie « structurale », depuis qu'il congédia l'anthropologie religieuse dans les années 1960, a toujours dit que le rituel était du mythique dégénéré. Ce qui est intéressant, pour lui, c'est la « pensée sauvage », où il retrouve comme par hasard tous les schèmes de la linguistique structurale...

Girard va dans l'autre sens. Il s'intéresse au rituel et il comprend que *le rituel parle précisément de ce que le mythe nous dissimule*. Ce point est très fondamental, car le mythe nous parle des dieux et le rituel, parce qu'il taquine, pour être efficace, quelque chose d'extrêmement dangereux, nous en dit beaucoup plus sur ce qui n'est pas de l'ordre d'une « décision religieuse », mais *une solution apportée par la société à sa propre violence*. Une telle solution relève plus du biologique ou du sociologique que du politique à proprement parler.

\*

Naturalisme de Girard, anti-naturalisme de Gauchet.

Comment avons-nous pris conscience du fonctionnement de cette machine à faire des dieux ? Par un événement singulier, que Péguy disait être « une histoire arrivée à la chair, et une histoire arrivée à la terre » : par l'événement de la Croix, préparé par la séquence prophétique juive. Ce religieux archaïque, dont Girard a produit un modèle puissant, ce religieux essentiellement social, s'est progressivement ouvert, en quelque sorte, s'est progressivement individualisé. Les tragiques grecs eurent une intuition puissante de ce mécanisme, mais les prophètes juifs les avaient devancés, en allant plus profondément encore dans la saisie de l'innocence des victimes *émissaires*, ces victimes à qui l'on fait porter la culpabilité du groupe.

Il se passe quelque chose à ce moment-là de l'histoire de l'humanité. Celle-ci va enfin être capable de comprendre les mécanismes de sa violence. Il arrive, « à un point de l'espace, à un moment du temps », pour parler comme Simone Weil, que le Juste parfait de Platon vient s'inscrire dans l'histoire, sur le mont du Golgotha. C'est le moment décisif où est prononcée la phrase que nous rapportent les évangélistes : « *Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font.* »

Ce point de vue sur la méconnaissance, moteur des mécanismes victimaires, nous est donné dans un surplomb qui n'est pas celui de la politique : qui est le surplomb de la Croix. Non pas un religieux « vu de haut », mais un religieux vu et compris cette fois du dedans, à partir de ce que le théologien James Alison appelle profondément « l'intelligence de la victime » – expression qu'il faut prendre elle aussi aux deux sens du complément de nom.

La Croix est un moment fondamental, le moment où se révèle le phénomène de la méconnaissance : pour que le rituel fonctionne, il faut que les hommes ne sachent pas exactement ce qu'ils font. S'ils savaient exactement ce qu'ils faisaient, alors ils sauraient que la victime est innocente, ils sauraient que ce transfert de culpabilité sur un individu pris au hasard est absurde. Ils sauraient cela – et ils ne pourraient plus contrôler leur violence. Il s'agira donc de tout faire pour obtenir *le consentement de la victime*, qui dédouanera ainsi les hommes de leur violence. Beaucoup de précautions rituelles, jusqu'aux « aveux » organisés dans les procès totalitaires, vont dans ce sens.

Mais le Christ *ne consent pas* à cette violence, il n'y prend, lui, aucune part. Bien avant les spéculations théologiques sur sa double nature, divine et humaine, il y a ce rapport fondamental, ou plutôt ce non-rapport fondamental à la violence des hommes, qui seul autorise à parler d'une initiative divine dans l'œuvre du salut. Les paroles rapportées par les évangélistes : « *Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font* », ou « *Ils m'ont haï sans raison* », sont donc moins une accusation portée sur les bourreaux que la révélation d'un phénomène anthropologique fondamental. C'est la raison pour laquelle Girard accorde à ces formules une valeur *scientifique*.

\*

Il faut qu'il y ait de la méconnaissance pour que le rituel fonctionne. Il faut que l'on croie toujours un peu à ce qu'on fait. C'est comme la loi des trois unités dans le théâtre classique du XVII<sup>e</sup> siècle : il faut y croire un peu pour que ça marche. C'est cela, la méconnaissance : une connaissance tordue, mais pas une ignorance ; une adhésion collective à un acte qui se donne à voir dans des cadres méticuleusement construits.

Or, après le Golgotha, on va y croire de moins en moins, en quelque sorte. Une grande déconstruction est en cours, qui rend de plus en plus impossible la constitution d'un ordre sur le dos de victimes jugées coupables.

Les dérapages génocidaires, au XX<sup>e</sup> siècle, témoigneront d'un refus délibéré d'entendre cette vérité : on verra là de nouveau se déchaîner un phénomène très archaïque, ou se détendre les derniers ressorts d'un mécanisme originaire. On verra la violence fonctionner *à vide*. Ce qu'on appelle « retour du religieux » n'est rien d'autre qu'un effondrement de cet avatar formidable du sacrifice qu'aura été l'État.

D'une certaine manière, le christianisme fut peut-être « un alcool trop fort pour l'humanité », comme me le dit un jour René Girard. Telle est la dimension apocalyptique qu'il repérait très bien dans les Synoptiques et dans les épîtres de Paul : à partir du moment où sont révélés à l'humanité les mécanismes de sa propre violence, où le transfert de culpabilité sur des boucs émissaires n'est plus possible, alors la violence va monter aux extrêmes. L'Europe « des royaumes et des nations », pour parler comme les évangélistes, ne s'en remettra pas.

La Croix est donc un événement majeur, en ce qu'elle est à la fois un *sacrifice inutile*, puisqu'elle dénonce l'innocence absolue de tous les boucs émissaires, et ceci « depuis la fondation du monde », et un *châtiment injuste*, puisqu'elle dénonce également par avance l'arbitraire toujours possible du système judiciaire.

Le Christ a été sacrifié. On le voit dans les Évangiles, où il est constamment menacé par des lapidations, ces pratiques que les Romains encadrèrent comme ils le purent en inventant un « droit tumultuaire ». Mais la Croix est un sacrifice inutile puisqu'elle ne suffit pas à faire revenir l'ordre. Au contraire, elle va déchaîner le désordre : « *Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive.* »

Sacrifice inutile, elle est aussi un châtiment injuste, puisqu'elle anticipe l'arbitraire toujours possible du système judiciaire. Qu'est-ce à dire, sinon qu'à ce moment-là, c'est l'institution judiciaire qui a pris le relais du sacrifice ? Bien sûr, cette institution remonte beaucoup plus en amont, au moment même de la constitution des États. Mais la Croix atteste du moment où l'État est en train de prendre le pas sur le religieux. Cette mue va d'ailleurs prendre encore beaucoup de temps, puisque la forme étatique achevée n'émergera qu'au XVII<sup>e</sup> siècle de notre ère.

Si l'on comprend la leçon de René Girard, selon laquelle le politique n'est pas l'aboutissement ultime vers lequel l'humanité doit de se diriger, mais un avatar plus abouti du sacrifice, un phénomène *religieux en ses racines*, alors on comprend que cet avatar risque de connaître, lui aussi, le même délitement que l'institution sacrificielle.

En quoi l'État a-t-il pris le relais du sacrifice ? Le sacrifice suppose une séparation très claire entre la violence légale et la violence illégale. C'est en cela que le prêtre peut légalement choisir une victime, dans un troupeau d'animaux domestiques ou parmi des esclaves ou des prisonniers, et la sacrifier pour purger la société de sa propre violence.

L'État à son tour va définir les amis sur un territoire et les ennemis, éminemment « sacrificiables », à l'extérieur de ce territoire. L'État met donc un terme aux solidarités claniques, villageoises, etc. Il crée le royaume, puis la nation, les *amis* sur un territoire, parce qu'il a désigné qui sont les *ennemis* à l'extérieur. Et la victime rituelle sera désormais l'ennemi que l'on immole à

intervalles réguliers, dans des guerres qui elles-mêmes rentrent dans les cadres d'un droit spécifique, ayant ses propres rituels.

Le dérapage génocidaire n'est rien d'autre, de ce point de vue, que le moment où l'État, au lieu de définir les ennemis à l'extérieur, va les définir à l'intérieur. C'est, d'une certaine manière, ce que saint Paul prophétisa en parlant de l'effondrement imminent « des Puissances et des Principautés ».

\*

On touche ici à la dimension *apocalyptique* de l'œuvre de Girard. Beaucoup la jugent folle. On peut malheureusement se demander si elle n'est paradoxalement plus réaliste que l'approche strictement *politique* tentée par Marcel Gauchet.

Nous tenons en effet, grâce à René Girard, la nature réelle du phénomène religieux et non plus un phénomène construit par la forme rétrospective que lui confère l'État. Nous tenons ici les origines religieuses du politique et le détraquement organisé par le religieux dans le politique. Ce n'est plus le politique qui va éclairer le religieux, c'est le religieux, dans ses deux modes contradictoires, archaïque et messianique, qui nous permet d'éclairer le politique.

Allons plus loin : qui nous permet d'inventer de nouvelles formes du politique, d'inspirer aujourd'hui une politique nouvelle.

La compréhension du religieux archaïque nous éclaire sur l'ancrage des sociétés premières dans un événement originaire. La compréhension du religieux judéo-chrétien, révélant l'innocence des boucs émissaires et appelant à une sortie du religieux violent, nous éclaire sur l'ancrage nécessaire et vital des sociétés modernes dans l'horizon messianique, qui toujours les empêche de se refermer sur elles-mêmes, dans une haine « des autres ».

Nous sommes toujours situés au cœur d'une polarité fondamentale du religieux : le « religieux clos » et le « religieux ouvert », pour parler comme Bergson. Ces deux pôles extrêmes définissent les deux limites de l'expérience morale.

En ce sens, nous ne sommes pas sortis du religieux.

« *Tout commence en mystique et finit en politique* », écrivait Péguy. J'ai toujours pensé qu'il y avait deux sens à cette formule : un sens polémique, sur

le politique comme décomposition du mystique – le seul qu'on retienne chez cet auteur –, et un sens dynamique, sur le tropisme politique du mystique : le religieux *va vers le politique*, non pas comme vers sa mort ou son aboutissement, mais comme vers ce qu'il doit toujours *remettre en mouvement*.

Il y a ici, pour reprendre Pascal, une séparation radicale des ordres.

Les enjeux de cette séparation sont clairs aujourd'hui en France, par exemple : la laïcité ne se relèvera pas si elle s'avère incapable d'avoir une vraie *intelligence du religieux*. Son rôle n'est donc pas d'être une religion dominante, mais de redevenir un moyen au service d'un dialogue inter-religieux – ou d'une « conversation civique », pour reprendre les termes du philosophe Pierre Manent. Une conversation qui, si elle était bien menée, pourrait inspirer une politique nouvelle.

Car ce ne sont pas des solutions religieuses, mais bien des solutions politiques qu'il nous incombe de trouver aux désordres politico-religieux qui nous menacent. Mais ces solutions politiques devront être inspirées par une véritable intelligence du religieux.

Car le religieux, lui aussi, est intelligent. Il y a beaucoup de lucidité, en effet, dans la méconnaissance religieuse, nous l'avons vu ; mais il y a aussi beaucoup de méconnaissance dans la lucidité politique. Nous sommes face à un « système lié », comme disait encore Péguy. Il fait toute la complexité du réel que nous avons à affronter.

En aucun cas, contrairement à ce que pense Marcel Gauchet, René Girard n'a donc pensé que la violence était originaire. Il a découvert que « le retour de la violence essentielle », comme il l'écrivait en 1972, montre l'infécondité de la violence. On ne peut plus rien fonder sur le passé. Tout ce que la violence *a fondé* se décompose devant nos yeux à une allure vertigineuse.

Si nous ne sommes donc pas « sortis du religieux », il est devenu urgent de se mettre aujourd'hui à l'écoute d'une autre forme du religieux : en l'occurrence, de sa guise judéo-chrétienne, où Bergson, dès 1932, voyait se dessiner une alternative au religieux sanglant.

Telle serait, en effet, une religion « ouverte » : une religion non plus « statique » et naturelle, puisqu'elle ferait stagner les sociétés, mais « dynamique » et morale, dans la mesure où elle empêcherait à chaque fois le politique de retomber dans des réflexes religieux, dans des réflexes sacrificiels.

Dans la mesure où elle enracinerait chacun de nous, non plus dans le passé des formes mortes, mais dans le futur d'une communauté toujours à venir.

## *Les fondements théologiques de Laudato Si'*

Jean-Marc Moschetta<sup>1</sup>

En publiant *Laudato Si'*, le pape François rompt avec les poncifs du genre et marque une nouvelle étape dans les écrits magistériels. Plutôt que de déployer sa pensée sous un angle anthropologique ou sous la forme d'une simple déclinaison de la doctrine sociale de l'Église, le pape relie la question contemporaine de l'écologie avec les fondements même de la théologie de la Création.

Dans sa lettre encyclique *Laudato Si'* le pape François exprime dès le début le désir de s'adresser à tous, au-delà des seuls membres de l'Église catholique. Il destine ce texte à « chaque personne qui habite cette planète » (§3) et semble même adopter un ton d'excuse lorsqu'il introduit le chapitre 2, intitulé « l'évangile de la Création », par ces mots : « *Pourquoi inclure dans ce texte, adressé à toutes les personnes de bonne volonté, un chapitre qui fait référence à des convictions de foi ?* » (§ 62). À cette question, une réponse simple peut être apportée : parce que l'enracinement théologique de la pensée du pape est précisément ce qui lui procure sa force et sa pertinence. Notre propos sera ici de mettre en valeur les fondements théologiques de *Laudato Si'* et de montrer à quelles traditions cette encyclique se rattache dans la pensée de l'Église.

Dès le premier mot, le pape François se démarque des stéréotypes de la lettre encyclique. Le nom choisi, le seul qui soit de l'italien dans le texte – *Laudato Si'* – est bien sûr un signal à double titre. D'une part, préférant au latin une langue vernaculaire, il crée un effet de surprise et souligne la recherche d'une audience plus large que celle de la seule Église catholique

---

<sup>1</sup> Chercheur associé à CERES – Institut Catholique de Toulouse, Professeur à l'Institut Supérieur de l'Aéronautique et de l'Espace.

marquée par l'usage technique de sa langue officielle. D'autre part, le choix de l'italien n'est peut-être pas sans rapport avec l'insistance du pape nouvellement élu s'adressant à la foule rassemblée place saint Pierre et se désignant lui-même comme « évêque de Rome »<sup>2</sup>. L'introduction de l'encyclique ne comporte pas, comme c'est l'habitude, une longue revue de la Tradition biblique et ecclésiale. Ne sont cités dans cette introduction que les papes conciliaires ou post-conciliaires (de Jean XXIII à Benoît XVI) et l'ensemble du chapitre 1 consacré à « ce qui se passe dans notre maison » est remarquablement documenté, bénéficiant des meilleures analyses du moment. Le pape ne se situe pas dans la posture d'une Église qui se contenterait de répéter le contenu de sa tradition ou de transmettre simplement le « dépôt de la foi ». Il montre au contraire son intérêt pour une parole nouvelle au sujet de problèmes qui sont également nouveaux. Par conséquent, son propos est marqué par le souci de promouvoir une vision actuelle, certes inspirée par l'Évangile, mais vraiment circonstanciée et tournée vers la situation présente.

Le pape énonce cette parole sur un ton nouveau, qui relève du style personnel adopté dans sa précédente lettre « *La joie de l'Évangile* ». Il n'hésite pas à faire référence à des personnages insolites dans le contexte de ce genre littéraire : le patriarche de Constantinople, Bartholomée I<sup>er</sup>, le P. Teilhard de Chardin, autrefois sanctionné par la hiérarchie de l'Église, ou encore un maître soufi. Sans doute de nombreuses références sont-elles faites également à des figures plus traditionnelles telles que saint Jean de la Croix, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure ou encore sainte Thérèse de Lisieux, mais en faisant aussi place à d'autres voix, le pape François manifeste et assume son désir de s'adresser à tous, par-delà la diversité des sensibilités et des spiritualités. On peut être frappé également par l'attention accordée aux diverses synthèses des conférences épiscopales issues de pays dont on reçoit en général peu d'écho en Occident : Afrique du Sud, Brésil, Caraïbes, Philippines, Bolivie, Patagonie, Canada, Japon, République Dominicaine, Paraguay, Nouvelle Zélande, Mexique, Australie, etc. Tout en adoptant un ton personnel, le pape met en œuvre l'esprit de collégialité qu'il avait appelé de ses vœux

---

<sup>2</sup>Ainsi, le 13 mars 2013, sitôt après son élection, le nouveau pape prononce sa première bénédiction *urbi et orbi*, dont la première phrase sera : « *Frères et Sœurs, bonsoir ! Vous savez que la tâche du Conclave était de donner un évêque à Rome* ». Cette entrée en matière inaugure une perspective nouvelle dans l'exercice de la fonction papale, définie d'abord comme celle de l'évêque romain et recentrée sur la collégialité.

dans « *La joie de l'Évangile* » en donnant la parole à des collègues d'évêques issus de pays peu audibles à Rome.

### ***La nature comme livre***

La thèse qui sous-tend cette expression du « livre de la nature » est que la nature n'est pas le « décor » sur fond duquel se déroulerait la dramaturgie humaine. Elle possède sa valeur propre, indépendamment de celle de l'espèce humaine. L'expression *liber naturae* remonte à saint Augustin. Elle consiste à mettre en regard le livre des Écritures et le livre de la nature. Saint Augustin, soucieux de réconcilier le Dieu créateur et le Dieu rédempteur contre les tendances gnostiques à diaboliser la Création, met en parallèle – non sans une certaine audace – les livres de la nature et de l'Écriture (*liber naturae et liber Scripturae*). Que la nature puisse être contemplée d'abord comme un « livre », c'est-à-dire comme le mode privilégié d'expression d'une pensée, écarte une vision trop sacrale de la nature et invite à entrer dans une certaine intelligence du monde observable. La nature n'est considérée par saint Augustin ni comme une chose mauvaise ou corrompue, ni comme un sanctuaire divin que l'on pourrait seulement vénérer en le contemplant dans le silence. Le « livre de la nature » invite à une démarche intellectuelle qui honore la raison sans pour autant congédier la dimension affective du « lecteur ». Parler de la nature comme livre souligne que la nature, comme la Bible, sont des lieux d'intelligibilité, qui donnent à connaître quelque chose du Dieu unique, Créateur et Sauveur.

L'encyclique du pape François s'inscrit dans cette perspective : « *Contempler la Création, c'est aussi écouter un message* » (§ 85, citant une déclaration des évêques du Canada). Il s'agit en effet de passer de l'émerveillement au déchiffrement, de la sidération à l'élucidation. Dans cette contemplation, l'intelligence n'est pas mise entre parenthèse ou en opposition, mais honorée au même titre que la délicate attention réclamée par l'observation de la nature. Citant Jean-Paul II, le pape précise : « *Dieu a écrit un beau livre dont les lettres sont représentées par la multitude des créatures présentes dans l'univers* » (§ 85). Ici encore, la dimension intellectuelle est associée à la dimension esthétique de la nature plutôt que de lui être opposée. La multiplicité des créatures est un chant qui exprime la richesse divine,

comme l'avait relevé saint Thomas.<sup>3</sup> Que la nature puisse être considérée comme un « livre », et même comme un « beau livre », cela instaure un équilibre entre une contemplation qui pourrait sacraliser et un travail de l'intelligence qui recherche un sens. Ici, le regard de la science n'est pas récusé, mais mis à profit pour mener à bien la quête du message divin à travers l'observation de la nature.

Remarquant que Jésus affectionnait les récits paraboliques empruntant volontiers des images tirées de la nature, le pape François entend refonder un certain regard mystique porté sur la Création : « *Le Seigneur (...) invitait ses disciples à reconnaître dans les choses un message divin* » (§ 97). Dès lors, il invite non pas seulement à un repli sur l'homme intérieur, pour découvrir la présence de Dieu dans l'intime de l'âme, comme dans la spiritualité augustinienne, mais il propose également « d'arriver à le trouver en toute chose » (§ 233), selon la perspective ouverte par saint Bonaventure. Cependant, conscient du fait que la pensée hébraïque avait réussi à s'émanciper d'une sacralisation excessive de la nature, le pape François se garde de retomber dans un réenchâtement exagéré du monde matériel. Car si « la pensée judéo-chrétienne a démystifié la nature » (§ 78), elle ne l'a pas vidée de son sens, de son message et de son caractère *sacramental*. Ici, la notion de sacrement est en effet fondamentale pour bien comprendre la position du pape. Il s'agit de se situer entre une vision totalement désenchantée et une vision sacrale de la nature. Le sacrement exprime précisément que le matériau utilisé pour constituer le support du sacrement ne revêt pas en lui-même un caractère sacré, mais qu'il peut cependant devenir le temple de la présence divine. Le respect dû à la nature n'est donc pas de nature substantielle, mais de nature sacramentelle.

Le pape cite Paul Ricœur, grand penseur protestant du XX<sup>e</sup> siècle et artisan majeur de la notion d'herméneutique : « J'explore ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde »<sup>4</sup>. Cet emprunt à la philosophie permet de penser la sacralité du monde comme clé de lecture pour fonder la sacralité humaine. La manière dont nous nous situons vis-à-vis de la nature est

---

<sup>3</sup>Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia, q. 47, a. 1.

<sup>4</sup>Une citation plus complète est : « Manifester le sacré sur le cosmos et le manifester dans la psyché, c'est la même chose (...) Cosmos et Psyché sont les deux pôles de la même expressivité, je m'exprime en exprimant le monde, j'explore ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde », Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal* dans *Philosophie de la volonté*, t. II, Paris, 1960, p. 19-20.

révélatrice de la manière dont nous nous rendons attentifs à la sacralité de l'homme. Saccager la nature ou torturer les animaux n'est pas sans rapport avec l'indifférence décomplexée qu'affichent nos sociétés opulentes face à la pauvreté. Il existe une corrélation subtile entre la déculpabilisation de l'homme dans son rapport au monde naturel et une certaine déshumanisation des rapports sociaux. Sans mettre tout au même niveau, on peut toutefois rester vigilant sur la profonde solidarité que nous entretenons avec les plus humbles des créatures de qui nous tenons l'existence : minéraux, bactéries, végétaux, organismes monocellulaires. Il ne s'agit certes pas d'accorder à la paramécie ou à la lentille d'eau la même densité ontologique qu'à l'homme, mais il importe de reconnaître dans la totalité du monde créé autre chose que le marchepied de l'espèce humaine.

Nous voyons enfin, à travers la citation de Paul Ricœur, que la lecture du livre de la nature nécessite une *herméneutique*, un mode d'interprétation par lequel on peut entrer dans l'intelligibilité du message porté par le monde. De même que le livre des Écritures exige une herméneutique pour accéder à la vérité dont il est porteur, de même le livre de la nature exige-t-il, lui aussi, une herméneutique pour en élucider le message. De la même façon qu'il faut tenir à distance tout fondamentalisme biblique, il convient d'écarter tout « fondamentalisme de la nature » en adoptant les mêmes précautions herméneutiques que celles appliquées à la Bible.<sup>5</sup>

Les citations du patriarche de Constantinople, Bartholomée I<sup>er</sup> (§ 8 et 9), ou des évêques du Japon (§ 85) sont significatives de l'attention que le pape porte à la sensibilité orientale vis-à-vis de la Création. Ce nouveau regard contribue ainsi à dépasser la conception occidentale qui domine encore l'Église latine et confère à la perspective développée dans *Laudato Si'* une ampleur universelle. D'une certaine manière, le pape contribue à rompre la vieille opposition qui existe entre « religions de l'histoire » et « religions de la nature », selon le programme préconisé par le théologien Jürgen Moltmann.

---

<sup>5</sup> Nous entendons par « lecture fondamentaliste de la nature » une lecture qui consiste à prendre la nature comme modèle à imiter dans les relations humaines. Une telle vision peut conduire à légitimer la violence du plus fort sur le plus faible ou l'élimination des espèces mal adaptées au profit de celles qui détiennent le pouvoir.

## « *Tout est lié* »

Il a été souvent remarqué que l'expression « tout est lié » revient à plusieurs reprises dans l'encyclique. Ce principe peut s'entendre tout d'abord comme le slogan même d'une vision écologique du monde. La solidarité des êtres vivants dans la nature est la thèse qui sous-tend l'analyse faite par les militants écologistes et qui fonde le respect dû aux différentes formes de vie sur la Terre : éliminer telle espèce ou modifier durablement certains paramètres environnementaux peut rétro-agir sur l'équilibre biologique global et induire, *in fine*, des conséquences dramatiques pour l'homme. Le pape donne toutefois à cette expression un sens plus précis : il ne s'agit pas de « prioriser » la pauvreté ou le climat, la dimension sociale ou environnementale. C'est la thèse principale de *Laudato Si'* : ces deux dimensions sont inséparables et doivent être envisagées conjointement. À l'inverse de la position moyenne exprimée par les pays riches, la priorité donnée au climat à l'occasion de la COP 21 – priorité dont tout le monde s'est réjoui – le pape défend l'idée que les actions menées pour lutter contre le réchauffement climatique ne doivent pas se faire au détriment des actions contre la faim et pour le développement. La position du pape est de dire que les deux aspects ne peuvent être traités isolément. Mais « tout est lié » ne signifie pas « tout se vaut ». L'attention portée par exemple à la biodiversité ne saurait se comparer à l'attention due à la détresse humaine. Comme le relève le pape, parfois « *il se mène une lutte en faveur des animaux que nous n'engageons pas pour défendre l'égalité de dignité entre les êtres humains* » (§ 90). Ainsi, on ne saurait mettre sur un même plan le soin dû aux hommes et celui dû aux autres êtres vivants.

La thèse « tout est lié » n'est cependant pas de l'ordre du constat scientifique ou du parti pris politique. Elle trouve son fondement dans un présupposé *théologique* qui est la vision chrétienne du Dieu trinitaire. Il existe en effet « *une spiritualité de la solidarité globale qui jaillit du mystère trinitaire* » (§ 240). La nature relationnelle du monde est une conséquence directe de la nature relationnelle du Dieu trinitaire. Ce thème typiquement associé à la théologie de saint Bonaventure fonde le caractère relationnel de la Création dans le fait que « *les Personnes divines sont des relations substantielles* » (§ 240). Que la réalité soit « ontologiquement relationnelle » résulte du fait que la Trinité soit elle-même une réalité relationnelle et que la Trinité créatrice ait laissé cette signature dans le monde créé. C'est pourquoi le livre de la nature se lit à l'aide d'une « clé trinitaire » (§ 239). Ainsi, chez le

Pape François, la vision écologique du monde tire sa justification d'une doctrine écologique de la Trinité. On pourrait donc dire que tout est lié parce que tout est lié *en Dieu*.

Si l'encyclique ne contient pas une revue exhaustive de la théologie chrétienne de la Création, elle contient cependant quelques paragraphes d'une grande densité théologique sur le sujet. Cette théologie de la Création est également fondatrice de la pensée du pape sur l'attention portée à la nature. Pour le pape François, l'acte créateur n'est pas un acte de toute-puissance de la part de Dieu, ni même une décision arbitraire. L'acte créateur ne doit pas s'interpréter comme « *le résultat d'une toute-puissance arbitraire, d'une démonstration de force, ni d'un désir d'auto-affirmation* » (§ 77). Cette vision est fort intéressante car elle situe l'acte créateur du côté d'un acte d'amour qui appelle un consentement, une coopération de l'homme. Cet aspect est développé dans les paragraphes suivants lorsqu'il est dit que Dieu « compte sur notre coopération » (§ 80). Le Dieu créateur donne sens à la Création comme don confié à l'homme pour que l'homme poursuive l'œuvre créatrice de Dieu. Le Dieu créateur de la théologie chrétienne n'est donc pas un Dieu solitaire, autoritaire, « seul acteur et seul auteur de l'univers »<sup>6</sup>. Le fait qu'il crée par la parole et non de manière immédiate (littéralement sans médiation) signifie que l'acte créateur recherche une libre adhésion, un accueil enthousiaste et inventif plutôt qu'une obéissance aveugle. Dans le premier récit de la Création (Gn 1), on ne lit pas « Dieu fit la lumière... », mais « Dieu dit : que la lumière soit... ». Cette nuance est fondamentale dans la compréhension judéo-chrétienne de la théologie de la Création. Comme l'écrit saint Paul dans l'épître aux Romains, « Dieu appelle à l'existence ce qui n'existe pas » (Rm 4, 17). Or, la parole recherche un interlocuteur. Elle crée une distance entre la situation présente et le vœu de l'être. La parole instaure un écart entre ce qui n'est pas et ce qui doit être, elle fait place à la possibilité d'un consentement, d'une participation, d'une coopération à l'œuvre créatrice de Dieu.

L'autre point très important relevé par le pape François dans sa vision théologique de la Création est que le Dieu créateur est en même temps le Dieu qui sauve. Il n'y a pas, dans un premier temps, Dieu créant le monde puis, dans un second mouvement<sup>7</sup>, Dieu sauvant le monde, mais un seul et même mouvement par lequel le Dieu qui a créé le monde continue de l'accomplir par

---

<sup>6</sup> André Gounelle, « Théologie du Process et Création », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 70, n°2 (1990), p. 181-197, ici p. 185.

la Rédemption : « Le Dieu qui libère et sauve est le même qui a créé l'univers (...) deux modes d'agir divins intimement liés » (§ 73). Cette conjonction des deux modes d'action de la part de Dieu est fondatrice de la liaison qui existe entre Création et Rédemption, entre don de la vie et salut, entre la Création du monde et son achèvement. Les aspects sociaux et environnementaux sont intimement liés en raison de la liaison intime qui existe entre Création du monde et Salut du monde, entre amour des pauvres et amour de la nature. Cette vision théologique du salut ne met pas à part la Rédemption comme le « plan B » après le désastre d'Eden. L'Incarnation ne constitue pas le service après-vente divin après la faute originelle. Elle poursuit l'acte d'amour de la Trinité créatrice dans son projet d'accueillir la libre réponse de la Création à l'amour inconditionnel et inépuisable de Dieu. Cette perspective d'accomplissement de l'œuvre créatrice de Dieu s'exprime dans les paroles de Jésus rapportées à Jean le Baptiste durant sa captivité : « Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (Mt 11, 5). Dans ces paroles, sont énumérées les infirmités et les limites physiques de l'humanité sans référence directe à la dimension morale du salut. Le Dieu qui sauve (le sens du nom « Jésus ») est celui qui vient accomplir l'œuvre entreprise par le Dieu créateur.

### ***L'horizon eschatologique du monde***

Le troisième point saillant de la théologie exprimée dans *Laudato Si'* est que le respect de la nature ne se fonde pas uniquement sur l'inquiétude face à la pénurie de ressources naturelles dans l'avenir. Contrairement à ce qu'expriment un certain nombre de personnes soucieuses de l'avenir de la planète, la nature ne doit pas être seulement respectée pour autant qu'elle permette à nos descendants d'en profiter. Le pape n'appelle pas seulement à une gestion de la Création « en bon père de famille ». Cette forme de respect serait encore, au fond, utilitariste et anthropocentrée. La nature est respectable dans la mesure où elle est également concernée par l'attente eschatologique du salut en Jésus-Christ.

Pour le pape François, ce salut est déjà à l'œuvre au sein même de la Création : « *Le mystère du Christ opère secrètement dans l'ensemble de la*

<sup>7</sup> Voir Ilia Delio, « Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ », *Theological Studies*, vol. 64 (2003), p. 11.

*réalité naturelle, sans pour autant en affecter l'autonomie* » (§ 99). Cette opération secrète du Christ dans la totalité de la réalité créée – et non la seule espèce humaine – fait écho à l'idée paulinienne selon laquelle la Création est « en travail » (au sens obstétrique !) : « *La Création gémit jusqu'à ce jour en travail d'enfantement* » (Rm 8, 22). Comme le dit le théologien protestant André Gounelle, « *Dieu besogne dans le minéral, le végétal et l'animal* »<sup>8</sup>. Ce travail est douloureux, mais il n'est pas vain. Il prépare la naissance du monde nouveau qui advient, non comme une création de toute pièce, mais comme l'accomplissement du monde ancien. Dit théologiquement, la *creatio nova* est *creatio ex vetere*. Ce travail secret de Dieu au sein de la matière est orienté vers son parachèvement : « *Les créatures de ce monde ne se présentent plus à nous comme une réalité purement naturelle, parce que le Ressuscité les enveloppe mystérieusement et les oriente vers un destin de plénitude* » (§ 100). On note ici de nouveau un élément de discrétion dans l'action divine en même temps qu'un horizon eschatologique vers lequel toutes les réalités créées sont en tension. De nouveau, insistons sur le fait que cette tension concerne l'ensemble des réalités créées et non la seule espèce humaine. Teilhard de Chardin a parlé pour cela d'« eucharistisation du cosmos »<sup>9</sup>, une notion qui indique que c'est l'ensemble des réalités matérielles qui sont portées sur l'autel eucharistique pour être soulevées vers la plénitude divine.

Sans prendre explicitement position en faveur de la théorie de l'évolution, le pape François s'inscrit clairement dans cette perspective et insiste même sur le fait que des éléments radicalement nouveaux, non prévus à l'avance, peuvent survenir dans l'histoire du monde : « *Du sein même des choses, quelque chose de nouveau peut surgir* » (§ 80). L'expression importante est « du sein même des choses ». Dieu a créé un monde dont des formes nouvelles peuvent émerger *naturellement*. Cela s'oppose à une conception interventionniste de la Création ou encore à une vision nostalgique d'un monde parfait situé aux origines. Or la perfection est devant nous, pas derrière nous ! En un sens, nous pouvons dire que la Création ne fait que commencer. La tension eschatologique du monde vers son accomplissement est un élément essentiel de ce qui donne à la nature sa valeur présente : « *La fin ultime des autres créatures, ce n'est pas nous. Mais elles avancent toutes,*

<sup>8</sup> André Gounelle *Le dynamisme créateur de Dieu, essai sur la théologie du Processus*, nouvelle édition (1ère édition 1981), Éd. Van Dieren, Paris, 2010, p. 127.

<sup>9</sup> Pierre Teilhard de Chardin, « Le Christique » (1955) dans *Le cœur de la matière, Œuvres*, t. XIII, Ed. Seuil, Paris, 1976, p. 109.

avec nous et par nous, jusqu'au terme commun qui est Dieu, dans une plénitude transcendante où le Christ embrasse et illumine tout » (§ 83). On voit là le thème teilhardien du Christ cosmique où la figure du Christ est le lieu de la convergence du monde en évolution.<sup>10</sup>

Nous pouvons remarquer également que le pape François fait abondamment référence à saint Paul et en particulier aux épîtres qui évoquent la christologie cosmique. La perspective eschatologique de la Création relayée par *Laudato Si'* se fonde largement sur l'hymne aux Colossiens, en particulier : « Tout est créé par lui et pour lui » (Col 1, 16), et encore : « Dieu a voulu que dans le Christ, toute chose ait son accomplissement total » (Col 1, 19).<sup>11</sup> Ces paroles fortes fondent l'idée que la Création toute entière, des plus humbles molécules jusqu'à l'espèce humaine, en passant par les végétaux et les animaux, sont en marche vers leur achèvement dans le Christ. Le Christ constitue en définitive le motif et le but de la Création. Ce n'est pas nous, mais le Christ qui est la raison du monde qui nous entoure. Un jésuite américain, le P. Christopher Mooney, résumait la chose ainsi : « *Le monde existe parce que Dieu a voulu le Christ* ». <sup>12</sup> Cette idée d'un réenchantement du monde fondé sur son horizon eschatologique est particulièrement exaltante et permet de dépasser le respect de la nature comme simple ressort de la survie humaine. Cette nouvelle épaisseur théologique donnée à la Création répond ainsi à l'accusation selon laquelle la pensée judéo-chrétienne aurait cautionné le saccage de la nature.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Teilhard de Chardin est d'ailleurs précisément cité en cet endroit de l'encyclique. C'est la première fois qu'un écrit officiel du Magistère fait référence au génial jésuite si durement malmené par sa hiérarchie.

<sup>11</sup> J'opte ici pour l'ancienne traduction pour la liturgie en langue française (AELF). La nouvelle traduction du même verset, sans doute plus précise, est cependant moins puissante théologiquement : « Car Dieu a jugé bon qu'il habite en lui toute plénitude » (Col 1,19).

<sup>12</sup> Christopher F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the mystery of Christ*, Londres, Collins, 1966.

<sup>13</sup> Ainsi, le théologien allemand J. Moltmann énonce un principe christologique inclusif de tous les êtres créés : « On ne peut penser au Christ qu'en termes d'inclusion. Celui qui pense au Christ en termes d'exclusion – non pas pour les autres, mais contre les autres – n'a pas compris le réconciliateur du monde. Il reste qu'il existe un christianisme rétréci, centré sur la personne ou centré sur l'Église, et son incapacité tragique à découvrir le Christ dans le cosmos l'a rendu coupable – par défaut d'assistance – de la destruction de la nature », Jürgen Moltmann, *Jésus, le Messie de Dieu*, trad. Joseph Hoffmann, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 171, Éd. Cerf, Paris, 1993.

Finalement, nous voyons que la visée eschatologique qui porte sur la Création présente est à l'origine d'une attention renouvelée pour ce qui est insignifiant dans la nature comme pour ce qui est insignifiant dans la société des hommes. En ce sens, la célébration eucharistique est un lieu privilégié de récapitulation cosmique. Pour le pape, « *Dans l'Eucharistie, la Création trouve sa plus grande élévation* » (§ 236) car dans l'Eucharistie, « *tout le cosmos rend grâce à Dieu* » (§ 236). Il apparaît ainsi que le sacrifice eucharistique ne se réduit pas à sa seule dimension morale, mais il accueille les infirmités physiques du monde, ses peines et ses reculs. Cette idée est très proche de celle développée par Teilhard de Chardin dans *Le Christique*<sup>14</sup> et élargit la perspective sacramentelle de l'Eucharistie à une dimension proprement cosmique et environnementale.

## ***Le paradigme de la crèche***

Dans son encyclique *Laudato Si'*, le pape François développe une « *écologie intégrale* » qui va au-delà d'une écologie anthropocentrée et qui parvient à équilibrer l'attention au pauvre et le soin porté à la nature. Le pape choisit de fonder sa position directement sur des principes théologiques et non sur une simple déclinaison de la doctrine sociale de l'Église. Tout en restant à distance de toute tentative de resacralisation panthéiste de la nature, le pape réinstalle la spiritualité franciscaine au centre de sa perspective, une spiritualité faite d'amour du pauvre et de contemplation de la Création. Comme pendant le temps de l'Avent et dans l'esprit de saint François, il nous invite à nous tourner vers la crèche, lieu où se rejoignent la pauvreté d'un enfant né sur les routes et la figure simple et paisible des animaux, images de réconciliation des forces obscures de la bestialité et de la pureté de l'âme. « *Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort* » (1 Co 1, 27). Cette belle réflexion de saint Paul trouve naturellement son illustration dans le domaine social comme dans le domaine environnemental. Une dernière

---

<sup>14</sup> Ainsi : « Et alors voici que, au regard émerveillé du croyant, c'est le mystère eucharistique lui-même qui se prolonge à l'infini dans une véritable "transsubstantiation" universelle, où ce n'est plus seulement sur le pain et le vin sacrificiels, mais bien sur la totalité des joies et des peines engendrées, dans ses progrès, par la Convergence du Monde que tombent les paroles de la Consécration », Pierre Teilhard de Chardin, « Le Christique » (1955) dans *Le cœur de la matière, Œuvres*, t. XIII, Éd. Seuil, Paris, 1976, p. 109.

citation de *Laudato Si'* peut nous servir de résumé et de stimulation pour entrer dans l'espérance du monde qui vient :

*« À la fin, nous nous trouverons face à face avec la beauté infinie de Dieu (1 Co 13, 12) et nous pourrons lire, avec une heureuse admiration, le mystère de l'univers qui participera avec nous à la plénitude sans fin. Oui, nous voyageons vers le sabbat de l'éternité, vers la nouvelle Jérusalem, vers la maison commune du ciel. Jésus nous dit : "Voici, je fais l'univers nouveau" (Ap 21, 5). La vie éternelle sera un émerveillement partagé, où chaque créature, transformée d'une manière lumineuse, occupera sa place et aura quelque chose à apporter aux pauvres définitivement libérés » (§ 243).*

# *Nature, Temps, Impermanence, Éveil dans le bouddhisme zen au Japon*

*Yoko Orimo<sup>1</sup>*

*L'intervenante présente les principales notions bouddhiques, vues et éclairées dans la lumière chrétienne. Au Japon, les religions sont partout et nulle part, dissoutes au sein de la culture. Voilà qui peut donner un éclairage précieux aux chrétiens cherchant à vivre aujourd'hui leur foi dans le monde sécularisé.*

## **Introduction**

Bonsoir à tous, je suis extrêmement heureuse de vous rencontrer et de vivre avec vous ce moment de partage inter-culturel et inter-religieux. Je vis en effet une double appartenance, culturelle à la France et au Japon, et religieuse au christianisme et au bouddhisme. Je vais essayer de vous présenter la spiritualité orientale, dont le bouddhisme zen japonais et aussi la culture japonaise. Cela sera éclairé dans la lumière chrétienne, puisque je suis chrétienne convertie, pratiquante.

Dans la première partie, introductive, je présenterai brièvement ce que l'on appelle "le bouddhisme". J'exposerai dans la deuxième partie, la notion de temps chez maître Dôgen, un moine zen du XIII<sup>e</sup> siècle. La troisième partie répondra à cinq questions, préalablement posées par l'un d'entre vous, qui m'ont beaucoup aidée pour discerner ce qui intéresse des scientifiques connaissant peu la culture orientale. Enfin, dans la quatrième partie, je voudrais présenter la culture japonaise avec son paradoxe et sa modernité, surtout autour du rapport entre les Japonais et les religions. Le Japon est un pays dans lequel les religions sont dissoutes au sein même de la culture. Cette dimension spirituelle de la culture japonaise peut donner un éclairage précieux aux chrétiens vivant leur foi au sein du monde sécularisé.

---

<sup>1</sup> Yoko Orimo est spécialiste de la mystique zen du Japon médiéval, en particulier du Shôbôgenzô de maître Dôgen qu'elle a traduit directement du japonais en français. (Texte de la conférence du 8/6/2016 à FCS).

## ***Qu'est-ce que le bouddhisme ?***

S'agit-il d'une religion ou d'une philosophie ? Beaucoup de français, d'européens posent cette question étant donné le caractère très rationnel de ce que l'on appelle bouddhisme. Le bouddhisme est fondé sur "la Loi de l'univers" (en sanskrit *Dharma*). À son origine, on ne trouve ni prophéties, ni miracles, ni choses superstitieuses. Néanmoins, on peut dire que le bouddhisme est une religion, en ce sens qu'il propose un chemin de salut pour que l'homme soit libéré de sa souffrance, souffrance due à la finitude humaine.

### ***Un chemin de salut***

L'homme est mortel, le bonheur ne dure pas, tout est éphémère. La doctrine bouddhique désigne cette finitude humaine, bien connue des chrétiens, par le mot "impermanence" (en sanskrit *anitya*). Elle distingue quatre éléments dans cette impermanence : la naissance, la vieillesse, la maladie et la mort. Si l'on entend aisément comme éléments de la souffrance la vieillesse, la maladie et la mort, on se demande : pourquoi la naissance ? La réponse la plus simple serait que c'est une affaire d'enchaînement : c'est par suite de la naissance que viennent la vieillesse, la maladie et la mort. Cependant, il y a une autre réponse, plus existentielle et profonde : l'on naît, et on est ce qu'on n'a pas choisi ; je ne me suis pas choisi. Pourtant, c'est ce moi que je n'ai pas choisi qui doit assumer toute la vie, parfois c'est avec reconnaissance, parfois avec beaucoup de peines. Cette tension est inhérente à notre existence humaine. Trop grande, elle conduit à des désordres psychiatriques comme la schizophrénie ou la dépression, mais, sans cette tension, ce serait une vie de platitude, on serait complètement satisfait de ce que l'on est. Il n'y aurait alors ni évolution, ni avancement, ni transformation. On peut ici rappeler ce mot de saint Augustin : « *Deviens ce que tu es, mais tu es par ce que tu deviens* ».

Quel chemin de salut propose la doctrine bouddhique face à cette souffrance de l'homme, être fini ? C'est de se libérer de l'ego. Comme tous les phénomènes de cet univers en perpétuel processus de transformation, cet ego est dépourvu de nature propre. Par le mouvement sans fin de l'apparaître et du disparaître, le monde d'hier et le monde d'aujourd'hui sont à la fois mêmes et différents. C'est pourquoi la doctrine bouddhique ne reconnaît pas la notion

occidentale de "personne" ; elle affirme la renaissance, non la réincarnation<sup>2</sup>. Il n'y a pas de réincarnation en ce sens qu'il n'y a pas de moi statique ; celui qui va renaître après mort, sera à la fois moi et pas moi.

Il faut donc se libérer de cet ego impermanent qui est une impermanence accrochée à l'impermanence. Du moment que l'on s'aperçoit de cette non-consistance, du caractère non-substantiel de l'ego, on se libère du moi égotique et on s'éveille à la Loi de l'univers, le *Dharma*, qui est permanente et impérissable. Le mot *bouddha* est le participe passé du verbe sanskrit et pali "*budh* " : éveiller. Il désigne la personne éveillée, ce n'est pas un nom propre.

Si, grâce à la pratique de la Voie, vous arrivez à vous éveiller à la Loi de l'univers, vous êtes "éveillé". Cette Loi de l'univers, le Bien suprême de l'enseignement bouddhique, le *Dharma*, est déjà là devant nos yeux, mais nous sommes incapables de la voir à cause de notre ego et de notre ignorance.

Faute de mieux, on emploie souvent le mot "bouddhisme", mais c'est un terme occidental, inventé en Angleterre au XIX<sup>e</sup> siècle. Dès l'origine, les Indiens désignaient par *bouddha-darshana* (littéralement "l'Oeil de l'Éveillé") la perception, la vision de l'Éveillé, et au sens large du terme, "l'enseignement de l'Éveillé". En effet, la sagesse bouddhique consiste à voir ; c'est dans la vision et la perception qu'on trouve la clé du salut proposé par la doctrine bouddhique. Elles sont fondées sur la primauté de la pratique et de l'expérience personnelle avec sa dimension relationnelle et effective.

### ***Trois grands courants***

Il n'y a pas de notion de catholicité dans l'enseignement bouddhique, c'est l'effectivité qui prévaut. Il existe donc des traditions et des écoles extrêmement différentes à l'intérieur même du *bouddha-darshana*. Je vous présente seulement trois grands courants.

Le *Theravada* ("l'école des Anciens")<sup>3</sup> autrement appelé ("bouddhisme du Sud") est une école dérivée du *Hinayâna* ("Petit Véhicule"). C'est un courant conservateur en ce sens que le salut est limité à un très petit nombre, à une élite de moines saints qui ont atteint la perfection de la pratique. Tous les autres sont exclus du salut (d'où l'appellation de Petit Véhicule). Le

---

<sup>2</sup> Entre autres, Durkheim a interprété de manière erronée la doctrine de la renaissance comme une réincarnation.

<sup>3</sup> *thera* : les anciens, *vada* : l'école.

*Theravada* est répandu dans les pays du sud asiatique, comme le Sri Lanka, la Birmanie, le Laos, le Cambodge, la Thaïlande, etc.

Le *Mahâyâna* ("Grand Véhicule") s'oppose à cette tradition conservatrice. Il propose le salut à tous les êtres vivants au-delà même de la distinction entre les humains et les autres êtres vivants dont les animaux. Son idéal est le chemin de *boddhisattva*<sup>4</sup> ("l'Être de l'Éveil") qui désire absolument faire parvenir tous les êtres vivants à l'autre rive du salut avant que lui-même y parvienne. Le *Mahâyâna* est répandu dans les pays asiatiques orientaux : la Chine, le Japon, Taïwan et aussi la Corée et le Vietnam. Le zen appartient à ce courant progressiste, aussi appelé le "bouddhisme de l'Est".

Le troisième courant, le bouddhisme tibétain (ou "bouddhisme du Nord), connaît beaucoup de succès chez les Français. C'est un courant tantrique, basé sur les mantras où la doctrine de la Vacuité est extrêmement approfondie. Il est plutôt tardif et s'est développé à partir du VII<sup>e</sup> siècle.

## ***Le zen***

Le courant mahâyâniste s'est transmis en Chine en 67, puis en Corée au IV<sup>e</sup> siècle et au Japon au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, via la Corée. La transmission du zen en tant qu'école est beaucoup plus tardive. *Boddhidharma*, le 28<sup>e</sup> patriarche indien, transmet l'enseignement zen d'abord en Chine, vers 520.

Le mot *zen*, est une transcription phonétique du terme sanskrit *dhyâna*, (en pali *jhâna*) qui veut dire "méditation".<sup>5</sup> En quoi consiste cette dernière ? Dans le Grand Véhicule, on croit qu'au tréfonds de tous les êtres, demeure la nature de l'Éveillé. Celle-ci, cachée en la profondeur de notre être, ne peut se manifester à cause de notre ego, cette chose sans consistance. Il faut enlever cet ego, un peu comme la gangue qui enveloppe le diamant.<sup>6</sup> Comme toutes les religions, le zen propose un chemin de pertes, et non d'acquisitions. C'est en perdant ce qui est superficiel dans notre existence que nous découvrons la nature de l'Éveillé qui était déjà là dès l'origine, avant même notre naissance.

---

<sup>4</sup> *boddhi* : l'éveil, *sattva* : l'être.

<sup>5</sup> Les chinois et les Japonais transcrivirent le terme en *Zenna*, puis ne conservèrent que la première syllabe, le premier son "Zen", en chinois "*Chan*".

<sup>6</sup> On peut trouver dans l'enseignement catholique un peu d'analogie, lorsqu'il est dit : « Quand on fend le cœur d'un homme, il y a toujours le soleil qui brille ! ».

La tradition zen fut introduite au Japon, à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, à trois reprises, d'abord en 1189, puis en 1191 et enfin en 1227 avec maître Dôgen.

Né en 1200 et mort en 1253, maître Dôgen fit ses études bouddhiques en Chine de 1223 à 1227 et retourna au Japon en 1227 pour transmettre à ses compatriotes le Trésor de la Voie de l'Éveillé.

Le XIII<sup>e</sup> siècle est aussi extrêmement important pour l'Europe chrétienne. C'est l'époque de Saint Thomas d'Aquin, de Saint Bonaventure et aussi de Saint François d'Assise qui montre une profonde affinité avec la spiritualité orientale par son amour de la Nature. Maître Dogen est mort la même année que Sainte Claire, l'âme sœur de Saint François d'Assise. Enfin en 1265, c'est la naissance de Dante en Italie qui a bouleversé la notion même de langue vernaculaire comme maître Dôgen l'a fait pour la langue japonaise.

## ***Le temps existentiel chez maître Dôgen***

### ***Vie et Mort et la doctrine du non-dualisme chez maître Dôgen***

De tous les êtres vivants, l'homme est le seul qui sait qu'il doit mourir. Le sens de la mort est une énigme qui remet en cause la possibilité même du sens de nos vies, du sens de toutes nos entreprises humaines. Chacun meurt seul, mis à nu, quelle que soit sa situation sociale, familiale ou affective. Mais la réflexion philosophique et spirituelle se veut universelle, la vie et la mort sont l'affaire de chacun et de tout le monde. Le caractère sino-japonais qui désigne la vie, désigne en même temps la naissance. Dans la pensée extrême-orientale la vie et la naissance sont synonymes et concomitantes, en ce sens que chaque instant de notre vie n'est autre qu'un moment de naissance. L'idéogramme *shô* 生 représente aussi la jeune pousse qui germe sur la terre ; la notion de Nature est également présente.

La doctrine du Grand Véhicule (le *Mahâyâna*, auquel appartient le zen), prône l'unité contradictoire du *samsâra* et du *Nirvâna*. Le *samsâra*, le cycle sans fin des naissances et des morts, est de l'ordre temporel. Le *Nirvana* s'inscrit dans la sphère supra-mondaine intemporelle et invisible. Selon la doctrine mahâyâniste, *samsâra* et *Nirvâna* ne font qu'un. L'unité à la fois

intime et contradictoire de la vie d'ici-bas et du salut (initialement conçu comme réalité hors du temps et de l'espace) doit exister ; c'est ici et maintenant que le salut doit se réaliser.

Voici ce que maître Dôgen écrit : « *Ces naissances et morts ne sont autre que la vie de l'éveillé, c'est pourquoi si l'homme recherche l'Éveillé en dehors de naissance et mort, c'est comme si il se dirigeait vers le pays de Etsu, le sud, les brancards tournés vers le nord, c'est comme si il voulait voir le grand chariot le visage tourné vers le sud.* »<sup>7</sup>

Autrement dit, si l'on veut vraiment savoir ce qu'est la vie, il faut connaître ce qu'est la mort, non pas dans un avenir X, mais en ce moment même. Tel est le sens du non-dualisme. Prenons la métaphore d'une feuille de papier sans épaisseur sur le recto de laquelle nous vivrions. Nous pouvons demeurer jusqu'à la fin de notre vie horizontalement sur cette surface de la feuille sans jamais nous soucier de ce qui peut exister au verso, voire sans avoir la moindre pensée que le verso existe. Mais du moment que le recto est là, le verso est déjà là, nécessairement là.

La méditation assise que prône le zen, nous invite justement à descendre verticalement jusqu'au tréfonds de nous-même, le "verso", le côté nuit de notre existence humaine. Là, nous pouvons découvrir l'unité intime de la vie et de la mort, cette sphère invisible et atemporelle d'où jaillit la vie telle que nous la connaissons et la vivons au "recto", du côté jour.

Vie et mort, dit-on, ces deux mots antonymiques sont reliés par la conjonction de coordination "et" comme s'il existait un parfait rapport d'égalité entre vie et mort ou entre naissance et mort. N'y a-t-il pas là une cause de malentendu ? Quel doit être le juste rapport entre vie et mort ? S'agit-il d'une simple symétrie, alors que seuls les vivants peuvent parler de la mort et avoir la mémoire des morts ?

### ***Le temps existentiel, comme temps du milieu***

La naissance et la mort, ces deux moments capitaux de notre existence nous échappent. Aucun de nous ne peut se souvenir du moment de sa propre

---

<sup>7</sup> **Naissances et morts** [Shôji 生死] (texte supplémentaire, n°4), Yoko Orimo, *Le Shôbôgenzô de maître Dôgen – Un guide de lecture de l'œuvre majeure du bouddhisme Zen et de la philosophie japonaise*, Éditions Sully, 2014, p.481. (Traduction intégrale : *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 3, Éditions Sully, 2007, p. 347-353.)

naissance, ni connaître le moment de sa propre mort, en tant que vivant. Ce sont les autres qui vivront notre mort. La naissance et la mort sont de l'ordre du témoignage, celui des autres. Nul ne sait d'où vient la vie, ni où elle s'en va. En ce sens, la vie elle-même, nous paraît comme une errance. La mort, notre propre mort, ne nous appartient pas, mais elle appartient aux autres.

Maître Dôgen écrit à ce propos : « *Quant on voit la vie de chacun en perspective pour connaître ce qu'est la vie qui aurait pu en clarifier le commencement et la fin ? Nous sommes nés sans connaître ni le commencement, ni la fin de nos vies, c'est comme si nous regardions l'ici et y marchions sans connaître les limites des montagnes, des rivières et de la grande terre.* »<sup>8</sup>

Nos vies sont semblables aux montagnes, aux rivières et à la grande Terre. Ces dernières ne sauraient avoir aucune consistance en soi, hors du milieu dont elles-mêmes sont parties intégrantes. Ce milieu n'est autre que nos vies telles quelles, non qu'elles soient au milieu entre la naissance et la mort, mais elles n'ont d'autres modes d'existence que d'être "le milieu". J'insiste sur la différence entre "être au milieu" et "être le milieu". Qu'est-ce donc que ce milieu et en quoi consiste-t-il ?

### ***Vie et mort comme totalité dynamique en mouvement***

Selon maître Dôgen, le temps est identique à l'existence, et l'existence est identique au temps. Naissances et morts sont de l'ordre de l'apparaître et du disparaître. Or ce "moi" qui regarde les phénomènes apparaître et disparaître dans l'univers est lui-même un existant qui apparaît et disparaît. Je me trouve donc non seulement au milieu de l'apparaître et du disparaître, mais, lorsque je regarde les phénomènes apparaître et disparaître, je constitue aussi "le milieu" de ces derniers. Dans l'oubli de ce mouvement qui est en moi et dans l'oubli de ce moi qui est en mouvement, je ne saurais jamais percevoir les phénomènes en vérité. Ce mouvement de l'apparaître et du disparaître n'est autre que le temps.

Citons à nouveau maître Dôgen : « *Il faut voir que cet univers entier se présente comme tel, du moment que je m'y place moi-même et que chaque*

<sup>8</sup> **Seul un éveillé avec un éveillé** [Yuibutsu-yobutsu 唯仏興仏] (texte supplémentaire, n°5). *Ibid.*, p.487. Pour la traduction intégrale du texte, *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 1, Éditions Sully, 2005, p. 197-210.

*existant, chaque chose de cet univers entier est le temps. Si les choses ne s'entravent pas les unes, les autres, c'est comme les temps ne s'entravent pas les uns, les autres. »*<sup>9</sup>

Si chaque existant qui remplit cet univers entier n'est autre que le temps et si le sujet qui observe ce temps en tant qu'objet est lui-même le temps, le temps n'est pas seulement chose qui passe, mais il est là en tant qu'un existant parmi d'autres, à percevoir sous sa multitude d'aspects différents.

Pourquoi le temps montre-t-il tant d'aspects différents ? Dans la théologie chrétienne, on enseigne que le temps est une créature parmi les autres et que, avant la Création, le temps n'existait pas. De même, selon la doctrine bouddhique, le temps est, comme tous les existants phénoménaux, dépourvu de nature propre ; il est sans substance. D'où la multitude de ses métamorphoses.

Parmi vous, il y a beaucoup de scientifiques. Pour bien illustrer cette existence dépourvue de nature propre, je voudrais prendre "la couleur" pour exemple. Qu'est-ce que la couleur ? Elle se produit à la rencontre de la lumière avec la matière, plus précisément avec la surface de matière qui reçoit cette lumière. La couleur n'a pas de substance en elle-même ; elle est dépourvue de nature propre comme tous les existants phénoménaux de cet univers. Il en va de même du langage. Le fondateur de la linguistique moderne, Ferdinand Saussure, dit : « *La langue est une forme, non une substance.* » Ainsi notre pensée elle-même est-elle fondée sur une chose sans substance ; elle fonctionne et se développe grâce à la langue, qui est dépourvue de nature propre.

Maître Dôgen utilise beaucoup de métaphores pour parler du temps, en l'occurrence celles des fleurs et de la couleur. Je cite juste trois lignes poétiques : « *Les fleurs sont toujours comme si elles étaient teintées de la multitude des couleurs. Les couleurs ne sont pas toujours réservées aux fleurs. La multitude des temps prend également les couleurs telles que bleu, jaune, rouge, blanc, etc. Le printemps attire les fleurs ; les fleurs attirent le printemps.* »<sup>10</sup> Le jeu du visible et de l'invisible est ici sous-jacent.

---

<sup>9</sup> **Le temps qu'il-y-a** [Uji 有時] (20<sup>e</sup> texte de l'Ancienne édition). *Ibid.*, p.152-153. Pour la traduction intégrale du texte, *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 3, Éditions Sully, 2007, p. 177-198.

<sup>10</sup> **Fleurs de Vacuité** [Kûge 空華] (14<sup>e</sup> texte de l'Ancienne édition). *Ibid.*, p.126. Pour la traduction intégrale du texte, *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 2, Éditions Sully, 2006, p. 9-41.

Comme la couleur demeure dans chacune des fleurs, le temps demeure en nous. Écoutons maître Dôgen : « *Je veux dire que, quand je montais sur cette montagne et traversais ce fleuve, il y avait le moi. Il doit donc exister le temps en moi. Puisqu'il y a déjà moi, le temps ne doit pas s'en aller. Si le temps n'est pas sous l'aspect du passer et venir, le temps où je montais la montagne n'est autre que ce Présent du temps qu'il-y-a, voici le temps qu'il y a.* »<sup>11</sup>

"L'il-y-a" en question ici n'a rien à voir avec l'ontologie occidentale. L'il-y-a est la présence ou l'être-là de chaque existant dépourvu de nature propre, comme le temps, comme nous-même et comme la couleur. « *Si le temps assume et soutient l'aspect du passer et venir, c'est en moi qu'il y a ce Présent du temps qu'il-y-a, et voici le temps qu'il-y-a !* »

### ***Voir le temps et l'existence comme paysages***

Maître Dôgen nous invite à voir le temps identique à notre existence comme paysage. Nous disons que le temps passe mais, en fait, c'est nous-mêmes qui passons. C'est comme si nous étions dans un train qui roule et que nous regardions par la fenêtre le paysage défilier. Ce défilement du paysage et sa métamorphose incessante sont intimement liés au mouvement du train où nous sommes. Si donc nous croyons regarder le paysage défilier à l'extérieur de nous et devant nous, en réalité, nous regardons en même temps le paysage de notre propre existence en perpétuelle métamorphose.

Maître Dôgen écrit : « *Lorsque l'homme voyage en bateau et considère au loin la rive, il s'imagine la voir avancer. Si, en revanche, il attache son regard au bateau, il voit bien que c'est lui qui avance.* »

Comme on le voit dans ce petit extrait, au centre de la doctrine bouddhique figure l'étude de la perception, perception de la vie et du monde toujours en mouvement. La perception, disons plutôt la vision de l'Éveillé, constitue ainsi l'essence même de toute pensée bouddhique.

« *La vie, c'est, par exemple, comme si l'homme était monté à bord d'un bateau. Bien que ce soit moi qui cargue ses voiles, tiens le gouvernail et pointe la gaffe, le bateau me transporte et il n'y a pas de moi hors de ce bateau. Et*

---

<sup>11</sup> **Le temps qu'il-y-a** [Uji 有時] (20<sup>e</sup> texte de l'Ancienne édition). *Ibid.*, p.152-153. Pour la traduction intégrale du texte, *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 3, Éditions Sully, 2007, p. 177-198.

*c'est moi, monté sur le bateau, qui fais aussi que ce bateau est comme un bateau. »<sup>12</sup>*

Ici le non-dualisme s'exprime avec force dans l'unité du moi et du bateau qui vont ensemble. Le bateau n'est autre que la métaphore de cet univers entier des dix directions. La vie est mouvement et le mouvement est vie. C'est pourquoi maître Dôgen enseigne : « *Il faut étudier avec application ce-juste-moment-tel-quel. Ce-juste-moment-tel-quel n'est rien d'autre que l'univers du bateau. Le ciel, l'eau et les rives, tous sont devenus le moment favorable du bateau. Ils ne seraient pas du tout pareils s'ils n'étaient pas le moment favorable du bateau. (...) C'est pourquoi la vie, c'est le moi qui la fait naître, et c'est la vie qui fait de moi ce qui est le moi.* »<sup>13</sup>

Bien que chaque existant de cet univers – y compris chacun de nous-mêmes – soit sans substance, dépourvu de nature propre en tant que phénomène, s'il arrive à s'unir à ce mouvement cosmique de tous en tout, faisant corps avec, voilà qu'il fait partie intégrante de la Loi de l'univers, Dharma, éternelle et impérissable ! Telle est la vie des vies en vérité : la Vie de l'univers en tant que Totalité dynamique en mouvement. L'important est que chacun de nous aille ensemble avec tous les existants de cet univers en mouvement.

Citons enfin la belle parole de l'Éveillée-Shâkhyamuni dite au moment capital de la réalisation de l'Éveil : « *Lorsque est apparue l'étoile du matin, j'ai réalisé la Voie, ensemble, en même temps avec la grande terre et tous les êtres vivants* ». On entend ici le principe de l'interdépendance de tous les êtres de l'univers, constituant ensemble la Vie cosmique. Le salut bouddhique de la tradition mahâyâniste, peut-on dire, consiste à s'unir à la Loi de l'univers qui se manifeste, ici et maintenant, devant nos yeux. C'est à ce moment-là que, étant Un avec le *Dharma*, nous faisons corps avec tous les êtres de l'univers.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> **Totalité dynamique** [Zenki 全機] (22<sup>e</sup> texte de l'ancienne édition). *Ibid.*, p.166-167. Pour la traduction intégrale du texte, *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 2, Éditions Sully, 2006, p. 87-98.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> On peut voir une certaine analogie avec cette parole de Jésus : « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera. » (Mc 8, 35).

## *Réponses aux cinq questions préalablement posées*

### *La sortie de la souffrance ne conduit-elle pas à une forme d'indifférence ?*

Il est vrai que l'enseignement bouddhique, en particulier la tradition zen, est présentée et interprétée chez les Européens comme la maîtrise de soi, obtenue par une pratique extrêmement ascétique et rigoureuse. Tout dépend des traditions et des écoles, mais pour le courant mahâyâniste, le Grand Véhicule, il en va tout autrement. Pour illustrer mon propos, je vous cite d'abord deux petits passages du recueil "*Shôbôgenzô*" de maître Dôgen.

*« Apprendre la Voie de l'Éveillé, c'est s'apprendre soi-même. »* Le cheminement commence donc par la connaissance de soi.<sup>15</sup> Celle-ci, selon Dôgen, est fondée sur l'oubli de soi. *« S'apprendre soi-même, c'est s'oublier soi-même. ... S'oublier soi-même, c'est se laisser attester par les dix mille existants. ... Se laisser attester par les dix mille existants, c'est se laisser dépouiller de son corps et de son cœur ainsi que du corps et du cœur de l'autre. »* "Les dix-mille existants" veut dire la totalité des existants, la totalité de cet univers des dix directions. Il s'agit d'une passivité spirituelle en profondeur,<sup>16</sup> du dépouillement que j'ai évoqué au début de mon exposé. *« Il y a l'empreinte de l'Éveil qui demeure en repos, et c'est de ce repos qu'il faut faire rejaillir au loin cette empreinte de l'Éveil. »*<sup>17</sup>

Au sujet de l'Éveil, le maître écrit un peu plus loin : *« L'homme obtient l'Éveil comme la lune demeure au milieu de l'eau. »* La lune est une métaphore par excellence de l'Éveil. *« La lune n'est pas mouillée, l'eau n'est pas brisée. »* Là, vous voyez la liberté et l'autonomie totale de l'eau et de la lune, indissociablement unies. *« Aussi large et grande que soit sa clarté, elle demeure dans une toute petite nappe d'eau. »* Il s'agit ici de l'unité intime de l'infiniment grand et de l'infiniment petit. *« La lune entière et le ciel entier demeurent aussi bien dans la rosée d'un brin d'herbe que dans une goutte d'eau. Que l'Éveil ne brise pas l'homme est comme la lune ne perce pas l'eau. Que l'homme n'entrave pas l'Éveil est comme une goutte de rosée n'entrave*

<sup>15</sup> On dit aussi en Occident : « Connais-toi, toi-même ».

<sup>16</sup> C'est la même idée que lorsque dans le christianisme on dit de "laisser faire Dieu" ou de "remettre tout entre les mains du Seigneur".

<sup>17</sup> Citations du paragraphe : **Le kôan qui se réalise comme présence** [Genjô-kôan 現成公案] (1<sup>er</sup> texte de l'Ancienne édition). *Ibid.*, p. 64.

*pas la lune au ciel. (...) »*<sup>18</sup>. Si loin que soit la distance qui sépare l'eau et la lune, l'eau fait immédiatement écho à la lune pour l'accueillir, quelle que soit son étendue, grande ou petite. Leur intimité est sans faille ; qui saurait séparer l'eau de la lune, et la lune de l'eau ? Tout en étant indissociablement liées, ni la lune, ni l'eau n'exercent aucune prise l'une sur l'autre. Chacune d'elles reste parfaitement libre et autonome ; c'est une union disons "mystique", l'union la plus intime, mais parfaitement libre. C'est pourquoi la lune qui se reflète au milieu de l'eau est encore plus que la lune elle-même. Puisqu'elle se voit elle-même en vérité comme le reflet dans ce reflet du reflet qui est la lune au milieu de l'eau. Réciproquement, la moindre étendue d'eau, qui s'ouvre à la résonance de l'univers, porte en elle-même la Résonance de l'univers tout entier, puisque dans cet univers en Éveil, non seulement se donner et recevoir ne font qu'un, mais la totalité de la résonance appartient également et pleinement à tous et à chacun qui lui appartiennent.

Pour le bouddhisme sino-japonais, tous les êtres de cet univers, y compris les végétaux et les minéraux, prêchent et exposent, selon le principe de l'interdépendance, la Loi de l'univers, le *Dharma*, la Loi de l'Éveillé. On peut appeler "résonance" cette prédication de la Loi faite par tous les existants de l'univers. C'est au sein de la résonance que s'unissent l'infiniment petit et l'infiniment grand. Il n'y a alors aucune frontière entre l'important et l'insignifiant. La chose la plus fragile, la plus éphémère de ce monde, comme un brin d'herbe ou une toute petite fleur, répond le mieux à la résonance de l'univers en raison même de sa fragilité. La résonance n'est ni active, ni passive, ni de moi ni de l'autre, ni une ni multiple, ni audible ni inaudible, ni visible ni invisible. Nul ne saurait saisir cette résonance, ni la posséder puisque, justement, elle appartient à tous en tout.

On s'affranchit de l'opposition habituelle, dualiste, entre l'absolu et le relatif, grâce à la résonance, parce que celle-ci est fondamentalement relationnelle. Il n'y a pas de notion d'absolu dans la pensée bouddhique. Car l'absolu, qui s'oppose au relatif, n'est pas "absolu" comme on le croit habituellement.

Voici encore un autre passage qui met en relief le rapport intrinsèque existant entre l'Éveil et la résonance : « *Le maître de zen Reiun Shikin* [un maître chinois du IX<sup>e</sup> siècle] *pratiquait la Voie depuis une trentaine d'années.*

---

<sup>18</sup> *Ibid.*.

*Un jour qu'il fit une excursion, il se reposa au pied de la montagne, et vit au loin des villages. C'était le printemps. En regardant des pêcheurs en pleine floraison, il s'éveilla soudain à la Voie.»<sup>19</sup> Ici, la résonance de l'univers est incarnée dans les pêcheurs en pleine floraison. La Nature toute entière se perçoit en faisant écho à elle-même et en elle-même, et cette vision de soi, disons cet "Œil" avec lequel la Nature se voit elle-même depuis toujours et pour toujours en réalisant à chaque instant un si beau tableau d'elle-même, n'est autre que le *bouddha-darshana*.*

### ***Les émotions ne sont-elles pas un moyen de communiquer, qui s'émousse si elles sont trop contrôlées ?***

Au sens étymologique du terme, le mot français "sentiment" désigne la perception. Étymologiquement, "sentir" veut dire percevoir avec les sens, et le mot "sens" désigne la faculté de juger, la raison et l'entendement. Le "sens" en tant que perception du corps se rapporte à la "saveur", la saveur au verbe "savoir", et le verbe "savoir" à la "sagesse". Les trois mots français saveur, savoir et sagesse ont une étymologie commune. La tradition et la pensée occidentales s'avèrent ainsi beaucoup plus proches de la spiritualité orientale dans laquelle le corps et le cœur, la vie et la pensée, l'étude et la pratique, le sensible et l'intelligible ne font qu'un.



C'est ce sens qu'illustre cette photo du jardin du temple zen Ryōan-ji, réalisé aux alentours du XVI<sup>e</sup> siècle. Comment lire ce jardin sec fait de pierres, comment interpréter ce "tableau" abstrait ? Nous voyons ici cinq groupes de

---

<sup>19</sup> **La voix des vallées, les formes-couleurs des montagnes** [Keisei-sanshoku 溪声山色] (25<sup>e</sup> texte de l'Ancienne édition). *Ibid.*, p.203-204. Pour la traduction intégrale du texte, *Shōbōgenzō – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 1, Éd. Sully, 2005, p. 49-73.

pierres qui pourraient évoquer, selon une certaine interprétation, les cinq continents du monde comme l'image même de cet univers phénoménal. On compte au total 15 pierres, qui sont distribuées d'est en ouest au rythme de 5, 2, 3, 2, 3. Les chiffres impairs sont importants, on peut passer du rythme plastique au rythme numérique, soit 7-5-3. On peut faire d'autres combinaisons avec une multitude d'interprétations possibles sur le plan mathématique ou métaphysique ou cosmologique ou esthétique, etc. Quoi qu'il en soit, ce jardin sec du zen, extrêmement dépouillé, nous invite à pénétrer l'univers inorganique d'où peut jaillir l'infinité d'émotions.

Je voudrais évoquer quelque chose de similaire dans le domaine scientifique. J'ai été étonnée et émerveillée quand j'entendais un mathématicien américain dire : « Au moment d'une découverte énorme en mathématiques, on ne félicite pas le chercheur en disant « c'est juste ou c'est exact ou c'est vrai », mais on dit : « *It's beautiful !* » (C'est beau). Il y a donc l'esthétique mathématique et aussi de l'émotion mathématique. C'est merveilleux ! Voici un autre exemple ; j'aime beaucoup la musique en particulier la musique instrumentale extrêmement dépouillée comme *L'art de la fugue* de Bach, le *Clavier bien tempéré* et les *Variations Goldberg*. À la fin de sa carrière en tant que compositeur, Bach se dépouille de tous ses sentiments y compris ses sentiments religieux, qui sont en fin de compte chose humaine. Ce qui reste alors n'est rien d'autre que les sons et l'art de composer la musique avec ces sons, matériels. Et pourtant, pour ceux qui aiment la musique, il y a l'émotion infinie qui jaillit à partir de ces sons et de l'art de composer la musique. Peut-être cela nous permet-il de nous libérer de ce mot "sentiment", un peu trop usé étant toujours associé au lyrisme, au romantisme.

Pour terminer cette séquence, je voudrais dire un mot sur le thème des sentiments et émotions des fleurs, thème qui est au sommet de la poésie mystique de maître Dôgen. Parler des sentiments et émotions des fleurs est déjà en soi extrêmement contradictoire, puisque les fleurs appartiennent à la catégorie de l'inanimé, donc du non-sensible. Pourquoi donc maître Dôgen parle-t-il des sentiments et émotions des fleurs ? C'est parce que les fleurs, même et surtout une toute petite, sont capables de percevoir – c'est-à-dire "sentir" - cet univers tel quel, en faisant écho avec leurs formes-couleurs à tout ce qui les entourent comme la terre, le vent, la lumière, l'eau et la pluie. Plus elles sont fragiles, plus elles sont sensibles à cette résonance de l'univers. On

est ici loin de l'opposition habituelle entre l'animé et l'inanimé, le sensible et le non-sensible.

Les sentiments et émotions des fleurs dont parle maître Dôgen sont les sentiments et émotions parfaitement purifiés de l'ego superficiel, dépourvu de nature propre. En un mot, les fleurs sont munies de l'Œil de l'Éveillé : le *bouddha-darshana*.

Dôgen dit dans ce court passage intitulé "Fleurs de prunier" : « *Les fleurs de prunier au sein de la neige sont une apparition d'une fleur d'Udumbara.* » La fleur d'Udumbara est une fleur mythique, légendaire qui s'épanouit, dit-on, tous les trois mille ans. La neige est une matière par excellence qui résonne et qui réfléchit toute la lumière. Lorsqu'elle est recouverte de la neige profonde, la terre tout entière devient une sphère de résonance. « *Si on appelle cela la neige profonde, c'est parce que tout l'endroit et l'envers de l'univers est recouvert de neige profonde. L'univers entier est la terre du cœur, l'univers entier est sentiments et émotions des fleurs ! Puisqu'il est sentiments et émotions des fleurs, l'univers entier est fleurs de prunier. Puisqu'il est fleurs de prunier, l'univers entier est prunelle de l'Œil de Gautama.* » Gautama est le nom séculier de l'Éveillé-Shâkhyamuni, le maître-fondateur de la Voie bouddhique. « *L'univers entier est fleurs de prunier* », cela veut dire que *l'univers entier n'est autre que l'Œil de l'Éveillé : le bouddha-darshana !* »<sup>20</sup>

## ***Que veut dire aimer pour un bouddhiste ? La voie vers l'Éveil est-elle compatible avec la foi en Jésus-Christ ?***

Selon la doctrine de Dôgen, aimer consiste à voir l'autre tel quel. Voir est essentiellement relationnel. Lorsque je vois l'autre tel quel, l'autre me voit réciproquement tel que je suis, et cette unité du tel quel au tel quel me transforme et transforme l'autre. Le regard est un acte d'accueillir l'autre par excellence. Ce n'est que mon opinion, mais je considère que, dans l'enseignement catholique, on insiste un peu trop et, surtout, de façon immédiate, sur l'importance de donner. On chante « Donner, c'est se donner soi-même », etc. Cependant, ce don de soi ou le don tout court qui n'est pas précédé par l'accueil de l'autre peut devenir étouffant, voire imposant. Je crois

---

<sup>20</sup> **Fleurs de prunier** [Baika 梅華] (53<sup>e</sup> texte de l'Ancienne édition). *Ibid.*, p.317. Pour la traduction intégrale du texte, *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 2, Éditions Sully, 2006, p. 169-193.

qu'avant de donner et de se donner, il faudrait d'abord accueillir l'autre tel quel, c'est-à-dire l'autre en tant qu'autre avec le regard d'amour. C'est pourquoi, me semble-t-il, le pape François souligne tant l'importance de l'accueil des migrants. D'ailleurs, l'ultime expression de cet accueil, qui est l'Amour suprême de Dieu, n'est autre que les bras ouverts du Christ sur la Croix : « *Venez à moi, vous tous (...)* ». On entend aussi l'Église affirmer que cet univers entier est dans le regard du Christ.

Je cite juste un petit passage concernant la transmission de la Voie de l'Éveillé telle qu'elle est conçue et vécue chez maître Dôgen : « *En ouvrant l'Œil, on donne son Œil à l'Œil de l'autre, et on reçoit l'Œil de l'autre dans son propre Œil. En exposant la face, on se donne la face à la face de l'autre, et on reçoit la face de l'autre dans sa propre face. La transmission face à face n'est autre que le donner et recevoir de la face dans la face.* »<sup>21</sup> Ce qui caractérise la pensée bouddhique, surtout celle du zen, est ce mouvement réflexif. La face se donne à la face et se reçoit dans la face grâce à l'identité réciproque du donner et du recevoir, du contenant et du contenu, du moi et de l'autre. La personne s'expose elle-même à l'autre par son visage, et c'est avec cette surface du corps visible qu'elle dévoile à l'autre la profondeur de son cœur, invisible en soi. Dans cette relation face à face, chacune des deux personnes entrées en résonance spirituelle devient l'autre de son autre ; chacune reflète le visage de son autre dans ses propres yeux en formant un seul miroir sans tain ni à l'extérieur, ni à l'intérieur.

### ***Quels sont les rapports entre le bouddhisme et la culture scientifique ?***

Ma réponse est extrêmement paradoxale. La doctrine bouddhique fondée sur la Loi de l'univers, le *Dharma*, est une doctrine rationnelle. Mais l'affinité entre la pensée bouddhique et la culture scientifique s'arrête là, tout au moins s'agissant de la culture scientifique traditionnelle qui oppose trop vite l'esprit à la matière, le sujet à l'objet, le visible à l'invisible, etc. Je crois qu'aujourd'hui, il existe un mouvement extraordinaire qui émerge dans le monde scientifique et que la science actuelle est en train de devenir une science réflexive avec les

---

<sup>21</sup> **La transmission face à face** [Menju 面授] (51<sup>e</sup> texte de l'Ancienne édition). *Ibid.*, p. 312. Pour la traduction intégrale du texte, *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 7, Éditions Sully, 2013, p. 137-158.

scientifiques qui réfléchissent sur ce qu'est la science. Voilà le *bouddha-darshana*, ça c'est magnifique !

Mais, ce soir, je parle d'un moment du passé. Vous connaissez certainement beaucoup mieux que moi le procès de Galilée, qui a eu lieu au XVII<sup>e</sup> siècle. L'Église catholique d'alors, conservatrice, voulait absolument que la Terre soit au centre du monde, donc que le soleil tourne autour de la Terre. Pour sa théorie révolutionnaire à l'époque, Galilée fut donc condamné par le tribunal et, à l'issue de ce fameux procès, il dit tout bas : « *Et pourtant, la terre se meut ; elle tourne autour du soleil.* » Bien que beaucoup plus ancien que Galilée, si maître Dôgen avait été présent dans ce procès et s'était trouvé devant ce scientifique révolutionnaire, il aurait dit à son tour : « *Et pourtant, monsieur Galilée, le soleil se lève chaque matin, et il se couche chaque soir dans notre perception humaine.* » Nos vies humaines se tissent ainsi à travers des matins et des soirs qui passent et qui viennent, et ce que nous percevons alors n'est pas le mouvement de la Terre, mais celui du soleil, même si c'est scientifiquement faux. Tel est l'enseignement du *bouddha-darshana*, l'Œil de l'Éveillé. En un mot, c'est un renversement du renversement. Si Galilée a renversé la vision de l'univers de l'époque, vision figée de l'Église, le *bouddha-darshana*, tel qu'il est conçu chez Dôgen, renverse encore ce renversement. Pour illustrer ce propos, voici un court passage tiré du texte intitulé "La lune ou la Réflexion" de maître Dôgen : « *Les personnes stupides s'imaginent à tort qu'on perçoit le mouvement de la lune à cause des nuages qui courent et, qu'en fait, la lune ne se meut pas et qu'on perçoit le déplacement de la rive à cause du bateau qui avance et, qu'en fait, la rive ne se déplace pas. Si cela était comme le disent les personnes stupides, comment la parole de l'Ainsi-venu serait-elle possible ? (...)* »<sup>22</sup> Si l'on emploie l'expression philosophique, ce qui est en jeu dans ce passage est l'apparence comprise comme apparence, autrement dit, il s'agit de voir et de comprendre la fausseté du faux. Si nous revenons à l'anecdote de Galilée, dire que le soleil se lève chaque matin et que le soleil se couche chaque soir est faux, scientifiquement parlant, mais vrai humainement parlant. En fait, la réalité humaine, disons plutôt la Réalité telle quelle (*tathatâ*), est au-delà de l'opposition dualiste du vrai et du faux ; elle n'est ni fausse, ni vraie, puisqu'elle est à la fois vraie et fausse.

---

<sup>22</sup> **La lune ou la Réflexion** [Tsuki 都機] (23<sup>e</sup> texte de l'Ancienne édition). *Ibid.*, p.192. Pour la traduction intégrale du texte, *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 2, Éditions Sully, 2006, p. 99-119.

Donc la véritable vision de l'Éveillé va au-delà de l'opposition du vrai et du faux, du réel et de l'irréel, de l'Éveil et de l'illusion, comme l'apparence comprise comme apparence, la fausseté du faux. En d'autre terme, la vision de l'Éveillé telle quelle n'est autre que l'illusion universellement partagée, l'illusion comprise comme illusion. C'est pourquoi il y a plusieurs termes sino-japonais qui parlent de la Réalité telle quelle (*tathatā*) avec le "comme" métaphorique ou "comme" parabolique "nyo 如" tels que *shinnyo* 真如, *nyonyo* 如如, *nyoze* 如是, etc. Ces trois termes sino-japonais veulent dire respectivement et littéralement : "le réel comme", "comme le comme" et "le 'comme' est voilà !" Ce "comme" est d'ailleurs nullement étranger au christianisme ; il y a au moins deux "comme" majeurs dans la parole du Christ : « *Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés* », puis il nous enseigne de prier : « *Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés.* » Il y a donc deux "comme" : l'un va de Dieu à l'homme, et l'autre va de l'homme à Dieu, réciproquement. Voilà c'est "comme le comme" [nyo-nyo 如如] !

C'est ainsi que maître Dôgen affirme avec force que l'Éveil est dès l'origine identique au rêve, puisque la réalité humaine – la Réalité telle quelle – n'est rien d'autre qu'un immense rêve partagé par l'humanité tout entière. C'est pourquoi il est si important que personne ne soit exclu de ce "rêve" universel ; du moment qu'il y a une seule personne exclue, ce ne serait plus le rêve partagé par tout le monde, donc plus identique à la Réalité telle quelle.

Je cite maintenant un extrait du texte intitulé : "Discours du rêve au milieu du rêve" ; ce titre évoque l'enseignement de l'Éveillé, *bouddha-darshana*, tel que la multitude des éveillés l'expose au sein de cet univers phénoménal, qui n'est autre que le rêve : « *Ce lieu où le rêve discourt au milieu du rêve est le royaume des éveillés et des patriarches, l'assemblée des éveillés et des patriarches. (...) Qui pourrait douter que le rêve soit l'Éveil suprême, puisqu'il n'appartient pas au domaine du doute ? Qui pourrait l'observer et le justifier comme tel, puisqu'il ne fait pas l'objet de l'observation ni de la justification ? Puisque cet Éveil complet et parfait sans au-delà n'est autre que l'Éveil complet et parfait sans au-delà, il est dit que le rêve est le rêve. (...) Dès l'origine, le rêve et l'Éveil sont Un comme tel ...* »<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> **Discours du rêve au milieu du rêve** [Mushû-setsumu 夢中説夢] (27<sup>e</sup> texte de l'Ancienne édition). Ibid., p.212-213. Pour la traduction intégrale du texte, *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 1, Éditions Sully, 2005, p. 75-95.

Pour terminer cette partie, je voudrais réfléchir avec vous sur pourquoi Jésus a placé l'enfant au milieu du royaume en réponse à la question : « *Qui donc est le plus grand dans le royaume des Cieux ?* » (Mt 18, 1). Certes, il y a beaucoup d'interprétations différentes ; certains soulignent l'innocence de l'enfant, ou la petitesse ou la confiance ou la dépendance de l'enfant sans défense. Quant à moi, je crois que Jésus a placé l'enfant au milieu du Royaume des Cieux, parce que chez l'enfant, le réel et le rêve ne font qu'un, tout naturellement. Rien n'est impossible dans le cœur des enfants. Quand ils jouent, ils oublient tout, et l'univers du jeu devient l'unique réalité pour eux. De la même manière, la parole du Christ semble nous inviter à entrer en toute confiance, tous ensemble et dès maintenant dans cet univers du rêve, rêve de Dieu, qu'est l'Évangile, pour qu'advienne le Règne de Dieu au milieu de nous.

### ***Les Japonais et les religions***

Je voudrais simplement souligner quelques points. Premièrement, le Japon est un pays, très particulier, où les religions sont dissoutes au sein de la culture. On sait combien est profond l'amour que porte le peuple japonais à l'égard de la Nature. La Nature est magnifiée au Japon, presque divinisée en tant que demeure permanente de la nature de l'Éveillé. Le mot français "nature" a un double sens extrêmement révélateur : la "nature" en tant qu'environnement et la "nature" en tant qu'essence, entité. Curieusement, la dissolution des religions au sein de la culture japonaise s'opère justement autour de ce double sens du mot français "nature", et je trouve cela fabuleux !

« *Dans ce beau pays – qui est le Japon -, la nature et le surnaturel ne font qu'un* », dit le grand écrivain français Paul Claudel, qui vécut deux ans au Japon en tant qu'ambassadeur de France. En effet, au pays du soleil levant, la Nature est revêtue de sa dimension profondément spirituelle. Pour mieux connaître ce lien intime qui unit le cœur du peuple japonais à la Nature, il faudrait remonter jusqu'à ce temps où le peuple japonais sans écriture vivait une communion viscérale avec la Nature selon le *Shintô* 神道, littéralement la Voie des dieux. Le *Shintô* est une religion autochtone qui habite le cœur du peuple japonais depuis la nuit des temps. Il est le fondement même de la culture et des valeurs du Japon. Dans le panthéisme *Shintô*, chaque élément de la Nature est attribué à une divinité appelée *kami*. L'art et la culture japonaise, imprégnés de la profonde communion entre l'homme et la Nature, se

caractérisent dès l'origine par l'unité contradictoire de ce qui est de l'ordre du naturel et de ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire le surnaturel.

Selon le *Shintô*, tout ce qui est dans la Nature n'est autre que métamorphose et création des *kamis*, si bien que le caractère sacré des *kamis* réside en toute chose et que la Nature, en tant que fondement, est habitée par l'énergie vitale des *kamis*. « *L'essence du Shintô se trouve dans notre relation et notre interdépendance avec les kamis* »<sup>24</sup>, affirme le prêtre *Shintô* Motohisa Yamakage. Le *Shintô* voit toute existence comme générée et transformée à partir de la Vie originaire des *kamis*. Les êtres humains, les animaux, les plantes et toute créature naturelle sont la progéniture du *Kami*-grand esprit originel de l'univers.

Tout vient donc à l'existence en tant qu'esprit-enfant du *Kami* originel. Nous avons le potentiel requis pour devenir nous-mêmes des *kamis*. Et, déjà, on peut souligner l'effacement de frontière nette entre les vivants et les défunts. Aussi le *Shintô* est-il essentiellement une religion d'affirmation de la Vie, vie marquée par la présence et le pouvoir de l'invisible. Cette vie n'est autre que la Nature perçue comme un organisme vivant : « *Le monde naturel, explique le prêtre Yamakage, en fin de compte, se règle et se reconstitue lui-même, préservant son ordre propre, ou homéostasie, restaurant l'équilibre de la planète un peu comme le système immunitaire d'un organisme individuel. Nous pouvons donc considérer la terre comme un organisme unique, ou la somme totale de tous les organismes vivants : une biosphère auto-régulée et auto-régénérée.* »<sup>25</sup> On voit ici l'aspect très moderne du *Shintô* avec sa dimension biologique et écologique.

Dans le *Shintô*, qui n'est autre que l'hymne de la Nature et de la Vie, la tradition spirituelle peut évoluer librement, puisqu'il n'y a pas de modèle ni de schéma défini. Le *Shintô* ne proclame ni l'autorité particulière, ni le pouvoir absolu, ni l'organisation nationale en tant qu'institution clairement structurée. « *Selon la conception occidentale, remarque le prêtre Yamakage, une religion a un fondateur, une doctrine, des préceptes ou commandements et des objets de vénération, comme des symboles ou des idoles. Le Shintô, pour sa part, n'a rien de tout cela. (...) Par conséquent, le Shintô est défini comme une 'religion'*

---

<sup>24</sup> Motohisa Yamakage, **Shintô - Sagesse et Pratique**, Éd. Sully, Vannes 2012, p.19.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 38.

*qui révèle la grande Nature ; (...) son véritable fondateur est la nature elle-même. »<sup>26</sup>*

### ***Au Japon, les religions sont partout et nulle part***

Dans la culture japonaise, tout est la Voie [dô 道] – à l’instar de la Voie des dieux [shintô 神道] et de la Voie de l’Éveillé [butsudô 仏道] - dans l’unité de l’éthique et de l’esthétique, de l’art et de la spiritualité. Citons-en quelques exemples : la Voie des guerriers [bushidô 武士道], la Voie de la souplesse [jûdô 柔道], la Voie de l’épée [kendô 剣道], la Voie du tir à l’arc [kyûdô 弓道], la Voie des arts martiaux [aikidô 合気道], la Voie du thé [sadô 茶道], la Voie des fleurs [kadô 華道], la Voie de la calligraphie [shodô 書道] etc. Tout est la Voie, revêtue de sa dimension spirituelle. La culture japonaise ne connaît point le dualisme entre le visible et l’invisible, le cœur qui est au fond de notre être et l’apparence qui se manifeste dans la surface ; l’apparence n’est autre que le dévoilement du tréfonds de notre être. C’est pourquoi l’esthétique ne fait qu’un avec la spiritualité japonaise. Les chrétiens disent souvent que l’apparence n’est pas importante, ce n’est pas tout à fait ce que le Christ a dit. Le Seigneur nous a enseigné que l’être de l’homme ne se limite pas, ni ne se résume à son apparence. Il dit aussi : « *Car il n’est rien de caché qui ne doive se manifester* » (Mc 4, 22). L’enseignement évangélique n’est pas la négation de l’apparence, ni le mépris de celle-ci.

Par ailleurs, l’esthétique japonaise fondée sur la Nature en perpétuelle transformation est une esthétique de l’éphémère, c’est-à-dire de la chose qui passe mais qui ne passe pas pour autant dans le cœur de l’homme. Rien n’est plus opposé à l’esthétique japonaise que la beauté plastique figée ou l’idée de proportion parfaite. Car il n’y a pas de Beau en soi ; l’essentiel est dans le jeu du dévoilement et du voilement, et c’est pourquoi le temps joue un rôle essentiel dans l’esthétique japonaise.

Pensons aussi au théâtre Nô, la forme scénique la plus dépouillée du monde. Pour Zeami (1364 ? -1443), auteur et acteur du Nô, la fleur fanée est encore plus belle que la fleur en plein épanouissement, puisque celle-là, contrairement à celle-ci, nous fait voir, avec émotion, l’impermanence de la vie et de ce monde.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.45-46.

J'aurais aimé vous parler du paradoxe de la culture japonaise et de sa modernité. La culture japonaise est une culture d'emprunt, mais le peuple japonais, à partir de tout ce qu'il a emprunté, a créé et inventé sans cesse sa propre culture, une culture unique au monde. Cette culture ne laisse rien derrière elle, au contraire de la civilisation pharaonique. Aussi immense soit-elle, cette dernière est une civilisation du passé appartenant au musée, tandis que la culture japonaise est toujours vivante, aujourd'hui dans ce monde.

C'est bien grâce à la rencontre de l'autre et à l'accueil des autres traditions et des autres cultures qu'on peut toujours inventer sa propre identité en évolution permanente. Il n'y a vraiment pas lieu d'avoir peur de l'autre pour "défendre" sa propre culture !

Nous avons commencé cette soirée avec le thème de la souffrance, je voudrais conclure en disant un mot à propos de l'angoisse de la mort chez les Occidentaux. La mort est conçue chez vous comme un saut dans l'inconnu ou l'abîme. Chez les Asiatiques, en l'occurrence chez les Japonais, mourir consiste plutôt à se fondre dans la Nature. La mort est une ultime communion avec la Nature ; c'est une conception beaucoup plus sereine et apaisante. Un chant populaire qui a connu un énorme succès il y a une quinzaine d'années pour les jeunes Japonais dit : « *Ne pleurez pas devant ma tombe ; je ne suis pas dans ma tombe. Non, je ne dors pas. Devenue mille vents, je parcours le grand ciel de ce monde tout entier. En automne, je deviens de la lumière et éclaire les champs. En hiver, je deviens de la neige brillante comme un diamant. Le matin, je deviens un oiseau et vous réveille avec le chant. Non, je ne suis pas morte. Dans la nuit, je deviens une étoile et vous veille. Ne pleurez donc pas devant ma tombe, je ne suis pas dans ma tombe. (...)* ».

## ***Discussion***

### **La culture japonaise**

*Vous avez dit qu'au Japon les religions sont dissoutes au sein de la culture. Comment cela se manifeste-t-il pratiquement dans la société ?*

*YO* : Cela se manifeste déjà dans les activités esthétiques, culturelles et spirituelles. De plus les Japonais n'ont aucune difficulté à pratiquer les rites

*Shintô* pour fêter les saisons et un rite bouddhiste pour les funérailles. L'Église protestante au Japon accepte de faire la cérémonie de mariage de couples japonais qui ne sont pas baptisés, ni croyants en tant que chrétiens. Pour moi, du moment qu'il y a le cœur qui croit, cela n'a pas beaucoup d'importance que l'on soit bouddhiste, catholique, protestant. L'Éveillé est omniprésent au sein de la Nature, et la culture pour les japonais, c'est la Nature en tant que environnement, mais en même temps cette nature est revêtue de la nature de l'Éveillé en tant que essence.

*Au Japon, la transmission de la culture Shintô se fait-elle auprès des jeunes ?*

YO : On fait les rites. Il n'y a pas de catéchisme *Shintô*, pas de dogmes. L'essence du *Shintô* n'est pas les dogmes, mais la Nature et les rites, par exemple, se purifier les mains avec de l'eau pure du sanctuaire, etc.

*Au Japon, on peut être surpris de voir les milliers de jeunes tous en uniformes qui, en voyage scolaire, visitent avec le plus grand sérieux tous les temples. C'est en effet plus la culture ou une pratique pseudo religieuse qu'une religion.*

YO : Je n'aime pas le mot pseudo, mais il n'y a pas de frontières entre le *Shintô* et la culture, l'un et l'autre ne font qu'un.

*Le bouddhisme zen a imprégné la culture japonaise, c'est un art de vivre, une philosophie de vie. Ce n'est pas du tout analogue dans la culture européenne. Il y a eu des œuvres magnifiques dans la peinture, dans la musique qui sont une émanation de la foi, mais le christianisme n'est pas simplement un phénomène culturel.*

YO : Je ne conteste pas, mais la foi n'est pas au-dessus de toutes les réalités humaines ; bien au contraire, elle est au-dedans comme le fondement même de toutes ces réalités humaines.

*La place des femmes et des hommes est-elle la même dans la culture, dans la religion, dans le Shintô ... ?*

YO : Dans le *Shintô*, il y a des prêtresses, des femmes qui font des rites. Avant l'introduction de la culture chinoise au Japon, aux alentours du V-VI<sup>e</sup> siècle de

notre ère, le peuple japonais vivait avec une tradition orale et, à cette époque, le roi pouvait être femme. Maître Dôgen est en avance sur nous en ce qui concerne la la femme. Il proclame très clairement l'égalité de l'homme et de la femme : « *Par ailleurs, les gens les plus stupides considèrent et voient encore aujourd'hui, sans convertir leur regard, la femme comme objet de convoitise charnelle. Les enfants de l'Éveillé ne doivent pas être ainsi. Si vous repoussiez les femmes parce qu'elles pourraient devenir un objet de désir charnel, faudrait-il également repousser tous les hommes ?* » Là, est faite très discrètement une allusion à l'homosexualité. « *Quel serait le tort des femmes, quel serait le mérite des hommes ? En voyant l'objet de désir, il faut toujours apprendre à clarifier. Apprendre seulement à fuir par peur est un enseignement et une pratique chez les adeptes du Petit Véhicule.* »<sup>27</sup> Le Petit Véhicule est un courant anti-mahâyâniste. Plus loin, maître Dôgen fait l'éloge des femmes nonnes qui sont extrêmement lucides et très douées.

La misogynie supposée au Japon est très soulignée en Occident et chez les Français. En fait, c'est beaucoup plus subtil que ça ! Un seul exemple, au Japon quand on se marie, l'époux doit donner la totalité de son salaire à sa femme, qu'il soit petit ou grand. Tel est le contrat de mariage. Quelque soit la somme, c'est toujours elle qui gère la maison au niveau financier et qui a l'autorité pour l'éducation des enfants. À mon sens, les femmes japonaises sont moins malheureuses que vous ne l'imaginez. Au niveau professionnel, il y a certes beaucoup de progrès à faire, mais, au niveau humain, personnel et affectif, je crois que la situation de beaucoup de femmes européennes est peut-être même plus dure, car il n'y a pas de garantie. Pour les femmes japonaises mariées, c'est quand même beaucoup plus stable.

*Dans l'art japonais, dans les musées japonais, on voit constamment représenté Dôgen revenant de Chine par mer. Les Japonais connaissent-ils actuellement maître Dôgen ? Est-il important pour eux ?*

YO : Non, je ne crois pas trop. Si on montre à la plupart des Japonais le texte du "Shôbôgenzô", ils n'y comprennent rien du tout.

---

<sup>27</sup> Citations du paragraphe : **Obtenir la moelle en vénérant** [Raihai-tokuzui 礼拝得髓] (28<sup>e</sup> texte de l'Ancienne édition). *Ibid.*, p.218. 213. Pour la traduction intégrale du texte, *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'Œil*, tome 5, Éd. Sully, 2011, p. 149-174.

*Comment alors l'avez-vous découvert ?*

YO : Quand j'avais douze ans, j'ai découvert un petit fascicule de Dôgen dans la bibliothèque de mon père, un homme littéraire, très cultivé. Fascinée de son écriture, sans comprendre grand-chose, je me suis dit alors : « *Un jour, je voudrais consacrer ma vie à cet auteur* » ; ce fut une intuition, mais je l'ai refoulée pour longtemps. Plus tard, c'est la France qui m'a donné cette vocation de traduire Dôgen en français. C'est grâce à la France que je me suis éveillée à ma propre origine ; je voudrais même affirmer que c'est grâce à la France que je suis devenue de plus en plus moi-même.

## **Le Shintô et le bouddhisme japonais**

*Quelle relation y a-t-il entre le Shintô et le bouddhisme ?*

YO : On ne peut pas parler du bouddhisme japonais sans le *Shintô*. Le bouddhisme et le *Shintô* ne font qu'un depuis le XI<sup>e</sup> siècle. La distinction entre les deux ne fut imposée que récemment, vers 1870, par le gouvernement japonais pour des raisons politiques. Si les Japonais pratiquent à la fois les rites *Shintô* et bouddhiques, c'est qu'en fait dans l'âme japonaise, ils ne font qu'un. Toute la culture japonaise est imprégnée par la synthèse du bouddhisme mahâyâniste avec le *Shintô*.

*La notion d'âme dans le bouddhisme japonais, comment est-elle saisie ? En Inde on va parler de l'âme, de l'âtman, et dans le bouddhisme japonais ?*

YO : C'est complexe, dans le bouddhisme, il n'y a pas le terme "âme". Dans le *Shintô*, il y a effectivement l'âme, parce que les *kamis* sont les âmes de la Nature, de toutes les essences de l'univers, mais aussi en même temps l'âme des défunts. Donc, dans un sens un arbre est habité par l'esprit qui est à la fois l'âme de la Nature, mais aussi l'âme de tous les défunts.

*Sociologiquement quel est la part du zen au Japon, quelles sont les catégories sociales qui y sont associées ?*

YO : Il y a beaucoup de traditions bouddhiques, déjà à l'intérieur du Japon, il y a aussi le *Shintô*, et tout est une sorte d'osmose, de syncrétisme, de symbiose, et la coexistence est pacifique. Votre manière de poser la question me semble

spécifiquement occidentale, vous voulez des catégories... Il n'y en a pas vraiment.

*Cela me gêne que vous disiez que le bouddhisme est une religion. Dans presque tous les ouvrages, le bouddhisme c'est la connaissance de la nature, de rites, de tout l'univers ... Le bouddhisme c'est la connaissance de la matière, on ne peut donc le limiter.*

YO : Je suis d'accord avec vous. Il y a deux aspects que j'aurai aimé souligner plus. Si j'ai dit que le bouddhisme est une religion, c'est simplement, et seulement, en ce sens qu'il offre un chemin de salut pour que l'homme soit libéré de sa souffrance. La philosophie est quelque chose de merveilleux, mais elle ne libère pas l'homme de sa souffrance.

## **Bouddhisme et christianisme**

*Je ne vois pas qu'il y ait des frontières entre les religions. N'empêche que dans son fort intérieur, on peut penser qu'il est plus vrai d'adhérer au christianisme...*

YO : Tout à fait. Pour moi, il n'y a pas de frontière dans le dialogue avec les bouddhistes ou avec les agnostiques. Plus on connaît l'autre, plus on devient soi-même. Je suis d'origine japonaise et je suis chrétienne aujourd'hui. C'est la culture japonaise, les traditions et aussi la spiritualité de l'Église française qui m'ont révélé mon origine. Plus on connaît l'autre, plus on devient soi-même. Pour les chrétiens, plus on connaît les autres, plus on devient chrétien.

*Qu'est-ce qui vous a fait passer au christianisme ? Il n'y a pas de Dieu dans le bouddhisme ; il y a un Dieu dans le christianisme.*

YO : Je n'aime pas beaucoup que l'on parle de "religion", quelle qu'elle soit, car chaque fois, cela établit une frontière : voilà je suis bouddhiste, voilà je suis chrétien ou bien agnostique. Que veut dire être bouddhiste ? Que veut dire être chrétien ? Au sens existentiel du terme bouddhiste, j'étais "agnostique", mais statistiquement parlant j'étais classée dans la catégorie "bouddhiste". En fait, par un concours de circonstances, ici en France, à Paris, je suivais le catéchisme dirigé par un prêtre des Missions étrangères de Paris, mais sans vouloir me convertir. Ce prêtre qui a vécu vingt ans au Japon, connaît

profondément la culture japonaise et aime vraiment le Japon. Et un jour où on lisait dans l'Évangile les noces de Cana, le prêtre a dit : « *Vous voyez, Dieu n'est pas religieux.* » C'était un coup de tonnerre pour moi. Dieu boit, mange avec tout le monde ! Alors que Jean-Baptiste, le dernier prophète de l'Ancien testament, vit comme un ermite, ne mange pas, ne boit pas, vit dans le désert. Dieu n'est pas "religieux", c'est mon credo. L'homme crée sans arrêt des frontières entre les religions et le reste du monde, cela me révolte ! Dieu dépasse sans cesse toute frontière établie par les hommes qui veulent l'enfermer dans leur petite piété et leurs traditions. Dieu dépasse la frontière entre Israël et les nations, la frontière entre toutes les cultures, entre le sacré et le profane, etc. Donc, pour moi, Jésus est vraiment le Fils de Dieu, Fils de notre Père à nous tous, et c'est pourquoi il dépasse sans cesse toute frontière. Jésus dépasse toute frontière.

*Vous avez souligné l'importance de l'évolution vers l'Éveil, c'est en profonde résonance avec ce que dit Saint Paul quand il nous explique qu'il faut mourir au vieil homme pour ressusciter dans l'Esprit. La vie du chrétien est une dynamique de mort et de résurrection dans le Christ. La situation de l'Éveillé, c'est devenir le Christ, comme le dit Saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » (Gal 2,20).*

YO : La foi chrétienne doit toujours revenir à l'Évangile, à Jésus lui-même. En ce sens c'est infini, c'est ce que je crois profondément.

*Comment vous situez-vous par rapport au New Age ?*

YO : À propos du New Age, j'ai dit un mot au sujet de la réincarnation. C'est un mouvement un peu dépassé avec une compréhension des choses qui me semble très superficielle.

## **Tout est lié**

*Vous citez le prêtre Yamakagé, dans votre document qui décrit le Shintô comme une religion essentiellement d'affirmation de la vie : « Le monde naturel en fin de compte se règle et se reconstitue lui-même en préservant son ordre propre, son homéostasie, restaurant l'équilibre de la planète, un peu comme le système immunitaire d'un organisme individuel. » Compte tenu de*

*l'état de la planète et de son évolution, l'affirmation de cette régénération du monde naturel n'est-elle pas un peu optimiste ?*

YO : Je crois que c'est possible. Car nous croyons en le Dieu qui est la Vie et qui nous aime. J'ai confiance dans l'humanité et aussi dans les sciences. Il y a une évolution à la fois terrible, mais aussi extrêmement magnifique. L'homme est tout à fait capable de restaurer ce qu'il a causé comme dégâts.

Chez maître Dôgen, il y a une correspondance extraordinaire entre l'écosystème et le système linguistique. En effet, le système linguistique est un système où tout se tient, comme l'univers, comme la Nature où tout est récupéré et recyclé, et rien n'est perdu. Vraiment, il y a cette dynamique de récupération-recyclage-transformation à l'infini dans la Nature. Je crois que la Nature a sa perception, comme *bouddha-darshana*, elle se perçoit, elle se voit. L'important est que l'intelligence de l'homme collabore avec la Nature au lieu de s'y opposer ou vouloir la conquérir et l'exploiter à son détriment.

*Quand on parle de la nature comme environnement, bien souvent dans le domaine de l'écologie, on pense restauration, on parle de conservation de la nature, etc. Et, en même temps, vous l'avez dit, ce qui nous a fait peut-être le plus aimer la nature, c'est sa beauté, la beauté des pêchers en fleurs, des cerisiers au printemps ... . Cette dimension émotionnelle que l'on peut avoir en contemplant la nature est quelque chose d'essentiel. Dans Laudato Si', le Pape François exprime cette beauté et cela est extrêmement important.*

YO : Merci beaucoup de votre remarque. Je n'ai pas eu le temps de dire un mot sur l'encyclique *Laudato Si'* du Pape François. C'est extraordinaire, combien on oublie que tout est lié. Cela caractérise l'écosystème et aussi le système linguistique.

*La religion relie, dans un sens vertical, l'homme à Dieu. Dans notre pensée occidentale, la religion est ce qui relie l'homme à Dieu, à la vie ... . La différence entre salut dans le bouddhisme et le salut dans le christianisme, serait-elle que le salut dans le christianisme vient d'en haut, alors que le salut dans le bouddhisme est une voie que se construisent les hommes ?*

YO : On fait un peu trop facilement la distinction entre la transcendance et l'immanence. Il y a tellement de simplification. L'immanence, telle qu'elle est conçue chez maître Dôgen, embrasse la totalité de cet univers qui est la vie et

qui est la résonance. La transcendance dont vous parlez en tant que chrétien n'est-elle pas la Vie, l'Amour, la Résonance, la Relation ? Pour moi, c'est ça la transcendance ; en ce cas-là, elle ne fait qu'un avec l'immanence telle que maître Dôgen la conçoit.

# ***L'intelligence artificielle, entre mythe et progrès***

***Actes du colloque du 2 avril 2016,  
organisé par l'Association des Scientifiques Chrétiens***

*On évoque constamment dans nos médias les prouesses de l'Intelligence Artificielle. Mais cette expression est ambiguë et correspond à des réalités aux multiples facettes. Ainsi, des réalisations utilisant ces techniques permettent maintenant la mise au point de prothèses qui pallient des handicaps importants. Par ailleurs, on utilise aussi ce terme pour faire miroiter des avancées qui font rêver. Mais, est-il possible qu'un robot, étant branché sur notre cerveau, nous dicte ses volontés ? Qui sera le responsable des actes dans ce cas ? Peut-on envisager de confier des responsabilités importantes, telles la santé des personnes, à des ordinateurs ? Où trouver la frontière entre la prothèse qui procède à la réparation d'une déficience et l'appareil qui augmente les potentialités de l'individu quitte à modifier le fonctionnement de son cerveau ?*

- Pierre Perrier,** *Présentation générale*
- Serge Picaud,** *Restauration visuelle et intelligence artificielle avec les prothèses rétiniennes pour les patients aveugles*
- Raja Chatila,** *Le robot sera-t-il l'avenir de l'humanité ?*
- Bénédicte Mathonat,** *La santé, un produit artificiel ?*
- Serge Tisseron,** *Quels robots voulons-nous ?*
- P. Florent Urfels,** *Intelligence des anges : intelligence artificielle ?*
- Rémi Sentis** *Remarques de conclusion*

# ***Présentation : l'intelligence artificielle, un lieu de fascination et de problèmes profonds***

*Pierre Perrier*<sup>1</sup>

L'intelligence artificielle outre le fait d'être un expression ambiguë est un lieu de fascination qui a toujours incité à la fiction. On peut en risquer une définition : selon M. Minsky (1928-2016), c'est « *l'art de vouloir résoudre des problèmes de grande complexité plus vite ou plus précisément que l'homme intelligent seul, même assisté d'un ordinateur à architecture et programme simple* » c'est-à-dire basé sur un algorithme de type arbre déterministe. Les problèmes en question peuvent entrer dans le cadre des problèmes combinatoire que les spécialistes d'informatique théorique appellent NP-difficiles ou NP-exponentiels<sup>2</sup>.

Il existe deux visées possibles de l'intelligence artificielle : soit pragmatique correspondant à la définition précédente, soit ambitieuse (I.A. forte) où la résolution des problèmes complexes est intégrée dans tout un environnement sensoriel et moteur (l'image étant celle du « cerveau » où la « pensée » est couplée à un « corps »).

Du point de vue informatique, quelles sont les futures tendances en technologie d'architecture et en algorithmique ?

Concernant l'architecture, le hardware est toujours plus dense ; avec accumulation d'un million de composants simples et de connexions entre eux pour former des liens entre différentes couches (on aboutit à dix mille connexions dans un mm cube contre un milliard dans notre cerveau). La densification du hardware progresse toujours selon la fameuse loi empirique de

---

<sup>1</sup> Membre fondateur de l'Académie des Technologies, Membre correspondant de l'Académie des Sciences.

<sup>2</sup> Ces appellations : problèmes NP-difficiles, NP-exponentiels réfèrent au nombre d'opérations élémentaires, typiquement celles effectuées par un ordinateur, attendu nécessaire pour les résoudre (ndlr).

Moore (multiplication par deux du nombre de composants par unité de volume tous les 2 ans) mais on sait qu'elle va se heurter à une limitation due aux contraintes physiques<sup>3</sup>. Par ailleurs, en algorithmique/software, on conçoit des programmes avec ré-entrance (boucle contrôlée) ; ce qui conduit à des apprentissages formant des modèles par équivalence et des systèmes multi-échelles de traitements de données.

On peut citer quelques champs d'applications les plus actifs :

\* Traitement des données en masse (big data) selon des modèles d'extractions par réduction pour obtenir par exemple des corrélations entre les données.

\* Problèmes liés à la reconnaissance et à la synthèse des « images », des textes écrits et des sons. Problèmes d'apprentissage extérieur en vue de création d'autonomie – ce que l'on appelle aussi « deep learning ». Il est à noter que la dite autonomie fonctionne bien quand il n'y a pas de bruit mais elle est plus délicate sinon<sup>4</sup>.

\* Équivalence de corpus et traduction automatique. Systèmes experts d'aide à la décision. Apprentissage de modèles dynamiques équivalents.

## ***1. Sur les développements en robotique et les tentations vers l'I.A. forte***

Concernant le langage parlé des ordinateurs, soit il s'agit d'une simple répétition d'expression enregistrée ; soit il y a utilisation de modèles linguistiques, le passage par les mots est présent mais ne risque-t-on pas de perdre de vue le réel dans ces modèles ? Dans les programmes d'aide à la décision, l'optimisation multi-critères garde-t-elle toujours un sens si les mots ont eux-mêmes des significations ambiguës ?

---

<sup>3</sup> La miniaturisation des gravures du silicium des circuits imprimés va se heurter au mur des échelles quantiques (en 2016 la finesse maximum de la gravure industrielle est de 10 nanomètres, le passage à 7 nanomètres va être très coûteux), de plus il faut envisager la question de l'évacuation de la chaleur produite quand on miniaturise.

<sup>4</sup> Ainsi la reconnaissance de visage par ordinateur guidée par les échantillons d'apprentissage a-t-elle un taux de réussite de 97 % juste un peu moins que l'homme, mais tombe à 70% en présence de bruit de fond si l'apprentissage est moins orienté et plus faible. Ceci est lié aux questions dites d'amorçage des algorithmes d'apprentissage.

Or, un robot ayant des fonctionnalités que l'on voudrait « humaines » devrait gérer au moins une trentaine de fonctions. Mais certaines de ces fonctions ne sont pas bien comprises chez l'homme ; donc a fortiori, elles ne peuvent être bien programmées ; surtout elles doivent être couplées avec le corps (sensations, perception) et avec les gestes du corps (signes, affects, valeurs de relation...). Dès que l'on envisage des gestes, il y a interaction avec le milieu extérieur et donc une possible influence sur d'autres personnes, ce qui conduit nécessairement à des questions « éthiques » qui seront évoquées au cours du colloque.

Les ingénieurs dans ce domaine commencent par faire un assemblage d'algorithmes multi-fonctionnels et multicouches. Puis ils augmentent les couches et les dotent d'algorithmes spécifiques afin de transférer et traiter toutes les données provenant de capteurs extérieurs. Ils réitèrent ce processus jusqu'à faire « émerger » des nouveaux comportements en utilisant des techniques d'apprentissages grâce à des résultats venant des exercices précédents. Puis ils testent sur des situations dynamiques « bien choisies », ils engrangent les résultats et ils ré-itèrent encore.

Ces techniques d'autonomie ré-entrante sont toujours plus utilisées et certains les présentent comme une forme de conscience ; d'où le rêve d'une conscience mise dans un cerveau en silicium.

Les managers de ces projets veulent croire qu'au bout de ce processus itératif, ils aboutiront à une machine qui arrivera à penser comme un cerveau (vivant seul ou en réseau) et ils saisissent les médias pour justifier les demandes de financement. Ce type de rêves sont-ils à financer comme de réels objets de recherche ?

## ***2. L'intelligence artificielle pour les robots ou pour le cerveau.***

Grâce à la miniaturisation des puces électroniques peu chères, on pourra faire des machines à « autonomie réduite » bien utiles pour bien des applications à étudier et les réaliser grâce aux nouveaux algorithmes associés à des architectures spécifiques. Cela pourra aller du petit drone jusqu'au drone militaire et au robot industriel. Il faudra cependant en évaluer sérieusement le rapport bénéfices par rapport aux risques potentiels.

Grâce à une solide analyse de l'information mise dans un ordinateur fait d'un grand nombre de processeurs élémentaires connectés, on pourra sans

doute progresser dans la compréhension du cerveau. On fera mieux la distinction entre données, programmes, apprentissage. Un super ordinateur dont l'objectif lointain sera la modélisation du cerveau humain n'est peut être pas sans intérêt, mais les fonctionnalités désirées devront être modestes et aussi bien définies.

Pour revenir à la robotique, il faut bien définir des normes de protection. Ne faut-il pas prendre en compte la liberté des usagers pour les protéger contre eux-mêmes (empathie fausse, servilité) en gardant une certaine distance d'avec les rêves médiatiques ? Ne faut-il pas se méfier de l'entrée excessive de certains dans un monde virtuel venant brouiller une réalité qui pourrait dans le futur être utile ? En gardant la tête froide, ne faut-il pas se poser la question des normes de conception et d'emploi qu'il sera nécessaire de définir pour que le développement de la robotique fasse plus de bien que de mal ?

# ***Restauration visuelle et intelligence artificielle avec les prothèses rétiniennes pour patients aveugles***

*Résumé de l'intervention de Serge Picaud<sup>1</sup>*

Les photorécepteurs dégèrent dans différentes pathologies rétiniennes comme les dystrophies rétiniennes de type rétinopathie pigmentaire ou dans des pathologies plus complexes comme la dégénérescence maculaire liée à l'âge (DMLA). Récemment, des prothèses rétiniennes ont permis à des patients devenus non-voyants de retrouver une certaine perception visuelle, certains pouvant même lire des mots sur écran d'ordinateur. Si ces essais cliniques valident le concept de restauration fonctionnelle, le défi technologique est encore important avant que les patients ne retrouvent une autonomie en locomotion et des capacités de reconnaissance des visages.

La présentation de Serge Picaud a illustré ces résultats cliniques ainsi que les travaux en cours sur la restauration visuelle menés à l'Institut de la Vision dirigé par le Pr José-Alain Sahel. En effet, un partenariat avec l'entreprise Pixium Vision porte sur une nouvelle génération de prothèses rétiniennes. Ces prothèses visuelles sensibles dans l'infrarouge ont été validées sur des rétines *ex vivo* de primates non-humains. L'Institut de la vision travaille également sur une stratégie alternative, la thérapie optogénétique. Cette thérapie repose sur l'expression d'une opsine microbienne (algue, bactérie) dans les neurones résiduels de la rétine. Elle implique par conséquent l'injection dans l'œil d'un vecteur de thérapie génique qui permet d'induire l'expression de l'opsine microbienne dans les neurones. Cette opsine microbienne rend le neurone sensible à la lumière, les transformant ainsi en véritable photorécepteurs. Les premiers résultats obtenus avec l'entreprise Gensight Biologics montrent une sensibilisation à la lumière des cellules ganglionnaires de la rétine, les cellules qui communiquent l'information visuelle au cerveau. Ces expériences ont été réalisées sur des souris aveugles et sur des primates non-humains.

---

<sup>1</sup> Directeur de recherche INSERM, Institut de la Vision, Paris.

Serge Picaud a tenu à préciser que ces approches thérapeutiques très prometteuses ont pour objet de réparer ou restaurer la fonction perdue. L'objectif est uniquement de redonner aux patients aveugles une certaine autonomie dans notre société.

## ***Le robot sera-t-il l'avenir de l'Humanité?***

*Notes rédigées<sup>1</sup> à la suite de l'exposé de Raja Chatila<sup>2</sup>*

Les robots sont des machines contrôlées par des logiciels d'intelligence artificielle « incorporés » capables de communiquer et d'apprendre. Ils possèdent donc des capacités de perception, d'action et de prise de décision pour effectuer des tâches assignées, lesquelles capacités peuvent être intégrées dans une seule machine ou être réparties (ce qui permet perception ou action à distance).

Du point de vue historique, les premiers robots étaient conçus dans un objectif industriel bien défini, puis de 1985 à 2010 on a assisté au développement de la robotique autonome et interactive ; depuis 2010 on a vu des robots avec des besoins industriels renouvelés, d'autres avec des usages médicaux, thérapeutiques, ludiques, d'assistance, bref des usages extrêmement diversifiés.

La capacité de décision des robots de plus en plus variés a dès lors des répercussions sur les utilisateurs et les autres personnes qui sont dans l'environnement de la machine. Cela induit donc des questions éthiques. Mais il n'est pas facile d'énoncer des normes qui pourraient vite s'avérer inadéquates, car de multiples usages des robots se développent de façon aussi massive qu'inattendue (voir par exemple l'essor actuel des drones civils). Dans ce contexte évolutif, il faut cependant analyser les principes de fonctionnement et d'utilisation de ces robots afin d'essayer d'y voir un peu plus clair.

### ***L'autonomie***

L'autonomie est une des principales caractéristiques du robot, il s'agit de sa capacité à prendre des décisions sans l'assistance d'un autre agent. Quand

---

<sup>1</sup> Par Rémi Sentis.

<sup>2</sup> Directeur de recherche CNRS, Institut des Systèmes Intelligents et robotique, Université Paris VI.

elle concerne le traitement des données et leur interprétation, des décisions simples, la commande et l'exécution des actions, elle est constitutive de tous les systèmes opérationnels des robots. De plus, il existe une autonomie décisionnelle, qui concerne une perception et l'interprétation plus sémantique, l'interprétation de situations et la prise de décisions non triviales. Il y a un continuum entre le système automatique et le système autonome ouvert.

L'autonomie atteignable dépend de la complexité de l'environnement et de celle de la tâche. La complexité de l'environnement peut être mesurée par la quantité de l'information, par sa variabilité et par son flux. Quant à la complexité de la tâche, cela dépend de la dimension et de la structure de l'espace d'état du processus de décision.

### ***L'apprentissage***

L'autonomie décisionnelle utilise toujours des techniques d'apprentissage. Ce qui se fait par adaptation ; par exemple avec la reconnaissance d'objets avec des réseaux neuronaux profonds.

Ainsi la reconnaissance de formes ou de sons se fait au moyen d'algorithmes mathématiques sophistiqués puis par apprentissage ; il s'agit le plus souvent de mettre une image ou un son dans une des catégories répertoriées au fur et à mesure par apprentissage (avec technique du type essais-et-erreurs).

On voit que des dilemmes éthiques peuvent survenir à cause de l'autonomie décisionnelle de certaines machines « intelligentes » ayant des capacités d'apprentissage quand l'action de la machine peut entraîner des accidents graves ou la mort d'individus (par exemple la voiture autonome, les drones armés ou les systèmes d'armes létales autonomes).

### ***Réparation, augmentation des humains et interfaces cerveau-machine.***

Toutes les techniques dites de réparation de défaillance humaines se développent très rapidement ; en particulier on voit apparaître des prothèses les plus variées et des implants très utiles à certains patients.

Les prothèses ont toujours existé (depuis l'antique jambe de bois) mais elle sont devenues très sophistiquées et se sont diversifiées ; en particulier on a

vu apparaître récemment des exosquellettes qui avaient des capacités étonnantes. Nous savons que pour certaines déficiences, en particulier auditives ou visuelles (voir le résumé de l'exposé sur la vision assistée par ordinateur), des capteurs reliés à des processeurs permettent déjà d'améliorer grandement les capacités du patient. De même pour des personnes paralysées ou ne pouvant plus communiquer avec leur entourage qu'avec des mouvements d'un seul doigt ou par des clignements d'yeux.

Un des problèmes majeurs qui va se poser dans un futur très proche est celui de l'interface entre le cerveau muni de capteurs et des ordinateurs. Il faut réfléchir aux conséquences de la construction de robots autonomes qui servent pour la réparation de l'humain, à travers les prothèses bioniques.

Bien qu'elle relève *a priori* de l'éthique médicale, les techniques de réparation doivent être analysées aussi dans son rapport à l'augmentation ; ainsi la réparation peut conduire à une augmentation de capacité (volontaire ou non) ou bien à une altération d'autres fonctions. La préservation de l'autonomie de l'individu réparé et de son intégrité est donc à prendre en compte. Il en va de même de la réversibilité de l'augmentation, de son impact sur l'individu (sans entrer dans les considérations sur l'augmentation vue par certains mouvements d'idées comme une amélioration de l'espèce humaine, voire un pas vers le transhumanisme).

Ce type de réflexions a conduit des experts à se réunir pour proposer des préconisations d'ordre éthique dans le cadre d'une commission de réflexion sur l'éthique de la recherche en sciences et technologies du numérique (voir en annexe ci-dessous quelques unes de ces recommandations).

## ***Conclusion***

La recherche en robotique et en intelligence artificielle a progressé considérablement en prenant appui sur la vitesse des processeurs, la miniaturisation des capteurs et des actionneurs. De nouvelles méthodes utilisant l'apprentissage pour la perception, la prise de décision permettent des performances sans précédent.

Mais de nombreux problèmes sont ouverts. Les processus de perception et de compréhension de l'environnement ainsi que ceux de prise de décision autonome sont encore largement mal compris. Pour certaines machines

autonomes qui peuvent induire des accidents (robots d'aide à la personne, voitures autonomes, drones) des questions juridiques peuvent apparaître.

## *Annexe*

Quelques recommandations extraites du rapport n° 1 publié par la Commission de réflexion sur l'Éthique de la Recherche en sciences et technologies du Numérique d'Allistene (Cerna<sup>3</sup>) en novembre 2014.

Sur les questions relatives à l'autonomie et aux capacités décisionnelles des robots.

\* [Il est crucial de prendre en compte] la question du débrayage de certaines fonctions et celle des possibles reprises en main par l'utilisateur (au détriment du robot) ou par la machine (au détriment de l'humain) ; il faut préciser les circonstances qui les permettent ou les rendent obligatoires.

\* [Il faut faire en sorte que] les décisions du robot ne soient pas prises à l'insu de l'opérateur afin de ne pas créer de ruptures dans sa compréhension de la situation.

\* [Il convient d'être conscient] des phénomènes de biais de confiance, c'est-à-dire la tendance de l'opérateur à s'en remettre aux décisions du robot, et de distanciation morale de l'opérateur par rapport aux actions du robot.

\* [Il convient d'être attentif] à évaluer les programmes de perception, d'interprétation et de prise de décision et à en expliciter les limites. En particulier, les programmes qui visent à conférer une conduite morale au robot sont soumis à de telles limites.

\* En ce qui concerne les logiciels d'interprétation du robot, [il convient] d'évaluer jusqu'à quel point ceux-ci peuvent caractériser correctement une situation et discriminer entre plusieurs situations qui semblent proches, surtout si la décision d'action prise par l'opérateur ou par le robot lui-même est fondée uniquement sur cette caractérisation. Il faut en particulier évaluer comment les incertitudes sont prises en compte.

Sur l'intégrité de l'individu : sa réparation ou son augmentation.

---

<sup>3</sup>Le coordinateur de la rédaction de ce rapport est Raja Chatilla.

\* [Dans le cas des organes robotisés à vocation réparatrice, il faut avoir le souci] de la préservation de l'autonomie de l'individu équipé, à savoir de la maîtrise qu'il conservera autant que faire se peut sur ses actions, et de la conservation de l'intégrité des fonctions autres que celles concernées par la réparation.

\* [Dans le cas des dispositifs robotisés visant l'augmentation des facultés du bénéficiaire, il convient] de veiller à la réversibilité de celle-ci : les dispositifs doivent être amovibles sans dommage pour la personne, autrement dit, sans que la personne perde l'usage de ses fonctions initiales.

# La santé, un produit artificiel ?

Bénédicte Mathonat<sup>1</sup>

Mon intervention ne portera pas directement sur l'apport de l'intelligence artificielle, mais, elle veut analyser, dans la perspective des annonces « transhumanistes », la place prise dans le domaine de la santé par ces « nouveaux outils » qui arrivent avec le développement des nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives (NBIC).

Or la place de l'action humaine dans la production de la santé ne semble poser en elle-même aucune question... La santé est un des premiers biens de l'existence humaine. Nos souhaits du début d'année le manifestent bien. Et l'homme sait combien sa conservation est précaire et dépend de l'intervention humaine. De tout temps, l'homme a eu recours à des pratiques thérapeutiques, relatives à/et dépendantes de sa compréhension des troubles qui affectaient l'homme.

D'ailleurs, de façon générale, la vie humaine ne peut se déployer sans arts... c'est dans l'ordre même de sa nature... . Dès l'antiquité, le Mythe du *Protagoras* de Platon<sup>2</sup> présente bien l'homme requérant l'exercice des arts pour pallier son indigence de moyens naturels : il est nu, sans fourrures, ni griffes, cornes. De même pour Thomas d'Aquin, « *le genre humain vit d'art et de raisons*<sup>3</sup> ». Là où l'instinct animal donne de poursuivre les finalités de l'espèce, les capacités intellectuelles de l'homme, et la main, vont lui permettre de développer sciences et arts pour atteindre d'une vie bonne.

L'art, du grec *techné*, désigne donc une excellence humaine, celle d'une maîtrise dans la production de quelque chose. Il qualifie un savoir faire, lequel intervient *premièrement* pour produire ce qui n'existe que par l'action

---

<sup>1</sup> Philosophe, Professeur aux Facultés Libres de Philosophie et de Psychologie (IPC).

<sup>2</sup> Cf. Platon, *Protagoras*, 320d-322d.

<sup>3</sup> Thomas d'Aquin, *In I Post. Analytic. Proemium*, n°1.

humaine : vêtements, maisons, armes... . Avec une complexité de plus en plus grande dans la conception et la fabrication de ces possessions et outils : nous sommes ainsi passés des silex, des marteaux et des aiguilles aux machines, jusqu'aux ordinateurs et logiciels informatiques pour analyser, traiter des informations numérisées ... . Tout ceci est l'expression de la spécificité de l'homme, qui, comme le dit Dominique Lecourt, n'est pas celui qui s'adapte à son environnement, mais celui qui adapte son environnement à ses besoins et ses désirs<sup>4</sup>.

Mais, à côté de ce cet ordre de production où l'art « exécute ce que la nature est impuissante à accomplir » : ce que nous appelons proprement un artefact, un produit artificiel, se trouve un ordre de réalités qui peut dépendre de l'art *mais* qui peut *aussi* arriver *par nature*. C'est notamment le domaine de la santé, que je définis comme la disposition du corps vivant par laquelle il est apte à la vie. Nous sommes dans la deuxième fonction dévolue à l'art par Aristote<sup>5</sup> ; il ne s'agit plus de produire ce que la nature ne fait pas, mais de l'aider, d'être à son service en « l'imitant. ». Il y a donc une particularité de l'intervention médicale : elle s'exerce sur un vivant, un être qui a son dynamisme propre ; sa finalité n'est donc pas, comme telle, la production d'un artefact, qui s'ajouterait aux capacités humaines, mais la coopération à un dynamisme naturel ... . Le médecin a toujours été considéré comme « ministre<sup>6</sup> » de la santé.

Cet apport de la médecine est nécessaire : la nature ne peut être suffisante dans les maladies graves, et il est fécond, *parce que* « dans ces choses qui deviennent par art et par nature, l'art opère par le même mode et par les mêmes moyens par lesquels [opère] la nature<sup>7</sup>. » Le médecin est efficient pour rendre la santé, la bonne disposition du corps à la vie, parce qu'il *sait* ce qui rend raison du dynamisme naturel, et ce qui s'y oppose. Et ainsi il l'imite. Il est d'ailleurs remarquable qu'Aristote caractérise *l'opposition entre* les deux modes de production de la santé, par nature et par art, comme *l'opposition entre* ce qui arrive par hasard, nous pourrions dire spontanément, et ce qui

---

<sup>4</sup> D. Lecourt, *Humain, posthumain*, PUF, Paris, 2003, p. 42.

<sup>5</sup> Aristote, *Physique*, trad H. Carteron, Les Belles Lettres, Paris, 1973, II, 8, 199a15, « D'une manière générale, l'art ou bien exécute ce que la nature est impuissante à effectuer, ou bien l'imite. »

<sup>6</sup> Thomas d'Aquin, *Q.D. De veritate*, q. 11, a.1, c., Turin, Marrieti, 1964.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

arrive par intelligence<sup>8</sup>, nous pourrions dire par savoir, de façon délibérée, en tout cas maîtrisée.

Il est donc « normal », même excellent, que l'existence de la santé puisse être dans une dépendance essentielle, à l'intervention humaine. L'ordre corporel ne peut la plupart du temps rester en bonne santé *sans* les causalités humaines qui interviennent et qui reproduisent, ou permettent selon des modalités diverses, celles qui s'exercent dans l'homme en bonne santé. Il y a là une « réalité artificielle » indéniable et bénéfique, que ce soit en aidant le corps à lutter contre la maladie (antibiotiques, chimiothérapie...), en lui permettant de retrouver son intégrité (chirurgie réparatrice) ou en palliant un *manque organique* par un apport artificiel en tant que tel (greffes, prothèses, mais on pourrait évoquer aussi l'injection d'insuline pour un diabétique ou même la chambre stérile dans les cas de perte du système de défense).

Il est donc légitime de remédier même aux méfaits de la nature et de l'âge grâce aux progrès des sciences et des techniques. Même Aristote faisait cette hypothèse, inouïe à son époque, d'un « *vieillard qui verrait comme un jeune homme* »<sup>9</sup>... .

Pourquoi donc interroger la causalité de l'art dans la santé ? Le développement actuel des sciences et des techniques change-t-il la donne ? Ne sommes-nous pas simplement devant un perfectionnement des moyens que l'homme peut mettre en œuvre, donc une performance plus grande, des outils mieux adaptés, plus efficaces ? Les prothèses bioniques n'entraînent pas de rejet, et corrigent la perte de la sensation du membre fantôme ... .

Est-ce la place plus grande de l'artefact et son aspect « indépendant » qui pose problème<sup>10</sup> ? L'idée d'un « homme augmenté » ? Nathanaël Jarasse critique de façon pertinente cette formule. En quoi la part artificielle plus grande prise par les prothèses bioniques justifie-t-elle de parler d'un *homme* augmenté ? Les prothèses ne changent pas la nature humaine, elles ne sont

---

<sup>8</sup> Aristote, *Métaphysique*, Théta, 7, 1049a4. Trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1974.

<sup>9</sup> Aristote, *De l'âme*, 408b20 trad. E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1989, « Tout au plus, en effet, pourrait-il [l'intellect] se corrompre par suite de l'affaiblissement dû à la vieillesse mais en fait il arrive ici la même chose que dans le cas des organes sensoriels : car si le vieillard recouvrait un œil sain, il verrait comme le jeune homme. »

<sup>10</sup> Peut se poser aussi, avec le fait de diagnostics plus affûtés et de traitements de plus en plus ciblés des prouesses d'opérations chirurgicales opérés avec des machines, le concept d'un « médecin artificiel »...

qu'une aide opératoire du même ordre que la chaise roulante ou la canne anglaise.<sup>11</sup>

Mais, plus ou moins consciemment, il y a une gêne, voire une peur, liée à une représentation « machinique » de la vie humaine... L'usage accru des artefacts pour intervenir sur le corps humain semblant confirmer la validité de ce modèle et susciter des fantasmes plus ou moins fantaisistes d'un « homme hybride ». Fondamentalement, ces progrès entraînent une interrogation sur *la nature* de ce pouvoir lié au progrès technique et *l'extension* qu'il peut prendre sur l'homme. Nous sommes devant la question des limites.

Le modèle de la machine qui a marqué le développement de la médecine occidentale – et l'a rendue possible –, nous renvoie aux perspectives cartésiennes : les formules sont célèbres : les opérations de la vie s'expliquent par la disposition des organes comme le mouvement des automates dépend de la disposition des pièces et de leur agencement. Les artefacts expriment l'ingéniosité des artisans, comme le corps humain révèle la perfection de l'art divin<sup>12</sup>... Il n'y a là, d'une certaine manière, rien de très nouveau, ni de révolutionnaire. Si l'on en reste à la production de mécanismes, celles-ci s'est toujours inspirée des modes de procédé des mouvements naturels. Que l'on transpose ces modèles de fonctionnements mécaniques au corps naturel n'est finalement qu'un retour à l'envoyeur ...

Mais le changement vient de ce que Descartes met sous le mot de nature. Il n'entend, nous dit-il, rien de plus que « *la matière elle-même en tant [qu'il] la considère avec toutes les propriétés [qu'il lui a] attribuées et les règles*

---

<sup>11</sup> Voir « Le mythe de l'humain augmenté » de Nathanaël Jarasse, chercheur CNRS, qui affirme « L'opinion portée sur les prothèses subit le même type de déformation ou de dévaluation. La notion à la mode d'homme augmenté en découle directement, car elle confond capacités performatives globales et performance locale, c'est-à-dire affectée à une tâche unique. [...] Cette surmédiation du concept de cyborg va jusqu'à engendrer une mise en question passionnée de l'appareillage, domaine où la raison devrait nous guider : qui oserait lancer un débat « pour ou contre » la chaise roulante ou la canne anglaise ? Le sujet amputé, plus ou moins « réparé », se retrouve involontairement enjeu de discussions sur l'« augmentation » du corps dont il connaît, lui, les limites, au risque de rendre encore plus compliquée l'image qu'il a de lui-même et que la société se fait de lui. »

<sup>12</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, et *Traité de l'homme*. Voir aussi la présentation de D. Le Breton, dans *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF/Quadrige, 2000, tout le chapitre 3, « Le corps machine ».

*suivant lesquelles se font ses changements, [il] les nomme les Lois de la nature »<sup>13</sup>*

Descartes appelait de ses vœux « *une science pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et nous rendre ainsi comme maîtres et possesseurs de la nature* ». La santé étant pour lui « *le fondement de tous les autres biens de cette vie* » et la médecine un art des plus importants, il affirme « *je m'assure qu'il n'y a personne, même de ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait n'est presque rien, à comparaison de tout ce qui reste à y savoir; et qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissances de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus<sup>14</sup>* ».

Le monde scientifique moderne est issu en quelque sorte de ce programme qui présente la nature comme un simple matériau susceptible d'être utilisé, configuré par l'art humain selon les finalités souhaitées, dès lors qu'on en connaît les lois ... Les progrès actuels semblent bien confirmer cette conception et avec elle l'idéal d'une maîtrise de la nature par l'art.

Cela veut-il dire que l'on pourrait oublier l'humilité de la formule d'Ambroise Paré : « *je le pensai, Dieu le guérit<sup>15</sup>* » ? Ne serait-elle que l'effet d'une pensée qui en serait restée à un âge théologique de la connaissance ?

Il ne s'agit pas de nier que les opérations vitales dépendent de mécanismes, que leur connaissance donne une possibilité accrue d'opérer efficacement sur le vivant. La définition hippocratique de la santé comme l'équilibre des humeurs n'est pas très opérationnelle. Mais on ne doit pas conclure, comme le fait Descartes, que l'étude de la nature s'y restreint. Et que ce qui advient par nature peut être *identifié* à un *résultat des causalités antérieures* comme c'est le cas dans la production artificielle. Sinon, en effet,

<sup>13</sup> René Descartes, *Le Monde*, AT XI, 36-37.

<sup>14</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, VI<sup>e</sup> partie, Vrin, Paris, 1967, texte et commentaires par É. Gilson, pp. 61-62.

<sup>15</sup> Cité par Jean-Pierre Poirier, *Ambroise Paré*, Paris, Pygmalion, 2006, p. 9, qui renvoie à Ambroise Paré, *Voyage d'Allemagne, Œuvres*, t. III, p. 698.

les promesses d'une maîtrise sur la vie humaine pourraient ne pas avoir de limites théoriques. De l'homme réparé à l'homme augmenté ou transformé, il n'y aurait qu'un pas ?

Ce serait oublier la distinction entre l'ordre de la genèse, de la production, de la venue à l'existence, et celui des *raisons*. On la trouve dans les *Parties des animaux*<sup>16</sup> d'Aristote, mais Kant l'évoque aussi, différemment, dans *La critique de la faculté de juger*<sup>17</sup>.

La mise en place d'un ordre matériel précis est une *condition nécessaire de l'existence* de l'être et des propriétés qui sont les siennes, mais *elle ne rend pas raison de l'être* dont il est l'ordre corporel. L'analogie avec l'art est toujours utile : de même que l'ordre des parties de la maison et leurs propriétés sont *nécessaires* pour rendre compte de *l'existence* de la maison (c'est ce sans quoi la maison ne peut exister), on ne peut cependant pas dire qu'ils rendent raison de la maison elle-même : c'est bien davantage la formalité de la maison, en lien avec sa finalité, qui explique l'ordre des parties et l'usage des matériaux. Cette réalité de l'intelligibilité de l'être précède sa production et rend raison de celle-ci. Il y a, en ce sens, une *essence* de la maison. Et cela davantage, pour ce qui est produit *par* la nature ; en effet, **l'objet artificiel ne tire son unité que d'une configuration, donnée de l'extérieur par l'homme**, aux éléments matériels utilisés. Tandis que chaque être naturel est un de façon intrinsèque, par nature ; il a un être spécifique de façon première, substantielle. On parlera de forme substantielle.

À cette première différence entre la machine et l'être naturel, il faut ajouter, ce que Ganguilhem soulignait aussi : la différence entre la machine et le vivant<sup>18</sup>. Celui-ci est **un organisme, au principe d'un dynamisme vital ; il est apte à se nourrir, à croître, à cicatriser, à lutter contre la maladie**. Il tient ces propriétés de sa nature, de cette unité substantielle qui rend raison de l'être-même. La tradition philosophique signifiera cette différence en parlant du vivant comme d'un *être animé*. Le terme d'âme signifie la forme

<sup>16</sup> Aristote, *Les parties des animaux*, trad. P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 2011, 639b15-640b5. Et aussi *Physique*, II, 9, trad. H. Carteron, Paris, Belles lettres, 1973. Une idée analogue était déjà développée par Platon dans le *Phédon* (98c-99d) et le *Timée* (46d-46e).

<sup>17</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, spécialement, le § 65.

<sup>18</sup> G. Ganguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1980, spécialement le début du chapitre « Machine et organisme », p. 101 et suivantes.

substantielle de l'être vivant. Dans le cas de l'homme, l'unité substantielle dont elle est au principe, est celle d'un être dont la vie dit tout à la fois, dynamisme biologique, sensorialité, sentiments, pensée, vouloir<sup>19</sup>...

### ***Qu'est ce que le corps humain ?***

Ce qui est en jeu dans la place à donner à l'art, c'est bien notre compréhension de la vie humaine, du corps humain. Lequel n'est pas une machine, ni une chose. Le succès de l'intervention humaine pour la santé ne nous autorise pas à considérer le corps *seulement* comme l'objet d'une prise en charge de la part de la science et des techniques médicales. Car soigner le corps, ce n'est pas rétablir le fonctionnement d'un ensemble matériel, c'est soigner un vivant, une personne.

En conséquence, il convient de toujours rappeler que la vie corporelle de l'homme est inséparable de tout son être. On ne peut penser l'homme comme un sujet d'action (souvent identifié au cerveau !) utilisant le corps (souvent réduit à des fonctions sensori-motrices) comme un objet matériel. Certains projets montrent bien que l'ordre corporel est considéré sur ce plan instrumental, comme de l'ordre de la possession pour l'homme. L'annonce<sup>20</sup> par le professeur Sergio Canavero d'une « greffe de tête » ou « greffe de corps » selon le point de vue selon lequel on se place, manifeste qu'un regard « technicien » peut en rester là ... . Comme si le corps n'avait qu'une *fonction opératoire* et que l'on pouvait en changer sans inconvénients (le phénomène du rejet atteste le contraire).

Mais nous ne pouvons nier cette réalité de notre unité substantielle. Suivant la formule de Merleau-Ponty, « *je n'ai pas un corps, je suis un corps*<sup>21</sup> ». La vie humaine consciente est expérimentée en nous comme une vie charnelle et celle-ci est inséparable de toute notre dimension humaine. Comme

---

<sup>19</sup> Le terme d'âme humaine, dans cet usage, ne connote donc aucun dualisme, tout en incluant sa spécificité par rapport aux autres vivants ; l'homme, unité substantielle n'est pas un vivant du même ordre que l'animal. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 76, a. 1, Si le principe intellectif est acte du corps.

<sup>20</sup> Dans la presse grand public en janvier 2016, voir par ex. <http://www.sciencesetavenir.fr/>

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel 1987 (1<sup>ère</sup> édition, 1945).

le dit le psalmiste : « *mon cœur et ma chair sont un cri vers le Dieu vivant*<sup>22</sup> »... Lien éminemment mis en évidence par toutes les manifestations appelées psychosomatiques<sup>23</sup>.

Appliquons à notre perspective. La nature reste toujours le premier principe de la guérison. La santé, cette bonne disposition du corps, son aptitude aux opérations vitales, existe *premièrement* et est atteinte parce qu'elle concerne un *être* vivant qui « s'auto-répare ». La santé corporelle n'est pas réductible *premièrement* à un simple *résultat* de causalités productrices particulières, mais elle dit, *premièrement*, un ordre de l'*être*, du vivant. Les conditions matérielles particulières présupposent toujours une aptitude naturelle première de l'organisme dans son ensemble au dynamisme vital.

Cela entraîne à distinguer deux grands types d'intervention humaine.

i) *Premièrement*, si la santé se définit strictement comme la disposition du corps dans son dynamisme d'ensemble à l'*existence*, l'art peut *rendre* la bonne santé, sans au sens strict, la produire. Il s'agit toujours de coopérer à *un être* qui a *en lui*, le principe de son dynamisme vital. La vie n'est pas un ensemble de fonctions assurées par des organes spécialisés, elle est *d'abord* la spécificité de l'être lui-même. Il n'a pas la vie, il est vivant, et *à ce titre*, capable *naturellement* d'être en vie. L'action médicale s'exerce sur un « donné préalable » : le vivant. Il y a là une limite à la « toute puissance » de l'art humain sur l'homme<sup>24</sup>. Quelque chose règle la causalité propre des pratiques médicales : elles ne peuvent être fécondes qu'en utilisant cette nature du vivant et ses propriétés.

Ce n'est donc que dans la mesure où a été développée la connaissance des conditions d'existence de ce dynamisme de l'être qu'ont pu être conçus des moyens plus performants pour intervenir et que le pouvoir médical a progressé face à la maladie ... jusqu'à la conservation artificielle d'organes en vue de leur transplantation, jusqu'à l'usage de cellules souches et de thérapies géniques.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Psaume, 83, 3.

<sup>23</sup> Nous pouvons évoquer à ce propos, un proverbe africain selon lequel « c'est l'homme qui guérit l'homme ».

<sup>24</sup> La mort reste l'horizon inéluctable de ce qui est matériel, et le téléchargement du cerveau ne sera jamais la réalisation de l'immortalité.

<sup>25</sup> Ces méthodes sont prometteuses pour cela, mais appellent à une grande vigilance éthique.

Cette place accrue de l'aspect artificiel dans la pratique médicale ne pose pas de questions tant qu'il reste dans son rôle d'*aide* de la capacité naturelle.

Ce qui est toujours le cas même quand il s'agit de transplanter un organe *vital*. Certes, il y a remplacement de l'organe par un corps étranger. Nous sommes donc devant un cas où la médecine est premièrement en situation d'échec : la guérison de l'organe lui-même n'est pas possible, il y a seulement réparation de la fonction. Mais l'intervention a bien pour but d'aider à la conservation de la santé, réalité première, condition de l'*existence* du vivant.

ii) La réflexion est différente quand il s'agit du remplacement d'un organe dont l'absence ou la défaillance n'est pas vitale. C'est d'ailleurs avec les perspectives ouvertes par les implants cochléaires, optiques, les prothèses bioniques, les interfaces cerveau machines/artefacts que les questions se posent davantage ; c'est dans ce cadre qu'interviennent les annonces transhumanistes.

Or, avec ces artefacts qui *remplacent* l'organe naturel défaillant, nous ne sommes plus directement dans la considération de l'*existence* de l'homme, mais de ses capacités d'orientation et de mouvement. En ce sens, même si ce sont des prouesses techniques, toutes ces réalisations ne sont que des substituts pour permettre *une* capacité *opératoire* au sujet. Ces artefacts ne lui *rendent* pas *sa* capacité opératoire. Ils n'ont donc pas un type de causalité tellement différent de celui de la canne anglaise ou du fauteuil roulant : ils *ajoutent* à l'être vivant porteur d'un handicap, un instrument extérieur pour compenser celui que la nature ne fournit plus.

Cet ajout ne transforme pas, au sens strict du mot, l'être humain. N. Jarasse peut légitimement dire que nous ne sommes pas devant un « *homme ajouté* », mais seulement « *réparé* » dans sa capacité opératoire. Ces appareils ne touchent pas au sens strict la disposition *de l'être*, ils sont là pour suppléer à l'exercice d'une opération *spécialisée*. Il faut même souligner qu'ils ne sont opérationnels que si l'homme a encore ses capacités cérébrales ; c'est grâce à la plasticité naturelle de son cerveau que celui-ci peut apprendre à les intégrer et les commander... Ce qui n'est pas 'magique', demande effort, apprentissage... L'usage de ce genre d'artefact ne dispense donc pas d'un donné naturel et humain pour que cela soit profitable.

La production d'artefacts de plus en plus sophistiqués peut donc s'apprécier diversement selon le bénéfice escompté. Mais, il faut ajouter que le développement d'appareils visant *seulement à décupler* les capacités

*opératives* humaines n'est plus de l'ordre de la médecine. Ce n'est plus alors la santé humaine qui est directement visée, mais l'ajout d'un instrument, certes source de plus d'efficacité, mais qui l'est au même titre que le sont des outils moins performants. Ce qui doit alors nous alerter, ce n'est pas l'ingéniosité de l'homme qui les conçoit, mais le risque de *réduire* la compréhension du bien humain à ces performances. Un exosquelette *pour* porter de lourdes charges est utile, mais cela ne doit pas nous faire parler d'un « homme augmenté » ; comme si l'homme était « plus homme » par l'ajout d'un bras élévateur ? Ces outils spécialisés, dès lors qu'ils n'ont pas pour finalité de compenser une défaillance naturelle, ne sont pas une amélioration de la vie *humaine* elle-même. Le danger est grand sinon, d'apprécier ce qui est bon pour l'homme selon les critères de l'efficacité technique !

Tout n'est pas un progrès *humain* en tant que tel. C'est sans doute le manque de compréhension de la vie humaine, de sa valeur propre, dans nos sociétés qui explique, pour une part, ces attentes mises dans des prouesses techniques<sup>26</sup>. Il nous faut, selon la formule de Jacques Ellul, apprendre à distinguer ce qui sert à l'homme et ce qui sert l'homme<sup>27</sup>.

L'intervention de l'art sur le corps humain si elle reste dans la finalité du médecin, a toute sa raison d'être. Cela sans oublier qu'il s'agit de soigner une personne humaine, un malade et pas seulement une pathologie. La maladie, le handicap, ne sont pas seulement des états du corps, mais ce que vit une personne avec sa vulnérabilité, sa relation au monde aux autres, sa capacité à être acteur dans l'atteinte de l'effet souhaité.

---

<sup>26</sup> J.-M. Besnier dans *Demain, les post-humains*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010, souligne combien, notre 'désir de machine' peut être symptomatique d'une perte du sens de la vie humaine.

<sup>27</sup> J. Ellul, *Le bluff technologique*, Paris, Fayard/pluriel, 1988, p. 281.

# *Quels robots voulons nous?*<sup>1</sup>

*Serge Tisseron*<sup>2</sup>

Rappelons tout d'abord qu'un robot est une machine pouvant recueillir des données (grâce à des capteurs), les interpréter, prendre une décision (c'est la partie logiciel) enfin accomplir un geste suite à une décision (« organes » moteurs). De plus il peut posséder une capacité d'apprentissage qui se perfectionne par le renforcement, par des techniques d'imitation et enfin par connexion et comparaison avec les résultats venant d'autres machines. Il peut avoir une apparence anthropomorphe, mais bien sûr, ce caractère n'est pas constitutif de l'essence du robot.

On peut proposer une définition de l'empathie du robot comme étant la communication et l'interaction par des interfaces vocales et mimo-gestuelles avec les hommes qui sont dans son environnement. Des questions importantes se posent concernant l'empathie réciproque entre l'homme et les robots. Comment allons-nous considérer les robots ? Comme des créatures proches du vivant ? comme des objets sophistiqués ? comme des intercesseurs vis-à-vis d'un autre monde ?

## ***1. Empathie homme-robots, les points positifs***

Il faut tout d'abord préciser ce qu'est l'empathie. Chez les robots, il n'est question que de simuler l'empathie affective (celle que l'on retrouve chez les enfants de moins d'un an) et l'empathie cognitive (celle que l'on retrouve chez les enfants de moins de 4 1/2 ans) et non pas l'empathie « mature » qui inclut la dimension de la réciprocité et permet la construction du sens moral et de la justice.

---

<sup>1</sup> Contribution résumée de la communication orale.

<sup>2</sup>Psychiatre, Docteur HDR en psychologie, Université Paris VII, membre de l'Académie des Technologies.

## ***i) Quels sont les avantages de l'empathie entre l'homme et le robot ?***

Des interactions intuitives et empathiques entre hommes et robots sont une condition importante à leur acceptabilité et à leur facilité d'utilisation. Un robot qui donne un feed-back émotionnel est perçu comme supérieur et plus fiable qu'un robot qui répond de manière neutre<sup>3</sup>.

Le fait d'accepter d'être aidé par un robot peut présenter des avantages. Ainsi certains robots communicants permettent de pallier des pathologies ; par exemple pour les patients qui souffrent d'autisme, il existe des robots qui font des mimiques lentes ce qui est particulièrement bien ressenti par ces patients.

Un autre avantage peut être le respect de l'intimité : là où on ne l'accepterait pas d'un humain on l'accepte facilement d'un robot, ainsi un assistant robotisé peut aider une personne âgée à entrer dans une baignoire (mais alors il ne devrait probablement pas être d'apparence humaine).

Des propriétés ou comportements du robot peuvent provoquer de l'empathie chez son utilisateur dans le cas d'un aspect enfantin rassurant (par exemple des robots Nao et Pepper, des sociétés Softbank et Aldebaran) ou lorsqu'il y a une richesse des interactions sensorielles : le toucher (cf. robot en peluche Paro), la prosodie et le ton de la voix. Dans certains cas, le robot peut proposer des jeux à une personne seule.

## ***ii) Comment se protéger d'une trop grande empathie entre l'homme et le robot ?***

Cette question devient urgente, en effet quand les robots auront été développés, ils s'imposeront comme relevant uniquement d'un choix technique.

Concernant les robots militaires, il faut éviter un trop grand attachement des soldats et sélectionner les soldats dans cette optique (test sur leur réactions potentielles vis-à-vis du robot<sup>4</sup>).

---

<sup>3</sup>Voir Eyssel F. et al. ; Proc IEEE Int. Symp. Robot and Human Interactive Communication, (2010)

<sup>4</sup>Tisseron S., Tordo F., Baddoura R. (2014), Testing empathy with robots: a model in 4 dimensions and 16 items, *International Journal of Social Robotics*)

Il est bon qu'ils connaissent le fonctionnement des machines utilisées et peut être souhaitable donner à celles-ci une apparence un peu aversive (insecte suscitant peu d'empathie dans notre culture).

Concernant les robots civils, il faudrait les concevoir de telle façon que nous nous souvenions que ce sont des machines (intérieur visible).

Surtout il faut pouvoir les débrancher à tout moment ; on a signalé le cas de jouets connectés pour de très jeunes enfants qui ne pouvaient savoir si des données étaient transférées et quand. Ainsi une société commercialisait une poupée (sous le nom de *Hello Barbie*) connectée à Internet qui pouvait parler et échanger avec l'enfant via micro et hauts-parleurs. Concrètement, quand un enfant parle à sa poupée, ses propos sont stockés sur des serveurs de prestataires techniques et peuvent être alors écoutés, analysés, voire exploités (sans parler d'éventuels failles permettant de pirater ces données). Quand les parents se sont aperçus que des données personnelles concernant l'environnement de leur enfant avaient été transférées à leur insu, la société a fait machine arrière et a supprimé la possibilité de transfert de données.

Cet exemple montre qu'il est impératif qu'un dispositif nous rappelle quand le robot transmet des données de façon à ce que l'intimité de son utilisateur ne soit pas violée.

## ***2. Les points négatifs***

Outre le fait que l'on peut oublier l'existence d'une connexion du robot à Internet, les dangers que l'on peut envisager sont de différents ordres.

\* Un des premiers dangers est d'oublier que le robot est une machine à simuler. Ainsi, l'utilisateur voit les mimiques du robot (« il a l'air content »), il pense que le robot a des émotions (« il est content ») et même des émotions pour lui (« il me trouve sympa »). Par voie de conséquence, l'utilisateur se met à avoir des émotions pour son robot (« ça me fait de la peine si je le vois souffrir »).

On peut par exemple arriver au paradoxe suivant pour des militaires : pour eux, il est très clair que leur robot est un outil mais ils interagissent parfois avec eux comme ils interagiraient avec un être humain ou un animal.

\* Autre danger, celui de souffrir de la souffrance qu'on imagine au robot et de susciter un attachement excessif. Ainsi certains soldats donnent un

prénom, personnalisent l'apparence par des inscriptions ou des collages, ne veulent pas en changer, demandent qu'il soit réparé en cas d'avarie, ressentent colère et tristesse quand leur robot est détruit (et même veulent l'enterrer).

\* Il y a aussi un risque de la manipulation. Un robot peut ainsi se synchroniser sur les plans verbal, para-verbal et comportemental avec son interlocuteur : en établissant une symbiose en miroir pour entrer dans le monde des représentations de l'interlocuteur, en gardant une synchronisation suffisamment longtemps pour établir sa confiance ou en amenant celui-ci à changer.

Il est à noter que l'apparence et la voix d'un robot peuvent être programmés pour obtenir d'un interlocuteur le maximum d'informations sur lui et avoir le maximum d'influence sur lui

Comme il est possible que des robots puissent influencer le comportement de ses utilisateurs, une éventuelle conséquence peut être une modification des relations entre les utilisateurs humains.

Par ailleurs, il existe des robots programmés pour nous aimer et être aimés, et nous consoler des frustrations de la vie avec des humains (c'est un des buts du projet « European Felix Growing »), ce qui risque d'avoir comme conséquence de nous rendre moins tolérants au caractère toujours imprévisible de nos congénères. Et la capacité qu'aurait le robot de jouer la simulation cesse d'être perçue négativement et pourrait devenir une valeur positive.

Notons que, malgré cela, certains vulgarisateurs affirment que le robot pourra remplacer l'être humain au point d'être le principal confident de son utilisateur.

### ***3. Comment se préparer à vivre avec des robots ?***

Des mesures législatives sont à envisager dont la plus importante est de protéger la vie privée des utilisateurs (cf. mouvement « MiData » et aussi les travaux du réseau Fing).

Par ailleurs, certains veulent pénaliser la maltraitance des robots, ou interdire les robots sexuels ! (il est à noter que manuel du robot *Pepper* interdit d'avoir des comportements "sexuels ou indécents" avec lui sous peine de rupture de contrat !).

Parmi les robots domestiques, il faut surtout privilégier ceux dont des programmes favorisent la socialisation et visent à entretenir les possibilités physiques et cognitives. Cela est nécessaire mais pas suffisant (car il y a un risque de « robot dépendance »). De ce point de vue, on peut essayer de caractériser le caractère humanisant (c'est-à-dire qui favorisent la communication entre humains) ou déshumanisant des robots.

Ainsi, du côté humanisant, on peut indiquer : la re-programmation possible par l'utilisateur (il est à noter qu'il conviendrait alors d'apprendre la programmation) ; le soutien à l'autonomie de l'utilisateur (en encourageant les apprentissages pour les seniors) ; l'incitation à développer les formes de sa propre conscience du monde et de son environnement.

Du côté déshumanisant : le robot complètement préprogrammé ; le traitement de l'utilisateur comme un récipiendaire passif de soins et de services ; les machines conçus comme des ersatz d'êtres humains répondant aux attentes prévisibles et qui jouent le rôle de conseiller personnel (risque de soliloques manipulés).

Il faudrait aussi envisager des mesures éducatives en faisant fabriquer de petits robots aux élèves et étudiants (avec apprentissage d'un langage de programmation) et en encourageant le goût de l'échange contradictoire sur ces sujets.

En conclusion, il faut surtout favoriser la mise au point de robots qui invitent les usagers à entrer en contact avec d'autres personnes et à développer des liens de proximité.

*« Le problème aujourd'hui avec les robots, ce n'est pas ce que nous pouvons en faire, c'est ce que nous voulons en faire » (Singer)*

## *Intelligence des anges : intelligence artificielle ?*

*P. Florent Urfels<sup>1</sup>*

Il me revient, en tant que théologien, de clore notre journée de réflexion sur l'intelligence artificielle. Comme on peut s'en douter, les *auctoritates* traditionnellement mobilisées par la discipline que je représente – Écritures Saintes, Pères de l'Église, scolastiques médiévaux et même ces grands théologiens du XX<sup>e</sup> siècle que furent un Hans-Urs von Balthasar ou un Henri de Lubac – sont muettes sur le sujet. D'où la position de repli, voire de démission intellectuelle, que j'ai d'abord envisagée quand il m'a été proposé d'intervenir aujourd'hui. Démission qui consisterait à adopter non pas le point de vue du théologien mais celui du philosophe.

En effet, par la simple lumière de la raison, sans invoquer spécialement la Révélation chrétienne, on peut déjà dire beaucoup sur le sens et la valeur de l'intelligence artificielle. En particulier certaines illusions nées de la spectaculaire efficacité de ces processus technologiques pourraient – devraient ? – être dissipées par les philosophes. Car les philosophes, depuis Socrate, ont toujours eu un rôle critique, manifestant l'insuffisance d'une *doxa* commune qui pourrait s'avérer dangereuse par son impact politique. Quand l'opinion est dominée par des slogans faciles, des émotions exacerbées ou des phantasmes mythiques – le titre de notre colloque n'est-il pas *L'intelligence artificielle entre mythe et progrès ?* –, le philosophe qui critique les mythes exerce une fonction libératrice.

Récemment, la firme américaine Google s'est illustrée par la mise au point d'une intelligence artificielle, AlphaGo, qui a battu sèchement (quatre victoires sur cinq parties) le champion du monde de Go. Ce résultat étonnant a été rendu possible par la capacité typiquement humaine d'AlphaGo d'améliorer son jeu en tenant compte de ses erreurs passées. D'où la

---

<sup>1</sup> Prêtre du diocèse de Paris, docteur en théologie et en mathématiques, enseignant au Collège des Bernardins.

conclusion vite tirée par les grands média : « *les ordinateurs sont désormais plus intelligents que les hommes pour jouer au Go* ».

La performance des ingénieurs de Google est certainement remarquable. Mais est-il légitime d'en rendre compte en termes de supériorité intellectuelle de la machine sur l'homme ? Certes, le champion du monde coréen Lee Sedol a été battu par un ordinateur. Il a été humilié par son échec... mais son adversaire n'a pu concevoir aucun orgueil de sa victoire ! Car cet adversaire, qualitativement parlant, n'est pas très différent d'une lampe de poche. Un ordinateur, ce n'est au fond pas autre chose qu'un dispositif de conducteurs traversés par du courant électrique. Si ce dispositif a un sens – celui que nous signifions par la phrase : « intelligence artificielle qui joue au Go » – ce n'est pas *pour lui*, mais *pour nous*. C'est nous qui interprétons l'algorithme d'AlphaGo comme un programme capable de jouer de mieux en mieux au Go en tirant partie de ses erreurs de jeu. Pas AlphaGo. AlphaGo ne sait pas qu'il joue au Go.

La notion même d'erreur, d'ailleurs, est intéressante à creuser dans le contexte de l'intelligence artificielle. Car, à strictement parler, un ordinateur ne fait jamais d'erreurs, il exécute toujours fidèlement les instructions que l'homme lui dit d'exécuter car il a été conçu par l'homme précisément dans ce but. Précisant un peu les choses, on peut distinguer trois plans quand on parle d'erreur dans le domaine de l'intelligence artificielle : le plan du code, le plan de l'algorithme, le plan du jeu.

Au plan du code, qui est une transposition logique du comportement des composants électroniques, les seules erreurs possibles sont les erreurs de syntaxe produisant un pseudo-code. Il est bien clair qu'il s'agit d'erreurs humaines, dues à la fatigue ou à l'inexpérience du programmeur.

Au plan de l'algorithme, qui obéit à une formalité logique univoque de type mathématique, il peut y avoir des erreurs mais ce sont toujours et uniquement des erreurs humaines. C'est ce qu'on appelle, en argot informatique, un bug. Or aucun ingénieur constatant qu'un de ses programmes comporte un bug ne va se mettre en colère contre son ordinateur comme si c'était lui le fautif. Quand un programmeur décèle un bug, il est furieux contre lui-même, pas contre la machine.

Au plan du jeu, enfin, qui n'existe pas pour tous les types de programmes mais pour ceux qui relèvent de l'intelligence artificielle, le programme fait

toujours exactement ce que le programmeur voulait qu'il fasse. Et pourtant il commet des erreurs car l'intelligence artificielle se déploie dans un monde logique équivoque et non univoque. Ici je prends le terme « logique » dans une acception qui n'est pas celle des mathématiques, mais comme un synonyme de « rationalité » – ce que signifie le mot grec *logos*, d'ailleurs, en même temps que « parole raisonnable » ou plutôt « discours ». Chaque partie de Go possède sa propre logique, sa propre rationalité, qui dépend des règles du jeu (ou alors on a triché !) mais ne s'y réduit certes pas. Si la logique du Go était univoque, il n'y aurait en tout et pour tout qu'une seule partie possible et ce ne serait pas un jeu très captivant. Analyser une partie de Go, évaluer les bons et les mauvais coups des joueurs au fur et à mesure que la partie se déroule, c'est dévoiler la rationalité de cette partie-ci mais pas celle d'autres parties. La logique du Go est donc bien équivoque, alors même que les règles du Go sont univoques.

Donc l'erreur du programme est possible au plan du jeu, et du jeu seulement, parce que la logique du jeu est équivoque et non univoque. A-t-on pour autant montré que le programme était intelligent puisqu'il pouvait se tromper ? Pas vraiment. Car, précisément du fait de l'équivocité logique du jeu, le sens des coups doit être *interprété* pour avoir une signification. Une logique équivoque, parce qu'elle est équivoque, n'a pas de signification sinon celle que lui *attribue* l'homme d'une manière totalement indépendante de la machine. En définitive, le mot « erreur » n'a aucun sens pour la machine, il n'a de sens que pour l'homme. De son point de vue d'ordinateur, si l'on peut s'exprimer ainsi, AlphaGo n'a pas davantage commis d'erreurs dans l'unique partie perdue face à Lee Sedol qu'il n'a joué de bons coups dans les quatre autres parties gagnées. C'est l'intelligence humaine, et uniquement elle, qui interprète les résultats d'AlphaGo comme des bons ou des mauvais coups.

Permettez-moi de donner un exemple un peu ridicule pour mieux me faire comprendre. Imaginons que j'invite un ami à se mettre devant un ordinateur équipé d'un programme d'échecs (cela change un peu du Go!) que j'ai moi-même conçu et que je demande à cet ami de jouer quatre ou cinq parties. À chaque fois, mon ami gagne en moins de quinze coups. Il finit par me dire : « *et bien, ton programme n'est pas au point, il commet beaucoup trop d'erreurs !* ». Je réponds alors : « *Pas du tout ! C'est au contraire une grande réussite car j'ai voulu faire un programme unique en son genre, un programme qui perde le plus souvent possible même contre des adversaires*

*très mauvais.* » Évidemment mon ami sera vexé et répondra qu'il est absurde de concevoir un programme d'échecs pour perdre et non pour gagner. Il pourra me montrer qu'à tel moment de la partie l'ordinateur a sacrifié inutilement sa dame et dire : « *quelle erreur grossière !* », mais moi je pourrai lui répondre : « *quel magnifique coup !* », parce que le monde du jeu n'est pas dans une logique univoque. Tout est question d'interprétation. Mon ami a choisi l'interprétation habituelle : si l'on entreprend de jouer aux échecs, c'est pour gagner. Mais rien ne m'empêche de choisir l'interprétation inverse. Par le fait même, on voit que l'expression « erreur » n'a pas de sens pour l'ordinateur. Elle n'a de sens que pour les êtres humains qui interprètent le plan du jeu, qui confèrent un sens au jeu.

On pourrait compliquer un peu l'exemple. Je pourrais décider les jours pairs que mon programme a pour but de gagner et les jours impairs que mon programme a pour but de perdre. Sans jamais modifier le code de mon programme, un jour sur deux mon programme ferait beaucoup d'erreurs et un jour sur deux il n'en commettrait quasiment aucune. Comment parler alors d'une intelligence artificielle qui saurait qu'elle commet des erreurs ? L'erreur n'a vraiment aucun sens pour la machine car tout dépend du sens global que l'homme confère à l'intelligence artificielle et que seul l'homme peut lui conférer. Dans cet exemple ridicule, le programme ne va pas, les jours impairs, me féliciter de l'avoir si bien conçu, et les jours pairs stigmatiser mon incompetence de programmeur. Tout simplement parce que le programme est *objet interprété* et non *sujet interprétant*.

J'ai d'abord dit que cet exemple était un peu ridicule et cela était la réaction spontanée de cet ami imaginaire à qui je disais : « *j'ai conçu ce programme exprès pour perdre aux échecs !* » Mais à bien y réfléchir, il n'est pas forcément absurde de concevoir un tel programme. Cela pourrait même être très utile, pas pour remporter un championnat d'échecs évidemment, mais comme preuve philosophique que l'expression « intelligence artificielle » n'a de sens que pour l'homme et pas pour la machine. On voit par là qu'au-dessus des trois plans déjà mentionnés : plan du code, plan de l'algorithme, plan du jeu, on pourrait ajouter un quatrième plan qui serait le plan philosophique. Alors mon programme qui perd tout le temps aux échecs serait une véritable intelligence artificielle, très performante au plan philosophique précisément parce que très mauvaise au plan du jeu. Si je me décide à concevoir un jour ce programme qui perd tout le temps, je suggérerai aux journaux de titrer : « *Une*

*intelligence artificielle philosophe !* », et de continuer l'article en disant : « *pour la première fois, une intelligence artificielle est capable de philosopher, une intelligence artificielle est capable de prouver que l'intelligence artificielle n'existe pas pour la machine mais seulement pour l'homme.* »

Je pense que, maintenant, nous voyons bien que les titres accrocheurs des journaux reposent sur une confusion élémentaire : la confusion du sujet et de l'objet. Remettre cette distinction sujet-objet à l'avant-plan, critiquer le mythe de l'intelligence artificielle, ou plutôt le discours partiellement mythique que produit la *doxa* quand elle s'intéresse à l'intelligence artificielle, voilà un grand service que peut rendre la philosophie.

Ajoutons aussitôt que la philosophie n'a pas qu'un rôle critique à jouer face à l'intelligence artificielle. Car, incontestablement, l'intelligence artificielle représente une conquête prodigieuse de l'esprit humain, capable de rendre de multiples services à l'individu et à la société. La philosophie doit donc s'intéresser positivement à l'intelligence artificielle, et ce dans au moins deux directions. D'une part celle de l'éthique philosophique, car aucun progrès technologique n'échappe à l'ambivalence morale. Il peut en sortir du bien comme du mal. D'autre part dans la direction de l'herméneutique, cette discipline qui se donne pour tâche l'interprétation des textes et des œuvres d'art, mais aussi, pourquoi pas, des dispositifs technologiques. Il y aurait donc beaucoup à dire, du point de vue philosophique, sur l'intelligence artificielle. Mais, comme je l'ai signalé au début de cette conférence, il m'a semblé que me limiter à ce point de vue aurait été une forme de démission intellectuelle. Certes, ni la Bible ni saint Augustin ni Henri de Lubac n'évoquent la possibilité d'une intelligence artificielle. Est-ce à dire que la théologie devrait rester muette sur la question ? Un tel mutisme serait inquiétant quant à l'avenir de la théologie dans la culture contemporaine...

C'est pourquoi je me suis efforcé de trouver, malgré la difficulté apparente, une sorte de point d'ancrage, de similitude, de l'intelligence artificielle avec un domaine plus traditionnel de la théologie. Et il me semble avoir identifié cette similitude dans une question qui aujourd'hui nous semble anecdotique mais qui, au Moyen-Âge, avait beaucoup agité les théologiens : celle de l'intelligence angélique. De là le titre de ma conférence qui vous a sans doute surpris : « intelligence des anges, intelligence artificielle ? ». C'est de cela dont je vais vous parler maintenant, en m'aidant d'une étude remarquable d'Henri de Lubac intitulée : « Esprit et liberté dans la tradition

théologique ». Cela permettra de prolonger, du point de vue de la Révélation chrétienne, la modeste réflexion que j'ai amorcée sur la notion d'erreur dans le monde de l'intelligence artificielle. Car si toute erreur n'est pas un péché, on peut se demander si toute erreur n'est pas d'une manière ou d'une autre, peut-être très lointainement, liée à un acte de volonté. Une intelligence sans libre-arbitre est-elle capable de se tromper ? Une intelligence sans libre-arbitre est-elle même concevable ? Si l'intelligence artificielle n'est pas une vraie intelligence, ne serait-ce pas du fait que, dépourvue de libre-arbitre, elle est incapable de se tromper ?

Au début de l'étude que je viens de mentionner, Henri de Lubac se fait l'écho d'une position dominante à l'époque moderne, selon laquelle les anges, parce que dotés d'une intelligence dégagée de la matière, donc très supérieure à l'intelligence humaine, ne jouiraient pas du libre-arbitre. Absence de libre-arbitre qui ne signifierait pas du tout une indigence ontologique, mais au contraire une perfection. Tandis que les hommes doivent laborieusement ratifier leur nature matérielle en posant des actes libres, sans toujours bien savoir où ces actes les conduiront, tandis que les hommes doivent trancher par une décision de la volonté une évaluation rationnelle des bienfaits et des méfaits attendus qui demeure souvent obscure, les anges jouiraient d'une clarté intellectuelle sur leur propre nature qui exclurait tout libre-arbitre.

Henri de Lubac veut contester cette thèse car elle lui semble dangereuse par ses implications spirituelles. Elle favorise l'idée qu'une créature spirituelle, d'abord l'ange mais peut-être aussi l'homme, pourrait se satisfaire d'elle-même, de son existence empirique, sans poser *naturellement* un choix pour ou contre Dieu. Bref, elle ferait le lit de l'athéisme pratique, typique de la Modernité. Lubac entend donc montrer, par une étude minutieuse de la Tradition, que c'est bien plutôt le contraire qui est vrai : *parce* que les anges ont une vraie intelligence, ils sont *nécessairement* et *naturellement* dotés d'un libre-arbitre.

Notre théologien cite d'abord, à l'appui de sa thèse, de nombreux témoignages patristiques dont le plus éloquent est celui de saint Jean Damascène (c. 676 - 749), le dernier des Pères grecs.

*« Tout ce qui est créé est muable ; seul l'Incréé est immuable ; et tout ce qui est raisonnable est libre. En tant que raisonnable, l'ange est donc libre, en tant que créature, il est muable. Il peut donc, ou demeurer et progresser dans*

*le bien, ou verser dans le mal. Il a le libre-arbitre par nature même. Dieu créa l'homme exempt de péché, et libre : cela ne veut pas dire qu'il le fit impeccable, car en ce sens nul n'est exempt de péché, que Dieu seul. La liberté ne se dit pas au même sens en Dieu d'une part, dans l'ange et dans l'homme d'autre part<sup>2</sup>. »*

Si tout ce qui est raisonnable est libre, ils sont trois à être dotés de la liberté : Dieu, l'ange, l'homme. Mais il y a une frontière séparant d'un côté le Créateur, qui est impeccable par nature, de l'autre côté la créature angélique ou humaine, qui n'est pas *condamnée* à pécher, qui a même été créée sans péché, mais qui néanmoins *peut* essentiellement pécher. Cette doctrine est la doctrine commune, des Pères de l'Église jusqu'aux écoles monastiques d'un saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109) ou d'un saint Bernard de Clairvaux (1090-1153).

À partir du XII<sup>e</sup> siècle, se développent les écoles cathédrales à Paris, Laon, Chartres, Reims ou Rouen ... Prenant la suite des écoles monastiques, elles envisagent la théologie différemment. Sans remettre en cause la Tradition, les nouveaux écolâtres se posent toutes sortes de questions à son sujet. On ne se contente pas de commenter l'Écriture ou de rapporter ce que disent les *auctoritates*, mais on essaie d'expliciter toutes les significations des articles de foi par une méthode de moins en moins symbolique et de plus en plus dialectique, le *Sic et non*. Cet effort de plus grande intelligence de la foi se dépose dans un genre littéraire caractéristique, la *sententia*. Ainsi les écolâtres observent-ils que si l'ange et l'homme se ressemblent par la possession d'un libre-arbitre essentiellement faillible, ils se distinguent par l'exercice de ce libre-arbitre. En effet l'homme a une *histoire* constituée par une multitude de choix plus ou moins dépendants les uns des autres. L'ange, de son côté, n'a pas d'histoire car il existe en dehors du temps. Il n'a qu'un seul acte libre à poser, acte qui suffit à le déterminer dans sa destinée éternelle. On lit par exemple dans un recueil de sentences dû à l'École d'Anselme de Laon (c. 1050-1117) :

*« Les mauvais anges n'ont pas perdu leur libre-arbitre après leur chute, les bons anges ne l'ont pas perdu après leur conversion vers leur Créateur. Mais ceux-là sont à ce point plongés dans le mal qu'il leur est quasi impossible désormais de vouloir ou de faire le bien. Ceux-ci, au contraire, ont*

---

<sup>2</sup> Saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. 2, c. 3.

*été si bien confirmés dans le bien en adhérant à la grâce de Dieu, qu'ils ne veulent jamais infléchir leur volonté vers le mal<sup>3</sup> ».*

C'est au XIII<sup>e</sup> siècle, avec le développement des Universités (Paris, Bologne, Oxford), que la thèse traditionnelle va être menacée. Henri de Lubac parle à ce sujet de « tentation du XIII<sup>e</sup> siècle ». La cause de cette tentation se trouve dans la diffusion très rapide de la métaphysique d'Aristote comme base philosophique de la théologie universitaire. Certes, une difficulté de ce genre n'est pas nouvelle dans l'histoire du christianisme. Depuis au moins le III<sup>e</sup> siècle avec saint Clément d'Alexandrie, les échanges entre théologie chrétienne et philosophie païenne se sont montrés aussi féconds que risqués. Pour le sujet qui nous préoccupe, le risque était l'assimilation directe des anges de la Bible aux « intelligences séparées » ou « intelligences des sphères » dont parle Aristote en *Métaphysique*, Λ, 8. Ce thème, issu lointainement de la « musique des sphères » de Pythagore, cherche à expliquer la cause du mouvement régulier des astres par l'action de moteurs immobiles. D'après Aristote, ces moteurs sont des intelligences séparées, éternelles, immatérielles et immuables.

Le rapport avec les créatures angéliques de la Bible, dont l'action s'exerce dans l'histoire des hommes, semble ténu. Mais l'immense philosophe et théologien Moïse Maïmonide (1135-1204), rabbin de Cordoue, va interpréter un verset du livre de Daniel (4, 10) dans le sens d'une identification des anges avec les intelligences séparées d'Aristote. Voici le verset de Daniel (c'est le prophète qui parle) : « *Je contemplai les visions de ma tête, sur ma couche. Voici : un Vigilant, un saint descend du ciel* ». Ce que Maïmonide interprète ainsi : Daniel le prophète, étendu sur sa couche et contemplant le ciel étoilé, comprend que les anges sont les Vigilants, c'est-à-dire qu'ils commandent aux astres qui veillent pendant la nuit. Or Maïmonide était très estimé des scolastiques, de sorte que l'identification anges de la Bible = intelligences séparées d'Aristote va rapidement se diffuser parmi eux. Se posa alors une difficulté redoutable. Écoutons Henri de Lubac nous la résumer :

*« Si les plus parfaits d'entre les corps, à savoir les corps célestes, sont à la fois incorruptibles dans leur essence et indéviabiles dans leur course, pourquoi les plus parfait d'entre les esprits, à savoir les esprits sans matière, ne seraient-ils pas également, aussi bien qu'immortels, « inflexibles » en leur*

---

<sup>3</sup> *Sententiæ Anselmi*, p. 54.

*activité ? Ou plutôt, comment concevoir qu'ils ne le fussent pas ? Comment le moteur d'une sphère serait-il exposé à faillir alors que la sphère guidée par lui poursuivrait son cours infaillible<sup>4</sup> ?»*

Ainsi l'attribution d'une fonction cosmique aux anges pousse à prendre à revers la tradition la plus commune sur la liberté angélique : puisque les anges sont immatériels (ce sont des « intelligences séparées »), ils ne possèdent pas de libre-arbitre. Mais cette absence est signe de perfection bien plus que d'imperfection, tout comme le mouvement régulier des astres est plus parfait que le chaos des drames humains qui se nouent dans le monde sublunaire.

La tentation fut réelle ; les grands scolastiques n'y succomberont pas. Ainsi Thomas d'Aquin qui, tout en admettant qu'une partie des anges puisse avoir pour fonction de mouvoir les astres, maintient absolument la présence en eux du libre-arbitre nécessaire pour atteindre leur fin propre et ultime, c'est-à-dire Dieu. Quant à la difficulté que représente l'incorruptibilité des astres, il la résout subtilement mais intelligemment. Si l'incorruptibilité des astres résultait elle-même d'un acte libre, alors elle pourrait signifier l'acte libre des anges qui les meuvent. Mais comme cette incorruptibilité est infra-spirituelle, d'une autre nature que la liberté, elle n'est l'indice de rien du tout quant à l'option spirituelle prise par l'ange. Qu'un ange chargé de mouvoir un astre choisisse Dieu ou s'oppose à Dieu, cet acte libre peut très bien n'avoir aucune conséquence sur le mouvement de l'astre en question<sup>5</sup>.

Au XVI<sup>e</sup> siècle le contexte culturel va changer la donne. L'humanisme se développe et conduit à une sorte de renaissance païenne, exaltant la nature humaine indépendamment de la grâce chrétienne. Typique de la nouvelle mentalité, le théologien de Louvain nommé Baïus (1513-1589) estime que, au jardin d'Éden, Adam était naturellement parfait. Tellement parfait que Dieu était alors tenu en stricte justice de lui conférer la vision de son essence qui seule pouvait achever sa nature. Si la vision béatifique est devenue une grâce, quelque chose d'immérité et de gratuit, c'est uniquement en raison du péché. Autrement dit, Baïus naturalise la grâce, il naturalise Dieu.

La théorie de Baïus sera condamnée par le Pape saint Pie V en 1567. Pour se prémunir de toute complicité avec Baïus, les théologiens accentueront de plus en plus l'hétérogénéité de la nature et du surnaturel. Ils élaborent ce qu'on

---

<sup>4</sup> Henri de Lubac, *Esprit et liberté dans la tradition théologique*, p. 67-68.

<sup>5</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia Q. 63 a. 1 ob. 2.

appelle le système de la nature pure ou *pura natura*, qui triomphe avec les théologiens de Salamanque Francisco Suarez (1548-1617) et Jean de Saint-Thomas (1589-1644). Dans ce schéma, la créature spirituelle, qu'il s'agisse de l'homme ou de l'ange, a deux fins superposées et quasi indépendantes : une fin naturelle d'abord et prioritairement (pour l'homme, vivre dans un certain bonheur terrestre ; pour l'ange, adhérer à sa propre perfection naturelle) ; une fin surnaturelle ensuite, la vision béatifique de Dieu. Or, dans ce schéma nouveau, l'ange n'a aucune liberté en regard de sa fin naturelle car il serait contradictoire pour lui de ne pas vouloir être ce qu'il est. En revanche il garde une liberté par rapport à sa fin surnaturelle parce qu'il peut la refuser sans cesser d'être lui-même, il peut la refuser en se contentant de jouir de la perfection de sa nature angélique. D'où le lieu commun qui s'imposera désormais à la théologie : l'ange n'est pas naturellement doté de libre-arbitre parce qu'il possède une nature immatérielle plus parfaite que celle de l'homme. Le libre-arbitre de l'ange est surnaturel, il lui est donné par Dieu en même temps que l'offre de la grâce, sous la forme d'une possibilité réelle de refuser la grâce.

Quel rapport tout cela entretient-il avec le thème de notre colloque ? Je voudrais énoncer la thèse suivante, qui conclura mon intervention : nos anges à nous, c'est l'intelligence artificielle. Plus précisément : notre culture se représente l'intelligence artificielle comme la théologie moderne se représentait l'intelligence des anges. Thèse audacieuse, que l'on peut éprouver sur deux points : le rapport de l'intelligence à la matière, la possibilité d'une intelligence sans libre-arbitre.

Tout le monde en conviendra, il n'est pas d'intelligence artificielle sans un ordinateur exécutant un algorithme. Dans son exercice concret, l'intelligence artificielle est donc toujours dépendante d'un dispositif matériel. Mais, pour autant, le lien intelligence artificielle-ordinateur n'est pas essentiel. La preuve en est que l'on peut, sans changer le code du programme, l'exécuter sur des ordinateurs différents. Il n'y a donc aucun rapport entre la rationalité immanente à un algorithme et le fait que cet algorithme soit exécuté sur tel ordinateur particulier et pas sur tel autre.

Cette remarque aura peu d'échos chez le profane en informatique. Car le profane, en général, est impressionné par la machine-ordinateur qu'il voit, beaucoup plus que par l'algorithme qu'il ne voit pas. Cependant, pour le spécialiste, c'est le contraire qui est vrai. L'ordinateur est dans une certaine

mesure accessoire, tout le génie se trouve dans l'algorithme. De sorte que le rapport de l'intelligence artificielle à l'ordinateur est au fond assez voisin de celui qu'entretient l'ange avec le corps céleste qu'il met en mouvement. L'ordinateur tend à n'être qu'une manifestation accidentelle d'une rationalité auto-suffisante et immatérielle. Même le concepteur humain de l'algorithme risque de se représenter l'intelligence artificielle comme très supérieure à son intelligence humaine qui, elle, est essentiellement liée à la matière.

On retrouve ici la vieille question philosophique et théologique du lien du corps et de l'âme : comment comprendre l'union en l'homme de l'universel (l'âme) et du particulier (le corps) ? Comment faire droit à ce que la Révélation chrétienne nous apprend par la Résurrection des corps : le lien de l'âme au corps n'est pas accidentel mais essentiel à l'homme ? La fascination que l'intelligence artificielle exerce en tant que mythe non critiqué de notre culture risque bien de défaire le lien mis en place par le christianisme, c'est-à-dire de nous faire retomber dans une gnose néo-païenne méprisant le corps et exaltant outre mesure la raison. On en trouve d'ailleurs l'illustration dans un film comme *Transcendance* (2014), où la conscience du héros est extraite de son cerveau et implémentée comme intelligence artificielle d'un ordinateur quantique d'aspect robotique. De la sorte, ce n'est rien moins que l'immortalité de l'âme qui serait en quelque sorte promise à l'homme par l'intelligence artificielle.

L'autre point rapprochant l'intelligence artificielle de l'intelligence angélique regarde le libre-arbitre. Car, au fond, un ordinateur ne peut jamais exercer de libre-arbitre, il ne peut jamais *choisir*, au sens où un être humain fait des choix, c'est-à-dire tranche par la volonté un discernement rationnel. Un choix, en effet, n'est pas *irrationnel* car sinon il n'exprimerait pas l'être de la liberté mais un simple arbitraire. D'un autre côté il n'est pas *que* rationnel sinon il se supprimerait comme choix et se réduirait au résultat d'un calcul. Pensons à l'amour : quand je choisis d'épouser telle femme et pas telle autre, je ne fais pas quelque chose d'arbitraire mais je n'applique pas non plus un algorithme. Une femme qui s'entend dire par son prétendant : « je t'ai choisie en tirant aux dés », ou bien : « je t'ai calculée pour que tu sois la solution optimale de mon problème » n'est pas une femme aimée. Quelle est la rationalité du choix, alors ? Suivant la ligne de Henri de Lubac, anticipée par Maurice Blondel mais en fait présente dans toute la tradition chrétienne de saint Augustin à saint Thomas d'Aquin, cette rationalité supra-consciente se

trouve dans le désir de Dieu naturel à l'homme et à l'ange. Choisir c'est aimer, or Dieu est amour. Donc choisir (du moins choisir le Bien), c'est toujours désirer l'Absolu dans l'élection du relatif.

Un ordinateur peut certes résoudre des problèmes fort complexes, il peut émuler l'aléatoire (ce qui est en fait assez compliqué), mais une chose est certaine : il ne peut pas choisir car il ne peut pas désirer Dieu. Gardons-nous d'oublier cette différence essentielle entre l'homme et la machine ! Gardons-nous d'aliéner notre intelligence en prétendant, comme tel spécialiste de sciences cognitives que j'ai lu récemment, que le cerveau n'est qu'un ordinateur naturel, qu'en quelque sorte l'intelligence humaine n'est rien d'autre qu'une « intelligence artificielle naturelle ». Nous risquerions de ne bientôt plus avoir la force d'aimer Dieu en aimant notre prochain.

« *Qui veut faire l'ange fait la bête* » (Pascal)

## *Remarques de conclusion*

*R. Sentis<sup>1</sup>*

Au cours de ce colloque, il a surtout été question d'outils dits « d'intelligence artificielle » embarqués dans des robots ou associés à des prothèses. Cependant lors des discussions ont été aussi évoqués les programmes visant à reproduire le fonctionnement de l'intelligence humaine.

Le programme de recherche européen « Human Brain » est à ce titre emblématique. Le but initial était principalement de reconstituer grâce à des logiciels informatiques mimant des connexions cérébrales certains comportements du cerveau humain. Mais les promoteurs du projet sont rapidement devenus beaucoup moins ambitieux : de façon plus pragmatique, les objectifs ont été restreints à l'émulation de certaines des fonctionnalités cérébrales et au traitement de grands volumes de données, notamment dans le domaine de l'imagerie cérébrale et des neurosciences (la redéfinition de ces objectifs a d'ailleurs mis en évidence des divergences entre les spécialistes des sciences cognitives impliqués et les informaticiens qui voyaient dans ce projet un bel outil fédératif pour financer leurs travaux notamment sur les réseaux de neurones).

Au cours du colloque, il a été noté plusieurs fois que dès que l'intelligence artificielle est évoquée, l'homme est nécessairement présent à tous les niveaux : que ce soit le programmeur du logiciel ou celui qui interprète le résultat du programme ou vérifie sa cohérence. Même pour les robots autonomes, car lorsqu'un robot « décide » de faire une certaine action, c'est parce qu'il a été programmé par l'homme en vue de cette décision.

Par ailleurs, nous avons vu qu'il importe de prendre en compte les possibles défaillances du système. En effet aucune machine ne peut être

---

<sup>1</sup>Président de l'Association des Scientifiques Chrétiens, directeur de recherche émérite en physique mathématique.

assurée de ne jamais tomber en panne, ne serait-ce qu'à travers son alimentation électrique (or tout système de traitement de l'information a besoin d'énergie). Cette possibilité de défaillance a au moins deux conséquences. L'une est pratique : il convient de garder une trace du fonctionnement du système permettant d'analyser les causes d'un éventuel dysfonctionnement (recherches de responsabilités en cas de préjudice). L'autre conséquence est plus philosophique : il y a une différence irréductible entre la machine du type robot/ordinateur et l'homme (indépendamment de toute considération d'ordre spirituel) : d'une certaine manière, la caractéristique de l'homme est, comme tout vivant, d'être destiné à mourir, alors que la machine ne meurt pas, elle tombe en panne. C'est cela la fondamentale différence.

Enfin, nous pouvons remarquer que dans toute machine dotée d'une intelligence artificielle il y a une distinction nette entre la partie logicielle et la partie matérielle (hardware, capteurs, actionneurs, etc), alors que le lien entre le corps de l'homme et son intelligence – en prise avec le monde extérieur par les sens – est beaucoup plus intime. L'homme n'est-il pas composé d'un corps et d'une intelligence indissociables l'un de l'autre, notamment à travers la contemplation ?

Ce ne sont pas tant sur les projets de machines visant à surpasser les performances humaines lors de prises de décision que doit porter notre vigilance mais sur le risque de réduire la compréhension de l'homme aux dites performances. Le cerveau et la pensée humaine ne sont pas réductibles à des performances calculatoires.



## CONNAÎTRE : BULLETIN DE COMMANDE

Civilité, Prénom, Nom .....

Adresse .....

Code postal : .....

Ville : .....

Pays : ..... Tél : .....

Courriel : ..... @ .....

Abonnement ordinaire à 2 N° : 20 €       Abonnement de soutien : 25 €

Commande du N° 45 seul : 11 €

*Facultatif* : Membre adhérent à *Foi et Culture Scientifique* (2016-2017)

Cotisation ordinaire : 10 €       Cotisation de soutien : 25 €

**Somme totale** ..... €      **Date** : ..... / ..... / 2016

Chèque à l'ordre de "**Association Foi et Culture Scientifique**"

*Courrier* : Foi et Culture Scientifique 38, rue du Val d'Orsay, 91400 Orsay.

*Contact téléphonique* : 01 69 31 18 89.

Adresser un courriel à [91afcs@orange.fr](mailto:91afcs@orange.fr) pour recevoir les comptes-rendus des réunions et les informations sur la vie de notre association.

*Site internet* : [evry.catholique.fr/Foi-et-Culture-Scientifique](http://evry.catholique.fr/Foi-et-Culture-Scientifique)

Pour commander d'anciens numéros de *Connaître*, écrire à [91afcs@orange.fr](mailto:91afcs@orange.fr) ou téléphoner à 01 69 31 18 89.

Les N° 1 à 43 de *Connaître* sont téléchargeables gratuitement :  
[evry.catholique.fr/IMG/pdf/AFCS\\_connaître.pdf](http://evry.catholique.fr/IMG/pdf/AFCS_connaître.pdf)

**Utilisations, citations et publications de tout ou partie des articles de ces numéros téléchargeables se doivent d'être autorisées et de faire explicitement référence à *Connaître*.**

Impression numérique  
**LA COPIE EN LIGNE**  
17 rue de l'Atlantique  
F 91 940 LES ULIS



# CONNAÎTRE

*Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique  
Réseau Blaise Pascal*

## SOMMAIRE

N° 45, Novembre 2016

<i>Éditorial</i>		<b>3</b>
<b>Sommes-nous vraiment sortis du religieux ?</b>	Benoît Chantre	<b>5</b>
<b>Les fondements théologiques de <i>Laudato Si'</i></b>	Jean-Marc Moschetta	<b>26</b>
<b>Nature, Temps, Impermanence, Éveil dans le bouddhisme zen au Japon</b>	Yoko Orimo	<b>38</b>

### *Actes du colloque de l'Association des Scientifiques Chrétiens*

2 avril 2016

<b>L'intelligence artificielle, entre mythe et progrès</b>		<b>67</b>
<b>Présentation : l'intelligence artificielle, un lieu de fascination et de problèmes profonds</b>	Pierre Perrier	<b>68</b>
<b>Restauration visuelle et intelligence artificielle</b>	Serge Picaud	<b>72</b>
<b>Le robot sera-t-il l'avenir de l'humanité</b>	Raj Chatila	<b>74</b>
<b>La santé un produit artificiel</b>	Bénédicte Mathonat	<b>79</b>
<b>Quels robots voulons-nous ?</b>	Serge Tisseron	<b>89</b>
<b>Intelligence des anges : Intelligence artificielle ?</b>	P. Florent Urfels	<b>94</b>
<b>Remarques de conclusion</b>	Rémi Sentis	<b>106</b>
Abonnements, anciens numéros		<b>109</b>