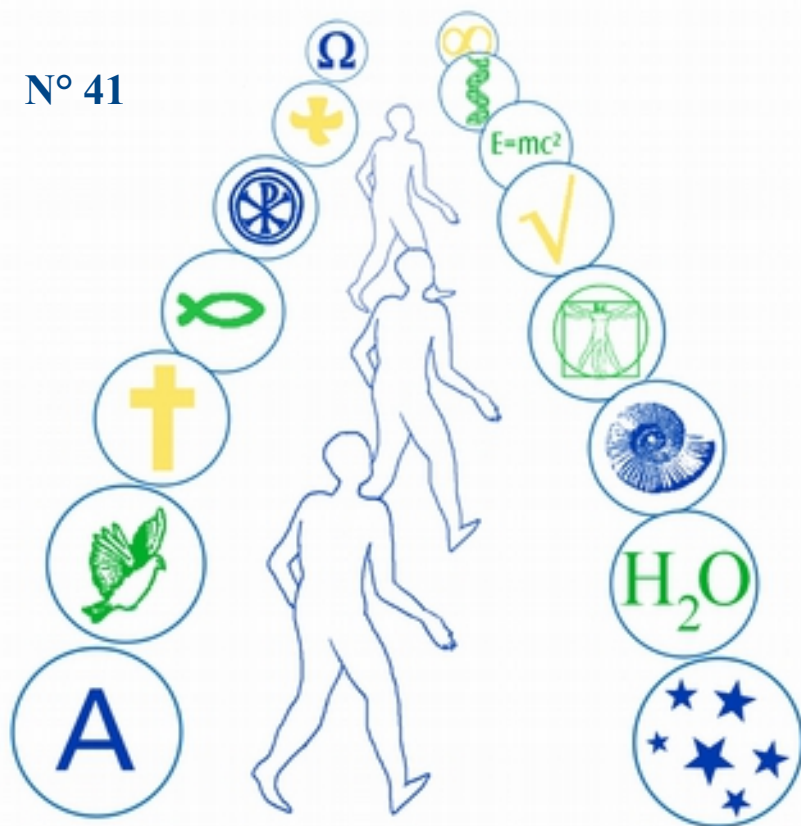


N° 41



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° 41
Décembre 2014

Rédacteur : Dominique LEVESQUE

Comité de rédaction : Dominique GRÉSILLON, Marc LE MAIRE,
Thierry MAGNIN, Jean-Michel MALDAMÉ, Bernard SAUGIER,
Rémi SENTIS, Christoph THEOBALD

Gestion : Marie-Odile DELCOURT, Marcelle L'HUILLIER, Christian MALET

Ce numéro : 10 Euros

« Connaître », 13 Rue Amodru, 91190 GIF sur Yvette
http://evry.catholique.fr/IMG/pdf/AFCS_connaître.pdf
91afcs@orange.fr

ABONNEMENTS (voir encadré en dernière page)

ISSN: 1251-070X

CONNAÎTRE

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

SOMMAIRE

N° 41, Décembre 2014

Éditorial 3

Péguy et la chrétienté :
du mythe médiéval au défi moderne Claire Daudin 4

En parcourant le livre de Charles Taylor :
« L'âge séculier » Françoise Masnou-Seeuws 16

Que nous dit l'évolution sur l'action Créatrice de Dieu ? François Euvé 37

La « création soumise à la vanité » (Rm 8,20) : paradoxe
de la prévenance salvatrice du Créateur ? François Barriquand 49

Origine de la religiosité et de la violence inter-humaine Georges Armand 72

Actes du Colloque de l'Association des Scientifiques Chrétiens, février 2014
Qu'est-ce que le réel ? L'expérience ? 99

Le réalisme local à l'épreuve de l'expérience : du débat Bohr-Einstein
aux tests expérimentaux des inégalités de Bell
(résumé de la conférence d'Alain Aspect) 101

La révolution quantique : non-localité,
une expérience qui définit le « réel » Antoine Suarez 105

Que nous donne l'expérience ? Petit parcours philosophique
à travers l'histoire des idées Bertrand Quentin 119

Qu'est-ce que l'expérience religieuse ? Antoine Guggenheim 132

In memoriam : Antoine Obellianne Dominique Grésillon 138

Abonnements, anciens numéros 141

Trois thèmes pour ce numéro :

La Chrétienté, La Création, Le Réel et L'Expérience

Claire Daudin, présidente de l'Amitié Charles Péguy, analyse comment Charles Péguy construit sa vision de la chrétienté en référence à la chrétienté médiévale, vision prophétique et toujours actuelle pour ce début du XXI^e siècle.

Françoise Masnou-Seeuws présente les chapitres majeurs du livre « L'Âge séculier » de Charles Taylor : une analyse historique et philosophique de l'évolution vers la sécularisation actuelle qui se révèle un processus de redéfinition de la croyance et de la spiritualité.

Comment penser la Création ? Cette réflexion a été menée par les Pères de l'Église grecs et latins, et les théologiens, en particulier Saint Thomas d'Aquin, en s'appuyant sur la philosophie de la Grèce ancienne. Aujourd'hui, où l'analyse raisonnée historique et scientifique donne de l'Univers et de notre monde terrestre une vision évolutive et contingente, penser la Création se pose dans un contexte différent. Sur ce thème, François Euvé propose des voies et réflexions nouvelles. La théologie se doit de rendre compte d'une longue évolution de l'humanité, du monde vivant, faite de beaucoup de douleur et de violence : François Barriquand recense les limites de la théologie traditionnelle et puise chez Saint Paul une approche pour les dépasser.

L'article de Georges Armand retrace les données de la préhistoire montrant une progression du symbolisme religieux chez nos lointains ancêtres aux prises avec la violence, un passé d'où naîtra mythes et récits fondateurs des origines de l'humanité.

Le dernier thème est celui du colloque « *Qu'est-ce que le réel ? L'expérience ?* » organisé en février 2014 par l'Association des Scientifiques Chrétiens qui nous a confié la publication du compte rendu de la conférence d'Alain Aspect et du texte des exposés d'Antoine Suarez, Bertrand Quentin et Antoine Guggenheim. Une présentation situant leur problématique précède ces articles.

Péguy et la chrétienté : du mythe médiéval au défi moderne

Claire Daudin^{1,2}

Péguy est-il un nostalgique de la chrétienté médiévale ? Adhère-t-il au courant qui voit dans le Moyen Âge l'âge d'or d'un christianisme modelant les institutions et les mœurs ? Fait-il partie de la cohorte des chrétiens et des littérateurs chrétiens célébrant cet âge, appelant à son retour, y trouvant une incitation à conquérir de nouveaux territoires, culturels sinon géographiques ? Le chantre de sainte Geneviève et de Jeanne d'Arc, de saint Louis et des croisades, le poète des cathédrales, le contempteur des catholiques modernes, pourrait apparaître comme le héraut d'une chrétienté historiquement, géographiquement et spirituellement définie, en quête d'une nouvelle expansion. C'est du reste une opinion couramment répandue parmi ceux qui croient connaître son œuvre.³

La lecture des très nombreux textes de Péguy où le terme de chrétienté apparaît, dans les années 1908-1911 qui correspondent à l'affirmation de sa foi, montre qu'il n'en est rien. Péguy utilise volontiers le mot « chrétienté », mais il se garde de lui donner une définition univoque. La notion ne se laisse appréhender que par approximations : le voisinage de tel ou tel nom mis en apposition, de tel ou tel adjectif, en oriente le sens. Les binômes « chrétienté-christianisme », « chrétienté-paroisse », « chrétienté-croisade », « chrétiennerie -juiverie » lui confèrent tous une nuance particulière, qui ne permet pas d'en fournir une définition stable, mais évite qu'on la réduise à un mythe dont Péguy aurait été le héraut nostalgique. C'est en définitive l'attelage paradoxal

¹ Présidente de *l'Amitié Charles Péguy*.

² « *Connaître* » reproduit ici, avec sa permission, un article publié par « *l'Amitié Charles Péguy* » (N° 143-144, juillet-décembre 2013).

³ Abréviations des références aux œuvres de Péguy : *Cahiers de la Quinzaine* : CQ ; *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, 1987-1992, Bibliothèque de la Pléiade, 122, 140, 389, 3 volumes : Pl. I, II, III ; *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, 1989, Bibliothèque de la Pléiade 60 : Po.

du nom « chrétienté » et de l'adjectif « moderne » qui dynamite l'opposition commode entre un passé chrétien à exalter, et un présent déchristianisé à blâmer, pour ouvrir le champ à des représentations spirituelles et esthétiques nouvelles.

Une notion approximative

De prime abord, nombreux sont les éléments qui inciteraient à considérer Péguy comme un défenseur de la chrétienté médiévale. D'une part, il met volontiers en avant des personnages de saints du Moyen Âge ou des legs de cette époque, comme les cathédrales ; d'autre part certains de ses textes semblent considérer la chrétienté d'un point de vue historique, en la situant dans un passé qui s'oppose nettement au présent du monde moderne. Pourtant, le lien entre Moyen Âge et chrétienté dans l'œuvre de Péguy est moins serré qu'on pourrait le croire.

Péguy aime le Moyen Âge, et il le célèbre à travers ses hautes figures et ses réalisations artistiques bien avant que la notion de chrétienté n'apparaisse dans son œuvre. Les grands médiévistes de la fin du XIX^e siècle, Gaston Paris, Joseph Bédier, ont été ses professeurs. À la mort du premier, il publie dans ses *Cahiers de la Quinzaine* l'éloge que lui consacre le second⁴.

Sa revue accueille également des textes inspirés des écrits du Moyen Âge : l'adaptation par les frères Tharaud⁵ des *Miracles de Notre Dame* du moine Gautier de Coincy, *La Tragédie de Tristan et Iseut*, par Eddy Marix⁶, des reproductions de l'exposition sur les Primitifs français accompagnées d'une étude fouillée de Louis Gilet et de nouveaux contes d'inspiration médiévale des Tharaud⁷. Le poète Villon, étudié en classe, est un de ses premiers modèles.

Dans cette prédilection pour le Moyen Âge, l'amour courtois le dispute à la piété mariale, et s'avère compatible avec l'attention portée au monde contemporain et la recherche d'un modèle socialiste pour le temps présent qui occupent les premières séries des Cahiers. Le texte de la dédicace de la *Jeanne*

⁴ CQ, V-14.

⁵ CQ, IV-7.

⁶ CQ, VI-15.

⁷ CQ, VI-7.

d'Arc que Péguy publie en 1897 dès avant le lancement de sa revue est explicite à cet égard. Bien que le jeune auteur se soit livré à de sérieuses recherches historiques, bien qu'il mette en avant l'angoisse métaphysique de son héroïne face au mal, véritable moteur de son action, il n'est pas question dans cette dédicace de « chrétienté », mais de « république socialiste universelle ».

La foi de Péguy, avouée en privé dès 1907⁸, puis ouvertement déclarée dans ses écrits à partir de la publication du *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* en 1910, engendre-t-elle une nouvelle façon de considérer le Moyen Âge, désormais regardé au prisme de la foi chrétienne ? On pourrait le croire, en lisant la poésie de Péguy et ses essais des dernières années de sa vie. À Jeanne d'Arc viennent s'ajouter sainte Geneviève et saint Louis, célébrés pour leur engagement dans les combats du siècle au nom d'une foi qui ne les exonère pas des luttes à mener dans le temporel. Pourtant ces figures exceptionnelles, ces « saints de militation » chers à Péguy, en lesquels il voit désormais des modèles d'action, ne font pas à eux seuls une chrétienté. Avant d'être associée au Moyen Âge, la chrétienté chez Péguy l'est au peuple, et la référence médiévale ne survient qu'en fonction de cet accord profond entre christianisme et « petites gens » qui est son idéal. L'opposition temporelle entre siècles de chrétienté et monde moderne est moins signifiante que l'opposition sociologique entre chrétienté populaire et catholicisme bourgeois. Au moment où il s'affirme publiquement chrétien en faisant paraître *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, Péguy prend ses distances avec le « monde catholique ». Les écrits contemporains du mystère témoignent d'une critique de l'Église et des milieux catholiques qui n'a jamais été aussi féroce que depuis que Péguy a retrouvé la foi. Dans *Notre jeunesse*, premier cahier signé de l'auteur à paraître dans sa revue après la publication du *Mystère de la charité*, il s'en prend avec vigueur à « l'Église des riches », stigmatisant un catholicisme de classe, une religion bourgeoise qui n'a plus rien d'évangélique et dont il se démarque radicalement. Comme il tient à le rappeler, c'est son socialisme qui « n'était pas si bête », et qui « était profondément chrétien⁹ ». Dans ce contexte, la chrétienté avec laquelle Péguy déclare se sentir à l'aise désigne un monde chrétien sans classes, où la religion ne serait pas l'apanage

⁸ Lors d'un déjeuner chez Geneviève Favre. Voir *Péguy au porche de l'Église, Correspondance inédite Jacques Maritain Dom Louis Baillet*, édition établie, présentée et annotée par René MOUGEL et Robert BURAC, Éditions du Cerf, 1997, p. 30.

⁹ Charles PÉGUY, *Notre jeunesse*, Pl. III, p. 101.

d'une élite économique ou intellectuelle. Car la critique des catholiques riches va de pair avec celle des catholiques savants, notamment des modernistes qui pensent régénérer le catholicisme en le soumettant aux méthodes de la science, les uns et les autres étant accusés de manquer de charité.

« *Le peuple seul est premier* »¹⁰, écrit Péguy dans *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*. Péguy ne s'intéresse pas aux institutions, ni à l'histoire de l'Église. En revanche, il s'attache à célébrer une humanité qui aurait incorporé au plus profond de ses mœurs la vision évangélique de l'homme. Non seulement de ses mœurs, mais de sa terre, de son terroir. Jeanne d'Arc, dès lors, ne l'intéresse plus qu'en tant que fleuron de ce peuple, comme « une fille de chez nous » : « *Mais cette grande sainte était une fille de chez nous ; une fille de France ; une fille de la campagne ; une fille de paysans* »¹¹. Dans le « Prière d'insérer » qui accompagne *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, Péguy lie « chrétienté », « peuple chrétien » et « paroisse » pour les présenter comme le terreau propice à l'émergence de la sainteté :

Ce que c'était qu'une paroisse chrétienne, une paroisse française, au commencement du quinzième siècle ; ce qu'était une paroisse lorraine, en plein cœur de la chrétienté ; comment les malheurs du temps, les désastres et les déchirements du royaume retentissaient sur la vie intérieure, lui donnant un approfondissement qu'elle n'avait peut-être jamais atteint ; créant une mystique ; comment dans cette chrétienté, dans ce peuple chrétien, la sainteté poussait pour ainsi dire toute seule, simple et s'ignorant elle-même ; non point travaillée par des exercices, des forçements de serre, mais littéralement en pleine terre comme une fleur du pays, comme une plante vigoureuse et vivace, fille du terroir, naturelle en ce sens autant que surnaturelle, et qui enfonçait dans le sol des racines d'une profondeur incroyable ; comment la plus grande histoire du monde, et la plus belle, est ainsi venue tout naturellement au monde, est sortie toute naïve et toute neuve, c'est ce que Péguy a entrepris de représenter dans ce mystère, restituant un genre en lui-même aussi qualifié que le fut la tragédie antique elle-même et la tragédie classique. [...]¹²

La paroisse apparaît comme la véritable cellule de base de la chrétienté, au sens de communauté humaine régie par la foi dans un espace entièrement christianisé, balisé par les croix des chemins. L'institution ecclésiale n'y fait guère sentir son autorité ; les clercs en sont absents. Ce sont les rapports de génération à génération au sein de la famille, les rapports à la terre et aux

¹⁰ Charles PÉGUY, *Un Nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, Pl. III, p. 431.

¹¹ Charles PÉGUY, *Victor-Marie, comte Hugo*, Pl. III, p. 179.

¹² Charles PÉGUY, Po, p. 1562 et Pl. III, p. 1517-1518.

saisons dans le travail humain, qui la caractérisent : « *Travailler, c'est prier* »¹³ déclare Hauviette, qui n'a pas plus peur de Dieu qu'elle n'a peur de son père. Telle est la chrétienté que promeut la petite amie de Jeanne dans *Le Mystère de la charité*, contre madame Gervaise, la religieuse qu'elle accuse d'avoir fui le monde au couvent. Hauviette plaide pour une chrétienté dans laquelle chacun a sa place, où le travail et la famille sont les véritables lieux du culte et d'un salut qui doit être réalisé « ensemble » ; c'est ce qu'elle appelle « le couvent de chrétienté »¹⁴ par opposition au monastère où Gervaise s'est retirée en abandonnant sa mère. Cette chrétienté définie par des mœurs et un territoire est médiévale par défaut, avant tout parce qu'elle n'existe pas dans le monde moderne. Péguy consent tout juste à la situer au « XV^e », en référence à Jeanne d'Arc, mais c'est d'abord un modèle dans lequel il voit l'avenir et la survie du christianisme : il faut refaire la paroisse. Quand il se désigne lui-même comme « l'homme dans la paroisse »¹⁵, il ne le fait pas en référence à sa propre pratique, dont nous savons qu'elle se limitait à la prière et à une fréquentation des Écritures strictement personnelle, sans aucun ancrage communautaire ni institutionnel. Il ne se réfère pas non plus à son enfance, l'empreinte du catéchisme dispensé par le P. Bardet en l'église de Saint-Aignan étant certes profonde, mais sans correspondre à une participation régulière de la famille Péguy à la vie paroissiale. C'est bien une projection dans l'avenir que Péguy envisage quand il évoque la paroisse comme cellule de la chrétienté, et c'est bien une option en faveur d'un christianisme populaire, rendu aux laïcs, vécu dans le quotidien des échanges et des mœurs qu'il défend¹⁶.

La chrétienté en question

Il y a pourtant des pages de Péguy où la notion de chrétienté revêt à la fois un caractère plus daté et plus idéologique, lorsqu'elle est associée à la croisade, dans le manuscrit du *Mystère de la vocation de Jeanne d'Arc*. Après la nouvelle rapportée par Hauviette de la victoire du Mont Saint-Michel sur les Anglais, Jeannette laissait libre cours à sa joie en une vibrante prière d'action

¹³ Charles PÉGUY, *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, Po, p. 374.

¹⁴ *Ibid.*, p. 389.

¹⁵ Charles PÉGUY, *Lettres et entretiens. Notes de Marcel Péguy*, Éd. de Paris, 1954, p. 122.

¹⁶ Voir les analyses de Pie DUPLOYÉ dans *La Religion de Péguy*, Paris, Klincksieck, 1965, p. 255-261 et 591-594.

de grâce qui louait l'intervention de Dieu dans l'histoire. Puis elle se prenait à rêver d'une extension de la chrétienté par la guerre sainte livrée aux Infidèles.

Que toute chrétienté marche comme un seul homme.

[...]

Qu'avec tous nos Français pour la croisade sainte,

Pour la guerre sainte,

Car il y a une guerre sainte,

Partent tous nos chrétiens et que les mécréants,

Que les mécréants infidèles, soient chassés de la Terre où s'est jadis empreinte

La marche de Celui qu'insultaient les méchants.

[...]

Que toute humanité se fasse chrétienté.

Que la chrétienté croisse au cœur d'humanité.

Que toute chrétienté croisse en humanité.

Que cette chrétienté se fasse humanité.

[...]

Que la terre soit un commencement de ciel, fasse un commencement du ciel »¹⁷.

Véritable appel au *djihad*, le passage faisait de la chrétienté une théocratie aux dimensions de l'univers habité, abolissant la frontière entre le royaume de la terre et le Royaume de Dieu appelé à s'étendre par la conquête. Ces pages ont été toutefois écartées de la publication par l'auteur, qui les a retranchées sur les épreuves du *Mystère de la vocation de Jeanne d'Arc*, devenu *Le Mystère de la charité*. Éditées après sa mort, d'abord par Marcel Péguy dès 1926, puis par Albert Béguin trente ans plus tard, elles ont connu un succès qui n'est pas sans rapport avec leur contenu. Alors que Péguy avait délibérément coupé son texte sur la rupture entre Jeannette et madame Gervaise ; alors qu'il avait choisi de sacrifier la scène de réconciliation des deux personnages et le monologue exalté de Jeanne sur la guerre sainte au profit du récit de la Passion singulièrement augmenté sur épreuves, la critique a montré leur prédilection pour ce *finale* considéré depuis Béguin comme indissociable de l'œuvre. On verra plus loin comment Péguy, dans *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, reprend les motifs de la croisade et de la chrétienté mais dans un rapport à l'espace et au temps tout à fait différent de celui de la rêverie de Jeannette, qui l'amène à définir la « chrétienté moderne ». Plutôt que d'explorer ces nouveaux territoires, la critique d'après-guerre a préféré valoriser les pages retranchées du *Mystère de la vocation*. C'est qu'elles correspondaient à des présupposés esthétiques et spirituels

¹⁷ Charles PÉGUY, *Le Mystère de la vocation de Jeanne d'Arc*, Po, p. 1240-1244.

dominants : l'exaltation de la chrétienté triomphante terminait mieux la pièce que le laconique « Orléans, qui êtes au pays de Loire » sur lequel Péguy avait choisi de la clore, après l'avoir enrichi d'un récit de la Passion qui la réorientait vers ce christianisme « peuple » qu'il opposait aux tenants du catholicisme officiel. Innovations tant stylistiques que spirituelles, qualifiées de « déséquilibre »¹⁸.

La chrétienté comme réalisation dans l'histoire d'un espace-temps christianisé appelé à s'étendre par la conquête est mise en question par Péguy dès *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, lorsque le personnage éponyme, confrontée aux ravages de la guerre, s'interroge à propos des siècles écoulés depuis la naissance du Christ : « *furent-ils de chrétienté* »¹⁹. À la vision d'un monde chrétien aux limites de la paroisse que met en avant Hauviette, elle oppose les luttes fratricides qui déchirent cet espace, si exigu soit-il, d'un village à l'autre, d'une berge à l'autre de la même rivière. Quant au travail toujours recommencé et aux mœurs patriarcales qui règlent la vie sans questions d'Hauviette, Jeannette n'y voit rien que les païens n'aient déjà mis en œuvre : « *tous innocents mais tous païens, tous laborieux. Hauviette, ils travaillaient déjà, ils ne cessaient de travailler. Ils continuaient. C'étaient de bonnes gens, c'étaient de pauvres gens, mais ils ne savaient pas* »²⁰.

De manière plus radicale encore, Jeannette conteste l'influence de l'Église dans l'histoire et l'apport de la tradition chrétienne, en opposant les temps façonnés par l'action des saints fondateurs et de leurs successeurs au présent de l'Incarnation. La chrétienté édifiée au fil des siècles, comme les cathédrales qui ornent ses cités les plus emblématiques, Chartres, Amiens, Tours, n'est « rien » par rapport à Bethléem, Jérusalem et tous les lieux qui virent passer le Christ. Les plus grands saints ne sont « rien » par rapport aux contemporains de Jésus, à ces Juifs qui furent « sa famille » et contemplèrent « la couleur de ses yeux ». Gervaise intervient dans la méditation exaltée de Jeanne pour lui rappeler la présence éternelle du Christ dans les sacrements ; à la fin de la pièce, elle remet à l'honneur les apôtres et toutes les grandes figures de l'Église qui « débarbouillèrent » l'humanité pour en faire un peuple de chrétiens, allant jusqu'à les présenter comme les véritables auteurs, les « inventeurs » d'une chrétienté définie comme sphère d'influence de l'Église

¹⁸ Voir Bernard GUYON, RHLF n°2, 1958, p. 223-226 et Jean ONIMUS, *Feuillets* n° 89, novembre 1961, p. 21 et 24, (RHLF : Revue d'Histoire Littéraire de la France).

¹⁹ Charles PÉGUY, *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, Po, p. 370.

²⁰ *Ibid.*, p. 411.

dans l'espace et le temps. Il faut la désapprobation silencieuse de Jeannette pour que la religieuse concède à Jésus la primauté sur ses saints et sur ses évêques...

À ces fondateurs que madame Gervaise met en avant, dont l'autorité à travers les siècles a façonné un monde soumis à l'Église, Jeannette oppose avec constance et fermeté les « saints français », voire les Français : un peuple courageux et libre qui n'aurait pas abandonné le Christ, qui ne l'aurait pas laissé se faire arrêter et mettre à mort. Blasphèmes qui épouvantent la religieuse. À coups de répliques lapidaires, Jeannette balaie l'histoire sainte et « quatorze siècles de chrétienté » pour s'installer dans un présent qui est celui de l'imitation de Jésus dans l'*hic et nunc*, les armes à la main si la situation l'exige. À travers cette scène sur laquelle Péguy a choisi de clore son premier mystère, il marque son hostilité à toute vision historiciste de la chrétienté. Ce qui compte à ses yeux dans la définition qu'il en donne, c'est l'actualisation du salut dans le présent, par l'action d'une charité qui peut revêtir l'armure.

Dans le *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle* que Péguy rédige en même temps que son premier mystère, Clio, la muse de l'histoire, est bien placée pour affirmer qu'il n'y a pas eu d'époque chrétienne délimitée dans le temps :

Si l'Antiquité, l'antéchristianisme, l'antéchrétienté étaient aux yeux du moins clairvoyant, aux yeux de l'historien même, (je ne dis pas que c'est le même), au regard le plus grossier [...], du moderne même, séparés du christianisme et de la chrétienté réellement, [...] l'humanité se fut bien aperçue que l'on passait, qu'elle passait d'antique en chrétien, d'antiquité en chrétienté²¹.

Et si l'on veut à toute force distinguer les siècles chrétiens de ceux qui les ont précédés, ajoute Clio, il faut admettre qu'ils sont marqués par encore plus d'ignominie, par une détresse encore plus grande, car désormais les hommes connaissent la mesure du mal qu'ils s'infligent :

Car il est certain que le spectacle a beaucoup changé, avec votre ère nouvelle, avec votre ère chrétienne, et qu'il a changé en infiniment pire. [...] Car ce ne sont point seulement les guerres qui n'ont point cessé, au contraire, et les divisions des hommes, et les maladies, et les pestes ; et l'homme s'est divisé d'avec l'homme, et l'homme a détesté l'homme²².

On ne peut plus clairement mettre à mal la représentation d'une chrétienté située dans l'histoire.

²¹ Charles PÉGUY, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, Pl. III, p. 772.

²² *Ibid*, p. 775.

Chrétienté et monde moderne

Si la notion de chrétienté médiévale, minée de l'intérieur, n'a donc pas de réelle consistance dans l'œuvre de Péguy, il n'en demeure pas moins que l'opposition entre le passé et le présent est indéniable dans la plupart des textes où il évoque la chrétienté. Mais elle vise moins à encenser un temps révolu qu'à mettre l'accent sur les enjeux du présent. Le monde moderne n'est plus chrétien, Péguy le constate. Ce n'est pas seulement un « mauvais monde chrétien », où le péché l'emporterait, mais un monde fondamentalement inchrétien, qui se passe très bien de Dieu et vit comme si Jésus n'avait pas existé. De ce « désastre », Clio fait le constat dans le *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, et Péguy ne se console pas. Mais loin d'en rendre responsables les adversaires de l'Église, il incrimine au premier chef les « curés », véritables fossoyeurs de la religion qu'ils étaient censés servir ! Les « catholiques modernes », clercs ou paroissiens bourgeois, sont les premiers mis en cause par Péguy quand il s'agit d'expliquer le reflux du christianisme. C'est parce qu'il est devenu « une religion distinguée pour gens censément distingués » que la chrétienté n'existe plus. Encore une fois, « le peuple seul est premier », et quand il est perdu, tout est perdu :

comment de ce peuple qui était si profondément chrétien, qui avait le christianisme dans le sang, (par infusion, par une opération pour ainsi dire métaphysique et ensemble physiologique unique), de ce peuple qui était si profondément, si intérieurement chrétien, chrétien du treizième et du quinzisième siècle, chrétien dans la moelle et dans le cœur on a pu faire (ça c'est un peu fort, c'est ça au contraire qui est le problème et en voilà une (belle) réussite) comment on a bien pu s'y prendre, ce qu'il a fallu travailler, (et quel travail), par quelle merveille on a (bien) pu réussir à (en) faire ce que nous voyons, ce peuple que nous connaissons, si profondément (devenu) inchrétien, si profondément, si intérieurement déchristianisé²³.

Le clivage entre passé chrétien et présent moderne passe par le délitement spirituel du christianisme ; il n'a rien à voir avec la nostalgie d'un âge d'or. Loin de se complaire dans une attitude réactionnaire, Péguy ne dénonce la déchristianisation du monde moderne que pour y déceler des « fidélités » qui le sauvent. Dans les pages d'*Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, texte méconnu qui tient de l'écrit prophétique autant que du pamphlet, l'enjeu de la notion de chrétienté est celui de son inscription dans le présent et de sa survie dans le monde moderne. Contre son adversaire, ce catholique moderne « honteux », Péguy n'admet pas que la chrétienté soit reléguée dans le passé. Il

²³ *Ibid.*, p. 645.

s'insurge contre la notion « d'âges de la foi ». Constaté que le temps de la créance commune et publique en Dieu n'est plus, c'est là « *enregistrer un fait historique* »²⁴. En revanche, déceler dans le monde moderne, traversant ce monde, une chrétienté non pas résiduelle mais « nouvelle », c'est ce que fait Péguy, en se plaçant sur un plan métaphysique et métaphorique. Dieu ne saurait abandonner son peuple : par cet acte de foi Péguy refuse la défaite ; comme Jeannette, il n'en prend pas son parti. Les paragraphes 221 et suivants du « communiqué »²⁵ qui forme la première partie d'*Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, font littéralement émerger une « chrétienté moderne », à travers un système de métaphores qui subvertit la référence médiévale. Désormais, ce n'est plus le flot des croisés qui se déverse sur les infidèles ; la chrétienté a été submergée par l'incroyance, et ne subsiste qu'à l'état d'« îlots », de « phares ». L'image qui vient sous la plume de Péguy est celle de la « femme qui garde seule une forteresse », « *Une de ces Bretonnes, une de ces Françaises héroïques, une de ces tragiques châtelaines qui des années et des années gardaient le Château intact pour le Seigneur et pour le Maître, pour l'Époux* »²⁶. Alors qu'il était question dans les pages retranchées du premier mystère de la « terre » à conquérir par la marche des armées croisées, ici s'impose l'image de la « mer » qui dit bien la perte d'assise et de stabilité. Désormais, il s'agit d'être chrétien en milieu mouvant, dans le déchaînement de forces contraires qui empruntent leur puissance aveugle et ravageuse aux éléments. La métaphore maritime appelle celle la femme de marin, aussitôt relayée par celle de la Dame guettant son seigneur du haut de sa tour. L'imagerie médiévale revient en force avec la croisade, mais dans un sens tout différent. Péguy ne renonce pas à la dimension de combat de l'être au monde chrétien ; « la guerre sainte » est partout²⁷, encore et toujours. Mais il ne s'agit plus d'une guerre de conquête, de puissance à puissance, de territoire à territoire. La guerre s'est atomisée, et désormais chaque chrétien la mène pour son propre compte, en résistant aux assauts des vagues modernes.

Cette guerre sainte qui autrefois s'avancait comme un grand flot dont on savait le nom, cette guerre continentale, transcontinentale, que des peuples

²⁴ Charles PÉGUY, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, Pl. III, p. 459.

²⁵ Rappelons que Péguy avait d'abord fait paraître sa réponse à l'article de *La Revue hebdomadaire* dirigée par M. Laudet critiquant *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* dans le *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université* de son ami Joseph Lotte.

²⁶ Charles PÉGUY, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, Pl. III, p. 461.

²⁷ *Ibid.*, p. 462.

entiers, que des armées continentales transportaient d'un continent à l'autre, brisée aujourd'hui, émietlée en mille flots, elle vient aujourd'hui battre le seuil de notre porte. Ainsi nous sommes tous des îlots battus d'une incessante tempête et nos maisons sont toutes des forteresses dans la mer. Qu'est-ce à dire, sinon que les vertus qui alors n'étaient requises que d'une certaine fraction de la chrétienté aujourd'hui sont requises de la chrétienté tout entière.²⁸

Dans *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, œuvre contemporaine de *Laudet*, l'auteur fait dire au personnage du bûcheron : « *Il faut que la chrétienté continue* »²⁹. Ce bûcheron, si l'on s'en tient au cadre fictionnel du *Porche*, est un paysan lorrain contemporain de Jeanne d'Arc. Dès lors ses appels à la continuité de la chrétienté, de la paysannerie, de la paroisse, de la famille, de la France, peuvent être interprétés comme une déclaration réactionnaire, appelant à renouer en-deçà du monde moderne avec les valeurs d'autrefois. Mais on sait ce qu'il en est du statut de la fiction chez Péguy, qui, dans le *Durel*, se vante de l'avoir « réduite à zéro ». Ce bûcheron, c'est lui, comme nous l'indiquent maints détails autobiographiques, les prénoms et les âges de ses enfants, les scènes de vie familiale notamment. Dès lors, dans la litanie du bûcheron, la famille, la paroisse, le pays sont « *des places, grand Dieu, qu'il faut qui soient tenues* »³⁰ ; comme dans le *Laudet*, la chrétienté est définie par des places à tenir, des forteresses à défendre, qui sont précisément celles où le charnel se noue au spirituel, le temporel à l'éternel.

Dans le monde moderne, la chrétienté n'a plus de visibilité ni de puissance publique ; elle survit et s'exerce dans le privé. Mais cette prééminence du privé n'est-elle pas le propre du christianisme ? N'est-ce pas dans cette dimension que se vit et se vérifie la sainteté, comme les inquisiteurs du Moyen Âge le savaient bien, qui instruisaient leurs procès publics en enquêtant sur la moralité de leurs justiciables ? Même les saints qui jouèrent un rôle dans les affaires publiques – que Péguy vénère tout particulièrement – n'aspiraient qu'à vivre leur foi dans l'intimité de la « petite vie » et n'obéissaient à leur vocation qu'avec une réticence confinant à l'effroi. C'est la grande leçon d'*Un nouveau théologien*, M. Fernand *Laudet* sur l'importance de l'enfance de Jésus et des « petites gens » qui peuplent le ciel après avoir passé leur vie à imiter le Christ dans le labeur quotidien et la vie de famille.

²⁸ *Ibid.*, p. 462.

²⁹ Charles PÉGUY, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, Po, p. 544.

³⁰ *Ibid.*

Ce repli apparent sur le combat individuel et la sphère privée qui est désormais le lot commun des chrétiens, Péguy n'en fait pas un signe de défaite ou « d'affadissement », mais au contraire la condition de possibilité d'une chrétienté « nouvelle », digne de l'admiration de Dieu plus encore que les « âges de la foi » :

C'est une question éternelle que de savoir si nos saintetés modernes, c'est-à-dire nos saintetés chrétiennes plongeant dans le monde moderne, dans cette vastatio, dans cet abîme d'incrédulité, d'incréance, d'infidélité du monde moderne [...] ne seraient pas les plus agréables aux yeux de Dieu³¹.

Car « *cette chrétienté moderne*³² » tire sa vivacité non d'une autorité de commandement, mais de « *l'opération moléculaire, intérieure*³³ » qu'est la foi. Dans la détresse et l'hostilité des temps modernes, elle est enfin compatible avec la liberté que Péguy met au cœur du christianisme dans *Le Mystère des saints Innocents*. Il n'en renonce pas pour autant à « faire peuple » ; c'est bien là, au contraire, toute l'ambition de sa vie d'homme engagé et de poète chrétien : « Refaire un public en ce pays », rendre à la parole de Dieu sa simplicité en la plaçant dans la bouche de madame Gervaise devenue le porte-voix d'une humanité à laquelle le Christ s'est livré, Verbe et chair.

Tout se tient donc, en dépit des approximations et des apparentes contradictions attachées à la notion de chrétienté chez Péguy. C'est quand il paraît le plus passéiste qu'il est le plus novateur. Il ne renonce pas à la référence médiévale, mais l'utilise pour signifier une nouveauté radicale. Dans sa production des années 1908-1911, textes posthumes et œuvres publiées, mystères et pamphlets font émerger une définition de la chrétienté pour aujourd'hui et demain, où la référence au mythe médiéval ne sert qu'à relever le défi moderne contre les défaites annoncées et les capitulations consenties.

NDLR : Vient de paraître : *Œuvres poétiques et dramatiques* de Charles Péguy dans la collection “La Pléiade”, Gallimard, sous la direction de Claire Daudin, avec la collaboration de Pauline Bruley, Jérôme Roger et Romain Vaissermann.

³¹ Charles PÉGUY, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, Pl. III, p. 460.

³² *Ibid.*, p. 461.

³³ Charles PÉGUY, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, Pl. III, p. 767.

En parcourant le livre de Charles Taylor : L'âge séculier

Françoise Masnou-Seeuws¹

Introduction

La parution de « *L'âge séculier* » (Seuil, 2011), traduction française du livre « *A Secular Age* » (Harvard University Press, 2007) du philosophe canadien Charles Taylor, a été saluée comme un événement par la presse. Non seulement ce livre monumental a suscité de nombreux articles et colloques (par exemple à la Sorbonne le 29 mai 2012), mais un livre d'analyse « *Charles Taylor, religion et sécularisation* » (CNRS éditions, 2014), sous la direction de Sylvie Taussig, vient de paraître. L'un des chapitres de ce dernier, rédigé par Marcel Gauchet, commence en des termes très élogieux :

L'âge séculier est un grand livre aussi riche que profond, un livre de haute culture, qui devrait servir d'exemple pour rappeler aux experts qui nous gouvernent ce qu'est une production intellectuelle digne de ce nom... C'est un livre séminal qui en contient beaucoup d'autres, à l'état virtuel, par la multiplicité des pistes qu'il ouvre.

En 2013 et 2014, notre groupe *Foi et Culture Scientifique*, qui réunit en majorité des scientifiques – dont beaucoup, comme l'auteur du présent article, n'ont pas de culture philosophique – a consacré plusieurs séances de travail à l'analyse de ce livre. Le but du présent article est de faire un bilan de cette réflexion.

Le livre est très volumineux (1340 pages dans la version française), et très dense. Il a été écrit à partir de conférences données à Édimbourg au printemps 1999 et intitulées « *Vivre dans un âge séculier* ». Ces conférences couvrent les parties I à III du livre (722 pages), alors que les parties IV et V (505 pages) traitent d'aspects que l'auteur n'avait pu aborder à l'époque, et qu'il a retravaillées ensuite. L'auteur présente le livre comme une suite d'essais plutôt que comme un ouvrage global ; il y a donc des redites.

¹ Physicienne, retraitée du CNRS.

Le but du livre est de réexaminer sous un autre angle la place des religions dans le monde moderne, en Occident, et seulement en Occident. La question centrale est : comment est-on passé, en cinq siècles, d'une société où il était inconcevable de ne pas croire en Dieu, à l'époque actuelle, où la foi n'est plus qu'une option parmi d'autres ? Taylor fait un long récit de l'apparition de cet « âge séculier », en distinguant trois formes de sécularité.

- Sécularité 1 : peu à peu, à partir du Moyen-Âge, la religion est sortie de la sphère publique, tandis que le rapport de l'homme à la nature se fait désormais sans référence à Dieu.

- Sécularité 2 : il y a eu un déclin progressif de la croyance, et pour beaucoup de nos contemporains ce déclin est inéluctable. La présomption de l'incroyance est souvent dominante dans les milieux intellectuels.

- Sécularité 3 : Taylor réfute la thèse selon laquelle nous en aurions fini avec la religion. Il pense que l'on voit apparaître de nouvelles conditions pour une croyance plus réfléchie et que, loin de disparaître, la foi se trouve purifiée.

Le travail d'analyse de notre groupe a abordé ces trois formes de sécularité, en se focalisant principalement sur trois chapitres, comme nous allons le voir ci-dessous.

1. Du désenchantement

à la mécanisation de la représentation du monde

Analyse du ch. 2 du livre, en particulier des pages sur les néo-stoïciens

Toute la première partie du livre est consacrée à l'évolution de la croyance depuis le Moyen-Âge, et à l'énorme travail de la Réforme. Le philosophe montre comment le « moi poreux », ouvert au cosmos et à un « monde enchanté » peuplé de forces religieuses, a progressivement cédé la place à un « moi isolé », individualisé et responsabilisé, cherchant son épanouissement dans les limites de ce monde. À la suite de Descartes, le scientifique observe un monde dont il est séparé.

Le premier chapitre traite du « désenchantement », en citant abondamment les travaux de Marcel Gauchet. Charles Taylor analyse l'évolution de la posture face à la mort, les croyances populaires en un monde peuplé d'esprits, les croyances des élites, la magie, le rôle des fêtes, en particulier le carnaval où l'ordre est mis sens dessus-dessous. Dans le monde

chrétien du Moyen-Âge, la référence à Dieu était partout, dans la vision du cosmos comme dans la place que chacun occupe dans la société.

Le deuxième chapitre s'intitule « *L'avènement de la société disciplinaire* ». Une nouvelle religion apparaît, sans esprits intra-cosmiques, qui s'écarte tout à fait des religions primitives. La relation avec la nature change. On assiste à un essai de mise à l'écart de la violence et de la sexualité débridée.

1a. L'homme doit participer à la création

À partir du XII^e siècle, on remarque dans les sociétés occidentales un intérêt croissant pour la nature. Toutefois, à ce stade, cet intérêt reste dans le cadre de la croyance : puisqu'elle est son œuvre, la nature est un autre moyen pour retrouver Dieu. Dans son ordre, elle dépend de sa bonté. Saint Thomas d'Aquin dit : « *Diminuer la perfection des créatures signifierait diminuer la perfection des prérogatives de Dieu.* »

Taylor distingue deux formes de dévotion :

- La première insiste sur les miracles, les prodiges. On s'émerveille devant les interventions de Dieu. Ainsi, le pain renvoie à la manne recueillie dans le désert, à la Cène.

- La seconde considère que le plus grand miracle que Dieu ait accompli, c'est la création du monde. Hubert de St Victor écrit : « *Tout l'univers sensible est un grand livre tracé par le doigt de Dieu.* »

C'est donc dans le cadre d'une véritable référence spirituelle que se développe l'idée de l'autonomie de la nature.

Ce changement spirituel se manifeste aussi dans les arts visuels, par exemple les fresques de Giotto : on ne représente plus seulement le Christ *Pantocrator*, mais aussi des gens ordinaires, dans leur individualité, ainsi que les villes, les paysages où ils vivent. C'est l'époque où le centre de gravité de la vie apostolique se déplace des monastères vers l'espace profane. Les nouveaux ordres religieux, franciscains, dominicains, jouent un rôle essentiel dans cette évolution. La spiritualité franciscaine enseigne à reconnaître la présence de Dieu dans les animaux, les choses qui nous entourent.

Un débat important est celui de la révolution nominaliste (Occam). Nous devons nous rapporter aux choses non pas d'après un modèle normatif qu'elles

porteraient en elles-mêmes (concept aristotélicien de nature, où pour chaque chose existerait un ordre de perfection naturelle) mais en fonction des superfinalités propres à notre créateur. Citons Taylor, p. 181 :

Il ne s'agit plus de contempler un ordre normatif dans lequel Dieu se serait révélé au travers de signes et de symboles. Il nous faut plutôt être au monde en tant qu'agents obéissant à une rationalité instrumentale qui permet d'œuvrer efficacement au fonctionnement du système pour y découvrir les desseins de Dieu, dans la mesure où c'est à travers ces finalités et non plus par les signes que Dieu se révèle au monde. Ces deux attitudes ne sont pas simplement différentes ; elles sont incompatibles.

En d'autres termes, il ne s'agit pas seulement de désenchanter l'univers en tant que monde peuplé d'esprits au niveau de la croyance populaire, mais d'adopter une posture instrumentale active à l'égard du monde. Il n'est donc pas étonnant que la science se soit développée en Angleterre et aux Pays-Bas, après la Réforme. Remarquons que la vérité de la science devient liée à son efficacité pratique, à l'utilité qu'elle peut avoir dans l'action.

L'homme est appelé à participer à la création : Marcile Ficin, philosophe de Florence qui formula une des versions les plus influentes du platonisme, est cité p. 209 : « *L'homme imite toutes les œuvres de la Nature divine et exécute, corrige et perfectionne les ouvrages de la Nature inférieure* ».

Cette création peut être scientifique, mais aussi artistique (Michel Ange, Léonard de Vinci), ou éthique, en changeant l'organisation de la société. Dans les trois cas, on notera le rôle déterminant de la volonté.

1b. Chaque homme doit œuvrer à changer la société

À l'époque de la Réforme et de la Contre-Réforme, les mœurs évoluent, d'abord pour les élites, puis pour toute la société. Apparaît un idéal de civilité, de domestication de la nature brute. Les jeunes aristocrates n'apprennent plus seulement à se battre, mais font des études. Les carnivals et autres désordres sont réprimés, voire interdits. Les vagabondages sont contrôlés, on crée des hospices pour les pauvres, où ils doivent travailler. La réforme de la société vise à former des hommes travailleurs et respectueux des autres : la conversion religieuse est censée conduire à une vie ordonnée. C'est l'éthique protestante du travail qui, selon Max Weber, a conduit au monde capitaliste où nous vivons.

On pense que la transformation du moi est possible en exerçant la volonté : c'est le but des Exercices Spirituels de Saint Ignace.

Les méthodes de développement et d'auto-contrôle apparaissent aussi dans la sphère collective : Michel Foucault étudie, dans « *Surveiller et Punir* » (1975), des programmes de formation de cette époque qui font une analyse minutieuse des mouvements physiques, les décomposant en parties en vue de standardiser l'entraînement des gens. La finalité est militaire, mais les mêmes principes sont appliqués dans les écoles et les hôpitaux.

Taylor insiste beaucoup sur ces changements radicaux dans la société, qu'il considère comme responsables du phénomène de sécularisation. La « civilité » de la Renaissance est l'ancêtre de notre civilisation, avec le mépris pour les « sauvages ».

La réflexion sur le changement de la société est très présente dans l'œuvre des philosophes néo-stoïciens.

1c. Influence des néo-stoïciens précurseurs de Descartes : la pensée de Juste Lipse

Au cours de ses études au collège de La Flèche, il est vraisemblable que Descartes (1596-1650) a découvert la pensée de Juste Lipse, où l'accent est mis sur la volonté, et sur la dualité du corps et de l'esprit. Juste Lipse (1547-1606) vivait dans les Pays-Bas espagnols, l'actuelle Belgique. Il a enseigné dans les universités de Louvain et Gênes (catholiques) mais aussi à l'université de Leyden (protestante). Son nom a été donné au bâtiment du Conseil de l'Union Européenne à Bruxelles.

Dans une période de guerres de religion et de conflits violents, il a proposé une philosophie qui a eu beaucoup de succès auprès de tous ceux (militaires compris) qui cherchaient le rétablissement de la paix et la construction d'un nouvel ordre politique. Pour cela, il fallait être capable de s'opposer aux fanatiques, de rechercher le compromis.

La philosophie néo-stoïcienne est un stoïcisme christianisé, mais qui, selon Taylor, penche plutôt du côté du stoïcisme. En effet, il existe deux différences fondamentales entre christianisme et stoïcisme :

- le christianisme considère que nous avons besoin de la grâce de Dieu : seule son aide permet de libérer la bonne volonté qui se trouve en nous. Au

contraire, le stoïcisme en appelle uniquement à la puissance de notre raison, et à notre maîtrise de nous-mêmes (volonté).

- le christianisme enseigne que la bonne volonté trouve à s'accomplir dans l'*agapè*, dans l'amour du prochain. Mais l'*agapè*, selon la tradition de l'Église, n'est pas compatible avec l'*apatheia* du sage stoïcien, au-dessus de toute passion. Le Christ a pleuré sur la croix, la compassion le fait « frémir dans ses entrailles ». Les Grecs ont eu tant de mal à accepter un Dieu qui s'écarte de l'*apatheia* que cela a servi, selon Taylor, d'argument à l'arianisme !

En fait les néo-stoïciens, avec Juste Lipse, refusent la miséricorde, cette compassion de l'affect, au profit d'une compassion de l'intervention active sur fond d'un complet détachement intérieur. (Nous verrons plus loin §3 les vives critiques proposées par Ivan Illich à ce modèle).

L'idée stoïcienne est reformulée à l'aide du terme biblique d'image de Dieu. Notre raison est l'image de Dieu en nous. Dieu demeure essentiel, et pour accomplir sa volonté l'homme de bien doit devenir exemplaire. D'abord, il doit faire preuve de constance, de patience et de fermeté, comme un stoïcien. Mais en outre, il se fait remarquer par son activisme, il doit avoir une position reconstructiviste vis-à-vis de la société.

C'est de cette époque que datent nos conceptions intransigeantes en ce qui concerne l'ordre dans la société, avec l'illusion que le mal peut être totalement éradiqué.

Dans les faits, cette philosophie a beaucoup inspiré les militaires : il faut noter que c'est en Prusse que ce modèle a le mieux réussi !

Dans la continuité de l'œuvre de Lipse, son disciple Grotius (1583-1645), puis Locke (1632-1704), ont développé, dans un contexte de graves conflits religieux, la théorie de la Loi Naturelle. Selon Grotius, c'est ce qui convient à la nature à la fois raisonnable et sociable de l'homme, qui doit disposer de lois qui rendent la vie en communauté possible. Il pense que puisque cette loi est établie à cause de la raison, elle se maintiendrait même si Dieu n'existait pas.

En conclusion de cette première partie, deux citations de Taylor, situées plus loin dans le chapitre 6 (pages 434 - 435), montrent l'importance qu'il accorde à ce bouleversement des mœurs pour le développement de sa thèse sur les origines de la sécularité, et de ce qu'il appelle un « humanisme exclusif » :

Autour des années 1500, ce mouvement a commencé à prendre une orientation légèrement différente. Son objectif est devenu plus ambitieux : il s'agissait de changer les pratiques et les modes de vie, non seulement religieux, mais aussi civils de l'ensemble des populations ; inculquer à tous des façons de vivre ordonnées, sérieuses, disciplinées et productives. C'est là que le processus de réforme religieuse a commencé à [...] « civiliser » pour reprendre ce terme devenu central. [...] il y a bien eu ici, sur la longue durée, une déviation. Du moins une terrible ironie. Ce qui était perçu comme une marque inébranlable de dévotion, et qui méritait donc d'être recherché, a fini par pénétrer l'essence même de la dévotion, jusqu'à se confondre progressivement avec elle. L'énorme investissement dans la réforme, et par conséquent dans la discipline, ayant déterminé, dans le cœur des chrétiens latins et ex-latins, un tel sens de leur supériorité morale lorsqu'ils jugeaient les individus d'autres confessions, ou même d'autres Églises chrétiennes, cet effort immense semblait lui-même avoir obscurci les fondamentaux de la foi et avoir conduit à substituer à la finalité première, qui était de tout rapporter à Dieu, un élément secondaire. Il s'agissait du premier déplacement anthropocentrique.

Le second vient le compléter. Une fois l'objectif réduit, il devient possible d'imaginer que nous pouvons l'atteindre par nous-mêmes sans aucune aide extérieure. La grâce paraît moins essentielle. Les interstices entre lesquels un humanisme exclusif pouvait se glisser apparaissent.

Suit un développement sur la grâce :

[...]

la grâce n'est plus apparue comme une nécessité vitale [...] ce qu'elle avait pu être pour Calvin et ses collègues du XVI^e siècle lorsqu'ils voyaient le désordre, la violence, le vice, la débauche et le danger sévir dans leur société, et pensaient que seul un remède spirituel très puissant pourrait ramener l'ordre. (Et peut-être, pourrions-nous ajouter, comme le pense aujourd'hui un travailleur brésilien lorsqu'il cesse de boire pour rejoindre l'Église pentecôtiste, ou comme un adolescent afro-américain vivant dans un ghetto qui pense échapper à la drogue en rejoignant Nation of Islam.)

Le travail sur ce chapitre nous a conduits à nous poser les questions suivantes :

- si l'homme est appelé à participer à la création que reste-t-il de la transcendance ? Comment croyons-nous à un Dieu créateur ?

- quelle est la place de la raison dans le monde actuel ? N'assistons-nous pas au contraire à un recul de la raison ?

2. Nous vivons dans un monde sécularisé, reste-t-il une place pour la transcendance ?

Analyse du chapitre 15 : « Le cadre immanent »

Dans ce chapitre, Taylor revient à la question initiale : pourquoi est-il devenu si difficile de croire en Dieu dans l'Occident moderne ? Le long chemin parcouru à travers les processus de la Réforme, des Lumières, du XIX^e siècle a été décrit dans les chapitres précédents. Rappelons les différentes parties du livre : après « *Le travail de la Réforme* » vient « *Le tournant* » où est décrit le passage par le déisme, une étape intermédiaire avant l'avènement d'un humanisme exclusif. Ensuite « *L'effet supernova* » décrit l'apparition d'un grand éventail de positions, d'un élargissement exponentiel des attitudes, croyantes, incroyantes, ou difficiles à classer. Suivent « *Les récits de la sécularisation* », (avec une analyse des comportements religieux du XIX^e siècle jusqu'à la révolution des années 1960) et enfin « *Les conditions de la croyance* », qui commence par le chapitre 15.

À la suite de cette évolution émerge un individu, avec une identité isolée, séparée du monde, et un nouvel ordre de social, créé par l'action humaine. Cela peut être identifié au plan providentiel que Dieu nous demande de réaliser ; mais le propre d'un ordre immanent autosuffisant est qu'il peut être conçu sans référence à Dieu. Citons Taylor, p. 921 :

Ces changements s'enracinent d'autant plus fermement qu'ils s'accordent parfaitement avec la principale transformation théorique qu'ait connue la modernité occidentale, à savoir les progrès de la science naturelle post-galiléenne. C'est ce qui a finalement déterminé notre représentation commune de l'univers naturel, « physique », comme étant gouverné par des lois régulières, qui peuvent refléter la sagesse et la bienveillance du créateur mais qui n'ont pas besoin, pour être comprises ou (du moins à un premier niveau) expliquées, d'une quelconque référence à un bien visé, qu'il prenne la forme d'une Idée platonicienne ou des Idées existant dans l'esprit de Dieu.

L'ordre immanent peut se détacher de la transcendance, mais il ne le fait pas nécessairement.

2a. Les trois attitudes possibles

La thèse de Taylor est que nous vivons dans un cadre immanent, mais que choisir ou non la transcendance est un acte de foi. Selon lui, dans le monde

occidental moderne il y a trois hypothèses possibles en introduisant, après William James, des *rotations* dans le sens de l'ouverture ou de la fermeture :

- 1) Un cadre immanent avec possibilité ou non de transcendance.
- 2) Première rotation : un cadre immanent lié par nature à la transcendance. En ce cas, la croyance paraît obligatoire.
- 3) Deuxième rotation : un cadre immanent fermé, sans possibilité de transcendance. C'est l'incroyance qui devient obligatoire.

Quelles sont, en effet, les principales motivations que les gens éprouvent pour faire un choix plutôt qu'un autre ? Elles tournent autour de la notion de « bien » : c'est la conception qu'on a du bien qui va créer la clôture, dans un sens ou dans l'autre.

Exemple d'un cadre immanent lié par nature à la transcendance

Certains milieux pensent que l'existence de Dieu peut être prouvée. Ils considèrent que le bien est consubstantiel à Dieu, inconcevable sans lui. La conviction qu'il existe une finalité supérieure, un mode de vie meilleur et plus moral, est pour eux indissolublement liée à Dieu. En effet, l'idée qu'ils se font du bien s'est formée dans un contexte religieux (images de sainteté, prière, liturgie).

Par exemple, la société américaine est fondée sur une religion civile consensuelle. Les citoyens sont rattachés à un ensemble d'Églises, qui apparaissent comme réunies dans une Église unique. Celle-ci, progressivement, a inclus des synagogues, puis des mosquées. Les immigrants, qui ont à faire face à une vie très difficile, sont accueillis dans une Église. En pratiquant la religion, ils pensent que c'est Dieu qui leur donne la force de s'astreindre aux disciplines de la vie contemporaine (éviter la boisson, travailler dur, maintenir le cadre familial). L'esprit d'entreprise capitaliste apparaît comme le signe positif d'une société croyante, la guerre acharnée contre le mariage homosexuel vise à défendre les valeurs familiales.

Exemple d'un cadre immanent fermé :

la religion est identifiée au fanatisme

Il existe aussi des conceptions du bien qui sont perçues comme intrinsèquement immanentes. Ainsi, depuis le XVII^e siècle, un christianisme

fortement transcendant est perçu comme un danger pour le bien. Faire allégeance à une autorité religieuse nous empêcherait d'œuvrer pour le bien commun. On peut même identifier la religion à un mal qu'il faut combattre (Inquisition, Oussama Ben Laden), on l'identifie au fanatisme. On rejette l'ascétisme chrétien au nom d'un bien humain par essence sensuel.

Exemple d'un cadre immanent fermé :

L'attraction morale du matérialisme

Dans ce cadre, nous nous voyons comme partie intégrante de la nature. Il n'y a pas de miracle, tout pourra un jour être expliqué par la science. L'immense succès de la science naturelle moderne et de la technologie conduit à penser que tout pourra un jour être expliqué, que l'homme se réduit à de la physique et de la chimie. Pour E. Renan, « *Il viendra un jour où l'humanité ne croira plus, mais où elle saura ; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait déjà le monde physique.* »

2b. La thèse de Taylor :

choisir ou refuser la transcendance est un acte de foi

Nous vivons dans un cadre immanent, et beaucoup d'athées ne pensent pas faire un acte de foi lorsqu'ils refusent la transcendance.

Le monde qui nous entoure n'est pas neutre, il pousse dans la direction de l'absence de Dieu. On peut citer : la forme des villes, sans cathédrale au centre, sans signification ; l'égocentrisme, l'omniprésence de la publicité qui nous pousse à rechercher notre propre épanouissement ; la tendance à s'écarter de l'expérience de la beauté ; l'industrie du divertissement ; enfin, les conditions de la réussite sociale, liées à un ordre impersonnel.

Taylor écrit p. 942 :

[...] les protocoles de la pensée « scientifique » et analytique moderne privilégient le « point de vue de nulle part », impersonnel, « éloigné de l'expérience vécue ». Cela nous conduit par conséquent à dévaloriser systématiquement toutes les intuitions qui pourraient remettre en cause la compréhension de l'ordre impersonnel, celles qui pourraient par exemple naître de la prière ou des rapports amoureux.

2c. Une illusion : l'évidence rationnelle de la perspective fermée

Il y a cinq cents ans, ne pas croire en Dieu était impensable pour la majorité des gens. Aujourd'hui, dans certains milieux, c'est la croyance qui est devenue impensable : ainsi, dans le monde universitaire, un croyant a beaucoup de mal à se faire comprendre.

Pour expliquer cette attitude, Taylor renvoie à l'idée, proposée par Wittgenstein, d'une image qui nous tient captif : deux groupes ou deux individus ne parviennent pas à se comprendre car leurs pensées sont structurées par des images différentes, situées en arrière-plan. Pour quelqu'un qui possède une structure mentale fermée (SMF) à la transcendance, l'autre position devient tout simplement impensable.

Taylor décrit quatre facettes d'une conception de la modernité qui présentent, à tort selon lui, la position d'un monde immanent fermé comme évidente, incontestable, axiomatique. Toutes les quatre sont des variantes d'un récit de maturation, de passage d'une conscience enfantine à une conscience adulte. (Le terme "récit" signifie une histoire que les gens se racontent.)

Récit 1 : la science aurait démontré que Dieu n'existe pas ;

Récit 2 : il s'agit d'une soustraction : certaines vérités auraient disparu de notre champ de vision, il n'y aurait plus de place pour la religion dans le monde moderne ;

Récit 3 : les espaces politiques et moraux de l'humanisme moderne se sont créés contre la religion (autre version : le christianisme est incompatible avec les droits de l'homme) ;

Récit 4 : affirmation de valeurs par un moi autonome.

Récit 1 : la science aurait démontré que Dieu n'existe pas

Cette SMF sert de cadre à l'épistémologie moderne. On considère des individus capables de connaissance, de sorte que chacun d'entre eux découvre individuellement le monde comme un fait, avec une chaîne de priorités successives. D'abord, la connaissance du moi et de ses états ; puis, la connaissance de la réalité extérieure et des autres ; puis, l'attribution de différentes valeurs à cette réalité ; et, enfin, l'invocation ou non de forces transcendantes. Cette chaîne a été déconstruite par Heidegger et Merleau-Ponty, avec les arguments suivants : 1) La saisie neutre des choses n'est pas

première par rapport à leur valeur ; 2) Le sentiment individuel de soi n'est pas premier par rapport à la société, etc.

Selon Taylor, p. 956, la neutralité de cette structure mentale est factice, en fait elle est déjà orientée par son propre système de valeurs.

Dans la perspective du croyant, [...] l'argumentation de la science moderne dans le sens d'un matérialisme absolu semble très peu convaincante. À chaque fois qu'on l'examine plus en détails, elle semble être pleine de trous [...] l'évolution, la sociobiologie, etc.

Si on veut s'appuyer sur la science pour justifier la mort de Dieu (« Darwin a réfuté la Bible »), il faut montrer que la science seule suffit à expliquer pourquoi la croyance n'est pas possible.

Dans ce récit, la religion entraîne des interprétations fausses et mythiques. Il faut regarder la vérité en face : fuir la réalité est une attitude puérile, un retour à l'enfance où nous avons besoin de nous sentir protégés, consolés. L'attaque incroyante de la religion est donc fondée sur le désir d'une position adulte, courageuse, face à un monde hostile. Nous avons le courage de refuser les illusions consolantes de l'ancienne religion. Cette position conduit à une attitude humaniste si nous pensons que par nous-mêmes nous voulons être bienveillants. La science matérialiste et l'affirmation humaniste se rejoignent parce qu'il faut être mature et courageux pour affronter la vérité du monde.

Selon Taylor, c'est l'attractivité morale de cette attitude qui conduit à *« admettre immédiatement les actes de foi qui, dans la science, sous-tendent l'argument matérialiste »*. En fait, les arguments de la science moderne dans le sens de l'absence de Dieu ne sont pas tous probants.

La question que pose Taylor est : pourquoi accorde-t-on tant d'importance aux mutations de la croyance, en délaissant celles de l'expérience et de la sensibilité ?

On peut être trompé par une croyance erronée : par exemple, sortir de la maison sans parapluie parce que la météo annonce que le beau temps va durer. Mais en ce cas la météo est le seul moyen dont on dispose pour prévoir le temps.

Au contraire, dans le cas de la transcendance, même si je fais confiance aux paléontologues qui disent nier l'existence de Dieu, je sais que je dispose d'autres moyens pour chercher Dieu : par exemple, mener une vie religieuse, prier, etc.

Taylor propose, comme illustration, l'histoire d'Othello. Lorsque Iago lui dit que Desdémone est coupable, fournissant des (fausses) preuves, Othello le croit. Il vit emprisonné dans son statut d'étranger, qui a eu une promotion très rapide. Il n'examine même pas une autre possibilité pour connaître la vérité, qui est d'ouvrir son cœur à l'amour et à la dévotion de Desdémone.

Comme Othello, nous pouvons nous limiter aux sources d'information extérieures ; mais nous pouvons aussi intégrer les sources d'information intérieures. Pourquoi la voix de Desdémone souffre-t-elle de méfiance systématique ? Nous avons tendance à privilégier les arguments éloignés de l'expérience vécue par rapport à ceux qui en sont proches, par exemple, faire confiance à quelqu'un.

Récit 2 : la soustraction de l'illusion,

ou « dans le monde moderne, il n'y a plus de place pour la religion »

Taylor cite un poème, *Dover Beach*, de Matthew Arnold, qui parle de la perte de la foi en décrivant la mer qui se retire. Il est vrai qu'on a rejeté les croyances anciennes, les lutins de la forêt, les sources miraculeuses, etc. Mais cela n'empêche pas la possibilité pour la modernité occidentale d'être alimentée par sa propre vision spirituelle originale.

Au contraire, dans un récit « par soustraction » de la montée de l'humanisme moderne, on considère que ce n'est qu'une fois libérés du souci de servir Dieu, des croyances fausses, des modes de vie abrutissants, que les hommes se comportent « naturellement » comme des individus, et peuvent participer aux entreprises humanistes contemporaines. Dans ce type récit, il n'est pas possible d'être en accord avec l'époque contemporaine et de croire encore en Dieu. La croyance religieuse est expliquée par des peurs primitives, le désir de maîtriser les éléments, une névrose...

Taylor pointe deux erreurs : i) ce récit accorde trop de place aux mutations de la croyance, et pas assez à celles de l'expérience et de la sensibilité ; ii) ce récit néglige les nouvelles conceptions du moi, de sa place dans la société, l'espace, le temps.

Récit 3 : les espaces politiques et moraux du monde moderne se sont construits contre la religion

Nous nous comprenons nous-mêmes comme vivant dans des sociétés composées d'individus égaux. Nous souhaitons aller de plus en plus loin dans cette égalité. Notre appartenance à la société est devenue déconnectée des relations de parenté comme des relations hiérarchiques de type vassal-suzerain.

Cette transition est vécue avec un grand enthousiasme moral. Il s'agit d'une libération par rapport à un cadre trop étroit, trop contrôlé. Nous devenons des « camarades citoyens », des « frères humains ». À la Révolution française, les trois états se réunissent pour former une seule nation. Ce mouvement radical se répète encore et encore, avec la volonté utopique de créer un nouvel ordre (par exemple, l'unité italienne, les jeunes juifs de Russie au début du XX^e siècle qui veulent sortir du ghetto ; la culture « jeune » des années 1960).

Mais cette attractivité morale d'un espace nouveau, moins encombré, plus fraternel, a de profondes résonances dans l'histoire humaine : les disciples de Bouddha sortent du système des castes ; ceux du Christ affirment : « *Il n'y a plus ni hommes ni femmes, ni Juifs ni Grecs, ni hommes libres ni esclaves* » (St Paul) ; ceux de Mahomet voient l'Islam comme un espace au-delà des tribus et des nations.

La force de ce genre de mouvement réside à la fois dans un sentiment accru de puissance et d'efficacité collective, et dans une recherche d'une plus grande justice. Mais il s'agit d'une nouvelle notion de justice : dans l'ordre ancien, les prémodernes étaient indifférents aux inégalités systématiques entre différents ordres. Un serf qui demandait justice ne contestait pas la hiérarchie, mais seulement ses excès. Dans le monde moderne, toutes les différences traditionnelles peuvent être décrites comme des injustices potentielles : on remet en cause à chaque étape les acquis de la révolution précédente. Comme exemples, Taylor cite la place des femmes, le mariage homosexuel.

Dans le monde prémoderne, le moine, le saint soufi vivaient à l'écart de l'ordre régulier. Dans le monde moderne, l'individu en mouvement reste dans la société : son action vise à libérer, à procurer un bénéfice mutuel, à utiliser une discussion rationnelle. Comme ce sont des valeurs des Lumières, le récit présente ces valeurs comme apparues contre la religion.

Mais l'existence de penseurs chrétiens, de la démocratie chrétienne, etc., montrent que la foi peut très bien coexister avec un engagement sur ces valeurs.

Récit 4 : auto-affirmation et élaboration autonome

des normes et des valeurs

C'est le récit de l'accession à la majorité. Libérés de l'illusion, les hommes ont fini par énoncer la vérité du monde. Puis, ils en sont venus à énoncer les valeurs dernières par lesquelles ils vivent. Est-ce la science qui détermine la morale ? Dans les travaux de Kant, puis de Hume, on utilise la raison pour déterminer ce qui est bien. Il existe des exigences morales supérieures, et nous devons les écouter, même si d'autres désirs nous incitent à les ignorer.

Charles Taylor analyse longuement la position de Camus, qui décrit une confrontation entre cette auto-affirmation d'une éthique et le silence déraisonnable du monde. Dans « *La Peste* », le docteur Rieux affirme sa propre éthique, qui lui donne le courage de lutter contre l'adversité, mais il le fait en dépit de l'absurdité de l'Univers. En effet, notre vécu est marqué par l'attente, la recherche, l'espoir d'un sens, ou, comme dit Camus « *ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme* ». Ce désir se heurte à un univers de silence et d'indifférence. La question qui se pose alors est l'origine de ces valeurs qui justifient notre combat : sont-elles totalement inventées ? Ou proviennent-elles de notre passé chrétien ? Pourquoi nous inspirent-elles de l'admiration ?

3. *Échapper au cadre immanent*

Dans la dernière partie du livre, Charles Taylor s'intéresse aux nouvelles conditions de la croyance, dans la monde moderne, et aux problèmes qui se posent (plusieurs chapitres s'intitulent « *Dilemmes* »). Nous avons analysé le chapitre 20 « *Conversions* », où Charles Taylor veut changer de perspective, en examinant une autre position, celle de personnes qui, par une conversion, ont échappé au cadre immanent. Elles ont vécu un moment d'authenticité, un sentiment de plénitude, une « épiphanie ».

3a. Expériences de conversion

Ce type d'expérience, qu'on retrouve dans les récits sur la vie de saint François d'Assise, sainte Thérèse d'Avila, et de nombreux saints, implique d'être saisi par l'amour de Dieu. C'est à l'opposé d'une vision scientifique, puisque ce qui se passe :

- implique totalement le sujet (alors que depuis Descartes le sujet analyse un phénomène extérieur à lui) ;
- bouleverse sa vision du temps ;
- modifie profondément l'orientation de la vie du sujet (c'est un changement de paradigme, mais pour les questions centrales de la vie du sujet).

La théorie freudienne ne peut l'expliquer par des forces internes au psychisme.

Un changement de paradigme aussi radical, qui ne s'inscrit plus dans les limites de la science, ne peut être exprimé facilement par le langage habituel. Il faudrait un nouveau langage, ou alors des termes « prémodernes » comme Dieu, le mal, *l'agapè*. Flannery O'Connor parle de « *conflit entre l'attrait du sacré et l'incroyance que nous respirons avec l'air de notre temps* ».

Les conceptions du converti sont en rupture avec l'ordre immanent pour aller vers un ordre plus large, qui inclut le précédent tout en le bouleversant. Comment peuvent coexister ces deux ordres ? Quelle est la relation idéale entre l'ordre de Dieu et de son Église (la Cité de Dieu, selon St Augustin) et les ordres politiques et culturels de la société (la cité terrestre) ? Dans l'idéal de la chrétienté médiévale, il existait bien une tension entre la Cité de Dieu accomplie et la cité terrestre, conforme au christianisme. Selon Charles Taylor, la Réforme a cherché à abolir la distance entre ces deux ordres. La question centrale est : faut-il revenir vers l'ancienne Chrétienté ou inventer autre chose ?

Nous nous sommes concentrés sur les pages relatives à la réflexion d'Ivan Illich, qui remet en cause le christianisme issu de la Réforme et à celle de Péguy que Taylor présente comme un exemple de moderne qui a su trouver un autre chemin.

3b. Le Bon Samaritain : critiques d'Ivan Illich ***sur un christianisme qui s'est trop éloigné de l'agapè***

Parmi les pages les plus remarquables du livre sont celles (1241 à 1253) que Taylor consacre à la pensée d'Illich, qui attaque violemment le « christianisme corrompu » et la civilisation moderne, toujours plus gouvernée par des normes.

Citons-le pp. 1241-1242 :

Premièrement, en identifiant la vie chrétienne à une vie vécue en conformité avec les normes de notre civilisation, nous perdons de vue la transformation de plus grande ampleur et à plus long terme que vise la foi chrétienne : l'élévation de la vie humaine vers la vie divine (*théosis*). Deuxièmement, comme Ivan Illich l'a affirmé avec force, quelque chose se perd lorsque nous transformons la manière de vivre ensemble préconisée par l'Évangile en un code de règles que des organisations spécifiques ont pour charge de faire respecter.

Dans la parabole du Bon Samaritain, Ivan Illich voit non seulement un homme qui se laisse émouvoir par la souffrance de son prochain, qui a une réaction viscérale, mais plus profondément la formation d'une nouvelle communauté fondée sur le réseau de l'*agapè*.²

3c. Péguy, « un exemple paradigmatique de moderne qui a trouvé un nouveau chemin, propre à lui. »

Les ordres immanents actuels nous proposent un portrait psychologique et moral de nous-mêmes profondément défectueux, car il nie la réalité spirituelle. Même des individus qui réussissent brillamment sur le plan de l'épanouissement humain ordinaire peuvent ressentir un malaise, avoir le sentiment que ce qu'ils accomplissent est vide. Seul un ordre plus large pourrait donner sens à leurs vies. Où trouver cet ordre plus large ?

- faut-il corriger l'ordre présent par l'établissement d'une chrétienté véritable (retour dans le passé, âge de la foi idéalisé) ?

- faut-il au contraire penser que cette distance entre les exigences de la foi chrétienne et les normes de la civilisation est une caractéristique de la condition humaine ? Chacun de nous doit alors tracer un nouveau chemin.

² Voir également l'article de Philippe LESTANG « *Corruption* » du christianisme et modernité (Ivan Illich), Connaître N°39, Juillet 2013, pp. 61-64.

Pour illustrer plus clairement ce que peut être un nouvel itinéraire, Charles Taylor choisit celui de Péguy, qui représente une protestation contre un développement essentiellement moderne, l'« excarnation ». Même dans les sciences humaines, l'histoire, les penseurs veulent saisir la matière étudiée comme un objet indépendant de nous.

Péguy en opposition avec les penseurs matérialistes

Péguy reproche aux penseurs de son temps d'étudier l'histoire, le passé, en niant que nous sommes les héritiers de ce passé. Taylor montre qu'il était fortement influencé par la pensée de Bergson, qui rejette une conception objectivante du temps, analogue à l'espace. Cette conception mécaniste échoue à comprendre le présent ; selon Mounier (*La Pensée de Charles Péguy*) : « le présent a une épaisseur qui est exactement celle de la liberté dans le monde ».

Péguy insiste sur l'importance de la mémoire : « *La mémoire consiste essentiellement, étant dedans l'événement, avant tout à n'en pas sortir, à y rester, et à le remonter en dedans.* » (cité p.1257). Comme il venait d'un milieu populaire, qu'il était le premier à avoir la chance de recevoir une éducation, il tenait à manifester par la parole cette culture de paysans et d'artisans qui s'était transmise de manière silencieuse à travers les générations.

Mais il ne suffit pas de connaître le passé, il faut s'y rapporter pour le renouveler de manière créative. Péguy est contre les formes acquises et rigidifiées. Pour lui, la Révolution Française est issue d'une tradition du peuple français, de l'action créatrice du peuple. Catholique et dreyfusard à la fois, Péguy déroute complètement ses contemporains, puisque la droite veut revenir à l'Ancien Régime, tandis que la gauche relègue le passé dans l'oubli, pour s'intéresser à la science et au progrès.

Il insiste sur la *fidélité*, « *une loyauté à la tradition* » qui exclut le retour en arrière. L'action créatrice, qui nous lie au passé et le prolonge, est pour Péguy la marque de la liberté. Il n'est pas du tout d'accord avec l'idée révolutionnaire « du passé faisons table rase ». Être inspiré par une véritable tradition vivante revient à être mû par une « mystique ».

La « mystique » selon Péguy

Que signifie ce terme de mystique ? C'est ce pourquoi on est prêt à donner sa vie. Il y a une opposition chez Péguy entre mystique et politique. « *Tout commence en mystique et finit en politique.* » Par exemple, au début de l'affaire Dreyfus, le camp dreyfusard, dont Péguy faisait partie, était mû par un idéal de justice et de liberté ; plus tard, cet idéal s'est dégradé dans un programme politique allant jusqu'au combisme, avec mise à la porte des congrégations.

Selon Péguy, une pluralité de mystiques ont inspiré les êtres humains. Il insiste sur quatre d'entre elles :

- 1) l'antique (pensée et culture grecque) ;
- 2) la juive : Péguy a une grande admiration pour la pensée juive (voir le livre d'Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain*, (Gallimard, 1991), cité par Taylor p. 1261, et que nous avons largement consulté ;
- 3) la socialiste ;
- 4) la chrétienne.

D'après A. Finkielkraut, pp.40 *sqq.*, dans le texte posthume *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, Péguy reproche aux catholiques de son temps d'avoir commis une « faute de mystique » en méprisant le temporel et en délaissant la création (en particulier en ne s'engageant pas dans le combat politique). Ce qui définit l'opération mystique est le fait, pour l'âme, de garder les pieds sur terre. Le mystère de l'Incarnation est l'inscription du spirituel dans le charnel. Jésus ne s'est pas retiré du monde, il a été charnel, il a été un martyr, un juste, un saint. Selon Péguy « *La morale a été inventée par les malingres. Et la vie chrétienne a été inventée par Jésus-Christ* » (Note conjointe).

Dans *Notre jeunesse*, Péguy revient sur le rôle essentiel joué par Bernard Lazare dans l'affaire Dreyfus. Journaliste, Bernard Lazare est le premier qui s'est ému du sort injuste fait au capitaine, dégradé et emprisonné à l'île du Diable. Tout le monde voulait qu'on l'oublie.

- Pour les anti-dreyfusards, « juif » veut dire « moderne ». C'est la religion de l'intérêt, du calcul, qui s'empare du monde.

- Pour les dreyfusards, l'affaire Dreyfus se résume au combat mené par la raison contre les obscures poussées de l'instinct.

Dès juillet 1895, Bernard Lazare a dénoncé la version officielle des faits. Mais il était du plus mauvais effet qu'un juif défendit un autre juif, et de plus insiste sur la motivation antisémite de ses juges. Donc la direction du

mouvement dreyfusard a mis prudemment Bernard Lazare de côté, et on a fini par l'oublier. Dans *Notre jeunesse*, Péguy renverse les hiérarchies admises, et redonne son rôle de premier plan à Bernard Lazare. En se dressant avant tous les autres, il a eu le geste d'un prophète. Et cela s'insère dans la tradition juive. « Un homme de cinquante siècles », dit Péguy. Et aussi : « *Je vois encore sur moi son regard de myope, si intelligent et ensemble si bon, d'une si invincible, si intelligente, si éclairée, [...] si désabusée, si incurable bonté.* » (*Notre Jeunesse*). Finkielkraut commente : « *C'est une bonté qui, dans la mesure où elle survit au savoir, et traverse inentamée l'épreuve du dévoilement, révèle une spiritualité autre que le savoir. Une spiritualité prophétique.* »

Péguy dit aussi de Bernard Lazare : « *Je n'ai jamais vu un homme aussi chargé d'une charge, d'une responsabilité spirituelle* ». Effectivement, comme il avait soutenu Dreyfus, le journaliste Bernard Lazare a soutenu les congrégations lorsqu'elles ont été persécutées par le combisme,

Péguy et l'Éternité

Plus loin, p.1263, en résonance avec ce que dit Ivan Illich sur le réseau de l'*agapè*, Taylor cite la conception que Péguy, profondément catholique, a de l'Éternité. Il s'agit d'un temps racheté et rassemblé, où tous les moments sont reliés dans un même mouvement. Nous accédons à l'Éternité à travers une communion avec Dieu, mais aussi à travers l'Église. On peut prendre l'image d'une chaîne où tous les croyants sont connectés à travers leurs saints locaux, jusqu'à Marie, le Christ et Dieu.

Nul n'est aussi compétent que le pécheur en matière de chrétienté. Nul, si ce n'est le saint. Et en principe, c'est le même homme. [...] Le pécheur tend la main au saint, puisque le saint tend la main au pécheur, et tous ensemble, l'un par l'autre, l'un tirant l'autre, ils font une chaîne qui monte jusqu'à Jésus. Celui qui n'est pas chrétien, c'est celui qui ne donne pas la main [...].

(Le Porche de la Deuxième Vertu, in *Œuvres poétiques complètes*).

La postérité de Péguy : Vatican II

Charles Taylor affirme p.1265 :

Il n'est pas difficile de reconnaître chez Péguy certains des thèmes qui sont devenus centraux dans les réformes de Vatican II : la réhabilitation de la liberté, de l'Église

comme peuple de Dieu, l'ouverture aux autres confessions, entre autres. De fait, l'influence est bien réelle. L'essentiel des écrits théologiques importants qui ont préparé le terrain intellectuel pour le Concile venaient de France. Je pense à Yves Congar, Jean Daniélou, Henri de Lubac. Leurs sources intellectuelles essentielles étaient les Pères, mais ils étaient issus d'un milieu de pensée et de sensibilité catholique qui avait été marqué par Péguy.

Conclusion

Notre groupe a été très intéressé par les pages de Taylor sur l'itinéraire de Péguy, et cette réflexion s'est prolongée lors d'une conférence de Madame Claire Daudin, présidente de l' Amitié Charles Péguy, qui a analysé le rapport de Péguy à la chrétienté (voir son article p. 4 du présent numéro).

D'autres aspects du livre ont pu être étudiés :

- L'évolution de la notion de temps depuis l'Antiquité, à partir des chapitres 1 à 11.
- Une analyse du chapitre 19 sur le cadre temporel rigide dans lequel nous vivons, et ses conséquences, en particulier sur l'attitude vis-à-vis de la mort.

Dans les pages sur l'œuvre d'Illich, que nous avons beaucoup discutées, il y a un développement sur la médecine qui nous a entraînés à lire son livre « *Némésis médicale - L'expropriation de la santé* », (Seuil, 1975).

Nous avons regretté de ne pas aborder le thème de l'évolution des attitudes vis-à-vis de la mélancolie et des maladies mentales, et espérons le faire dans un avenir proche.

En conclusion, il s'agit bien d'un ouvrage très important, qui ouvre de très nombreuses pistes de réflexion. Même si la lecture est parfois ardue, notre groupe *Foi et Culture Scientifique* a beaucoup apprécié le travail sur ce livre et les débats très enrichissants qu'il a provoqué sur les limites de la connaissance scientifique, sur la place que nous accordons à l'amour et à la beauté, sur notre conception de la transcendance.

Que nous dit l'évolution sur l'action Créatrice de Dieu ?

François Euvé¹

Résumé

Pour un certain nombre de personnes, la vision évolutive du monde vivant reste un obstacle pour croire sincèrement dans l'action créatrice de Dieu. Nous verrons que, si certaines représentations du Dieu créateur ne sont plus tenables, d'autres possibilités s'ouvrent.

Introduction

Le rapprochement entre évolution et action créatrice de Dieu peut paraître étonnant aux yeux de ceux qui sont habitués à séparer soigneusement le domaine de la connaissance scientifique et celui de la confession de foi. Il me semble toutefois pertinent de nous interroger sur ce que la conception évolutive du vivant nous fait envisager comme type d'action divine.

Je partirai de l'idée que l'action divine est créatrice par nature. Je fais cette proposition sans la justifier, la considérant comme allant pratiquement de soi. Dieu est Créateur et cette donnée appartient à sa nature. Ce n'est pas un trait qui s'ajouterait de l'extérieur à lui, comme le fait d'être ingénieur s'ajoute à la nature de Pierre ou de Paul sans leur appartenir.

Un autre élément que j'aimerais ajouter est que l'action divine ne peut pas ne pas être « physique » (d'une façon qu'il faudra sans doute préciser). Cet élément est plus problématique si l'on considère que Dieu est, comme le disait le vieux catéchisme, « pur esprit ». Mais, précisément, dire Dieu créateur du monde implique une dimension physique, concrète, sensible, observable, à moins d'avoir de son action une conception purement spirituelle et de considérer qu'il y aurait deux ordres séparés sans communication mutuelle,

¹ Jésuite, professeur de théologie au *Centre Sèvres*, rédacteur en chef de la revue *Études*.

l'ordre du monde physique analysé par la démarche scientifique et l'ordre spirituel qui relèverait d'un autre type de discours. À l'encontre d'une tradition de pensée fortement implantée dans le monde antique (qui, dans sa forme extrême, aboutit au gnosticisme), la tradition biblique et la tradition chrétienne affirment que l'action divine a une dimension physique : Dieu est créateur de la matière. Cela ne veut pas dire nécessairement qu'elle puisse être identifiée à tel ou tel phénomène particulier (l'orage comme l'expression de la colère divine). Ainsi, ce qui affecte le monde physique ne peut pas ne pas affecter notre conception de l'action de Dieu.

La vision évolutive du vivant relance le débat. Cela avait été perçu très tôt, même avant Darwin, dès la fin du 18^e siècle chez Buffon par exemple. La publication de l'œuvre de Darwin a popularisé l'idée d'évolution en lui donnant une base documentaire solide. Les réactions religieuses ont été multiples. Même s'il y a eu plutôt une réaction négative de la part des milieux d'Église, il y a eu aussi des réactions assez neutres, et même parfois positives. Ces dernières estimaient qu'il y avait une certaine adéquation entre la perspective évolutive et une certaine conception de l'action de Dieu. Un exemple évident et bien connu de résonance positive se rencontre dans l'œuvre de Teilhard de Chardin. Il a bâti sa réflexion sur l'idée que la vision évolutive du vivant lui semble un cadre plus favorable pour envisager l'action divine qu'une vision fixiste.

Les quelques réflexions qui suivent se déploient autour de ce thème en commençant de manière un peu générale par la question du temps, autrement dit, la question de l'histoire. J'aborderai ensuite le plan théologique. Je commence donc sur un plan plutôt scientifique ou du moins celui de la vision du monde, de la cosmologie, avant d'aborder les questions plus spécifiquement théologiques.

La question du temps, la question de l'histoire

De manière provocatrice, on peut dire que la conception scientifique classique du monde nie le temps. C'était ce que pensait Bergson : « *la physique est faite pour nier le temps, ramener le devenir à la répétition du même* » (cité par Ilya Prigogine, *Entre le temps et l'éternité*, p. 93). La cosmologie d'Aristote suppose un monde éternel, c'est une cosmologie de la permanence. Elle n'ignore pas le changement, puisqu'elle prend son point de

départ dans les changements qui ont leur siège dans les phénomènes naturels. Mais l'enjeu est de ramener ces changements à un substrat plus fondamental. Le changement est de l'ordre de l'apparence. La vérité est immuable. La science recherche des permanences, des invariants. Cela est encore vrai actuellement, la recherche d'invariants et de permanences reste une méthode féconde. En mécanique classique on modélise le fonctionnement du monde par des systèmes qui sont parfaitement réversibles ; cette mécanique ignore la durée, l'histoire. Selon cette perspective, il n'y a pas d'histoire de la nature au sens propre. L'avantage d'une telle démarche est de permettre la prévision. Les systèmes simples sont prédictibles, ce qui est confortable pour l'esprit. Ce n'est pas toujours le cas des systèmes plus complexes comme la météorologie pour laquelle la prédictibilité est limitée dans le temps. Dans le domaine de la thermodynamique, la prise en compte de systèmes physiques à évolution temporelle non réversible ou imprédictible s'est faite progressivement. On connaît aussi la résistance d'Einstein à admettre une cosmologie évolutive. Ce n'est que récemment que les systèmes complexes font l'objet d'études élaborées, en bonne part grâce à la modélisation informatique.

D'ailleurs si la prise en compte du temps est une question difficile dans le domaine scientifique, elle l'est aussi dans le champ théologique. Que ce soit en théologie fondamentale ou en morale, on est plus à l'aise dans la permanence. Admettre que la théologie a une histoire, que la dogmatique a une histoire, n'a jamais été de l'ordre de l'évidence ; c'est cela qui a été à la racine de la crise moderniste du début du 20^e siècle.

Une conception habituellement présente dans les esprits, sinon dans les livres, était la suivante : il existe une vérité dogmatique cachée ; les premiers siècles l'ont cherchée d'une manière tâtonnante ; saint Thomas d'Aquin lui a donné une formulation rationnelle quasiment définitive. Schématiquement, jusqu'au 13^e siècle, on était dans la quête des principes. Puis, une fois ces principes établis, il suffit d'en déduire les conséquences (le dogme de l'Assomption doit pouvoir se déduire logiquement des dogmes antérieurs). On perçoit à quel point une certaine théologie a pu se laisser fasciner par la démarche rationnelle des sciences, par un modèle mécanique transposant dans le monde terrestre l'ordre permanent des cieux. Ironiquement, on pourrait faire un parallèle entre ce schéma intemporel et l'image du Dieu horloger (image voltairienne, mais volontiers utilisée dans l'apologétique catholique).

Une manière de dépasser cette situation est de réintroduire la dimension historique. Mais il faut alors se demander : a-t-on affaire à un développement linéaire, c'est-à-dire prédictible, de type Lamarck, ou à un processus plus ou moins aléatoire ? Le processus évolutif a-t-il une finalité ? Si c'est le cas, on retrouve en quelque sorte le schéma d'Aristote : le mouvement, le changement est finalisé sur un but à atteindre. Peu importe le chemin, ce qui compte, c'est le but à atteindre, l'attracteur (pour prendre une terminologie de la théorie du chaos). La question devient alors : sommes-nous dans un processus qui a un attracteur défini ou non ? Je n'entre pas dans ce débat, mais je retiens qu'il y a toujours un balancement entre un courant plus déterministe qui pourrait être celui des généticiens, et un courant plus ouvert à l'aléatoire, à la contingence du monde. On comprend que, face à cela, les réactions du monde théologique peuvent être diverses.

La question du vivant

Une autre notion me paraît importante dans ce type de réflexion, c'est la question du vivant. Dans le modèle de la mécanique classique (cf. Descartes) le vivant peut être décrit comme une machine. Le temps n'existe pas pour lui (il n'est qu'un paramètre, la mesure du « temps qui passe » ; il ne construit rien). Il n'y a pas non plus de vie au sens fort du mot. Ou plutôt : la vie n'est qu'un mode de changement, que l'on peut réduire à un système physique. Il n'y a pas de différence intrinsèque entre l'ordre de la matière inerte et l'ordre du vivant (il y a bien une différence entre chimie « minérale » et chimie « organique », mais elle est plus de commodité que d'ontologie). La mécanique classique post-cartésienne se fonde sur le rejet de la vision organique qui était celle des hommes de la Renaissance. À cette époque, l'idée d'une âme du monde (idée reprise de Platon et du stoïcisme) s'était largement répandue (cf. Giordano Bruno). Plusieurs historiens pensent que le système mécanique se développe en réaction contre la vision animiste du monde. La matière est dépourvue d'âme, dépourvue de finalité interne. S'il existe une finalité, elle ne peut être qu'extérieure à la matière. Descartes fait une différence radicale entre l'ordre matériel (la *res extensa*) et l'ordre spirituel (la *res cogitans*), qui relèvent de deux registres complètement différents. Le registre de l'esprit relève de la liberté et les corps sont soumis au déterminisme. Laplace poussera au bout le développement d'une physique déterministe.

Peut-on dire que la vie revient avec la vision évolutive ? Je fais référence ici au livre *Le phénomène de la vie* du philosophe Hans Jonas (connu par un autre ouvrage, « *Le Principe responsabilité* »). Ce livre est une étude de la notion de vie telle qu'elle est vue en sciences. Je cite quelques expressions significatives : à ses yeux, pour la pensée moderne, le sans-vie, l'inerte, est devenu « *le connaissable par excellence* ». Le programme de la biologie est de ramener la vie à la non-vie, comme il le dit d'une manière imagée : « *c'est seulement devenu cadavre que le corps est intelligible* ». François Jacob note que l'on n'interroge plus la vie dans les laboratoires. Cela signifierait que la notion de vie n'intéresse plus les biologistes (est-ce aussi clair ? Il faudra en débattre). Jonas est plus radical. Je résume très brièvement son propos : notre pensée est aujourd'hui sous la domination ontologique de la mort : ce qui est intéressant, c'est ce qui est intelligible ; or ce qui est intelligible c'est l'inerte, donc la vie étant inintelligible, elle est inintéressante. Il est bon d'avoir ces schémas présents à l'esprit – aussi schématiques soient-ils – pour prendre conscience de ce qui se tient à l'arrière-plan de certaines prises de position. Jonas y voit une réminiscence de l'antique conception de la Gnose qui considère que le corps est le « tombeau de l'âme » et qu'il faut séparer radicalement les deux domaines. Pour lui ce dualisme radical entre l'ordre matériel et l'ordre spirituel, l'ordre de l'âme, est franchement mortel. Une telle logique dualiste aboutit à une réduction de l'univers à une mécanique dépourvue de vie.

Avec la prise en compte de la vie, un certain pont pourrait s'établir entre l'ordre matériel et l'ordre spirituel qui est celui de la liberté. C'est toute la question cartésienne séparant l'ordre matériel de l'ordre spirituel, celui de la liberté. Si l'on pousse ce raisonnement à l'extrême, on aboutit à une difficulté que les neurosciences aident à percevoir. Si tout ce qui est matériel est sous le signe de la nécessité, comment la pensée humaine s'élabore-t-elle ? La pensée humaine, c'est d'abord un cerveau, or celui-ci fait partie du corps, donc le cerveau est une machine déterministe, finalement le libre arbitre est une illusion. Même si cette présentation est extrêmement schématique, on voit bien que ce dualisme pose de sérieuses difficultés. Alors cette liberté que nous éprouvons, qui relève de l'expérience humaine la plus élémentaire, comment peut-elle se traduire dans l'ordre des choses ?

C'est là que nous arrivons à la théologie de la création ; comment une instance qui est de l'ordre de la liberté peut-elle se manifester dans l'ordre

matériel, sans juxtaposer les plans de manière artificielle ? C'est une des idées fondamentales chez Teilhard : grâce à la vision évolutive, reconnaître une continuité entre la matière inerte, la matière organique vivante, et la matière humaine. Ainsi, ce qui est caractéristique d'un ordre se retrouve dans un autre. Autrement dit, s'il y a de la liberté dans l'ordre humain, il y en a peut-être aussi (au moins analogiquement) à d'autres niveaux de la matière. Il n'y a pas de discontinuité absolue entre ces différents niveaux de l'être, du plus inerte au plus libre. Il peut y avoir des seuils, de l'émergence, mais pas de discontinuité absolue.

À travers cela on peut commencer à élaborer une intuition de l'action créatrice de Dieu, ce qui m'amène au deuxième temps de mon propos.

L'action créatrice de Dieu pour la Bible et les Pères de l'Église

Quel est le fondement de la théologie chrétienne de la création ? Elle s'élabore dans les premiers siècles du christianisme sur l'arrière-plan de la pensée grecque. Son cadre conceptuel était – on l'a vu – celui de la permanence, impliquant l'éternité du monde. Éternité du monde ou création du monde, ce sont deux positions antagonistes. L'expression de la foi devrait-elle se démarquer radicalement du discours philosophique ? Certains penseurs rejettent toute considération philosophique au profit d'une lecture de l'Écriture. Une autre attitude consistera à élaborer une rationalité de l'action divine. Cela conduit à l'élaboration d'une théologie rationnelle, en prenant en compte un certain nombre de concepts empruntés à la philosophie antique.

Quelques éléments sont marquants dans l'élaboration de cette théologie de la création. Le premier est la bonté du monde. C'est un élément assez commun dans l'Antiquité classique (mais, plus tard, se répandra une vision « manichéenne » : le monde résulte de l'affrontement d'un principe du bien et d'un principe du mal, assimilé à la matière). Cet élément est biblique, mais aussi platonicien. Pour la Bible, « Dieu vit que cela était bon », le monde est bien ordonné. Dans le *Timée* de Platon, le monde issu de l'action divine – du démiurge – est beau et bon.

En revanche, ce qui va faire la différence – ce qui n'est pas sans importance pour notre propos –, c'est que l'action du Dieu créateur de la Bible est *radicalement libre*. Dieu crée librement, non seulement sans nécessité, mais

aussi sans modèle préalable. Ceci fait la différence avec le dieu démiurge, le dieu ouvrier du *Timée* de Platon qui fabrique un monde à partir de modèles géométriques (les divers volumes, tétraèdres, cubes, etc. que Kepler va reprendre quelques siècles après). La Bible est évidemment beaucoup moins explicite, mais pour les Pères de l'Église, c'est assez unanime, l'action divine est sans modèle ; c'est une pure décision, un pur acte de la volonté sans rien qui le précède. Elle est à elle-même son propre modèle. Cela confère au monde une dimension radicalement contingente. La structure effective du monde ne présente aucun caractère de nécessité ; tout dépend de la volonté de Dieu.

Cette thèse sera reprise ultérieurement par plusieurs penseurs. Par exemple pour Malebranche, à chaque instant le monde dépend de la volonté divine. Dieu crée le monde à chaque instant. Si Dieu veut que le Soleil se mette à tourner autour de la Terre, il peut très bien le faire instantanément. Si nous constatons que le Soleil se lève tous les matins à peu près à la même heure, ce n'est pas parce que c'est la nature des choses, mais parce que Dieu le veut ainsi. La thèse nous semble étrange, mais elle a un fondement théologique : tout dépend radicalement de la volonté divine. On aura beau penser que Dieu n'est pas « pervers », comme dirait Einstein, qu'il fait en sorte que les phénomènes du monde surviennent de manière régulière ; on a pourtant là un autre schéma que le schéma grec classique.

Pour revenir quelques instants vers l'Antiquité chrétienne, j'emprunte un autre exemple à saint Augustin. Dans « *La Cité de Dieu* », il rejette la vision cyclique de l'histoire. Pour les stoïciens cette vision était une manière d'assurer la permanence des choses par leur éternel retour. On sait bien que l'histoire a un caractère irréversible : les enfants naissent des parents et non l'inverse. Mais les stoïciens s'en tiraient en rétablissant une grande année : dans 36 000 ans environ, Platon refera son cours à l'Académie comme il l'a fait il y a 6 siècles. Dans 36 000 ans, j'écirai cet article et vous le lirez. Grâce à une vision cyclique, on récupère l'idée de permanence. Augustin refuse cette vision au nom de l'Incarnation. Dieu est entré dans l'histoire *une fois pour toutes*. Il y a un avant et un après. Il y a une histoire au sens fort, c'est-à-dire une histoire événementielle, faite de vrais événements qui ne se répètent pas. Cette conception d'une création résultant de la libre décision divine, que rien ne précède, et la valorisation d'une histoire au sens fort du terme, cela fait un cadre conceptuel, dont les conséquences seront de grande ampleur.

Les temps modernes

Le Moyen Âge universitaire, à partir du 13^e siècle, redécouvre Aristote (on connaissait déjà sa logique, mais ni sa physique, ni sa métaphysique). La philosophie de la nature devient aristotélicienne. Il y a de grands débats sur la question de l'éternité du monde, mais, schématiquement, on se met d'accord sur le schéma suivant : Dieu crée le monde à un moment du temps (il y a 6 000 ans selon le comput biblique de l'époque) et la suite de son histoire est sous le signe de la permanence. Pour Descartes, par exemple, Dieu communique au monde une certaine quantité de mouvement, qui reste constante.

Ceci permet de tenir ensemble le schéma biblique d'une création dans le temps, et le schéma aristotélicien ou scientifique, rationnel, d'une permanence. Si, en effet, Dieu intervenait en permanence dans la marche du monde, il n'y aurait pas de science possible. Il faut un minimum d'invariance. Ce sera un peu la position de Newton, Dieu est celui qui garantit l'invariance. Laplace dira qu'il n'y a pas besoin de cette « hypothèse » : si le Créateur a établi un système invariant, il n'a plus à intervenir. Dans cette conception, l'action divine se limite à l'action au commencement. Après cela, Dieu n'agit plus dans le monde. Il peut agir dans les âmes pour amener à de meilleurs sentiments religieux, mais pas dans le monde physique ... à l'exception des miracles. Évidemment, de temps en temps, on a besoin des miracles comme une « piqure de rappel » pour rappeler l'existence d'une puissance « surnaturelle ». Évidemment, on peut « bêtement » se demander pourquoi Dieu intervient à tel moment et pas à tel autre. Cela veut-il dire que sa création serait mal faite, s'il a besoin d'y ré-intervenir de temps à autre (et pourquoi à tel moment et pas à tel autre) ? On comprend le malaise de certains esprits religieux qui voudraient retrouver une dimension davantage « physique » (concrète, matérielle) de l'action divine.

Si l'on met tous ces éléments en perspective, on peut comprendre qu'il se pourrait qu'une conception évolutive du vivant, réintroduisant une dimension historique, ouvre des perspectives nouvelles.

On peut très bien adopter ce type de schéma, une conception historique du monde, que l'évolution soit guidée ou pas – je reviendrai sur la question de la finalité – une vision historique des choses qui est cohérente avec l'idée d'un Dieu présent dans l'histoire. Mais cela ne résout pas la question de savoir comment s'opère l'action divine dans le concret de l'histoire du monde. Est-

elle visible, comment se manifeste-t-elle ? Est-elle tangible d'une façon ou d'une autre ? Teilhard de Chardin par exemple s'est attaqué à cette question en récusant toute action divine qui serait simplement locale : tel phénomène particulier, l'orage, le comportement d'une bactérie, qui serait de nature plus divine qu'un autre. Il voit l'action divine plutôt au niveau global, dans le sens d'une certaine finalité. Celle-ci est de l'ordre d'un rassemblement des choses. Au terme c'est la communion universelle qui est l'aboutissement de l'histoire du monde. L'action divine se manifeste globalement dans la direction vers cet horizon de communion universelle, par des chemins peut-être partiellement aléatoires, imprévisibles, « tâtonnants », selon son expression. Ce que je trouve intéressant chez Teilhard, c'est une conception de l'action divine en termes *relationnels*, c'est-à-dire que cette action n'est pas une action purement et simplement individuelle. L'action créatrice de Dieu est conçue classiquement comme une décision, un acte individuel. On pourrait objecter en termes de théologie chrétienne que Dieu est Trinité et que par conséquent il y a une dimension de pluralité en Dieu, il y a cette dimension plus relationnelle. Voilà probablement une piste de réflexion.

L'action créatrice consiste à créer des créateurs

Je dirais volontiers que l'action créatrice de Dieu est une action qui consiste certes à créer des créatures (c'est une tautologie !), mais des créatures qui sont à leur tour douées de pouvoir créateur. L'action créatrice consiste à créer des créateurs. Ce n'est pas le schéma auquel on pense spontanément ! On conçoit habituellement l'action créatrice comme une action fabricatrice, comme l'action d'un sujet qui fabrique un objet, selon le modèle de l'ingénieur, de l'artisan, de l'architecte, de l'horloger, cher à Voltaire. Le sujet est inventif, créatif, libre, mais l'objet, le résultat de l'opération fabricatrice est inerte, une « chose ». Une autre image est celle de l'engendrement (on parle d'ailleurs de « procréation »). Il consiste précisément à « faire » quelque chose qui, précisément, n'est pas une chose. L'enfant est « l'image » des parents, en tant précisément qu'il n'en est pas la « reproduction ».

Pourquoi le modèle de fabrication l'a-t-il emporté pour dire la création divine plutôt que celui de la génération ? Il y a différentes raisons historiques à cela. On voulait souligner la dépendance, l'obéissance de la créature à l'égard de son Créateur. Bibliquement il y a des raisons qui nous pousseraient à voir

l'action créatrice de Dieu sur le modèle de la génération plutôt que celui de la fabrication. Le résultat est que les entités qui résultent du processus créateur sont non pas passives mais actives, créatrices c'est-à-dire capables de créer à leur tour. Ceci est éminemment valable sur le plan humain. Les créatures humaines sont précisément destinées à être associées à l'action créatrice de Dieu. La création de l'homme vise à permettre à ce processus créateur de continuer à se déployer. D'où l'idée par exemple de création continuée, l'idée qu'il appartient à l'humanité de prolonger, de participer à, d'achever le processus créateur ; autrement dit, la créature humaine participe à l'action créatrice de Dieu. Dans une perspective généreusement évolutive, ne pourrait-on pas élargir cette perspective aux autres créatures ? Ne seraient-elles pas elles aussi, à leur manière, invitées à participer à l'action créatrice de Dieu ? On évite ainsi la difficulté du schéma précédent. On n'est plus en face d'une fabrication, les créatures étant elles-mêmes invitées à participer à l'action créatrice de Dieu. Celle-ci n'est plus une action ponctuelle, localisée, délimitée, mais l'ensemble de toutes ces actions (on retrouve l'idée d'une liberté « analogique » chez l'ensemble des créatures).

Ainsi l'évolution, dans la mesure où elle génère des formes de vie toujours plus nouvelles, peut être conçue comme une sorte de parabole de l'action créatrice de Dieu. Voilà brièvement ma conclusion.

Le salut

Comment, alors, dire le salut ? L'action créatrice est une chose, mais l'action de Dieu qui nous concerne le plus sur le plan existentiel est son action salutaire. Avec elle c'est la question du mal qui s'introduit, et je n'en ai pas encore parlé. J'ai dit en commençant que la théologie de la création voyait le monde comme étant beau et bon. On sait que ce n'est pas si simple, qu'il y a du mal dans le monde, que le monde est marqué par le mal, d'où la raison d'être d'une action rédemptrice ou salutaire. Comment se la représenter ? Pour Teilhard, par exemple, l'action divine se manifeste précisément dans ce rassemblement de toutes choses, cette communion malgré le mal ; même s'il s'oppose à l'action divine, le mal sera vaincu à la fin parce qu'il sera submergé par les forces créatrices, qui sont en même temps rassemblantes (à l'encontre de la dispersion violente qui est l'expression du mal) et finiront par étouffer le mal. L'action créatrice a bien une finalité : la communion universelle. Elle ne

relève pas de l'ordre du constat d'évidence mais d'un acte de foi. L'important est que l'acte de foi soit cohérent avec le schéma précédent.

Que le monde ait une histoire, que le vivant ait une histoire, non seulement n'est pas incompatible avec cette conception de l'action créatrice de Dieu, mais on peut penser que la possibilité donnée aux vivants d'engendrer de formes toujours nouvelles est un moyen que Dieu prend pour réaliser son action créatrice. À certains égards, cette vision évolutive ouvre de nouvelles perspectives qui peuvent peut-être permettre d'envisager d'un œil nouveau ce que nous appelons traditionnellement l'action créatrice de Dieu.

Appendice : La question de la sélection

Une objection à la vision évolutive du vivant est qu'elle engage l'idée de sélection des « plus aptes ». L'évolution serait ainsi une « lutte pour la vie », selon l'expression d'Herbert Spencer. Il y aurait une sorte d'analogie entre le mécanisme de l'évolution proposé par Darwin et la compétition qui règne au sein des sociétés humaines et qui a trouvé une expression particulière dans le capitalisme libéral en train de se généraliser dans le monde occidental à l'époque où Darwin formulait sa théorie. La préface de la première traduction française de « *L'Origine des espèces* » défend une telle conception : « *Cette théorie conclut en politique au régime de la liberté individuelle la plus illimitée, c'est-à-dire de la libre concurrence des forces et des facultés, comme de leur libre association* » (Clémence Royer²). Il s'est trouvé un certain nombre de commentateurs pour justifier l'origine « naturelle » de la compétition libérale dans toutes ses dimensions. Ce qui a réussi à la nature, à savoir l'élimination des individus « tarés », devrait d'autant plus être mis en œuvre au sein des sociétés qu'on craint par dessus tout à l'époque la « dégénérescence de la race ». On connaît les ravages de l'eugénisme, longtemps pratiqué dans certains pays, dont les États-Unis.

Darwin était conscient du problème. Il pensait que la moralité humaine n'a pas à se conformer au fonctionnement de la nature non-humaine. C'est là qu'il plaçait le décrochage dans le processus de l'évolution. L'humain est capable de coopération. Même si l'on peut penser que des mécanismes

² Clémence Royer a effectué la première traduction française de *L'Origine des Espèces*, en y incluant une préface écrite par elle-même d'où est extraite la citation (ndlr).

coopératifs (une forme d'« altruisme ») sont à l'œuvre par exemple parmi les grands singes, c'est dans l'humanité qu'ils trouvent leur plein épanouissement. Il faut se garder de faire de l'évolution biologique du vivant une référence normative pour l'agir humain. Si l'humanité, en tant qu'espèce animale, est issue du vivant par évolution naturelle, la personne humaine n'est pas un être de « nature ». L'agir qui consiste à renoncer à soi-même au profit d'autrui n'est pas un mécanisme naturel mais une décision de la liberté, susceptible pourtant de donner sens à l'histoire de la nature.

Bibliographie

Jacques ARNOULD, *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie : l'Église et l'évolution*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

François EUVÉ, *Darwin et le christianisme: vrais et faux débats*, Paris, Buchet-Chastel, 2009 ; « *Le quadruple défi darwinien* », *Études*, 11 (2009), p. 485-496.

Jean-Michel MALDAMÉ, *En travail d'enfancement : création et évolution*, Saint-Étienne, Aubin, « Collection Sciences et spiritualité », 2000 ; *Création par évolution : science, philosophie et théologie*, Paris, Cerf, « Théologies », 2011.

La « création soumise à la vanité » (Rm 8,20) : paradoxe de la prévenance salvatrice du Créateur ?

François Barriquand¹

Résumé

Durant les dix-neuf premiers siècles de notre ère, la théologie chrétienne a entretenu l'idée que la création n'avait commencé à faire l'expérience de la souffrance et de la mort qu'après l'événement du premier péché humain dit « originel ». La découverte scientifique de l'évolution des espèces, due à Darwin et Wallace, a cependant mis en évidence le fait que l'existence de la souffrance était bien antérieure à la naissance de l'humanité. Il apparaît désormais clairement que ni la souffrance, ni la mort de l'ensemble des êtres vivants ne peuvent être considérées comme la conséquence historique d'un péché dont l'homme serait le principal responsable. La pensée paulinienne sur la justice de Dieu pourrait-elle être prolongée au-delà des paradoxes que Paul lui-même envisageait, de façon à permettre à la foi chrétienne envers un Créateur infiniment bon d'assumer pleinement l'existence de l'énigme morale constituée par l'ensemble des souffrances liées à l'évolution naturelle des espèces ?

Introduction

Les scientifiques savent aujourd'hui que l'origine de la vie sur Terre remonte à l'archéen, il y a au moins environ 3,8 milliards d'années. Depuis lors, beaucoup d'espèces sont nées, puis ont disparu ; d'autres ont réussi à s'adapter ; cette évolution a finalement abouti à la naissance de l'humanité. Quelle qu'ait pu être la chronologie précise des mutations ayant abouti à la séparation entre la branche des hominidés et celles des autres hominoïdes, l'hypothèse d'un changement brusque ayant abouti à l'apparition simultanée de *deux* premiers humains, homme et femme, pose des difficultés

¹ Prêtre du diocèse de Créteil.

insurmontables, même pour la théologie. Au sein de l'humanité, les généticiens s'accordent bien à reconnaître l'existence d'une « Ève mitochondriale » dont tous les humains vivant aujourd'hui descendent², et d'un « Adam Y-chromosomique » dont tous les hommes de sexe masculin vivant aujourd'hui descendent également³. Précisons toutefois que, selon toute probabilité, ces deux personnages ont été séparés par plusieurs dizaines de milliers d'années de distance. L'humanité possède aussi une multitude d'autres ancêtres génétiques communs plus anciens. Il n'est pas absolument impossible qu'un couple en fasse partie. Il serait toutefois scientifiquement aberrant d'imaginer que ce couple puisse avoir correspondu aux deux premiers « humains », sans que leurs géniteurs n'aient fait partie de l'espèce humaine. Pour qu'une nouvelle espèce émerge en une génération, une mutation génétique majeure est nécessaire. Le scénario d'une mutation d'espèce aussi rapide se produit rarement. Quand bien même un tel scénario correspondrait, de façon improbable, à la naissance de l'espèce humaine – ce qu'aucune donnée scientifique n'indique actuellement –, la probabilité que deux mutations génétiques majeures comparables puissent avoir affecté deux individus différents de manière *quasi* simultanée demeurerait, quant à elle, pratiquement nulle⁴.

² Ceci n'implique nullement que tous les humains l'ayant précédé sur notre Terre soient ses ascendants.

³ Cf. par exemple l'article de G. David POZNIK *et al*, « *Sequencing Y Chromosomes Resolves Discrepancy in Time to Common Ancestor of Males Versus Females* », Science 241, août 2013, pp. 562–565. Cet article situe l'époque de l'Ève mitochondriale entre -148 000 et -99 000 ans, et celle de l'Adam chromosomique entre -156 000 et -120 000 ans. Bien que ces deux périodes se recouvrent partiellement, la probabilité mathématique que les deux personnages aient été contemporains paraît très faible, sans compter le fait qu'ils ont pu vivre en des lieux géographiques éloignés de plusieurs milliers de kilomètres l'un de l'autre.

⁴ Au lieu d'une « mutation » génétique à proprement parler, le scénario d'un « réarrangement chromosomique » est également envisageable. L'espèce humaine compte 46 chromosomes, contre 48 pour tous les grands singes. Cependant, les études génétiques actuelles n'indiquent nullement que le passage de 48 à 46 chromosomes (par fusion de deux chromosomes) ait été suivi d'une séparation brutale entre *Homo sapiens* et les grands singes actuels. Quand bien même ce passage aurait été brutal, il est scientifiquement invraisemblable de penser qu'il aurait pu se produire simultanément pour deux individus différents. Au bout du compte, les détails techniques de l'évolution génétique de l'espèce humaine n'ont donc guère d'incidence sur l'ensemble de notre propos.

Du point de vue de la foi chrétienne, une intervention « miraculeuse » de Dieu pour susciter la naissance de l'humanité ne paraît certes pas inenvisageable *a priori* ; une intervention spirituelle de Dieu (le don d'une « âme », ou d'une dignité particulière comme l'« image et la ressemblance » de Dieu), sans impact sur la chimie du génome, est elle aussi envisageable sur un plan théologique. Cependant, dans tous les cas, pour être moralement crédibles, les interventions du Créateur doivent être compatibles avec sa bonté. Or, on voit mal quel intérêt celui-ci aurait eu à contraindre les fils d'Adam et Ève (Caïn, Abel et Seth) de ne pouvoir s'unir qu'avec leurs sœurs ou leur mère, s'il lui avait vraiment fallu imposer qu'un unique *couple* humain soit à l'origine de toute l'humanité. Avant de vouloir contraindre l'histoire biblique à résoudre ce genre de questions absurdes, il vaudrait sans doute mieux commencer par se demander si les auteurs de l'histoire d'Adam et Ève ont vraiment voulu prétendre que les quatre fleuves du paradis nommés Pishôn, Gihôn, Tigre et Euphrate se situaient dans un même lieu géographique concret, ou si les auteurs de l'histoire de Caïn et Abel ont vraiment cru que la crainte exprimée par Caïn de devenir, à son tour, la victime d'un meurtre commis par « le premier venu sur la terre » (Gn 4,14), ne s'étendait qu'au cercle très restreint de sa propre famille. Si ce n'est pas le cas, pourquoi voudrait-on soumettre l'Ancien Testament au joug d'une logique étriquée étrangère à son esprit ? Les paléontologues catholiques⁵ ont cessé de croire en l'historicité d'un premier couple humain depuis longtemps déjà, hormis peut-être quelques rares esprits scrupuleux en leur sein. Un nombre non négligeable de théologiens continue néanmoins d'être attaché à cette idée.

⁵Cf. notamment. Marc GODINOT : « *Adam, qui es-tu ? Perspectives bibliques et scientifiques sur l'origine de l'humanité* », sous la direction de Lydia Jaeger, ed. Excelsis/Groupes Bibliques Universitaires, 2013, pp. 65–87. Marc Godinot décrit de manière très documentée la continuité à grande échelle que l'on observe dans l'évolution des hominoides depuis plusieurs millions d'années. Il insiste aussi sur l'importance de la dimension sociale de l'être humain. Selon lui, « l'hypothèse d'un couple initial se heurte, outre les invraisemblances de la génétique, à l'invraisemblance d'une survie hors d'une société, pour tout primate social. Or les primates sont sociaux depuis des millions d'années, et des chimpanzés isolés tout petits de leur groupe ne peuvent plus se reproduire avec des chimpanzés sauvages dans la nature. La vie sociale est indispensable à leur survie. Aux processus populationnels que décrit la génétique évolutive s'ajoutent les phénomènes sociaux indispensables à la survie des grands singes ou des hommes. Pour l'immense majorité des scientifiques, la naissance d'une nouvelle espèce de primates par un seul couple est impensable, non biologique. Les documents paléontologiques, même s'ils restent lacunaires, dessinent autre chose, que la génétique confirme et complète. »

Le *Catéchisme* actuel de l'Église catholique la cautionne en ajoutant que « l'harmonie entre le premier couple et toute la création constituait l'état appelé *justice originelle* »⁶. En cela, ses rédacteurs font preuve d'un attachement louable au vocabulaire du concile de Trente, lequel n'a cependant jamais eu pour but d'affirmer quoi que ce soit au sujet de la longue histoire du monde animal avant Adam, dont il ne soupçonnait même pas l'existence. Le concile de Trente ne s'est donc jamais posé la question de savoir à quoi la vie sur Terre ressemblait réellement durant les 3,8 milliards d'années qui ont précédé « Adam et Ève ». Il ne s'est pas non plus demandé si l'instinct de domination, la violence et la mort existaient déjà dans le monde animal avant le péché originel. Il a encore moins envisagé l'hypothèse que « l'harmonie » caractérisant le rapport entre le premier couple humain et la création puisse posséder dans la Bible une signification plus prophétique qu'historique ; autrement dit, que cette vision idyllique serve à préparer les temps messianiques (cf. Is 11,6-9), plutôt qu'à nous orienter vers le passé.

Un an après avoir achevé sa mission de doyen de l'université catholique de Lyon, le théologien bibliste Michel Quesnel a formulé dans un essai intitulé *Rêver l'Église catholique* un constat sans équivoque :

On s'étonne alors qu'un catéchisme officiel datant des dernières années du XX^e siècle énonce des affirmations héritées d'époques où l'on croyait à l'existence historique d'Adam et Ève, affirmations auxquelles il est impossible pour l'honnête homme moderne d'adhérer.

En octobre 1992, le pape Jean-Paul II a reconnu devant l'Académie pontificale des sciences les erreurs de certains théologiens qui s'étaient opposés à Galilée et l'avaient condamné en 1633, preuve que l'Église peut revenir sur des prises de position appartenant au passé. On aimerait qu'elle ait le même courage vis-à-vis de doctrines qui, vu le progrès des sciences, ne peuvent plus être reçues dans leur formulations traditionnelles, comme celle du péché originel. C'est peut-être parce que les enjeux sont très importants qu'elle n'ose pas s'y lancer. Mais une telle position est-elle longtemps tenable ? ⁷

Est-ce aller trop loin que d'affirmer que la doctrine du péché originel ne peut « plus être reçue dans sa formulation traditionnelle » ? Il ne semble guère, car il suffit de côtoyer des jeunes d'aujourd'hui, en aumônerie de lycée ou d'université, pour constater leurs difficultés à articuler savoir religieux et

⁶ *Catéchisme de l'Église Catholique*, I.1.6. IV, L'homme au paradis, § 376.

⁷ Michel QUESNEL, *Rêver l'Église catholique*, DDB 2012, p. 97.

connaissances scientifiques. Leur embarras ne proviendrait-il pas, en premier lieu, du manque de clarté des notions que leur ont transmises leurs aînés ?

Peu de théologiens, peut-être, consentiront à s'alarmer. Au cœur de la *doctrine* du péché originel se trouve en effet une règle de foi, autrement dit un *dogme*, qui s'est consolidé au fil des siècles en s'appuyant solidement sur la tradition patristique la plus vénérable ; ce dogme promulgue des enseignements d'une profonde justesse sur la condition humaine et sa liberté qui n'ont nul besoin, ni ne sauraient être révisés. Il peut donc être utile de préciser d'emblée que l'appel lancé par Michel Quesnel n'a certainement pas pour but de remettre en cause ce qui relève du dogme chrétien ; il invite fermement, en revanche, à revenir sur la compréhension du monde qui a longtemps donné l'illusion de constituer une part indissociable de ce dogme en tant que tel.

Les théologiens des époques patristique, scolastique et tridentine n'avaient aucune notion de paléontologie ; les liens de parenté reliant l'espèce humaine aux autres espèces dans l'arbre phylogénétique de la vie leur étaient inconnus. Aujourd'hui, faut-il croire, au sens fort du terme « croire », que derrière le caractère impitoyable de la sélection naturelle se trouve un sens caché ? Cette question se pose aux théologiens d'une manière historiquement inédite depuis plus d'un siècle et demi. Telle est la question principale que nous voudrions aborder dans le présent article. Bien qu'elle soit distincte du problème du péché originel en tant que tel, elle paraît indissociable du faisceau de difficultés rencontrées aujourd'hui dans l'interprétation de ce dogme.

La Tradition de l'Église, au sens plénier du terme, n'est pas circonscrite à un ensemble de solutions théologiques déjà bien établies. Cette Tradition vivante, de par sa nature même, consiste aussi à savoir affronter des problématiques nouvelles, comme le Nouveau Testament l'illustre à plusieurs occasions (l'institution des Sept en Actes 6 ; l'Assemblée de Jérusalem en Actes 15, *etc.*). Afin de nous inscrire le plus entièrement possible dans le dynamisme de cette Tradition, nous commencerons par être attentifs à quelques efforts de clarification de l'histoire des dogmes (§1.1) qui peuvent être utiles pour résoudre la situation de crise constatée par Michel Quesnel, bien que de manière incomplète (§1.2). Nous puiserons ensuite dans la Bible, particulièrement chez saint Paul (§1.3) les ressources théologiques dont nous aurons besoin pour explorer de manière prospective la question du sens de la « vanité » ayant précédé le péché originel au sein de la création (§2.1). Ceci

nous amènera à réinterroger la notion de « concupiscence » que le concile de Trente a utilisée de manière importante (§2.2), et à méditer sur les leçons pouvant être tirées d'une exégèse attentive à la situation particulière de l'ensemble narratif Gn 1–11 dans le canon de la Bible chrétienne (§2.3). Notre parcours s'achèvera au terme d'un bref examen de quelques intuitions patristiques (§3.1) et plus récentes (§3.2) concernant la présence du mystère de la croix dans la création.

1. Doctrine du péché originel et interrogations modernes

1.1 Quelques éléments d'analyse proposés par V. Grossi et B. Sesboüé

Tournons-nous vers les efforts pédagogiques accomplis par V. Grossi et B. Sesboüé pour présenter le dogme du « péché originel ». Dans un ouvrage de référence, ces deux auteurs ont mis en relief l'évolution historique de la doctrine relative à ce dogme, dont la controverse pélagienne/antipélagienne sur le libre arbitre du temps d'Augustin, puis la controverse sur les effets du baptême du temps du concile de Trente constituent les deux étapes majeures. Chaque époque ayant dû faire face à des polémiques différentes, il n'existe pas de « dogme » à proprement parler définissant clairement l'ensemble du contenu du « dogme » du péché originel. Comme l'on pouvait s'y attendre, les théologiens contemporains se sont exprimés de manières diverses sur la question...

Voici un court extrait de l'évaluation personnelle proposée par V. Grossi et B. Sesboüé :

Serait-il possible d'en rester là et de considérer que le péché du monde constitue par rapport à chacun le péché des origines ? Malgré certains essais théologiques en ce sens, il semble bien que non. Car la question se reporte en amont et se redouble : pourquoi le péché du monde ?

[...]

La réponse chrétienne à cette question ultime consiste dans un redoublement de l'affirmation : le péché du monde, avec son double aspect de subi et de voulu, vient de la liberté humaine. Le récit de la création et de la faute d'Adam a pour fonction de dédoubler l'origine du mal par rapport à celle du bien. Il exprime, dans le langage

religieux du mythe, et donc du symbole, un événement de liberté « originel », le passage de l'homme innocent mais faillible à l'homme pécheur ».⁸

Un tel verdict soulève de nombreuses questions. Tout d'abord, l'idée que le « péché du monde » s'aggrave de génération en génération au « péché des origines » pour constituer l'héritage auquel chacun est confronté en venant au monde poserait-elle une difficulté pour le dogme du « péché originel » ? Au final, V. Grossi et B. Sesboué ne semblent pas apporter de réponse très claire à cette question. L'essentiel de leur propos vise ici davantage à mettre en garde le lecteur contre toute relativisation excessive de la portée d'un acte, situé à l'origine de l'histoire humaine, dont l'humanité porte la blessure⁹. Pour ce faire, V. Grossi et B. Sesboué se réfèrent à l'existence de ce qu'ils nomment explicitement un « événement » originel, tout en prenant soin de préciser que « nous ne pouvons nous [le] représenter »¹⁰.

Il paraît certainement légitime, voire essentiel, d'insister sur l'ancrage du péché originel dans la liberté humaine, et donc inévitablement, par voie de conséquence, dans l'histoire réelle de l'humanité. Comme toute histoire humaine a un commencement, il peut sembler également justifié d'affirmer que le péché d'Adam, forme archétypale du péché humain dans sa généralité, exprime aussi « la représentation symbolique de l'événement originaire qui en constitue le point de départ »¹¹. Notons incidemment que faire entièrement abstraction de cette dimension historique reviendrait à laisser supposer que l'humanité pourrait avoir traversé une période significative d'innocence avant la chute. Du point de vue de la foi chrétienne, rien ne l'interdit peut-être absolument ; cependant, aucune donnée scientifique ne le suggère ; de plus, si Dieu a « *enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde* » (Rm 11,32), il semble plus simple de supposer que l'histoire théologique de l'humanité est marquée par le péché dès son origine.

⁸ Cf. V. GROSSI, Luis-F. LADARIA, P. LÉCRIVAIN et B. SESBOUÉ, *Histoire des Dogmes II, L'homme et son salut*, chap. IV, Péché originel et péché des origines : du concile de Trente à l'époque contemporaine, Desclée, 1995, p. 265.

⁹ Les critiques du jésuite Christopher F. MOONEY vis-à-vis de Teilhard de Chardin, mettant en cause le peu de considération prêtée par ce dernier au rôle de la liberté dans le péché originel, vont d'une certaine façon dans le même sens que la mise en garde de V. GROSSI et B. SESBOUÉ, cf. *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, Image Books 1966 pp. 131 ss.

¹⁰ *ibid.* p. 267.

¹¹ P. GRELOT, *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux Romains*, Desclée, 1973, p. 147. Réf. citée par V. GROSSI et B. SESBOUÉ dans *Histoire des Dogmes II*, p. 266.

Tenir à l'importance originaire¹² du péché dit « originel », comme le font V. Grossi et B. Sesboué, n'entraîne cependant pas que l'on doive considérer qu'un événement initial unique constitue une sorte de socle dont le reste du dogme découle. Observons, avec un peu d'ironie, que quiconque voudrait soutenir de façon rigide que le péché originel s'identifie à l'aspect le plus initial d'un événement fondateur devrait, en toute rigueur, tenir Ève pour seule coupable du péché « d'origine » ; Adam ne serait alors coupable que d'un péché « originé ». Nul n'est besoin d'insister sur le caractère ridicule d'une telle logique, au demeurant fort éloignée de l'esprit du texte de Gn 2–3¹³.

De toute évidence, aucun théologien n'est donc en mesure d'insister de manière trop rigide sur le caractère initial du péché « originel ». Le substrat historique le plus ancien de celui-ci en fait assurément partie. Il semble toutefois correspondre davantage à une sorte d'horizon insaisissable qu'à un véritable fondement.

1.2 Non-dits du dogme

V. Grossi et B. Sesboué n'ont pratiquement pas abordé dans leur *Histoire des dogmes* le problème posé par le fait qu'une certaine forme de « loi du plus fort »¹⁴ a régné dans le monde animal bien avant que le mal causé par le péché

¹² L'adjectif « originaire » est emprunté à P. Grelot. V. Grossi et B. Sesboué utilisent plutôt la formule génitive « d'origine », en opposition avec le terme « originé(e) ». Il faut toutefois remarquer que les deux termes « d'origine/originé(e) » ne sont pas appariés d'une manière très satisfaisante en français. Ceci peut conduire à des raccourcis de raisonnement hasardeux, surtout si l'on met en valeur la dimension chronologique de l'expression « d'origine », tandis que l'on utilise le terme « originé » dans un sens plus déductif, comme V. Grossi et B. Sesboué ont tendance à le faire. Le tandem « d'origine/originé(e) » ne permet pas d'envisager la possibilité d'un péché qui serait « originaire » dans son fondement, tout en n'étant pas « d'origine » sur le plan historique. Pour remédier à ce manque, mieux vaudrait recourir à *deux couples* de termes opposés : le binôme « originant(e)/originé(e) » sur le plan déductif, et le binôme « d'origine/subséquent » sur le plan chronologique.

¹³ Cette logique est *a fortiori* fort éloignée de l'esprit de l'ensemble narratif Gn 2–12, qui relate l'accroissement du péché humain en plusieurs épisodes qui forment, d'un certain point de vue, un tout cohérent. Notons à ce propos que saint Irénée considérait le péché d'Adam et Ève comme un péché d'enfance (IRÉNÉE, *Contre les Hérésies*, IV.38.1), moins grave que celui de Caïn (IRÉNÉE, *Contre les Hérésies*, III.23.4).

¹⁴ précisément, selon les mécanismes de l'évolution, du *plus habile à se reproduire*, souvent aux dépens de ses congénères.

humain n'ait pu exister. Les dogmes catholiques, auxquels leur ouvrage est consacré, ne se sont en effet jamais beaucoup penchés sur l'histoire du monde biologique, dont l'humanité ignorait presque tout jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle.

Aujourd'hui, les grandes lignes de cette histoire sont bien connues. Nous savons, en particulier, que les premiers mammifères sont apparus sur la Terre il y a environ 225 millions d'années. Nul n'est besoin d'être un spécialiste en zoologie pour comprendre que les espèces de mammifères font toutes, depuis lors, peu ou prou, l'expérience de souffrances liées à l'enfantement. Or, la Bible présente de telles souffrances, lorsqu'elles sont subies par la femme, comme une punition divine infligée à Ève suite à son péché : « *Je ferai qu'enceinte, tu sois dans de grandes souffrances ; c'est péniblement que tu enfanteras des fils. Ton désir te poussera vers ton homme...* » (Gn 3,16). Comment de telles réalités, qui ont existé dans le monde animal avant le péché originel, pourraient-elle en résulter ?

En outre, la mise en évidence du caractère intéressé¹⁵ de l'instinct dont font preuve toutes les espèces animales dans leur recherche d'espace, de nourriture et d'opportunités de reproduction invite à envisager l'origine du péché de l'homme sous un jour inédit : ne suffisait-il pas à l'être humain de consentir, avec un degré de liberté qui n'était peut-être encore que embryonnaire, aux forces instinctives qui l'habitaient pour s'éloigner un tant soit peu de l'Esprit d'amour de son Créateur, dont il n'avait qu'une connaissance imparfaite ?

Puisque de telles questions n'ont jamais été abordées ni dans la Bible, ni par les premiers docteurs de l'Église, bon nombre de théologiens risquent fort, aujourd'hui encore, de les considérer comme marginales ou fantaisistes. Force est pourtant de constater que leur impact sur certaines problématiques théologiques anciennes est considérable. Prenons l'exemple de la question du « motif » de l'incarnation posée par Anselme : *Cur Deus homo* ?¹⁶ L'un des points de vue les plus audacieux sur cette question remonte à Duns Scot (c. 1266 – 1308), selon qui Dieu se serait incarné même si aucun être humain

¹⁵ R. DAWKINS, auteur de l'ouvrage *The Selfish Gene*, Oxford University Press (1976), a promu le terme plus fort d'« égoïsme ». Ce terme n'est pas sans ambiguïté lorsqu'il s'applique à des animaux dépourvus de conscience morale. Il laisse également sous silence l'existence de formes élaborées de coopération *intra* ou *inter*-espèces.

¹⁶ *Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ?*

n'avait péché, puisque Dieu a créé le monde par amour dans le but de s'unir à sa créature. Hélas, il faut aujourd'hui affirmer qu'aussi belles que soient les spéculations abstraites que l'on puisse formuler au sujet de l'attitude que Dieu aurait pu décider d'adopter vis-à-vis d'un monde exempt de péché, ces spéculations ne nous apprendront jamais rien d'utile au sujet du monde dans lequel nous vivons, car il n'est pas concevable que Dieu eût pu créer un tel monde, pétri d'autant de souffrances, s'il avait envisagé sérieusement la possibilité que l'homme ne pèche jamais.

S'il s'avère qu'une certaine apparence d'absence de sens caractérise la création depuis son origine, Dieu, unique auteur de la création, peut difficilement n'y être pour rien. En acceptant la souffrance de ses créatures, son but ultime n'a pu être que bon, si lui-même est bon. Mais sa bonté envers le monde est-elle crédible ? Dans l'épître aux Romains, Saint Paul a développé une argumentation complexe apportant de solides éléments de réponse à une question similaire : la *justice* de Dieu est-elle crédible ? Sa théologie nous servira donc de tremplin pour nous interroger sur la signification théologique de l'antériorité des « douleurs de l'enfantement » du monde vivant sur le péché originel.

1.3 La justice de Dieu selon l'épître aux Romains

« *Y aurait-il de l'injustice en Dieu ?* », demande Paul en Rm 9,14. Tout lecteur convaincu que « *Dieu est amour* » (Jn 4,8) risque de ne lire dans cette question qu'une formule rhétorique sans grand relief, dont la réponse est connue d'avance. En réalité, cependant, la question de la justice de Dieu constitue, du point de vue de Paul, un défi majeur pour l'intelligence de la foi, qui mérite toute notre attention.

Comment un Dieu juste a-t-il pu consentir à ce que la mort règne d'Adam à Moïse, « *même sur ceux qui n'avaient pas péché par une transgression identique à celle d'Adam* » (Rm 5,14) ? Comment a-t-il pu accepter que la création tout entière gémisses dans « *les douleurs de l'enfantement* » (Rm 8,22), d'une façon qui n'est pas sans rappeler les douleurs d'Ève elle-même après la faute (Gn 3,16), si seuls les humains sont moralement responsables du péché originel ? Comment, surtout, peut-il endurcir « *qui il veut* » (Rm 9,18), y compris la plus grande partie du peuple bénéficiaire des premières alliances, tant et si bien que ce peuple ne parvient pas à atteindre la « *loi de la justice* »

(Rm 9,31) ? Vis-à-vis d'une telle accumulation de paradoxes, le Dieu de Paul assume pleinement sa responsabilité de Créateur. Bien plus, c'est lui, et lui seul, qui a « *enfermé tous les hommes dans la désobéissance* » (Rm 11,32). Quelle affirmation étonnante ! Et c'est lui aussi qui est allé jusqu'à « soumettre » la création tout entière au pouvoir de la « vanité »¹⁷ (Rm 8,20), si tant est que l'expression « *celui qui l'a soumise* » (*ton hupotaxanta*) de Rm 8,20 désigne bien Dieu, comme la majorité des exégètes le pensent aujourd'hui¹⁸.

Les versets Rm 8,20–21 laissent heureusement entrevoir que le plan de Dieu ne s'arrête pas là, à en croire une transcription de ces versets qui s'efforce de reproduire presque mot pour mot le texte grec :

*En effet, la création a été soumise à la vanité, non de son propre gré, mais du fait de celui qui l'y a soumise, sur l'espérance que la création elle-même serait libérée de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu*¹⁹.

Dieu lui-même espérerait-il la libération de sa créature ? Une telle idée a manifestement déconcerté la majorité des traducteurs, qui ont préféré substituer à Dieu la création elle-même dans ce verset. Il est vrai que la notion d'espérance est étrangère à l'idée de Dieu que la philosophie grecque véhicule depuis Platon et Aristote. D'un point de vue biblique en revanche, puisque

¹⁷ *mataiotès* peut se traduire par *vanité, inconsistance, non-sens*. La Septante a utilisé ce terme pour traduire le terme hébreu *hebel* (exhalaison, fumée).

¹⁸ Parmi eux, Simon Légasse explique : « Dans les mots *dia ton hypotaxanta* (à l'aoriste, comme *hypetagè*), il faut reconnaître Dieu qu'un réflexe juif évite de nommer, non Adam ni Satan. Paul tient à souligner que le cosmos doit son déséquilibre et son désordre à Dieu qui règle la marche de l'univers et c'est seulement dans ce but que Paul commence par dire que la création non humaine n'a fait que subir ce qui lui a été imposé. » (L'épître de Paul aux Romains, Cerf, 2002, p. 520).

¹⁹ Voici le texte grec correspondant :

8:20 τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη οὐχέκουσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα ἐφ' ἐλπίδι
8:21 ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.

La préposition « sur » paraît assurément maladroite en français dans une telle phrase, mais elle permet de reproduire le plus littéralement possible le sens du mot grec « ἐφ' ». La *New American Bible*, dont la rigueur dépasse régulièrement celle de la plupart des versions francophones, fournit la bonne traduction suivante : « for creation was made subject to futility, not of its own accord but because of the one who subjected it, in hope that creation itself would be set free from slavery to corruption and share in the glorious freedom of the children of God. »

Cf. http://www.vatican.va/archive/ENG0839/_PYW.HTM

Paul utilise régulièrement les termes « patience » et « espérance » de manière conjointe (1 Th 1,3 ; Rm 5,4 ; 8,25 ; 15,4), il ne paraît pas déraisonnable d'envisager que la « patience » divine, qui est assurément bien biblique (Rm 2,4), puisse aussi parfois se décrire en termes d'« espérance ». La parabole du « fils perdu et retrouvé » (Luc 15,11–31) laisse bien entendre que le Père céleste, prodigue en miséricorde, ne cesse jamais d'espérer le retour de ses enfants perdus.

Peut-être certains traducteurs bibliques n'ont-ils pas non plus pris toute la mesure des conséquences du fait que, selon toute vraisemblance, « celui qui a soumis » (τὸν ὑποτάξαντα) la création à la vanité, selon le verset Rm 8,20, correspond au Créateur lui-même.²⁰ L'idée que Dieu ait pu lui-même soumettre sa création à la « vanité » est une affirmation qui paraît d'abord profondément choquante, et qui ne peut se passer d'explications. C'est donc peut-être précisément pour cette raison que Paul a éprouvé le besoin de préciser, au verset suivant, que Dieu n'a pas agi dans une logique destructrice, mais en s'appuyant « sur » (*eph'*) l'espérance que toute la création aurait part à la gloire du salut.

En allant à peine plus loin, il serait possible de demander si la soumission des créatures à la « vanité » et le salut du plus grand nombre ne sont pas deux actes divins mutuellement conditionnés dans l'esprit de Paul. La grande cohérence interne de l'ensemble formé par les onze premiers chapitres de l'épître aux Romains, soulignée par Jean-Noël Aletti²¹, nous invite à progresser en ce sens. Derrière ce que le livre de la Genèse a interprété comme un châtiment pointerait ainsi mystérieusement, en fin de compte, l'espérance divine du salut.

Hélas, comme la traduction des versets Rm 8,20–21 est controversée, nous ne nous y arrêtons pas davantage. Il nous suffira pour la suite de prêter attention à un autre paradoxe paulinien dépourvu, lui, de toute équivoque, selon lequel « *Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour (hina) faire à tous miséricorde* » (Rm 11,32). Ce paradoxe pourrait bien s'avérer très similaire, quant au fond, à celui que Paul semble énoncer au sujet de la soumission des créatures à la vanité en Rm 8,20–21. Pourrions-nous en

²⁰ Ni Adam, ni Satan, ni aucune puissance des cieux autre que Dieu n'ont jamais eu le pouvoir de soumettre la création à quelque pouvoir que ce soit.

²¹ Jean-Noël ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Seuil, 1991.

étendre la portée en supposant que Dieu a soumis toute la création à la « vanité » *pour* la faire participer à son œuvre de sa miséricorde ?

2. Comment envisager la création d'une manière théologiquement cohérente sans faire abstraction des « douleurs d'enfantement » (Rm 8,22) ayant précédé le péché originel ?

2.1 Le salut des pécheurs : clé d'intelligibilité du projet de Dieu ?

La vie organique de tous les organismes sexués n'est qu'éphémère. La mort biologique constitue leur destinée commune inéluctable. Aucun végétal ne possède ici-bas les propriétés de l'« arbre de vie » évoqué en Gn 2. Cette situation est décrite en termes d'assujettissement de la création à la « vanité » (*mataiotès*) par Paul en Rm 8,20, en référence probable au fameux verset de Qohélet : « vanité des vanités, tout est vanité », voire à l'étymologie du nom d'« Abel », dont l'existence fut de courte durée.

Paul supposait implicitement que le péché originel avait précédé cette soumission des créatures à la « vanité ». Durant les dix-huit siècles qui ont suivi, cette hypothèse a continué à être admise par tous les théologiens. Cependant, depuis la découverte de l'évolution des espèces, les chrétiens doivent accepter l'existence d'un nouveau défi, qui vient s'ajouter à tous les paradoxes que Paul avait affrontés. Nous savons aujourd'hui que nulle espèce biologique n'échappe à la rude épreuve de la sélection naturelle depuis plusieurs milliards d'années. De plus, même les individus les plus compétitifs n'échappent pas à la mort biologique. Y aurait-il donc de l'injustice en Dieu, si celui-ci n'a pas attendu l'inauguration du péché humain pour confronter ses créatures à la violence et à la mort ? Darwin lui-même a émis de graves interrogations à ce sujet, dans son autobiographie qui fut publiée cinq ans après sa mort :

Personne ne conteste qu'il existe beaucoup de souffrances dans le monde. Certains ont tenté d'en expliquer le sens d'une manière subordonnée à l'être humain, en imaginant que cela est utile à son progrès moral. Mais le nombre des humains dans le monde n'est rien en comparaison de celui des êtres sensibles, et ceux-ci souffrent souvent beaucoup sans progresser sur le plan moral. Un être aussi puissant et aussi intelligent qu'un Dieu capable de créer l'univers paraît, de point de vue de nos esprits limités, omnipotent et omniscient ; l'idée que sa bonté puisse ne pas être sans limite

révolte notre entendement. Or, quel bilan avantageux pourrait-on tirer des souffrances de millions d'animaux inférieurs, durant une période de temps presque infinie ? ²².

À la manière de Paul, nous voudrions répondre au défi de Darwin : « certes non, Dieu n'est pas injuste ». Saurons-nous cependant, en nous mettant à l'école paulinienne, justifier une telle réponse ?

Soulignons tout d'abord que l'argumentation paulinienne n'élude pas la conviction, héritée du judaïsme (cf. Is 55, Job 40–42), que le projet du Créateur échappe largement à la raison humaine : « *ses jugements sont insondables et ses voies impénétrables* » (Rm 11,33). Il n'est donc pas possible pour la raison humaine d'évaluer si la création offre une sorte de « rapport optimal », pour emprunter une expression mathématique, entre le bonheur qu'elle permet d'atteindre et le prix qui doit être payé pour cela. Bonheur et malheur ont chacun des implications d'importance infinie. Comme il est généralement impossible de comparer des infinis entre eux, nous ne saurions avoir l'ambition de justifier l'action de Dieu.²³ Tout au plus pouvons-nous espérer être en mesure de défendre l'idée qu'il est raisonnable de croire que Dieu est bon.

Pour ce faire, une première ébauche de solution, en apparence très simple, consisterait à attribuer systématiquement la cause de tout mal à l'œuvre d'un être maléfique plus ou moins personnifié, « Satan », auquel les évangiles font régulièrement allusion. Cette tentative de solution se heurte cependant très vite à de nombreuses impasses qui ont été soulignées par

²² Le texte original de Darwin est le suivant (C. DARWIN, *The autobiography of Charles Darwin, 1809-1882*, New York, W. W. Norton & company, 1993, p. 90) : « That there is much suffering in the world no one disputes. Some have attempted to explain this in reference to man by imagining that it serves for his moral improvement. But the number of men in the world is as nothing when compared with that of all other sentient beings, and these often suffer greatly with no moral improvement. A being so powerful and so full of knowledge as a God who could create the universe, is to our finite minds omnipotent and omniscient, and it revolts our understanding to suppose that his benevolence is not unbounded, for what advantage can there be in the suffering of millions of the lower animals throughout almost endless time ? »

²³ Du fait de l'existence de ces deux infinis, la question de savoir si « tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles », comme Voltaire le faisait répéter par Pangloss pour se moquer de Leibnitz, est insoluble par la raison, tout comme son contraire.

Joseph Moingt²⁴. Certes, il est théologiquement tout à fait licite d'attribuer à un être démoniaque la première responsabilité de l'œuvre du mal. Mais le statut d'un tel être ne peut dépasser, selon la foi chrétienne, celui de créature. Ainsi, la Bible n'envisage nulle part l'idée qu'il ait pu être associé d'aucune manière à l'œuvre de création en tant que telle. Elle ne présente pas non plus le récit de la chute d'Adam et Ève comme une sorte d'épisode secondaire assujéti à un drame plus vaste dont la « chute des anges » constituerait l'événement essentiel. Pour disculper Dieu de la chute des anges, faudrait-il ensuite imaginer qu'elle ait été précédée par la chute d'autres créatures, encore plus immatérielles ? Le raisonnement pourrait se poursuivre à l'infini, sans jamais aboutir.

Puisque notre propos consiste ici à scruter le sens de la création au niveau de sa motivation originelle, divine, sapientielle, nous n'aurons nul besoin de nous aventurer à explorer plus avant la question du rôle des créatures maléfiques, quelles qu'elles soient, dans l'histoire humaine. La voie tracée par saint Paul nous invite à aborder en priorité une question bien plus fondamentale : celle de la justice de Dieu lui-même. L'épître aux Romains peut nous inspirer une série de convictions fondamentales à ce sujet :

(i) le projet divin peut utiliser à son avantage certaines forces qui semblent s'opposer à lui ;

(ii) ce projet vise au salut de tous ;

(iii) l'espérance de la nouvelle création donne un sens à la création.

Efforçons nous d'appliquer ces convictions de base à un monde dans lequel la violence a précédé le péché originel. Pourrions-nous avoir l'audace de croire que la soumission de la nature au pouvoir de la « vanité » peut, (i) paradoxalement, (ii) contribuer à l'accomplissement du plan de Dieu en le rendant plus universel et plus propice au salut éternel (iii) des pécheurs ?

Le Créateur savait nécessairement qu'en créant des êtres libres, il ne pourrait pas les rendre libres d'avoir été créés ainsi, mais qu'il pourrait les

²⁴ J. MOINGT écrit notamment : « La tradition théologique a chargé Satan de la responsabilité suprême du mal qui en décharge Dieu, tout en disculpant l'homme en partie. Y a-t-elle vraiment réussi ? Certainement pas, puisque Dieu ne fait rien pour enlever à Satan la puissance mortifère qu'il exerce impunément sur l'humanité entière, alors que Dieu est censé avoir tout pouvoir sur ses créatures, qu'il protège ou châtie dès ici-bas... » (*Dieu qui vient à l'homme*, Cerf, 2005, p. 313).

appeler à une liberté bien plus grande, celle de devenir comme lui ; cependant, ses créatures pourraient se montrer insatisfaites de ne pas bénéficier immédiatement des mêmes prérogatives divines que lui. Pour mieux anticiper l'éventualité d'un tel « péché » marqué par l'ingratitude, voire la jalousie, il pouvait donc s'avérer approprié de créer un monde offrant par avance les meilleures conditions de salut aux créatures qui seraient le plus en danger de se perdre, selon l'esprit de la parabole de la brebis perdue et retrouvée (Luc 15,3–7). La sollicitude divine a donc pu être ainsi conduite à porter par avance le souci du salut de tous les êtres libres, quel que pourrait être le degré de vertu apparent des uns et des autres.

Dans cette perspective, créer un monde soumis d'emblée à la « vanité » paulinienne ne présentait pas *a priori* que des inconvénients : si l'égoïsme de la nature précédait l'homme, la responsabilité morale de celui-ci dans ses choix s'en trouverait amoindrie ; ses refus de Dieu ne seraient d'abord que partiels ; son ouverture à Dieu demeurerait possible ; il ne lui serait pas demandé d'être parfait d'emblée ; un consentement minimal de sa part pourrait même s'avérer suffisant pour que l'espérance du salut puisse être maintenue. L'incapacité du monde à prodiguer le salut, avatar de sa « vanité », constituerait également l'une des conditions nécessaires à l'exercice de la liberté humaine. Ce salut ne serait pas acquis par avance ; il ne serait pas inscrit comme tel dans la nature humaine. Pour que l'espérance du salut puisse se concrétiser, il manquerait encore au monde ce qui est nécessaire pour entrer dans la plénitude de la liberté : la grâce. Or, Dieu n'a pas manqué de nous l'octroyer de la plus belle des façons : en venant se donner lui-même, en personne, pour que *tous* (*pantas*, 1 Tm 2,4) les hommes puissent être pardonnés, sauvés.

La passion assumée par le Créateur lui-même, qui anéantit la sagesse des sages, invite à un renversement de perspectives : la « vanité » de la création est-elle en fin de compte si vaine qu'il n'y paraît ? Certes, elle demeure intrinsèquement scandaleuse en apparence. Mais elle offre aussi la possibilité d'un dépassement. Les forces de la nature conduisent-elles à l'égoïsme ? Oui, mais aussi à la symbiose. Au mensonge ? Oui, mais aussi à la vérité. À la violence ? Oui, mais aussi au sacrifice, à travers même cette violence, ce mensonge et cet égoïsme. À l'injustice ? Oui, mais aussi à la victoire, celle de celui qui a été « *identifié au péché afin que, par lui, nous devenions justice de Dieu* » (2 Co 5,21).

S'il est vrai que l'amour consiste parfois à préférer « *subir une injustice* » (1 Cor 6,7) plutôt que d'obtenir la justice à n'importe quel prix, peut-être peut-on confesser que la grâce et l'honneur particuliers de la nature consistent à avoir participé au mystère de la croix du Christ dès le commencement de l'histoire du monde vivant, bien avant qu'aucun péché n'eût encore été commis. Et, par là même, d'avoir participé à l'œuvre du salut des pécheurs.

La « passion » de la nature peut donc être envisagée comme une participation partiellement anticipée à celle du Christ ; cette participation, absurde en apparence, s'inscrit sur le fond d'un double désir de Dieu, intrinsèquement paradoxal d'un point de vue humain : celui de créer des hommes libres, et celui de les voir choisir le bien. Le passage par les « *douleurs de l'enfantement* » (Rm 8,22), qui préserve notre liberté, peut conforter au final les chances de salut de toute l'humanité.

Parvenus à ce point, nous pouvons procéder à quelques vérifications, en parcourant à rebours une partie du chemin parcouru pour examiner si notre « proposition herméneutique » s'articule de manière cohérente avec quelques autres problématiques théologiques connexes. De telles vérifications pourraient faire l'objet de longs développements.

Nous nous contenterons ici d'aborder brièvement deux questions, toutes deux assez techniques. La première (§2.2) concerne la notion de « concupiscence », selon le sens que le concile de Trente a attribué à ce terme. La seconde (§2.3) concerne l'interprétation canonique des chapitres 2 et 3 du livre de la Genèse.

2.2 La « concupiscence » : une notion à clarifier

Le concile de Trente a courageusement promu une interprétation optimiste de la condition humaine, affirmant que le péché originel était bel et bien totalement lavé par le baptême. Après le baptême demeure toutefois une blessure causée par le péché originel : la « concupiscence », au sujet de laquelle le décret de la 5^e session affirme :

Que la concupiscence ou le foyer du péché demeure chez les baptisés, ce saint concile le confesse et le pense [...]. Cette concupiscence, que l'apôtre appelle parfois « péché » (Rm 7,14.17.20), le saint concile déclare que l'Église catholique n'a jamais compris qu'elle fut appelée péché parce qu'elle serait vraiment et proprement un

péché chez ceux qui sont nés de nouveau, mais parce qu'elle vient du péché et incline au péché.²⁵

Le concile de Trente affirme ici que la concupiscence « vient du péché ». Selon ce point de vue, elle ne fait pas partie de l'ordre naturel, mais de ce qui le corrompt. À première vue, il faudrait en déduire que la concupiscence n'a jamais existé avant que le péché de l'humanité ne soit advenu. Nulle « concupiscence » n'aurait donc affecté les animaux avant la naissance de l'humanité.

Pourtant, les instincts de domination et de séduction, voire une certaine propension à la colère et à l'orgueil, présentent certains points communs frappants chez l'homme et chez les mammifères les plus proches de lui. Ceci pose une grave question d'interprétation.

Faudrait-il, pour préserver le dogme du concile de Trente, affirmer qu'il existe deux concupiscences différentes : l'une, naturelle, qui ne dépendrait pas du péché et qui affecterait tous les êtres vivants à des degrés divers ; l'autre, qui dépendrait du péché, et qui n'affecterait donc que l'homme, à moins que, par contamination à partir de l'homme, elle puisse aussi marquer de son empreinte les autres êtres vivants ?

Certains théologiens se montreraient vraisemblablement satisfaits par une telle distinction, qui présente l'avantage de préserver entièrement l'enseignement théologique traditionnel. La dualité notionnelle qu'elle entraînerait semble cependant insatisfaisante à plusieurs titres : (i) elle ne fournit aucune explication au fait que ce que le langage ordinaire nomme « concupiscence » se retrouve de manière étonnamment semblable chez l'homme et les autres mammifères supérieurs ; (ii) elle fait de la concupiscence découlant du péché une notion abstraite qui risque fort de s'apparenter à une forme de gnose. C'est pourquoi il nous semble nécessaire de rechercher la voie d'une autre interprétation du concile de Trente. L'affirmation que la concupiscence « vient du péché » pourrait s'entendre dans le sens qu'elle en découle effectivement *au niveau du plan de Dieu*, qui a laissé le péché porter sa marque de façon anticipée sur l'ensemble du monde vivant de façon à préserver, d'une manière paradoxalement efficace, toutes nos chances de salut.

²⁵ V. GROSSI, L.-F. LADARIA, P. LÉCRIVAIN et B. SESBOÜÉ, *Histoire des Dogmes II, L'Homme et son Salut*, Desclée 1995, p. 242.

2.3 Interprétation canonique de Gn 2–3

Chercher à lire le livre de la Genèse d'une manière littérale, étrangère à l'esprit de ses rédacteurs, conduit à ignorer la richesse de son sens. Fort heureusement, l'exégèse moderne a fait un travail remarquable pour mettre en valeur le foisonnement des significations symboliques de ce livre. Parmi les analyses récentes les plus fines et les plus riches en perspectives figurent notamment, en français, celles d'André Wénin²⁶ et de Martin Pochon²⁷.

Cependant, du point de vue théologique proprement dit, l'exégèse vétéro-testamentaire demeure un pas insuffisant, ne serait-ce que parce que le Nouveau Testament procède à une relecture souvent fort libre de l'Ancien. Tel est notamment le cas du *Prologue* johannique, dont la théologie du rôle du Verbe dans la création n'est pas sans incidence sur l'interprétation que l'on peut faire du livre de la Genèse. Certaines interprétations typologiques pauliniennes peuvent nous paraître, quant à elles, difficiles à suivre aujourd'hui. Elles n'en présentent pas moins l'intérêt d'avoir cherché à mettre en valeur la cohérence reliant le Nouveau à l'Ancien Testament d'une manière dynamique. Aujourd'hui, l'exégèse dite « canonique »²⁸ pourrait tenter d'approfondir le sens spirituel d'une telle cohérence, dont l'unicité du Verbe est la clé.

L'une des difficultés de l'interprétation canonique de l'ensemble narratif Gn 1–11 réside notamment dans son aspect historiographique, dont l'unité apparente a été habilement renforcée par plusieurs listes généalogiques de rédaction sacerdotale (Gn 5 ; Gn 10 ; Gn 11,10–32). Ces sutures narratives facilitent grandement la lecture naïve qui fait d'Adam et Ève les ancêtres biologiques de l'humanité. Plus les listes généalogiques de la Genèse paraissent structurées, plus il faudrait pourtant, peut-être, les interpréter d'une manière intrinsèquement symbolique.

²⁶ André WÉNIN, « *La question du mal : clefs bibliques* », dans *Le mal, qu'en faire ?* Nicole JEAMMET, Éric GAZIAUX, André WÉNIN, José REDING, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae, 2006, p. 61–89.

²⁷ Martin POCHON s.j. *Les promesses de l'Eden. Adam et Ève, la mémoire d'un avenir*, éd. Vie Chrétienne, 2013.

²⁸ L'interprétation canonique porte une attention particulière à la cohérence d'ensemble (et aux lignes de ruptures éventuelles) de l'intégralité du canon biblique. En ce qui concerne l'interprétation de Gn 1–3, une lecture canonique chrétienne doit prendre en compte la façon dont certains passages comme Jn 1, Rm 5, Col 1, etc., procèdent à une sorte de ré-évaluation du sens de Gn 1–3 en fonction de critères christologiques nouveaux.

Est-ce à dire que l'unité narrative du récit de Gn 1–11 n'a jamais eu de signification utile ? Non, car elle a pu jouer un rôle pédagogique²⁹, à titre temporaire, pour préparer les cœurs à la venue du Messie. De plus, il y a pour le lecteur chrétien une leçon théologique cachée fort belle à découvrir dans le fait même que les récits de l'ensemble Gn 1–11 paraissent aujourd'hui presque dépourvus de lien concret avec la longue histoire terrestre de l'humanité. Puisque, concrètement parlant, Dieu n'a jamais agi par défiance envers l'humanité, ni en renvoyant qui que ce soit du paradis décrit en Gn 2–3, ni en dispersant le peuple rassemblé en un certain lieu nommé Babel (Gn 11,5–9), il a finalement accompli une œuvre de création plus avantageuse pour le salut que celle dont l'ensemble Gn 1–11 brosse le tableau, tout idéal que paraisse celui-ci à ses débuts. Dieu a accompli une meilleure œuvre que celle que les auteurs de la Genèse sont parvenus à représenter, mais il ne l'a pas dit. Silence admirable ! Dieu nous aime plus qu'il ne le laisse entendre à travers notre langage ! À qui sait écouter, son amour s'exprime aussi par ce silence.

3. Le mystère de la croix inscrit dans la création.

3.1 Intuitions patristiques

Il serait inutile de vouloir renforcer notre propos en cherchant à analyser comment les premiers théologiens de l'Église ont traité la question du sens de la violence ayant précédé le péché originel. Comme ils n'ont jamais été confrontés à cette question, ils ne l'ont pas abordée. Cependant, plusieurs d'entre eux ont laissé entendre que le mystère de la croix était inscrit dans la création depuis son origine ; d'une certaine manière, cette intuition va encore plus loin que tout ce que nous avons suggéré jusqu'ici : les Pères de l'Église ne se contentent pas d'indiquer que toute la création est ordonnée au salut de l'homme ; ils ajoutent qu'elle lui est ordonnée du fait de la présence immanente du signe de la croix dans le mystère du monde.

²⁹ Le terme « pédagogique » fait ici allusion à l'affirmation paulinienne de Gal 3,24 : « *la Loi est devenue notre pédagogue vers le Christ, afin que nous soyons justifiés à partir de la foi* ». Cette affirmation soulève des questions fort intéressantes du point de vue de l'exégèse canonique, que nous ne résoudrons pas ici : hormis la Loi, d'autres éléments de l'Ancien Testament ont-ils joué un rôle pédagogique temporaire ? Si oui, sont-ils à considérer comme « caducs » dans la même mesure que la Loi ? Pourrait-on affirmer, par exemple, que « le récit d'Adam et Ève a été notre pédagogue vers le Christ » ?

Irénée de Lyon, notamment, a formulé en ce sens une exégèse allégorique de « la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur » (Ep 3,18) du dessein de Dieu, que Grégoire de Nysse a repris dans son *Discours Catéchétique* :

Parce que lui-même est le Verbe de Dieu tout puissant, Verbe qui, au plan invisible, est coextensif à la création tout entière et soutient sa longueur et sa largeur et sa hauteur et sa profondeur – car c'est par le Verbe de Dieu que l'univers est régi –, il fut aussi crucifié en ces quatre dimensions, lui, le Fils de Dieu qui se trouvait déjà imprimé en forme de croix dans l'univers.³⁰

Éphrem a, quant à lui, chanté la présence cachée du signe de la croix dans la création :

La croix est le type et la forme de la création ;

Dans son mystère, tout reçoit longueur et largeur.

La croix, de ses deux ailes, soutient tous les oiseaux du ciel ;

Par sa force, tout tient debout.³¹

Une théologie orientale aux traits relativement similaires se retrouve, de manière plus concise, sur une antique stèle composée en chinois au VIII^e siècle, la fameuse stèle chrétienne de Xi'an. En évoquant l'acte du Dieu créateur, l'auteur de cette stèle, un certain Jingjing, a envisagé la création des quatre points cardinaux comme une sorte de préfiguration de la croix :

[le Seigneur Véritable...] a tracé une croix pour fixer les quatre points cardinaux.³²

³⁰ IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique* 34, SC 406, pp. 131–133.

³¹ ÉPHREM, *Hymnes sur la foi*, 24,8. Passage cité (en anglais) par Cyril APHREM KARIM dans : *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Gorgias press, 2004, p. 100.

³² En chinois : 判十字以定四方. L'orientaliste Paul Pelliot a commenté ainsi ce passage: « Le caractère 'dix' a la forme d'une croix, et le P. Havret (III, 22) a justement rappelé ce passage du Chouo wen : 'Dix est le nombre complet. Le trait horizontal marque l'Est et l'Ouest ; le trait vertical marque le Sud et le Nord ; ainsi les quatre points cardinaux et le centre sont au complet.' Mais en même temps, le 'caractère dix', che-tseu, en raison de sa forme, a été la désignation de la croix aussi bien sous les T'ang qu'à l'époque mongole et de nos jours. On trouvera la croix ainsi formellement désignée dans l'inscription même, à la ligne VIII, et elle y sera encore mise en relation avec les points cardinaux. Il me paraît donc certain, contre l'avis de MM. Saeki et L. Giles, mais d'accord avec Wang Tch'ang, Yu Tchong-sie et le P. Havret, que l'auteur de l'inscription s'est inspiré du symbolisme même des points cardinaux pour insinuer que, dès la Création, Dieu avait révélé l'importance du signe chrétien ». Cf. Paul PELLIOU, *L'Inscription Nestorienne de Si-Ngan-Fou*, edited with supplements by Antonino FORTE ; Scuola di Studi sull'Asia Orientale, Kyoto ; Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises ; Paris, 1996, pp. 188–189.

3.2 Développements ultérieurs

Sous des expressions très variées, la spiritualité chrétienne a su elle aussi dépasser l'image archaïque d'un Dieu ayant décidé d'interdire à l'humanité l'accès à l'arbre de vie (Gn 3,24) pour exprimer sa pleine confiance en un créateur juste et bon, dont la bonté n'est mystérieusement pas étrangère à la vanité apparente du monde. Celle-ci n'est pas l'œuvre du diable : elle s'inscrit dans le plan de salut de Dieu pour les pécheurs.

Ainsi, par exemple, François d'Assise a eu l'audace de chanter la mort naturelle :

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour notre sœur la Mort corporelle à qui nul homme vivant ne peut échapper³³.

Catherine de Sienne a parlé du salut en des termes incisifs qui auraient pu servir d'exergue à toute notre méditation :

Tout procède de l'amour, tout est ordonné au salut de l'homme, Dieu ne fait rien que dans ce but.³⁴

Et le jeune curé de campagne de Bernanos a reconnu sur son lit de mort que « *tout est grâce* »...

Conclusion

Dans son état actuel, la « doctrine » du péché originel contient des éléments qui relèvent d'une règle de foi qui s'est précisée au cours de l'histoire, principalement à deux occasions : le concile africain de Carthage de 418, auquel 214 évêques étaient présents, et le concile de Trente. Au minimum, le « dogme » de l'Église catholique sur le péché originel contient donc ce en quoi ces deux conciles se sont fortement engagés : la conviction que tous les hommes sont solidaires dans le péché depuis l'origine de l'humanité, que tous ont besoin d'être sauvés en Jésus-Christ, et que la grâce du baptême inscrit dans l'histoire la pleine victoire du Christ sur le péché. Au-delà de ces règles de foi, il semble cependant bien difficile de définir avec une grande précision ce en quoi consiste précisément le « dogme »

³³ « Laudato si' mi' Signore per sora nostra morte corporale, da la quale nullu homo vivente pò skappare ». FRANÇOIS D'ASSISE, *Cantique des Créatures*.

³⁴ CATHERINE DE SIENNE, *Dialogues* 4, 138.

du péché originel. L'ouvrage monumental intitulé *Histoire des Dogmes*, dont B. Sesboué et V. Grossi ont rédigé la partie consacrée au péché originel, ainsi que l'essai plus récent de Jean-Michel Maldamé intitulé *Le péché originel*³⁵, laissent penser que de nombreux points de la doctrine catholique sur ce sujet sont en attente de clarification. Au-delà du « dogme », que les croyants doivent accueillir avec confiance, voire avec une pointe d'indulgence pour ses formulations historiques parfois maladroites, la doctrine catholique intègre donc des éléments d'explication périphériques qu'il peut s'avérer nécessaire d'approfondir, de compléter, de rééquilibrer ou de réviser, comme Michel Quesnel l'a appelé de ses vœux.

Nous avons cherché à prendre en compte l'existence de la violence dans le monde vivant dès avant le péché d'origine dans une vision cohérente de la doctrine du péché originel, sans rien renier du dogme catholique sur le salut par le Christ et l'efficacité du baptême, ni sans ignorer la capacité des sciences à mettre en cause certaines interprétations anthropologiques dépassées. Nous nous sommes également efforcés de nous inscrire dans la continuité de la théologie paulinienne. Ceci nous a amenés à comprendre que les « souffrances de l'enfantement » de la nature peuvent contribuer à l'accomplissement du projet divin de salut des pécheurs, dans la mesure où elles participent au mystère de la croix. Pour obtenir le salut de ses créatures, le Créateur a consenti à payer un prix dépassant toute imagination, dès avant la passion du Christ, en allant jusqu'à laisser les hommes douter de sa bonté, pourvu qu'ils puissent mieux en goûter les fruits.

Dans le cas où notre proposition herméneutique devrait être rejetée, il est permis d'espérer que de plus sages théologiens seront en mesure d'en proposer une meilleure dans un avenir relativement proche, de façon que nos contemporains et plus particulièrement les jeunes d'aujourd'hui puissent se forger une idée juste et acceptable pour la raison humaine de la doctrine du péché originel. Cette doctrine pose problème depuis déjà plus d'un siècle et demi. Elle n'a hélas guère bénéficié d'*aggiornamento* suite au concile Vatican II. Un effort de révision théologique semble pourtant plus que jamais nécessaire aujourd'hui.

³⁵ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel : Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Cerf, 2008.

Origine de la religiosité et de la violence inter-humaine

Georges Armand¹

Résumé

Les violences inter-humaines recensées au cours de la préhistoire, liées à la perception du religieux, témoignent d'un comportement constitutif de l'humain. Si les violences sont peu nombreuses au seuil de l'humain, elles s'amplifient par la suite jusqu'à l'apparition de guerre entre groupes tandis que le sentiment religieux évolue en pratique du chamanisme.

Introduction

Les ossements retrouvés dans les tombes et les peintures rupestres produites par nos lointains ancêtres, permettent-ils de saisir ce qu'était l'homme à l'état « natif » ? Il est important de tenter de le cerner afin de comprendre l'origine de certains comportements, notamment de la violence inter-humaine, en vue d'apporter un éclairage à la question existentielle du « mal ».

Au vu de ces témoignages on constate alors que le comportement, la mentalité de nos lointains ancêtres, depuis Néandertal, sont, grosso modo, basés sur trois modes :

1. L'évolution d'une religiosité qui aboutira vers 12 000² à la pratique du chamanisme.

2. Une première manifestation d'altruisme par la pratique d'inhumations intentionnelles avec parures, outils et vivres et une coopération au sein du groupe afin d'assurer sa survie.

¹ Physicien honoraire au CEA.

² Toutes les dates indiquées s'entendent avant J.-C. Ma : abréviation pour 1 million d'années.

3. Violences inter-humaines qui deviendront, au fil des siècles, de plus en plus nombreuses et diversifiées.

Il est manifeste que ces trois aspects sont liés entre eux et qu'ils se sont influencés et développés simultanément. Nous tenterons de les présenter en suivant, autant que possible, la chronologie.

Un bref retour sur la violence animale permet de constater d'abord que les mammifères sont herbivores ou carnivores et ne prélèvent que la nourriture dont ils ont besoin pour survivre. L'on relève toutefois une violence entre mâles pour la possession des femelles et la domination sur un territoire. Il en est ainsi en ce qui concerne le chimpanzé commun. Celui-ci commence à « chasser » en groupe afin de capturer des rongeurs, de petites antilopes, des singes babouins ou colobos pour les dévorer cru. De plus les mâles d'un groupe organisent des « expéditions » afin de capturer des membres d'un autre groupe pour les dévorer vivant ! Le chimpanzé pratique le « cannibalisme. »

La dernière glaciation a pris fin vers 11 000. Il s'ensuit, qu'avant cet adoucissement du climat, les hommes subissaient les rigueurs d'un climat très froid. La survie du groupe humain, face à un environnement rude, hostile et dangereux, imposait l'établissement d'une coopération entre ses membres. Mais, comme dans tout groupe, des oppositions, des conflits devaient surgir en son sein ainsi que des conflits entre groupe, par exemple, pour l'occupation d'une ère de vie. Ainsi coopération et violence inter-humaine seraient apparues dès les origines. Au-delà de ce constat, de nombreuses interrogations demeurent quant à l'interprétation des comportements pour lesquels l'on ne peut exclure une dimension symbolique et, plus tardivement, une religiosité.

Violences inter-humaines

Homo erectus n'inhumait pas son semblable et, de ce fait, nous disposons de peu d'information le concernant. Toutefois il est certain qu'il pratiquait ce que nous appelons cannibalisme, pratique qui, à l'époque, était une question de survie. Ainsi :

- dans la grotte du sinanthrope, près de Pékin, des restes de repas datant de 1 Ma ont été identifiés comme des restes humains.

- de même dans le site de la Grand Dolina d'Atapuerca (Espagne), restes datant de 800 000 ans. Ce sont des ossements humains portant des marques de

décapitation, des fractures et des stries de « boucherie.» Femmes, hommes et enfants auraient été consommés.

- sur le site de Tautavel une mandibule de femme a été identifiée comme étant un reste culinaire.

Homo neandertalensis (130 000 à 30 000) a innové en réalisant les premières inhumations intentionnelles une pratique qui est devenue quasi universelle. Il faut remarquer que pour creuser une tombe, dans un sol très souvent gelé, avec des outils en silex ou des pieux, il fallait être très motivé. À ces époques reculées le mort était inhumé avec des outils, des vivres, des offrandes et était assez souvent « décoré » de parures. Ces inhumations témoignent, indubitablement, que le mort était reconnu comme un semblable, semblable décédé à qui les survivants portaient pour le moins respect, considération, peut-être de l'affection. Au delà de ces sentiments, y a-t-il eu perception d'une possible vie après celle-ci, les offrandes et parures étant alors destinées à faciliter ou accompagner le passage dans l'autre vie ? Et de plus signifiaient-elles que les survivants espéraient une renaissance comme le suggère, pour certains, le dépôt d'un grand bois de daim sur la poitrine et sur les mains d'un adolescent de 13 ou 14 ans³ ?

Considérant cela, il est surprenant d'apprendre que ces humains pratiquaient ce que nous appelons « cannibalisme ». Les sites suivant en témoignent :

- site de la baume de Moulay-Guercy (Soyons en Ardèche) datant de 100 000 ans environ : les ossements de 2 adultes, 2 adolescents et de 2 enfants âgés de six ans ont été brisés pour consommer la moelle tandis que d'autres portent les marques de démembrement et de décarnation.

- site de Kaprina en Croatie : 13 individus ont été retrouvés ayant eu les crânes et les os longs intentionnellement brisés.

- de même dans les sites d'Arcy sur Cure, de Fontchevade en France.

Quatre sites où le « cannibalisme » est attesté : cela peut être considéré comme non signifiant. En fait ils représentent 13% des tombes néandertaliennes découvertes...

³ Les bois du daim perdus en automne repoussent au printemps symbole de renaissance.

Homo sapiens qui apparaît vers 100 000 ayant hérité des mêmes comportements qu'*Homo neandertalensis* avec qui il a cohabité jusqu'à la disparition de ce dernier :

- restes de repas funéraire dans les grottes de Bruniquel et Saint-Germain-La-Rivière en France.

- dans la grotte Maszycka, en Silésie polonaise, ont été exhumés un lot d'ossements ayant appartenu à seize magdaléniens (15 000 environ). Ces restes portaient des traces de « boucherie », évoquant la décapitation et la désarticulation des victimes hors de la grotte, tandis que quelques ossements auraient été triés et enterrés rituellement dans celle-ci. « *On serait donc devant un massacre suivi de la consommation des sujets puis de leur enterrement symbolique* »⁴.

- sur le site d'Herxheim dans le palatinat (6 000) ont été retrouvés les restes osseux de 500 personnes présentant des traces de découpe et de fracturation analogue aux techniques bouchères.

- le site de Cueva el Mirador dans la sierra d'Atapuerca (3 500) a livré les restes osseux du crâne et du squelette de 5 adultes et d'un enfant présentant des traces de découpe bouchère indiquant que les corps ont été dépecés et désarticulés pour être consommés.

- de même dans les grottes de Fonbrégoua (Var).

Ici le nombre de sites représente 8% des tombes exhumées. En enterrant les restes de « repas » dans la grotte Maszycka, voulant-on les faire disparaître et faire disparaître ainsi celui ou celle qui avaient été consommés ?

En dehors des témoignages les plus anciens où l'on peut suspecter que la consommation de chair humaine ou de la moelle d'os longs était alors vital, il est certain que ces *hommes* voulaient ainsi s'approprier la force, l'esprit du congénère tué ou mort naturellement. Cette consommation était-elle alors, de manière confuse, vécue selon un rite accompagnant, là aussi, le passage d'une vie en l'autre ?

Si l'on répond positivement à ces questions, l'on serait alors autorisé à prêter à ces *hommes* la perception diffuse d'un sentiment religieux, exprimé symboliquement, duquel une sorte de violence rituelle ne serait pas absente.

⁴Jean Guilaïne, Jean Zammit « *Le sentier de la guerre* », Paris, Seuil, 2001, p. 83, 84.

Ces interrogations demeurent en ce qui concerne *Sapiens*. Toutefois il est certain que ce dernier disposait de ressources vivrières abondantes, notamment lorsque l'agriculture et l'élevage pénétrèrent en Europe soit vers 6 000. De ce fait, à cette époque, le caractère rituel ne fait pas de doute.

Les tombes témoignent aussi que des meurtres ont été perpétrés :

- dans la tombe de l'enfant de Grimaldi, le squelette avait, logée dans sa colonne vertébrale, la pointe d'une arme de jet (vers 24 000).

- à Saint-Lizier dans l'Ariège ont été retrouvée une vertèbre humaine dans laquelle était fichée une lame de quartzite (13 000 environ).

- de même, dans la grotte de San Teodoro (Sicile), ont été mis à jour le bassin d'une femme jeune dans la partie droite duquel était logée une armature de silex (12 000 environ).

Symbolisme et Religiosité

Il s'agit de repérer les traces d'expressions symboliques et l'émergence d'une religiosité voire d'un sentiment religieux, entachés de violence, au cours de l'humanisation et, notamment, au cours du Paléolithique supérieur soit de 40 000 à 11 000 ans environ.

Les traces de ces expressions se retrouvent sur tous les continents, excepté l'Antarctique, produites à des époques différentes, évidemment postérieures à leur peuplement. Il s'agit « d'objets » ou de « constructions » n'ayant aucune utilité pratique mais porteur d'une signification, d'une utilité sociale qui, pour les plus anciens et les moins élaborés, nous resteront cachées. En majorité, et pendant des millénaires, ce sont des graphismes tracés sur différents matériaux : os, ivoire et, le plus souvent la pierre, pierre commune, roche, paroi rocheuse à l'air libre ou dans les grottes. Ces graphismes ont été obtenus par grattage, martèlement, gravure, incision ou ajout de matériau (peinture).

Dans une grotte de l'Inde ont été gravés, il y a 200 000 ans, une ligne en zigzag et une série de cupules⁵. De la même époque sont datés de petits objets en os, ivoire ou pierre, ornés de lignes simples⁶. De 200 000 ans aussi sont datés des éclats d'obsidienne façonnés, retrouvés en Tanzanie près du lac

⁵ Gravure en creux en forme de petite coupe.

⁶ Le Courrier de l'Unesco, *L'art des commencements*, Avril 1998.

Victoria. Ce matériau provenait d'une coulée de lave distante de 190 km ce qui suppose que des échanges entre groupes étaient déjà pratiqués. De la même époque en Europe centrale et orientale ainsi qu'en Australie à partir de son peuplement (60 000 ans), ont été gravés des ensembles de motifs identifiables : zigzags, croix, arcs ou séries de hachures parallèles.

Plus tard, au Paléolithique moyen, en Europe, ont été gravés sur des dents, des fragments d'os, des traits dont la disposition porte la marque d'une intention, si ce n'est d'une signification.

Au Paléolithique supérieur la production de graphisme devint plus abondante et diversifiée. L'on retrouve, datant de cette époque, des galets sur lesquels sont gravés ou peints des figurines, ours par exemple. Sur des fragments d'os, trouvés dans les grottes de France ou d'Espagne, ont été gravées des figurines humaines ou animales accompagnées de signes que les spécialistes interprètent comme étant les premiers idéogrammes. Sur un galet perforé en son centre, provenant de Sibérie, a été gravé sur une face des points formant une spirale tandis que l'autre porte des traits serpentiformes.

Peut-on attacher une signification aux « objets » retrouvés dans une grotte, à Bomblos Cave près du cap en Afrique du sud⁷ ? Elle a été habitée par un groupe de *Sapiens* archaïque comme en témoignent la présence de foyers ainsi que les nombreux outils très élaborés qui y ont été laissés. Les niveaux datés de 75 000 ans ont révélé 40 outils en os, notamment des aiguilles finement ouvragées, et des centaines de pointes bifaces réalisées à partir de roches difficiles à travailler⁸. De plus ont été mise au jour un morceau d'os et neuf blocs d'ocre rouge gravés et des dizaines de petites perles. Les études ont montré que les morceaux d'ocre avaient été frottés sur le sol, afin d'obtenir une face plane, puis gravés avec une pointe. Sur le plus grand morceau une série de traits parallèles et croisés forment un dessin géométrique⁹. Quant aux perles, ce sont de petits coquillages récoltés à une vingtaine de kilomètres de la grotte, percés d'un petit trou et vraisemblablement enfilés pour former un « bijoux ». Est-ce la première manifestation certaine d'une pensée symbolique ?

⁷ *Pour la Science*, Juillet 2005, page 52.

⁸ Technique de la retouche par pression : « l'artisan » exerce sur les bords de la pièce travaillée une pression avec la pointe d'un percuteur en os ou en pierre tendre ce qui permet de détacher de petits éclats.

⁹ *Religions et Histoire*, Mai-Juin 2005, page 22.

Les néandertaliens nous ont laissé des os gravés retrouvés dans des grottes à Montgaudier en Charente, à Arcy sur Cure dans l'Yonne et à Bacho Kiro en Bulgarie. Rappelons qu'un squelette d'enfant, entouré de cornes de bouquetins a été retrouvé en Ouzbékistan, symbole de renaissance, tandis qu'à Shanidar, dans le Kurdistan irakien, neuf squelettes ont été découverts, datés de 50 000 ans environ. L'un de ces morts avait été déposé sur un lit de fleurs : centaurées, roses trémières. Mais le vestige le plus important, du point de vue symbolique, est la tombe d'un enfant située à la Ferrassie en Dordogne. Parmi plusieurs sépultures dans lesquelles les ossements d'animaux sont certainement les restes de viande accompagnant le mort, celle de l'enfant se distingue en ce que sa tête fut séparée du corps et enterrée à part. Le tout fut recouvert d'une plaque rocheuse qui porte sur sa face inférieure 18 cupules. Ces cupules sont parmi les premiers symboles créés par ces hommes et seront gravées plus tard, en d'autres circonstances, revêtant ainsi un caractère d'universalité.¹⁰

À 300 mètres de l'entrée, deux structures ont été élaborées par des *hommes* dans la grotte de Bruniquel, située dans les gorges de l'Aveyron, au nord de Toulouse. Des fragments de stalactites et de stalagmites, certains pesant plusieurs centaines de kilos, ont été disposés de telle sorte qu'ils forment des murets. La plus petite structure est un cercle de un mètre cinquante de diamètre et, la plus grande, une ellipse de cinq mètres sur trois mètres cinquante. Trois petits foyers ont été identifiés dans l'un desquels un morceau d'os carbonisé a permis de prouver que ces structures dataient d'au moins 47 600 ans¹¹. Elles sont donc plus anciennes et de ce fait sont l'œuvre de néandertaliens, *Homo sapiens* n'ayant peuplé cette région qu'un peu plus tard. Pour quel usage ont-elles été dressées et de surcroît par des néandertaliens ? Pour J. Clottes « *La structure de Bruniquel ne peut pas avoir de but pratique* »¹². Mais alors quoi ?

Avant de tenter une réponse il faut considérer que pour se rendre à de telles profondeurs il faut, évidemment, pouvoir s'éclairer à l'aide de torches, mais surtout vaincre la peur suscitée par des dangers réels (ours) ou imaginaires (esprits ?). Il fallait donc avoir une forte motivation pour entreprendre et réaliser ces structures. Alors s'agirait-il d'un lieu où se

¹⁰ Emmanuel ANATI, *La religion des origines*, Paris, Bayard Éditions, 1999.

¹¹ Limite de ce que peut « dire » l'analyse au carbone 14.

¹² Eurêka, n° 15, Janvier 1997. *Religions et Histoire*, Mai-Juin 2005.

pratiquait un rituel comprenant un repas préparé dans un des foyers dont les restes contiennent des os d'animaux calcinés ? À l'appui de cette hypothèse il faut mentionner une structure semblable découverte à Molodova dans la plaine ukrainienne. Celle-ci est à ciel ouvert, les murets ayant été réalisés avec des os de mammouths. Ont été retrouvés aussi, à l'intérieur, des restes de foyers.

En fouillant le désert du Néguev, E. Anati a découvert, dans le site de Har Karkom au nord de la péninsule du Sinaï, des vestiges anciens ; un ensemble qualifié par l'auteur de sanctuaire¹³. Sanctuaire de plein air situé dans un site grandiose car sur une aire de 400 m² environ, ont été regroupés des nodules de silex, dont certains ont une hauteur de plus d'un mètre et pèsent plusieurs centaines de kilogrammes. Ils proviennent de trois carrières différentes, situées dans un rayon de trois kilomètres.

Ces nodules ont des formes animales ou humaines (formes surtout féminines). Ils sont bien caractérisés car leur forme naturelle a été complétée par la main humaine en gravant des yeux et façonnant des narines. Les outils lithiques retrouvés autour de l'aire ainsi que des vestiges de huttes, des restes de foyers et des ateliers de taille de silex, permettent d'affirmer que ce sanctuaire est antérieur à 35 000 ans. Il a été fréquenté par la suite jusqu'à l'âge du bronze. Quelle était sa fonction ? L'auteur suggère qu'il aurait été un lieu de rencontre avec la nature, avec « les forces naturelles » dont on peut supposer que les hommes voulaient ainsi se les concilier. Est-ce déjà une première manifestation d'animisme ?

Dans une salle de la grotte d'El Juyo près de Santander¹⁴, une pierre naturelle, soit non travaillée par l'homme, présentant sur une face une forme anthropomorphe et sur l'autre une forme zoomorphe, a été posée sur un tas de pierre il y a 14 000 ans environ. Cette association homme animal symboliserait-elle la symbiose nécessaire entre ces deux formes de vie ? Et si l'on peut voir en cette construction un « autel », aurait-il été le lieu de rite d'initiation, de transmission de savoir ésotériques ?

Les premières œuvres à qui nous pouvons attribuer une expression symbolique à connotation religieuse, d'une religiosité, sont celles laissées par *Homo sapiens* à partir de 40 000 ans environ. Alors, une transformation évolutive soudaine se produisit que Leroi-Gourhan a appelé « la naissance du

¹³ Emmanuel ANATI, *La religion des origines*, Paris, Bayard Éditions, 1999, p. 136.

¹⁴ *Ibid*, page 141.

graphisme », dont les acteurs sont évidemment des *Homo sapiens*. Le graphisme, jusqu'alors rudimentaire, explose en une production de peintures, de fresques splendides dont les premières, semble-t-il, ont été exécutées dans la grotte Chauvet (Ardèche) entre 30 000 et 28 000, lors de la première occupation. La seconde de 25 000 à 23 000, n'a laissé que des traces de foyer et des mouchages de torches.¹⁵ Cette technique nouvelle, permettant de produire ce que nous considérons, à juste titre, comme des œuvres d'art, servira, par la suite, à la « décoration » des grottes de France et d'Espagne principalement. Ainsi, et plus tardivement, ont été « décorées » les grottes d'Arcy sur Cure (28 000), Cosquer (27 000 et 18 000), de Lascaux (19 000), de Pech-Merle dans le Lot (15 000), de l'Ariège (Niaux, Trois-Frères... 14 000 à 10 000), d'Altamira en Espagne (12 000)¹⁶...

Les artistes ont représenté les animaux qu'ils chassaient ou péchaient, chevaux, bouquetins, rennes, cervidés, poissons... mais aussi, et souvent majoritairement, ceux qu'ils ne pouvaient chasser : bisons, aurochs, ours et lions des cavernes, mammouths, rhinocéros laineux. Par exemple dans la grotte Chauvet, la plus ancienne, treize espèces sont représentées par 447 individus dont 60% sont des animaux non chassés. Fait remarquable, le rhinocéros laineux est représenté une cinquantaine de fois, ce qui en fait l'animal dominant. Celui-ci, qui vivait à cette époque au climat très froid, disparut par la suite lors du réchauffement dit de Lascaux débutant vers 11 000 environ. Bien avant cette date, la rigueur du climat est attestée par la représentation d'un pingouin lors de la première période d'occupation de la grotte Cosquer (27 000) aujourd'hui engloutie sous les eaux. Lors de la seconde période (18 000) ce sont les bouquetins et chevaux qui sont principalement représentés. Plus tard 150 mammouths et 12 rhinocéros orneront la grotte de Rouffignac (12 à 13 000, Dordogne) tandis que le bison noir sera la principale ornementation de la grotte de Niaux.

Cette très brève énumération montre que l'art rupestre fut très proluxe en œuvre dont certaines sont magistrales. Le grand panneau de la salle du fond de la grotte Chauvet et les bisons de Font de Gaume en Dordogne en sont des exemples.

¹⁵ J.M. Chauvet, E. Brunel Deschamps, C. Hilaire, *La Grotte Chauvet*, Seuil 1995 ; *La Grotte Chauvet, l'Art des origines*, Paris, Seuil, 2001.

¹⁶ Cette liste n'est évidemment pas exhaustive. L'on dénombre en France et en Espagne quelque 250 grottes ornées, soit 95 % de toutes celles ornées dans le monde.

La main est l'organe humain qui est aussi abondamment représenté, mains positives ou, le plus souvent, négatives. Les artistes apposaient-ils ainsi leur signature ou voulaient-ils laisser un autre message ? Messages aussi, portés par les représentations symboliques que sont les points et lignes, les nombreux signes sexuels schématiques, notamment des signes vulvaires féminins, peints ou gravés, et tous placés à côté ou sur les gravures ou peintures animales..., dispositions cachant, pour nous, une signification.

Signifiantes aussi sont les représentations schématiques de figures féminines tracées dans l'argile à Pech-Merle. Leurs seins et fesses sont proéminents, tandis que l'une d'entre elle semble être enceinte. D'autres représentations féminines, tout aussi schématiques, ont été tracées dans les grottes du sud-ouest de la France notamment. Leur nombre est infime comparé à celui des figures animales qui sont, elles, très réalistes. Y a-t-il là une sorte d'hymne à la fécondité féminine, au mystère de la vie renaissante ?

La représentation symbolique, certainement à connotation religieuse, est patente lorsque les artistes ont gravé ou peint des figures anthropozoomorphes soit des figures ayant un corps humain muni d'une tête d'animal. Il s'agit d'une femme à tête de bison (Chauvet), de la figure ambiguë dite de la Licorne (Lascaux), d'un corps humain à tête de bovidé dans la grotte de Gabillou (Dordogne), du « sorcier cornu » et du « sorcier musical » de la grotte des Trois-Frères, des femmes bisons selon l'interprétation de Leroi-Gourhan à Pech-Merle et d'un corps humain à tête d'oiseau à Altamira.

L'interprétation de ces œuvres a varié au fil des découvertes qui ont jalonné le XX^e siècle notamment. Nous les examinerons donc maintenant. Au cours de cet examen il ne faut pas oublier que les motivations des artistes pouvaient être diverses et qu'ils pouvaient, notamment, projeter dans leurs œuvres leurs préoccupations d'ordre pratique ou/et religieux.

La plus ancienne voyait dans toutes ces figurations une pratique magique liée à la chasse et à la fertilité¹⁷. L'animal représenté dans l'obscurité de la caverne, aurait été envoûté et sa capture et sa mise à mort en seraient facilitées. Cette vision est très contestée aujourd'hui car les animaux chassés, principalement rennes ou cerfs, ne sont pas majoritairement représentés.

¹⁷ Interprétation due à S. Reinach et l'abbé H. Breuil.

Une interprétation que l'on peut qualifier de pragmatique a été proposée récemment¹⁸. Considérant qu'à ce stade de l'évolution humaine toutes les activités sont imbriquées, l'art aurait eu alors une seule et même fonction à la fois utilitaire et esthétique. Ainsi lorsque le renne et le cerf se faisaient plus rares (chasse trop fructueuse ou reproduction déficitaire) l'on devait chasser les plus gros gibiers tels le cheval ou le bison, chasse plus difficile et plus dangereuse. L'on mémorisait alors, par dessins et peintures, les attitudes et habitudes des animaux, informations précieuses permettant d'organiser la piste et la traque. Il s'agirait donc d'une sorte d'encyclopédie par l'image dévolue à la chasse. Mais l'auteur remarque qu'il n'aborde que la signification la plus extérieure et conclut :

Je ne doute pas qu'il y ait eu également de nombreuses significations intérieures. Les peintures, les gravures et les sculptures, ont probablement exprimé un monde mythologique et ont été les métaphores destinées à représenter certains aspects des relations sociales et des structures sociales. On aimerait connaître ces significations intérieures, mais elles sont perdues à jamais.

Signification intérieure proposée par les ethnologues : ils ont observé depuis longtemps que les caractéristiques biologiques et sociales des animaux auraient été utilisées comme métaphore de traits humains distinctifs, essentiellement parce qu'ils permettent de rendre intelligible la complexité inextricable de l'existence humaine. Autrement dit, à travers des représentations mettant en scène des animaux, l'artiste représentait la complexité des comportements humains.

Cette vision est corroborée par une étude récente portant sur les bisons des grottes de l'Ariège, soit sur des peintures plus récentes (14 000 à 10 000)¹⁹. 252 bisons ont été répertoriés dans 13 grottes. Chaque bête est identifiable par sa morphologie et son âge, son attitude caractérisant un état particulier de l'animal : écoute, posture défensive, attaque, course, léchage, rut. Les attitudes de défense et d'attaque sont les plus fréquentes (48 % des occurrences), soit les comportements violents. Mais ceci peut aussi être interprété dans le sens qualifié d'extérieur par S. Mithen ou comme un « discours » sur le bison, résultant d'une très subtile observation, que le langage parlé d'alors n'était pas en mesure de traduire.

¹⁸ S. MITHEN, *La Recherche*, Juillet/Août 1991, page 858.

¹⁹ J. CLOTTES, M. GARNER, G. MAURY, *La Recherche*, Octobre 1996, page 44.

Une étude minutieuse des représentations pariétales des grottes de France, d'Espagne et d'Italie, est due à l'ethnologue et préhistorien A. Leroi-Gourhan²⁰. Dans l'ensemble de ces cavités, le couple cheval-bovidé (bison et aurochs) représente 55% des représentations animales. À ce couple est associé un animal soit un mammoth, cerf, renne ou bouquetin, dans 32% des cas et, plus rarement (3,5%), un autre animal ours, loup, rhinocéros, ou oiseau et poisson. De même les signes gravés ou peints peuvent être classés en trois catégories. La première est composée de signes vulvaires féminins plus ou moins stylisés, les deux dernières comprenant des signes phalliques. Ces signes sont associés selon la dyade vulve phallus, assez souvent en triade, et sont disposés en bordure de panneaux, dans les passages étroits, les niches, les entrées de petits couloirs. Il note, de plus, que l'accouplement animal ou humain n'est jamais représenté mais que les femelles gravides le sont. Fécondité et sexualité sont donc toujours représentées de façon symbolique.

Ces associations conduisent l'auteur à considérer les figures des cavernes comme organisées en compositions significatives et non comme l'accumulation désordonnée de figures tracées à des époques successives. S'il y a donc composition globale intentionnelle et utilisation de symboles de fécondité, la caverne elle-même semble être un symbole génétique. Elle apparaît être « *comme une entité maternelle et comme le support d'une mythologie.* » Considérant non seulement les gravures et peintures animales et symboliques, comme les signes vulvaires et phalliques, mais aussi les objets déposés dans les fissures des parois, les dessins digitaux dans l'argile, les signes claviformes, les mains positives et négatives... deux scientifiques éminents sont conduits à penser que la paroi rocheuse représentait alors une membrane signifiante entre hommes et esprits²¹. Poser sa main ou peindre dessus étaient les moyens permettant d'entrer en relation avec le monde au-delà du leur. De plus en comparant les dessins réalisés récemment par les Bushmen ou San de l'Afrique du Sud, ils suggèrent que nos ancêtres, tout comme les San, pratiquaient le chamanisme établissant ainsi une relation profonde avec les esprits. Le chamane, ou ses acolytes, auraient peint les animaux avant ou après la transe et de plus auraient très rarement peint leurs visions dans les quelques représentations anthropozoomorphes qui nous sont parvenues.

²⁰ Voir par exemple A. LEROI-GOURHAN, *La Recherche*, Septembre 1972, page 723. Cette étude ne pouvait inclure les grottes découvertes postérieurement dont, en particulier, la grotte Chauvet.

²¹ J. CLOTTES, D. L. LEWIS-WILLIAMS, *Les chamanes de la préhistoire*, Paris, Seuil, 1996.

Comme nous l'avons indiqué la grotte Chauvet fut abondamment et magnifiquement « décorée » lors de la première occupation de 30 000 à 28 000. Il est intéressant de considérer les éléments qui composent la première expression de l'art paléolithique.

Remarquons d'abord qu'à cette époque et jusqu'en 11 000 environ le climat était rude, de type glaciaire. Ceci étant précisé, l'on doit souligner qu'il n'y a aucun signe ou peinture dans la salle dite des « bauges »²² qui, située près de l'entrée, devait être faiblement éclairée. Ils ont été exécutés dans les espaces les plus profonds où aucune lumière naturelle ne pouvait pénétrer. Fait remarquable aussi, la majorité (60 %) des animaux représentés sont ceux qui n'étaient pas chassés. Ensuite ont été tracés des points, lignes et apposées des mains positives et négatives. Enfin des signes sexuels soit cinq triangles pubiens, au sillon vulvaire nettement marqué, dont trois sont gravés et deux peints en noir, ont été exécutés à 1,8 mètres du sol. Le ou les *Homo sapiens* ont dû donc se hisser à cette hauteur pour les réaliser. Ces signes peuvent être vus comme une exaltation de la fécondité mais aussi comme la cible du désir, de la pulsion sexuelle masculine et/ou une initiation des jeunes garçons, dont ont à la preuve qu'ils ont fréquenté les zones profondes des grottes par les traces de pas qu'ils y ont laissées.

Si ces interprétations ne sont pas exclues, elles doivent être révisées en fonction du message que porte la figure anthropozoomorphe dite de la « femme bison » peinte sur un pendant rocheux.

Sont représentés sur cette peinture : la partie inférieure du corps de la femme – soit le triangle pubien et les jambes qui, sans pieds, sont très stylisées –, et un homme placé à gauche de la femme, la jambe gauche de celle-ci étant aussi celle de l'homme. La tête de celui-ci est celle d'un bison, placée juste au-dessus du triangle pubien féminin. Cette particularité suggère une fusion entre les deux personnages, le bison étant associé à la fertilité, et lui conférant plus de « force ».

Et si l'on peut invoquer, dès cette époque, un pré-chamanisme, l'esprit de l'animal serait alors garant de cette fertilité. Comme l'on retrouve toutes ces représentations, placées dans des « lieux » similaires, dans toutes les grottes ornées ultérieurement, il apparaît qu'elles sont, en ces temps, les éléments d'une syntaxe universelle. Elle eut été alors le support permettant l'expression d'émotions, d'un vécu, d'un message, d'une pensée à même de conceptualiser

²² laissées par les ours qui ont hiberné dans la grotte.

les relations duales avec l'animal à la fois cause de mort et ressource de vie, la notion de fertilité et la possibilité d'établir une relation avec le monde des esprits.

Pour asseoir ce qui reste une conjecture, nous devons aussi considérer les statuettes retrouvées en grand nombre (250) dans le sud-ouest de la France, en Italie, Allemagne, Europe de l'est, Russie et Sibérie. Elles sont appelées « Vénus paléolithique » car, toutes, représentent une figure féminine stylisée, caractérisée par un très large bassin, un fessier proéminent et des seins généreux.

La plus ancienne « Vénus » a été retrouvée dans la grotte du Hohle Fels, dans le Jura souabe, datée de 40 000 à 35 000 ans. Les seins volumineux sont dressés. Les bras, dont les doigts se distinguent bien, reposent sur le ventre. La vulve est fortement marquée entre des jambes écartées se terminant en pointe. Mais cette opulente figurine n'a pas de tête. À sa place a été façonné un anneau placé au milieu des larges épaules, suggérant que cette figurine pouvait servir d'amulette, garante de fécondité.²³

Si les plus « jeunes Vénus » ont une tête, elles n'ont ni visage ni pieds. Telles sont par exemple les Vénus de Willendorf (hauteur 10,7 cm) réalisée en calcaire (24 000 Autriche), de Lespugne façonnée en ivoire et retrouvée plantée dans le sol de la grotte des Rideaux à quelques mètres d'un foyer (23 000, Haute Garonne), de Dolni Vestonice fabriquée en terre cuite noire (23 000, Moravie), de Monpazier (Dordogne) qui manifestement est enceinte et prête à accoucher...

Si postérieurement ces figurines se sont affinées, sont devenues plus longilignes, il est manifeste qu'elles symbolisent, qu'elles exaltent, la fécondité dont la femme est, seule, la source.

Mystère de la transmission de la vie qu'il fallait conjurer, se rendre favorable, tant il était nécessaire d'assurer, par les naissances, la survie du groupe. Bien plus tard la Terre-Mère sera source de fécondité.

Lors de l'accouchement la femme déposera l'enfant sur la terre en signe de reconnaissance.

Approximativement contemporaines de ces peintures, des statuettes, en ivoire de mammoth, représentant un homme à tête de lion, ont été retrouvées en Allemagne. Leurs auteurs ont-ils voulu capter ainsi la force de l'animal,

²³ *Pour la Science*, Septembre 2011, pages 42 et suivantes.

conjuré cette force représentant pour eux un danger mortel ou se représenter eux-mêmes munis de cette force ? Sur un grand panneau, au fond de la grotte Chauvet, plusieurs lions ont été peints. Ils sont en mouvement, courent après une proie, et leurs gueules expriment la férocité de ces animaux. Et si, dans ces deux types de représentations, les hommes ont voulu suggérer les comportements humains, nul doute que ceux-ci eussent été violents.

Un autre animal, très dangereux, l'ours, a fréquenté la grotte Chauvet pour hiberner. Ses traces sont nombreuses : empreintes, griffades sur les parois, bauges, ossements d'animaux morts. Les hommes n'ont pas manqué de signifier la vision qu'ils avaient de cet animal en le représentant une quinzaine de fois. Mais un signe est manifestement impressionnant. Les « découvreurs » de la grotte l'ont décrit :

[...] Un peu plus loin, nous sommes terriblement impressionnés par ce que nous découvrons. Au milieu de la salle, sur un bloc de pierre grise de forme régulière, qui s'est détaché de la voûte, est posé comme sur un autel le crâne d'un ours. Les crocs de l'animal dépassent dans le vide. Sur le sommet de la pierre, il reste des morceaux de charbon de bois, vestiges d'un foyer. Tout autour, sur le sol, recouverts d'un glaçage de calcite ambrée, plus d'une trentaine de crânes d'ours ont été intentionnellement disposés à terre ; il n'y pas de traces de squelettes. Une mise en scène qui nous trouble par son étrangeté solennelle...²⁴

Les études ultérieures ont confirmé l'intentionnalité du dépôt et ont inventorié une quarantaine de crânes disposés autour, dans un rayon de 7 mètres, le plus souvent accompagné de restes de squelettes.

L'on est enclin à penser qu'il s'agit ici des restes d'un rite, voire d'un culte, destinés à établir un lien, un pacte avec l'ours pour capter l'essence de sa puissance et celle d'animaux qui lui étaient assimilables par le péril qu'ils représentaient et la domination qu'ils exerçaient sur leur environnement ? ²⁵

S'il en était ainsi l'on devrait admettre que ces hommes cherchaient à entrer en relation avec l'esprit de l'animal par des pratiques rituelles que l'on peut considérer, ainsi que nous l'avons vu à propos de la « femme bison », comme des pratiques pré-chamaniques.

L'association être humain bison, que nous avons commentée ci-dessus, fut représentée plus tard, dans quelques grottes comportant toujours des signes, mais positives ou négatives, représentations animales... Dans la grotte El

²⁴ J. M. CHAUVET, E. BRUNEL DESCHAMPS, C. HILLAIRE, *La Grotte Chauvet*, Seuil 1995.

²⁵ J. CLOTTES, référence précédente, page 116.

Castillo en Cantabrie, au nord de l'Espagne, un monolithe de calcite, dans la galerie des mains, a naturellement une forme de bison en position verticale. Vers 17 000 ou 15 000, la main de l'homme y a tracé le dos de l'animal au trait noir, gravé les cornes et représenté un pied humain sur l'une des pattes. Sur la haute voûte centrale de la grotte de Pech Merle (Périgord) ont été peints, vers 18 000, des femmes bisons très stylisées, selon Leroi-Gourhan, ou pour d'autres des femmes mammoths. Dans la même grotte, deux figures féminines ont été esquissées dans l'argile. De plus un homme blessé est représenté avec, juste au-dessus de lui, un aurochs, tandis qu'un autre est transpercé de part en part par une série de traits, pieux ou javelots ... Cette même scène se retrouve dans la grotte de Cougnac, située à une quarantaine de kilomètres de la précédente, mais ici la silhouette humaine est lardée de traits²⁶. De la même époque date un profil féminin représenté couché ainsi qu'un profil humain à tête de bovidé, dans la grotte de Gabillou en Dordogne. Enfin dans le lieu dit Roc-aux-Sorciers, à l'Angles-sur-Anglin (Vienne) la partie inférieure du corps de trois femmes ont été gravée et peinte sur une des parois. Celle de droite est superposée ou fondue sur le corps d'un bison tandis que le bas de sa jambe, sans pied, repose sur le sabot d'un second bison.

Dans les profondeurs de la grotte de Lascaux, un lieu « secret » appelé le Puits, un bison face à un homme couché (mort ?) sont dessinés en noir, couleur qui accentue la violence de la scène. Ce « tableau » est remarquable, parmi tant d'autres, car le bison blessé par une sagaie dirige sa tête et ses cornes vers l'homme qui lui a une tête d'oiseau, des mains n'ayant que quatre doigts et le pénis en érection. Devant l'homme un oiseau a été aussi dessiné, posé au sommet d'une tige laquelle semble être plantée dans le sol²⁷. De nombreuses interprétations ont été proposées: hommage au courage de l'homme qui, au cours d'une chasse, osa affronter l'animal mais qui finalement aurait été vaincu en l'ayant blessé à mort, esprit de l'homme qui « s'envole » par sa tête d'oiseau assisté par l'autre volatile prêt à l'envol, fécondité qui passe par le pénis de l'homme excité par la force et le sacrifice du bison ... Ayant retrouvé, au pied de la paroi, de nombreuses lampes de pierre, preuve de visites humaines nombreuses et prolongées, l'on peut supposer qu'en ce lieu des rites de type chamaniques auraient été célébrés. L'homme couché serait alors le

²⁶ Il est encore trop tôt pour envisager l'utilisation de l'arc et flèches. Il s'agirait d'hommes blessés ou tués par leur congénère selon Jean GUILAINE et Jean ZAMMIT, *Le sentier de la guerre*, Paris, Seuil, 2001, p. 87, 88.

²⁷ *Religions et Histoire*, mai-juin 2005, p. 46.

chaman en transe communiquant avec les esprits, par l'intermédiaire des oiseaux, celui du bison blessé²⁸. Dans cette même grotte la figure de licorne, être composite ayant des jambes humaines, reste une énigme.

L'on retrouve une représentation d'un être humain à tête d'oiseau dans la grotte d'Altamira en Espagne et en Périgord dans les grottes de Saint-Cirq et Sous-Grand-Lac. Dans cette dernière une gravure représente un homme atteint par des pieux ou javelots, qui ont atteint son dos, sa nuque et son pénis.²⁹

Un autre animal, le renne, est le sujet d'une gravure sujette à interprétation. Située près des Eyzies, en Dordogne, la grotte de Font-de-Gaume, comme toutes ses « sœurs », a été ornée de peintures polychromes par *Homo sapiens*, vers 15 000.

Une gravure dite « des rennes affrontés », est sujette à deux interprétations exclusives l'une de l'autre. L'animal de gauche, est debout la tête tendue en avant. Celle-ci est de plus redressée car ses bois imposants sont pratiquement posés sur la nuque, à leurs racines. Elle est donc tendue vers le second qui, lui, est agenouillé de telle sorte que sa tête est placée sous le museau du premier. À première vue l'on est amené à penser que les deux animaux se combattent, s'affrontent celui placé à gauche dominant son adversaire. Toutefois quelques paléontologues ont remarqué que le renne agenouillé est une femelle gravide, sur le point de mettre bas. Le renne en position dominante est un mâle qui, alors, s'approche de la femelle en une « attitude » de compassion, au sens littéral de ce terme : souffrir avec.

Qu'il s'agisse d'une gravure représentant une scène animale ou qu'il s'agisse, par ce biais, d'une représentation des comportements humains, l'artiste aurait ainsi montré les comportements qui procèdent de la violence ou de la compassion.

Si la seconde interprétation des intentions de l'artiste est correcte nous aurions alors sous nos yeux l'une des premières traces tangibles d'un geste, d'un comportement altruiste : un homme, par sa présence et son attitude, partage les souffrances d'une femme donnant naissance à un enfant. Attitudes violente ou altruiste qui apparaissent au sein d'une religiosité naissante.

²⁸ Cet homme est appelé par quelques spécialistes le « Chaman frappé »

²⁹ L'une des représentations peinte dans diverses grottes, voir Jean GUILAINE et Jean ZAMMIT, *Le sentier de la guerre*, Paris, Seuil 2001, p. 88 et 89.

Une représentation singulière alliant bison et renne, image qui domine le « sanctuaire » de la grotte des Trois-Frères (Ariège), a été peinte vers 14 000.

Sur ce tracé au charbon de bois ont été représentés tout d'abord un bison ayant un arrière-train et un sexe érigé de forme humaine, ensuite un renne et un bison précédant un homme ayant une tête de bovidé semblant danser tout en jouant d'un instrument de musique³⁰, et enfin une figure appelée le « sorcier cornu », dont les jambes et le bas du corps sont humains, mais avec une queue semblant être celle d'un équidé, et la tête celle d'un renne dont la face ressemble à celle d'un hibou.

Incontestablement, ces « images » attestent que les hommes de cette époque pratiquaient le chamanisme, le sorcier cornu, par exemple, ayant revêtu les attributs d'un renne afin de communiquer avec l'esprit de l'animal. Des traces de feu et des restes de repas ont été retrouvés à l'intérieur de la grotte, confirmant que le rituel chamanique était pratiqué à l'intérieur de celle-ci.

Les quelques vestiges rapportés ci-dessus, gravés ou peints dans les profondeurs obscures des grottes, datant de 30 000 pour les plus anciens et de 11 000 environ pour les plus jeunes, attestent que les chasseurs cueilleurs (*Homo sapiens*) de ces époques, avaient la certitude que des esprits existaient au-delà du monde sensible. Esprits des animaux, situés dans un monde au-delà du leur, avec qui il était nécessaire de communiquer. Ainsi, progressivement, s'imposent des pratiques chamaniques qui constituent les premières manifestations d'une religiosité.

Le chamanisme est basé sur la croyance en un ou des mondes, où résident des puissances, des esprits, ayant le pouvoir d'influencer, d'infléchir le cours des événements de ce monde. Le chaman est alors celui qui peut entrer en relation avec ces mondes et en obtenir des faveurs : guérison de malades, chasses abondantes, fécondité, pluies en cas de sécheresse...³¹ La relation s'établit par la visite et l'aide d'esprits auxiliaires, très souvent de forme animale à laquelle le chaman s'identifie. Alors s'opère une transformation partielle ou totale de l'homme en animal. Le chaman peut aussi envoyer son âme dans le monde-autre pour y rencontrer les esprits (par exemple prendre femme chez les esprits) afin d'y obtenir aide et protection. Pour cela il entre en

³⁰ De ce fait, appelé le « sorcier musical ».

³¹ Aux États-Unis, des agriculteurs se sont adressés à des chamans indiens pour obtenir la pluie. Le résultat ne semble pas avoir été à la hauteur des espérances.

transe lors de cérémonies collectives ou dans la solitude, en utilisant différents moyens : prise de drogue, état pathologique, jeûne et isolement, sons lancinants répétés... La métaphore de la mort par la transe, comme celle de la relation sexuelle, la petite mort, est omniprésente. En cette religiosité le chaman est initié en vue de maîtriser la violence maléfique.

L'initiation chamaniste, par exemple, ne se distingue des initiations plus banales que par le caractère intense et dramatique des épreuves qu'elle comporte, par une identification explicite à une divinité ou un esprit dont les aventures terribles et merveilleuses évoquent le mécanisme de la victime émissaire. Le chaman prétend manipuler certaines forces surnaturelles. Pour devenir capable, par exemple, de guérir les autres hommes, le futur chaman doit s'exposer aux maux de ses futurs malades, c'est-à-dire à la violence maléfique ; il doit se laisser submerger plus longuement et plus complètement que les mortels ordinaires, afin d'émerger en triomphateur ; il lui faut démontrer, en somme, qu'il n'est pas seulement le protégé de la Violence mais qu'il participe de sa puissance, qu'il peut maîtriser jusqu'à un certain point la métamorphose du maléfique en bénéfique³².

Progressivement, ces pratiques s'étendront et, au néolithique, seront adoptées par de nombreuses ethnies dans le monde entier³³. Il n'est pas étonnant qu'elles se perpétuent aujourd'hui en Amazonie, parmi les peuples autochtones de Sibérie, en Corée et Europe³⁴, pratiques tentant de limiter les effets d'une violence mortelle toujours présente.

Violence amplifiée

Les quelques témoignages indiquant que des meurtres ont été commis, rapportés ci-dessus, sont les premiers vestiges de violences inter-humaines qui vont s'amplifier avec « l'invention » de l'arc située entre 12 000 et 10 000. En effet dans la nécropole de Djebel Sahaba, située en amont du barrage d'Assouan, 59 sujets ont été inhumés, adultes des deux sexes et enfants. Parmi eux trente ont été tués par flèches logées dans le thorax, le rachis ou le palais soit 50% des humains inhumés. Trois ont été transpercés de plusieurs traits. Un véritable massacre daté de 10 000 environ.

Dans l'une des tombes de cette nécropole deux humains inhumés ont été transpercés par sept flèches. De plus les squelettes ont été désarticulés. La

³² René GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, 1993, pp. 396, *sqq.*

³³ Le Courrier de l'Unesco, Avril 1998 – *Les chamanes de la préhistoire* - opus cité.

³⁴ Il existe un site internet, en français, où l'on propose des stages d'initiation au chamanisme.

colonne vertébrale de l'un des humains est, à son début, bien rattachée au trou occipital mais, après l'os long (un fémur ?), elle est complètement décalée vers la droite. Un tibia et un péroné sont placés entre les deux crânes tandis que les côtes sont dispersées. Y a-t-il eu acharnement sur les victimes ?

Les auteurs de cette tuerie étaient des chasseurs-cueilleurs sédentarisés, dans une région où l'aridité s'installait. Ils vivaient de la chasse, de la pêche et de la récolte de graminées sauvages. Il est certain qu'il fallait alors défendre ou acquérir cette aire de vie, qui comportait une indispensable ressource en eau, au prix du massacre de congénères.

Motivation probablement identique lors de massacres dont on a retrouvé les traces :

- dans la nécropole de Sarai Nahar Rai (Inde) à proximité des rapides du Gange un homme et deux femmes ont été abattus par des projectiles (X^e millénaire) ;

- le long du cours du Dniepr trois nécropoles ont été découvertes ;

- à Voloshkii 3 des 19 défunts étaient transpercés de pointe de silex (arc) ;

- à Vasilevska dans deux sites, datés de 9 000, 2 sur 25 défunts pour le premier, 7 sur 45 pour le second ont succombé à des tirs de projectiles ;

- sur le Danube, à Schela Cladovei (Roumanie), près des portes de Fer, deux sujets ont été tués par des impacts de flèches ;

- à Trévcic dans le Morbihan, un homme jeune avait reçu deux pointes de flèches dans la colonne vertébrale ;

- un peu plus tard, dans des nécropoles, gisaient des humains tués, en Suède (Skateholm), Danemark (Bogebakken, KorsørNor, Tyhrind Vig) et dans les grottes d'El-Bachir au sud d'Oran ;

- dans la grotte San Teodoro en Sicile le bassin d'une femme était transpercé par une armature de silex.

Plus tard, vers 6 000, les hommes ont peint sur les parois rocheuses d'abris, des scènes de chasse, de guerre entre archers et d'exécution de prisonniers ou de réprouvés. Ce sont de nombreuses représentations faisant partie de l'art du Levant espagnol (dans l'Est de l'Espagne).

L'on peut raisonnablement penser que ces combats furent initiés par exemples en vue de la défense ou l'acquisition d'une aire de vie, du partage du produit de la chasse. Mais il n'est pas exclu que parmi ces chasseurs-cueilleurs qui, peut-être commençaient à pratiquer une proto-agriculture, celui

qui participait au combat acquérait un statut social supérieur, lui permettant d'asseoir sa domination sur le groupe.

De nombreuses scènes de guerre ont été peintes dans l'abri des Dogues à une altitude de 800 mètres environ. Par exemple, dans l'une d'elle, deux groupes d'archers s'affrontent, chaque acteur portant une coiffe, parure destinée peut-être à les reconnaître. Les archers du groupe de droite courent et sont de fait les attaquants, tandis que ceux de gauche, en arrêt, sont sur la défensive.

S'il fallait défendre ou s'assurer la domination sur une aire de vie, il est probable que ces combats ont été initiés par une rivalité entre chamans appartenant, chacun, à un groupe. C'est ce que suggère une représentation de chamans armés, peinte dans la même région que les combats rapportés ci-dessus.

Si cette interprétation est correcte, l'on aurait alors le témoignage que ces hommes liaient violence et religiosité. Notons qu'il existe de très nombreuses représentations de chaman guerrier dans les divers continents.

D'autres sites faisant état de meurtres, datant de 5 000 environ, ont été mis à jour :

- à Talheim en Bade Wurtemberg où vivaient les anciens agriculteurs du bassin danubien, une fosse commune a livré les restes de 18 adultes hommes et femmes et de 16 enfants âgés de plus de quatre ans. Tous ces humains ont été intentionnellement tués, frappés par gourdins ou haches (pas de trace d'arc) et, s'ils n'étaient pas morts sur le coup, achevés sauvagement. L'analyse au strontium des os révèle que trois familles ont été victimes de cette tuerie. De plus les femmes de l'une d'elles étant absentes, les archéologues supposent qu'elles ont été enlevées ;

- à Asparn-Schletz en Basse Autriche ont été retrouvés les restes de 67 humains disparus par mort violente ;

- le site Herxheim dans le Palatinat, s'étendant sur 5 hectares, avait été habité et protégé par un double fossé le ceinturant. Gisant dans les fossés les crânes de plus de 350 humains y ont été jetés, le cuir chevelu ayant été préalablement enlevé ;

- à Nitra en Slovaquie un collier avait été confectionné avec des dents humaines.

L'interprétation de ces actes n'est pas aisée. S'agit-il de trophées de guerre entre groupes, de rapt d'enfants avec extermination des parents, d'une crise interne dans le groupe provoquant l'élimination d'une partie de ses membres ?

Mais s'il n'y a pas de traces de consommation d'humains dans tous ces sites, ce n'est pas le cas dans les grottes Jungfernhöle et Hanseles Höhle en Bavière ou dans le site Zanschwitz dans le Brandebourg. Os longs brisés, crânes ouverts.. témoignent qu'alors était pratiqué le cannibalisme. En France et toujours à la même époque, les fouilleurs de la grotte de Fontbregoua dans le Var ont mis à jour, dans dix fosses peu profondes des restes d'animaux, dans trois autres des ossements humains.

Les auteurs de la fouille et de l'analyse de ces vestiges penchent donc pour la thèse d'un «cannibalisme alimentaire.» Des humains auraient apparemment, à Fontbregoua, subi le même sort que des animaux, sauvages ou domestiques. Ils auraient été dépecés, décharnés, leurs os brisés selon les mêmes techniques.

Une scène de torture a été peinte dans la grotte l'Adaurra en Sicile (10 000 environ) : des hommes à bec d'oiseau dansent autour de 2 prisonniers situés au milieu d'eux. Certains ont une coiffe masquant leurs visages. Les prisonniers, séparés l'un de l'autre, ont les jambes repliées sur le dos, les pieds liés par une corde, dont un nœud coulant enserre leurs gorges. Il s'agit bien d'une torture avec mort lente par étouffement, car ce supplice était pratiqué au XIX^e siècle par la mafia envers ceux des leurs qui les avaient trahis.

Conclusion

Les premiers humains, Néandertal puis Sapiens, ont pratiqué les inhumations intentionnelles avec offrandes. Parmi celles-ci l'on décèle une pratique que nous appelons cannibalisme. Si dans quelques cas il s'agissait alors de survivre, dans leur grande majorité ces humains voulaient ainsi s'approprier la force, l'esprit du mort et peut-être lui rendre hommage au cours d'un rite à caractère religieux.

Les vestiges retrouvés indiquent qu'alors l'évolution des comportements se situe sur deux plans :

- une amplification des violences inter-humaines à partir de l'invention de l'arc : défense ou acquisition d'une aire de vie, notamment d'un point d'eau, conflits à l'intérieur d'un ou entre groupes qui dégénèrent en petite guerre avec exécution capitale de prisonniers...

- un développement du graphisme et de la statuaire dont nous ne pouvons saisir la signification mais qui demeure un hymne à la fécondité féminine et l'aboutissement d'une religiosité naissante par la pratique du chamanisme.

Toutefois quelques indices nous font penser que des comportements altruistes se sont manifestés, contribuant ainsi à la survie et au développement des différents groupes.

Il est donc manifeste que les récits divers de création de l'homme par un ou des dieux sont des récits mythiques. Notamment le chapitre 2 de Genèse qui, lu littéralement, a conduit à formuler la doctrine du péché originel. À l'époque de son élaboration, et pendant des siècles, les théologiens ne disposaient pas des informations dont nous disposons, lesquelles obligent maintenant à une révision, en vue d'une nouvelle formulation de cette doctrine.³⁵

Si l'homme à l'état « natif » était tel que nous l'avons appréhendé, les mythes élaborés plus tard, montrent qu'il était conscient qu'une fracture existait entre ce qu'il vivait et ce à quoi il aspirait. Et de cette fracture il se sentait responsable. En particulier, les nombreux mythes du déluge, le déluge étant une violence extrême, en témoignent.

De l'observation attentive des phénomènes naturels, la mentalité primitive, l'imaginaire collectif ont élaboré les religions archaïques, basées sur trois paradigmes :

- mort et renaissance dont l'archétype est la Lune. Contrairement à l'homme qui meurt sans retour, celle-ci apparaît, grandit, devient pleine, diminue, meurt et, après trois nuits renaît. Cycle sans fin de mort et résurrection, la Lune a été déifiée. Mort et renaissance aussi dans le cycle annuel de la végétation :

- la terre Mère qui par la végétation qu'elle engendre nourrit comme une mère allaite son enfant. De nombreux rites sont destinés à « remercier » la Terre Mère ;

³⁵ Voir Jean-Michel MALDAMÉ, *D'où vient le mal*, Connaître n°39, Juillet 2013.

- les Eaux qui par la Pluie sont source de vie, mais qui peuvent être source de destruction, destructions qui sont ressenties comme une violence qui, à l'image de la renaissance lunaire, sera intériorisée comme une violence régénératrice. C'est ce que signifient les mythes du déluge dont on recense quelques centaines répartis sur tous les continents.

Quelques exemples³⁶ :

- Dans l'une des populations les plus primitives d'Asie, les Andamans³⁷, l'Être suprême, Pulga a créé le monde ainsi que le premier homme, nommé Tomo. À partir de lui, l'humanité se multiplia et oublia son créateur et ses commandements. Tomo mort, la colère de Pulga éclata et le déluge submergea la terre entière, anéantit l'humanité à l'exception de quatre personnes qui furent sauvées.

- Parmi les nombreuses traditions hindoues, l'une d'entre elles enseigne que l'humanité actuelle descend d'un homme qu'elle nomme Manu ; celui-ci appartenait en fait à une race plus ancienne dont tous les représentants furent anéantis, sauf lui, dans un déluge. Manu, seul « juste » parmi des millions de méchants, fut averti par le dieu Vishnu, incarné en poisson, que les eaux allaient monter et qu'il lui fallait construire un navire pour se sauver. Lorsque le déluge se produisit, anéantissant tout être vivant, le poisson guida le bateau de Manu jusqu'à une montagne où le saint attendit le reflux. À la suite d'un sacrifice, il obtint une fille, et de leur union descend le genre humain.

- Dans la tradition mythique iranienne, Yima, le premier homme, était immortel, état qu'il a perdu par le péché ; en effet, « *il mentit et commença de penser à la parole mensongère et contraire à la vérité* ». ³⁸ Depuis cette faute les hommes sont mortels et malheureux. Selon une autre version le dieu Ahura Mazdâ conseille à Yima de se retirer dans une forteresse en prenant avec lui les hommes les plus vaillants et les différentes espèces d'animaux et de plantes afin d'échapper au déluge imminent. Cette catastrophe met fin à l'âge d'or dans lequel les hommes ne connaissaient ni la souffrance ni la mort.

Au cours du IV^e millénaire les Sumériens envahissent le sud de l'Irak actuel. Ils seront remplacés, à partir de 2 400 par des sémites, les Akkadiens³⁹. À chaque ethnie sa tradition du déluge :

³⁶ Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot 2004, voir pages 174, 217, 294.

³⁷ Dans l'archipel andamanais, golfe du Bengale.

³⁸ Similitude avec Adam.

³⁹ Des Akkadiens descendront les araméens, les hébreux et les arabes.

- Le « Noé » sumérien est un roi nommé Ziusudra « le conservateur de la semence de l'humanité. » La pluie dura sept jours et sept nuits selon le récit et Ziusudra aborda dans la terre de Dilum.⁴⁰

- Le mythe akkadien est intitulé « *Poème de la Création* » écrit vers 1640⁴¹. Ce poème était lu solennellement à Babylone chaque nouvel an. En voici un résumé :

Au temps anciens « *les dieux étaient au travail, ils portaient des fardeaux, trop grand était le fardeau des dieux...* ». Écrasés de travail, ils se mettent en grève ; ils brûlent leurs outils, leurs houes, incendient leurs corbeilles et se rendent au temple de leur patron, le Dieu Enlil. Une discussion s'engage... Il est décidé de créer des êtres qui feront le travail à leur place. Ainsi est créé l'homme avec de l'argile et du sang d'un dieu mis à mort. Alors l'homme aura un peu d'esprit.

Après 1 200 ans les hommes étaient devenus si nombreux qu'ils indisposèrent Enlil en faisant beaucoup de bruit. Enlil décide alors de les faire disparaître. Pour cela il produisit une très longue sécheresse et la famine. Mais Atrahasis le Super Sage, par un subterfuge sauva l'humanité. Les dieux envoyèrent à nouveau une longue sécheresse et Atrahasis sauva à nouveau l'humanité. Enlil et les dieux décidèrent alors de provoquer le déluge et firent entre eux le serment de ne rien dévoiler de leurs intentions. Mais un dieu parjure, Enki-Ea, avertit Atrahasis et lui conseilla⁴² de construire un bateau ponté au grément solide, avec une coque renforcée de bitume. Le déluge annoncé Atrahasis fit entrer dans le bateau sa famille, des artisans, du bétail, des animaux sauvages... suit une très lugubre description du déluge. Voyant cela les dieux furent horrifiés et regrettèrent leur décision.

La fin de l'histoire est perdue, mais l'humanité sera encore une fois sauvée.

Le récit du déluge dans l'*Épopée de Gilgamesh*⁴³, écrite sensiblement à la même époque, est en tous points semblables à celui du *Poème de la Création*. Mais, contrairement au précédent, l'*Épopée* en décrit la fin. L'arche s'échoua

⁴⁰ Port situé non loin d'Ur où étaient échangés cuivre et dattes contre des céréales, huiles, laines et argent. Guy RACHET, *Dictionnaire des civilisations de l'Orient Ancien*, Larousse, 1999.

⁴¹ *Ibid.*, article Atrahasis.

⁴² Il lui parla à travers une palissade : l'on ne peut voir un dieu, ni lui parler.

⁴³ Jean BOTTÉRO, *L'Épopée de Gilgamesh*, Paris, Gallimard, 1993.

sur le mont Nisir⁴⁴. Après sept jours Atrahasis lâcha une colombe qui revint, puis une hirondelle qui revint aussi, enfin un corbeau qui ne revint pas. Alors il offrit un banquet aux dieux. Enlil, qui avait été trompé, se calma et accorda à Atrahasis et sa femme « *la vie sans fin* » à condition « *de demeurer à l'embouchure des fleuves* »⁴⁵.

Le récit du déluge en Genèse (Ch. 6 à 9) est semblable au précédent en ce qui concerne les modalités de la construction de l'arche, ceux qui seront sauvés de la destruction : Atrahasis ou Noé, leur famille, les animaux...

Des différences apparaissent :

- la cause du cataclysme : Enlil est fatigué par le bruit que fait l'humanité, en Genèse il s'agit de la méchanceté et de la perversion de l'homme ;
- un dieu parjure prévient Atrahasis, Dieu élit Noé le seul juste ;
- après un banquet les dieux sont pris de remords et accordent la vie sans fin à Atrahasis. Dieu ne manifeste aucun regret mais, après un holocauste offert par Noé,

se dit en lui-même : je ne maudirai plus jamais le sol à cause de l'homme. Certes le cœur de l'homme est porté au mal dès sa jeunesse, mais plus jamais je ne frapperai tous les vivants comme je l'ai fait. (Gn 8, 21).

Puis Dieu établit une alliance avec toute l'humanité.

Quelle signification portent ces mythes ? Il apparaît que ces mythes traduisent le sentiment que le monde tel qu'il est perçu est « usé », que les humains ressentent une sorte de fracture entre ce qu'ils vivent et ce à quoi ils aspirent : un monde sans mal, sans souffrance, sans « péché », un monde où l'homme serait immortel.

Et cette fracture est due à la désobéissance d'un homme aux ordres divins, à sa pratique du mensonge ou au mal commis par ces humains. Ce dernier point est manifeste dans le *Poème de la Création* ou le bruit que font les humains peut être interprété dans ce sens et en Genèse ou Dieu vit « *que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre.* »

Le déluge, par une submersion dans les eaux primordiales, dans l'indistinct, dans le mode indifférencié de la préexistence efface le monde

⁴⁴ L'actuel Pir Omar Gudrun (3 000 mètres) à 80 km à l'est de Kirkouk.

⁴⁵ Soit dans un lieu inaccessible aux humains.

ancien, les « méchancetés », les « péchés » dont les hommes sont responsables. Cet anéantissement universel régénère le monde, permet l'apparition d'un monde nouveau, d'une humanité nouvelle. Il s'agit donc d'une violence régénératrice qui d'ailleurs échoue, car ce monde nouveau n'est pas différent de l'ancien. Ce qui implique que les humains sont contraints d'assumer leur condition mortelle.

Ainsi tout humain sera confronté à la souffrance et sera source de violence, de mal, et finalement disparaîtra. Une humaine condition ressentie comme une fatalité, fatalité qui ne laisse aucune espérance... sauf lorsque Noé, ayant offert un sacrifice à Dieu, celui-ci lui dit, et à travers lui à toute l'humanité :

Je vais établir mon alliance avec votre descendance après vous et avec tous les êtres vivants qui sont avec vous... J'établirai mon alliance avec vous : aucune chair ne sera plus exterminée par les eaux du Déluge, il n'y aura plus de Déluge pour ravager la terre. (Gn 9, 9-11).

Qu'est-ce que le réel ? L'expérience ?

Actes du Colloque de l'Association des Scientifiques Chrétiens

(7 février 2014, Collège des Bernardins)

On le sait, la mécanique quantique possède de surprenantes capacités de prévision des résultats expérimentaux et de description des propriétés optiques de la matière. Mais l'intuition du réel est déroutée par ce formalisme basé sur des fonctions d'onde qui contiennent toute l'information sur l'état dynamique d'un système (et qui sont reliées aux probabilités de présence des particules dans l'espace). Les expériences menées à partir de 1982 par Alain Aspect et son équipe ont conduit à renoncer au " réalisme local " (position défendue par Einstein qui attache aux systèmes localisés dans l'espace-temps l'ensemble des propriétés qui déterminent les résultats des mesures).

L'un des objets du colloque était de réfléchir sur ce que représente vraiment « *le réel* » et quel est le lien entre l'expérience et le réel. Le réel est-il toujours sensible? Plus généralement, dans le cadre physique actuel où les lois sont énoncées sous forme probabiliste, on s'interroge sur la difficulté à appréhender le réel. Les expériences (au sens d'acte d'expérimenter ou bien d'acte d'éprouver) ont-elle toujours un rôle primordial ?

Cette réflexion sur le réel est importante pour nous chrétiens qui sommes attachés « *au réel* » même si celui-ci peut être voilé à nos yeux. D'autant plus que chacun peut faire une expérience religieuse qui ne prétend pas le soustraire au réel mais au contraire l'y ancrer davantage.

Dans ces actes, nous ne publions pas le compte-rendu de toutes les communications.

Nous donnons seulement un résumé de celle de :

Alain Aspect, physicien, de l'Académie des Sciences, Institut d'Optique, Palaiseau : "*Le réalisme local à l'épreuve de l'expérience : du débat Bohr-Einstein aux tests expérimentaux des inégalités de Bell.*"

et trois autres contributions¹ :

Antoine Suarez, physicien, philosophe, Centre de philosophie quantique, Zurich : *"La Révolution quantique : Non-localité, une expérience qui définit le réel."*

Bertrand Quentin, philosophe, Université Paris-Est : *"Que nous donne l'expérience ? "*

P. Antoine Guggenheim, théologien, Collège des Bernardins : *"Qu'est ce que l'expérience religieuse ? "*

¹ Une autre contribution a été faite par le Père Thierry Magnin. Elle reprenait certaines des idées présentées dans l'interview de Bernard d'Espagnat par Th. Magnin que l'on peut consulter dans le numéro 34 de Connaître : http://evry.catholique.fr/IMG/pdf/connaître_34.pdf

Le réalisme local à l'épreuve de l'expérience : du débat Bohr-Einstein aux tests expérimentaux des inégalités de Bell¹

Les travaux menés par Alain Aspect et son équipe sur les expériences liées au paradoxe d'Einstein-Podolsky-Rosen (voir ci-dessous) confirment le caractère révolutionnaire de l'intrication quantique (dont Einstein avait eu l'intuition). La mise en évidence expérimentale de cette intrication a été rendue possible en faisant des statistiques sur les mesures de polarisation de paires de photons et en observant que les inégalités prédites de façon théorique par John Bell étaient violées. Les travaux d'Alain Aspect ont ouvert la voie à de nombreux travaux de recherche en information quantique (et lui ont valu de recevoir de nombreux prix prestigieux). Nous reprenons ci-dessous des extraits traduits de son article « Bell's Theorem : the naive view of an experimentalist »² lequel a été à la base de la conférence donnée lors du colloque et dont le titre était celui mentionné ci-dessus.

Le problème de l'interprétation du formalisme quantique, et en particulier de son caractère définitivement probabiliste, a donné lieu à des débats homériques entre Bohr et Einstein de la fin des années 1920 jusqu'à la disparition des protagonistes au début des années 1950. La mécanique quantique était largement acceptée par la plupart des physiciens contemporains, pourtant Einstein et de Broglie restaient profondément troublés par cet aspect probabiliste du formalisme à la différence de Bohr qui en avait fait la clef de voûte de sa théorie connue sous le nom « d'interprétation de Copenhague ». Un moment culminant de ces débats fut la publication en 1935 du célèbre article EPR où Einstein, Podolsky et Rosen décrivent une expérience de pensée.

¹ Résumé de la conférence d'Alain Aspect.

² In “*Quantum (Un)speakables – From Bell to Quantum information*”, edited by R. A. BERTELMANN and A. ZEILINGER, Springer (2002).

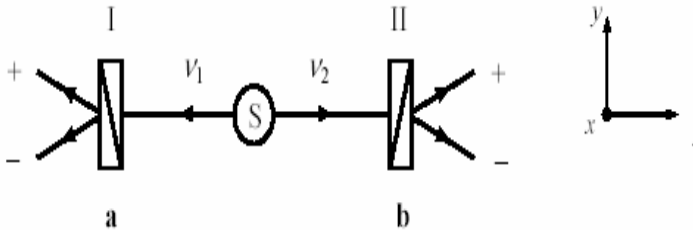
Considérant un système dans lequel deux électrons sont émis simultanément dans deux directions opposées, le formalisme quantique prédit que des mesures de position sur chacun des deux électrons donneront des valeurs symétriques par rapport à l'origine, et que des mesures de vitesses donneront des résultats toujours opposés. Il suffit donc de mesurer la vitesse d'un électron pour connaître avec certitude celle de l'autre électron ou de mesurer la position du premier électron pour connaître avec certitude celle du second. Les deux électrons étant éloignés l'un de l'autre, le choix de la grandeur mesurée sur le premier ne peut modifier l'état du second. D'où la possibilité de connaître la vitesse et la position d'une particule et le paradoxe qui provient de la contradiction avec le principe d'Heisenberg, i.e. les relations d'incertitudes montrant l'impossibilité de mesurer exactement et simultanément position et vitesse.

Cette question focalisa l'essentiel du débat ultérieur entre Bohr et Einstein qui d'ailleurs ne contestait nullement la justesse des prédictions du formalisme quantique : la controverse portait sur l'interprétation de ce formalisme. On pourrait penser que ce débat entre deux géants de la physique du XX^e siècle eut un immense écho. En fait, mis à part Bohr, la plupart des physiciens ignorèrent ce débat qui leur paraissait académique : il semblait que l'adhésion à l'une ou l'autre des positions fût une affaire de goût personnel (ou de position épistémologique) sans aucune conséquence pratique.

Il fallut attendre trente ans pour voir paraître un démenti cinglant à cette position relativement consensuelle. En effet en 1965, John Bell découvrit que si l'on suit jusqu'au bout les idées d'Einstein sur le caractère incomplet de la Mécanique Quantique, en introduisant par exemple des variables additionnelles, les fameuses " variables cachées ", on aboutit, dans certaines situations, appelées « états EPR » ou états intriqués, à une contradiction quantitative avec les prédictions quantiques. Le débat initialement de nature épistémologique devenait une question scientifique, susceptible d'être tranchée expérimentalement. De telles expériences allaient effectivement être menées par Alain Aspect et son équipe dans les années 1980.

En reprenant le dispositif « EPR » mais avec des photons, ils ont pu mesurer les événements qui correspondait à « clic » de photons après les détecteurs situés derrière des polariseurs (voir figure) en effet, soit le photon passe (et produit un clic), soit il ne passe pas. Ils ont donc pu faire des statistiques sur les événements correspondant à : clic à droite /clic à gauche, ou

bien clic à droite/non-clic à gauche, etc, et donc évaluer les corrélations associés à ces événements en fonction de l'angle des polariseurs gauche (I) et droit (II).



**Schéma d'expérience avec des photons sur des états « EPR »
(Einstein Podolsky Rosen) ou intriqués.**

Les deux photons émis dans l'état de polarisation de l'équation (1), sont analysés par des polariseurs linéaires I et II orientés suivant les directions **a** et **b**. On peut mesurer les clics dans les voies de sortie des polariseurs.

En fait, les prédictions quantiques suggèrent que, malgré le caractère apparemment aléatoire des résultats individuels, il y a une corrélation entre ces résultats. Cette corrélation $E((a,b))$ est caractérisée par l'équation (1) ou intervient l'angle (a,b) entre les polariseurs a et b :

$$(1) \quad E((a,b)) = \cos(2(a,b))$$

Pour des polariseurs parallèles (ou perpendiculaires), la corrélation est totale.

On peut illustrer comment l'hypothèse de l'existence d'une variable cachée modifie ce résultat en montrant que pour un choix plausible et possible de variable cachée cette corrélation serait caractérisée par l'équation (2) :

$$(2) \quad E((a,b)) = 1 - 4 |(a,b)|/\pi \quad \text{pour} \quad |(a,b)| \leq \pi/2$$

Les deux formules sont différentes et les résultats des expériences ont permis de les discriminer. Ils sont sans ambiguïté en faveur de l'équation (1). Les corrélations correspondant aux formules du type (2) sont violées.

Mais au delà du cas du type de variable cachée évoqué ci-dessus, Bell³ démontre de façon générale que les corrélations mesurées dans une expérience de type schématisé ci-dessus, lorsqu'elles sont calculées par la Mécanique Quantique, satisfont à des relations d'inégalité dont aucune théorie de variable cachée locale et déterministe ne peut rendre compte.

Les expériences d'Alain Aspect et de ses collaborateurs, ainsi que les expériences réalisées ultérieurement ayant confirmé que les corrélations mesurées satisfont aux inégalités prévues par la Mécanique Quantique, les théories basées sur l'existence possible de variables cachées locales et déterministes sont infirmées. Il semble donc difficile de concilier la non localité des corrélations quantiques avec la relativité qui implique qu'un signal matériel ne peut se propager entre deux points à une vitesse plus grande que la vitesse de la lumière et avec le « réalisme » au sens donné dans l'article EPR selon lequel les particules se devraient d'être des entités possédant des propriétés propres véhiculées localement avec elles.

En conclusion, les résultats expérimentaux sont en excellent accord avec les prédictions quantiques qui prennent en compte toutes les caractéristiques connues des expériences réelles. Bien que toutes les échappatoires n'aient pas encore été fermées, et donc que des expériences améliorées restent encore souhaitables, il est légitime de discuter les conséquences du rejet des théories à paramètres supplémentaires obéissant à la causalité d'Einstein. En effet, il semble possible de conclure que l'on puisse observer dans la nature la non localité quantique et ceci sur des distances très grandes, à l'échelle du kilomètre. Notons cependant que cette non localité quantique est de nature très subtile, et par exemple qu'on ne peut pas l'utiliser pour un « télégraphie plus rapide que la lumière ». On peut en effet montrer que dans un schéma où l'on voudrait utiliser les corrélations EPR pour envoyer un message, il serait nécessaire d'envoyer aussi une information classique complémentaire transitant par un canal classique. Aucun message utilisable n'est donc disponible avant le délai relativiste prescrit par la causalité d'Einstein.

³ John BELL, *On the Einstein-Poldolsky Rosen paradox*, Physics 1, 195 (1964).

La révolution quantique : non-localité, une expérience qui définit le « réel »

Antoine Suarez¹

Introduction

Les expériences de non-localité avec des paires des particules intriquées, comme celles qu'a présentées Alain Aspect, s'inspirent du travail de John Bell et remontent à un argument proposé en 1935 par Albert Einstein en collaboration avec Boris Podolsky et Nathan Rosen, qui est devenu depuis célèbre sous le nom d'*interprétation EPR*. Dans leur article, ces auteurs mettaient en lumière que la théorie quantique standard prédit des corrélations entre deux particules distantes qui s'établissent de manière instantanée, ce qui est en conflit avec le « principe de la relativité » tel qu'Einstein le conçoit. Cette conséquence amène ces auteurs à conclure que la théorie quantique est incomplète. La question est donc de savoir s'il faut compléter cette théorie par l'introduction de « variables locales cachées » (local hidden variables) qui permettraient d'expliquer les corrélations quantiques de façon déterministe (je reviendrai plus tard sur la nature de ces « variables »). Selon l'argument EPR, les paires des particules seraient en quelque sorte comme des jumeaux qui se comportent à distance de façon corrélée grâce aux programmes génétiques « cachés » qu'ils portent en eux.

En 1952, David Bohm proposa un exemple pratique « d'expérience EPR » pouvant être mis en œuvre en laboratoire. En 1964 il y eut une avancée capitale avec la publication par John Bell du théorème de son nom : si l'interprétation EPR était correcte les résultats de l'expérience devraient remplir une certaine inégalité (connue sous le nom d'inégalité de Bell), celle-ci serait violée s'il n'y a pas de variables locales cachées. L'inégalité de Bell établit une limite au degré de corrélation que l'on peut obtenir si l'on admet seulement des influences locales, c'est-à-dire se propageant dans l'espace-temps sans dépasser la vitesse de la lumière.

¹ Physicien, philosophe au *Center for Quantum Philosophy*, Zürich.

Des expériences sans cesse plus raffinées destinées à tester cette inégalité furent entreprises et cela déboucha dans les trois expériences d'Alain Aspect en 1981 et 1982 montrant de manière convaincante que l'inégalité de Bell n'était pas respectée. En conséquence la physique quantique a eu gain de cause, et l'interprétation correcte est bien celle des corrélations non-locales, ce que Einstein n'avait pas pu admettre. Mais le résultat contient aussi une charge philosophique considérable : la corrélation observée entre les particules détectées de manière synchrone n'est pas expliquée par un événement commun ayant lieu à la source, dans le passé (autrement il n'y aurait pas violation de l'inégalité de Bell). Il n'y a pas davantage d'explication par un échange dans l'espace-temps de signaux entre les particules, ce qui est exclu par la distance entre les appareils de mesure. Il est intéressant de noter que John Bell a publié un recueil de ses travaux sur la non-localité quantique sous forme de livre « *Speakable and unspeakable in quantum mechanics* » avec le sous-titre « *Collected papers in quantum philosophy* ».

Ce qui est observé en physique classique ce sont des corrélations en vertu du principe de « causalité dans le temps » : la cause précède l'effet. Par contre, en physique quantique le concept d'ordre temporel entre deux résultats corrélés disparaît : aucun des deux résultats n'est la cause de l'autre, et ils n'ont pas non plus de cause commune dans le passé. Ceci semble être en conflit avec ce principe de « causalité dans le temps ». Alors, ne pourrait-on affaiblir cette tension ? Y aurait-il un effet lié au dispositif expérimental permettant d'introduire un ordre temporel entre les décisions des deux résultats ? La décision du résultat ayant lieu dans le référentiel de l'appareil de mesure, la corrélation devrait disparaître dans le scénario " before-before ". Dans ce scénario on met les deux appareils de mesure A et B en mouvement de telle façon que dans le référentiel de A, la décision chez A se fait avant la décision chez B, et dans le référentiel de B, la décision chez B se fait avant A. Avec ce timing « avant-avant » (before-before) la décision du résultat de chaque côté se fait avant la décision de l'autre côté, et donc aucune décision ne peut tenir compte de l'autre. Par conséquent selon cette explication la corrélation non-locale devrait disparaître, contrairement à la prédiction de la physique quantique. L'expérience « before-before » complète celle de John Bell et fut proposée en 1997 par Valerio Scarani et moi-même, et elle fut réalisée à Genève par le groupe de Nicolas Gisin en 2001 (notez que dans le groupe nous étions portés par une forte motivation de mettre la physique quantique en défaut).

Le 22 juin 2001, dans le séminaire hebdomadaire du groupe Optique quantique, André Stefanov présentait les résultats de l'expérience et montrait que les corrélations n'avaient pas disparu. J'avais l'impression d'assister à mon enterrement ! Après la pause, un contrôle des appareils montrait qu'un des analyseurs était mal orienté, cela invalidait le résultat et les mesures devaient être refaites une semaine après (l'espoir de mettre en défaut la mécanique quantique subsistait). Cependant, le 26 juin, j'ai eu une illumination et ai compris que la physique quantique avait raison et que j'avais été victime d'un préjugé de causalité temporelle : le résultat de l'expérience n'allait pas « enterrer » Antoine Suarez, mais il allait « enterrer le temps ». En conséquence, l'explication du résultat par un effet qui respecte un ordre temporel n'est pas pertinente. L'expérience passa dans la presse sous le titre « le temps n'existe pas ».

Non-localité à la détection

En réalité le débat sur la non-localité remonte à la 5^e conférence Solvay en 1927, où Einstein manifesta son désaccord avec l'interprétation quantique standard de la « réduction de la fonction d'onde » (quantum collapse). Selon cette interprétation, celle de l'École de Copenhague (en référence à Bohr et Heisenberg), l'issue de toute expérience (même à une particule) se décide au moment de la détection ; ce qui implique une coordination entre les deux détecteurs qui ne peut pas être assurée par des signaux dont la vitesse de propagation est limitée par celle de la lumière. Einstein proposa alors une « expérience de pensée » pour la réfuter.

L'expérience d'Einstein n'a été effectuée en laboratoire qu'en 2012. En 2010, j'ai proposé une version moderne pour démontrer l'importance d'un aspect fondamental : *la non-localité à la détection* dans des expériences à une particule ; et l'expérience fut réalisée à Genève en 2012 par le groupe de Nicolas Gisin et Hugo Zbinden, elle est connue sous le nom technique de « *single-photon space-like antibunching* »².

Supposons une expérience où des photons entrent (un après l'autre) dans un séparateur de faisceau avec deux sorties possibles amenant chacune à un détecteur. Penser que le “*collapse quantique*” détermine la mesure suppose

² Voir article sur <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0375960112005646>

(selon les mots d'Einstein) « *an entirely peculiar mechanism of action at distance, which [...] implies to my mind a contradiction with the postulate of relativity* ». En effet, on note que dès qu'un détecteur clique, l'autre ne clique pas ; il faut une coordination à distance entre les détecteurs qui ne peut pas être expliquée par une propagation limitée par la vitesse de la lumière, cela semble en conflit avec la théorie de la relativité. La non-localité est une idée fondamentale en physique quantique, et elle est présente déjà dans les systèmes à une particule. Et aussi dans les expériences imaginées par Bell, comme celles d'Alain Aspect, qui sont des systèmes à deux particules.

L'expérience « *single-photon space-like antibunching* » de 2012 démontre que le principe de « décision du résultat » à la détection implique une coordination non-locale de deux détecteurs. De plus, cela montre qu'une telle coordination est nécessaire pour que l'énergie se conserve dans chaque événement singulier.

L'onde pilote de Louis de Broglie

Aussi à la 5^e conférence Solvay, Louis de Broglie présentait une interprétation de la fonction d'onde différente de celle de l'École de Copenhague, et qui revient à dire que la particule suit toujours une trajectoire bien définie, et le résultat ne se décide pas à la détection mais au séparateur de faisceau (*beam-splitter*). Pour expliquer les phénomènes d'interférence, de Broglie introduit une onde pilote qui à l'entrée de l'interféromètre (au 1^{er} séparateur de faisceau) se divise en deux branches : une accompagne la particule dans son chemin ; l'autre est une branche vide qui prend l'autre chemin et ne porte ni énergie ni impulsion. À la sortie de l'interféromètre (au 2^e séparateur de faisceau) l'onde pilote, grâce à sa branche vide, guide la particule en tenant compte de la longueur des deux chemins.

Le modèle de l'onde pilote a été objet lui-même de deux interprétations différentes, celle d'Albert Einstein et celle de David Bohm.

Les « variables cachées locales »

ou « champs fantômes » d'Einstein

Dans la même conférence Solvay de 1927, Einstein après avoir formulé son objection affirmait :

In my opinion, one can remove this objection only in the following way, that one does not describe the process solely by the Schrödinger wave, but that at the same time one localises the particle during the propagation. I think that L. de Broglie is right to search in this direction. If one works solely with the Schrödinger waves, interpretation II of $|\psi|^2$, [l'interprétation standard de l'École de Copenhague], implies to my mind a contradiction with the postulate of relativity.

Ainsi Einstein voit dans l'onde pilote de de Broglie un moyen d'échapper la « non-localité à la détection » dans l'expérience de pensée avec une particule qu'il avait proposée comme objection contre l'interprétation standard du collapse de la fonction d'onde (celle de l'École de Copenhague). Et il conçoit la branche vide de l'onde comme une entité qui se propage *localement* dans l'espace-temps ordinaire comme une particule matérielle, mais qui est en soi indétectable, c.à.d. inaccessible à une observation directe. Dans ce sens, on peut dire que Einstein en 1927 invoque des « *variables locales cachées* » pour expliquer les interférences quantiques, et que ces variables sont des « entités fantomatiques ».

Toutefois il se rendra compte par la suite que cette explication *locale* ne permet pas d'éliminer la non-localité dans des expériences avec deux particules intriquées, ce qui l'amène à formuler une nouvelle objection en proposant l'expérience de pensée EPR en 1935. L'argument de pensée EPR de 1935 est donc implicitement un test d'une explication par des « ondes vides locales » contre l'interprétation non-locale de la mécanique quantique³.

Le « potentiel quantique non-local » de David Bohm

En 1952, David Bohm étend le modèle de Louis de Broglie aux expériences à deux particules du type EPR, en remplaçant l'onde pilote par un « *potentiel quantique non-local* ». Dans ces expériences, on s'attend à ce que

³ Après 1935, Einstein gardera une attitude chancelante (et au fond incohérente) : il s'opposera à la non-localité quantique, mais sans adopter de plein cœur les « ondes vides locales »

la décision de sortie (i.e. la valeur du résultat) prise par la particule au niveau d'un séparateur de faisceau, affecte instantanément la décision de sortie au niveau de l'autre séparateur de faisceau. La nouvelle théorie de Bohm est non-locale et reproduit exactement les prédictions de la mécanique quantique.

Elle met en exergue le fait que « l'onde pilote » n'est pas une onde qui se propage dans l'espace ordinaire (selon l'interprétation d'Einstein) mais une entité mathématique dans l'espace de configuration de dimension $3N$ (où N est le nombre des particules)⁴. Le « potentiel quantique » de Bohm guide donc la particule dès l'extérieur de l'espace ordinaire et de façon non-locale. L'unique différence par rapport à la coordination non-locale entre les détecteurs de la mécanique quantique standard est que la théorie de Bohm accepte un référentiel privilégié avec un ordre temporel absolu qui permet de préserver le caractère objectif de la relation « cause à effet » : un événement (décision à un séparateur) est la cause de l'autre (décision à l'autre séparateur).

John Bell a inlassablement affirmé que ce fut le caractère non-local de la théorie de Bohm qui l'inspira et le motiva pour chercher un critère de localité (à savoir les *inégalités de Bell*) permettant de trancher entre la théorie des « *variables locales cachées* » (interprétation EPR) et l'explication non-locale de Bohm. Ainsi, les expériences qui montrent la violation des inégalités de Bell réfutent les « *variables locales cachées* ». Si l'on admet que la décision (i.e. la valeur du résultat) se fait au niveau du séparateur de faisceau, alors la violation des inégalités de Bell est le test indispensable de non-localité. Par contre, si l'on admet que la décision se fait à la détection, alors le test naturel et primordial de la non-localité quantique est bel et bien l'expérience « *single-photon space-like antibunching* » de 2012.

« *Many worlds* »

Considérons le principe suivant. *Principe A* : Tout ce qui est contenu dans l'espace-temps est accessible à l'observateur humain sauf en cas de séparation spatiale, c.à.d. lorsque la distance entre l'observateur et l'événement est supérieure à ce que permet la vitesse de la lumière.

Ce *Principe A* me semble être la base de toute science fondée sur l'évidence expérimentale. L'interprétation de « l'onde pilote » comme « entité

⁴ En fait, il s'agit d'une fonction à valeurs complexes de $3N$ variables.

fantomatique » qui se propage *localement* dans l'espace ordinaire de la même façon qu'une particule, revient clairement à nier le *Principe A*.

En plus, cette interprétation pose la question de savoir comment se fait la décision au séparateur de faisceau. Supposons que la particule prend la sortie A et « l'onde vide » la sortie B : quelle est la cause que ce résultat arrive plutôt que le résultat alternatif, c.à.d. la particule sort par B et l'onde par A ?

Si l'on répond à cette question en disant que la décision (i.e. la valeur du résultat) est *intrinsèquement* aléatoire, cela revient à dire que la réponse est donc équivalente à l'explication standard par la décision à la détection (on peut exprimer cela en disant que la décision vient *de l'extérieur de l'espace-temps*).

Alternativement on peut expliquer les choses selon la théorie « Many worlds » de Hugh Everett et dire que les deux résultats ont lieu, mais dans des univers parallèles. Notons que cette explication ne fait que développer de façon cohérente la négation du *Principe A* introduite par l'interprétation d'Einstein de l'onde pilote en tant que « onde vide locale ». Récemment G. Brassard et P. Raymond-Robichaud⁵ ont proposé une version de « Many worlds » appelée « parallel lives » : une explication parfaitement locale et violant cependant les inégalités de Bell ; ce qui prouve que si l'on admet que la décision a lieu au séparateur de faisceau, la violation des inégalités de Bell ne peut pas être considérée comme une preuve de non-localité.

En conséquence, si l'on veut échapper à la non-localité dans les expériences à une particule au moyen de la théorie de « l'onde pilote », il faudrait interpréter celle-ci dans le sens d'Einstein comme « champ fantôme » se propageant localement dans l'espace-temps ; mais cela légitimerait alors les théories « Many worlds » (on échapperait aussi à la non-localité dans les expériences avec deux particules intriquées). En d'autres mots, la non-localité devient une caractéristique fondamentale de la physique quantique si l'on accepte que la valeur du résultat se décide à la détection. Une réfutation cohérente des théories « Many worlds » exige l'acceptation du fait que la valeur du résultat se décide à la détection.

⁵ Gilles BRASSARD et Paul RAYMOND-ROBICHAUD, *Is science compatible with free will? Exploring free will and consciousness in light of quantum physics and neuroscience*, A. SUAREZ and P. ADAMS (Eds.), Springer, New York, 2012, chapitre 4.

Physique quantique et relativité :

on ne peut pas avoir l'une sans l'autre

Nous avons signalé précédemment que le « potentiel quantique » de la mécanique de Bohm respecte le principe de causalité temporelle : la cause précède l'effet. Ceci équivaut à admettre un ordre temporel absolu qui permet d'établir qu'un événement (décision à un détecteur ou à un séparateur) se passe avant et est la cause de l'autre (décision à l'autre détecteur ou séparateur). Mais la coordination non-locale à la détection ignore toute idée de temps et de causalité temporelle : la « réduction de la fonction d'onde » (« quantum collapse ») évite tout référentiel absolu.

C'est la différence importante entre l'interprétation standard de la mécanique quantique et celle de Bohm. Cette différence produit un conflit dans le cas particulier où les deux décisions se passent exactement au même temps dans le « référentiel privilégié » (selon la théorie de Bohm les corrélations non-locales doivent disparaître et ne doivent pas disparaître selon la théorie standard), toutefois, ces prédictions contraires ne sont pas testables par une expérience réelle.

Cependant, nous allons présenter maintenant une expérience où l'hypothèse du « potentiel quantique » de Bohm amène à un conflit testable. Nous introduisons donc l'hypothèse d'une coordination à vitesse infinie mais ordonnée dans le temps, et pour la tester nous présentons sommairement une expérience qui consiste à combiner deux expériences déjà faites, celle de Michelson-Morley de 1887 ⁶, et celle de non-localité à la détection de 2012. ⁷ Le schéma est essentiellement celui de l'expérience de Michelson-Morley, mais en utilisant une source de photons uniques, et deux détecteurs (A et B).

Supposons que dans le « collapse » la décision chez un des détecteurs précède la décision dans l'autre : la première est la cause et la seconde l'effet. Mais d'où viendrait un tel ordre temporel si la coordination des détecteurs se

⁶Expérience conçue pour mesurer la vitesse de la lumière dans son support supposé (l'éther) et en se basant sur la loi classique d'addition des vitesses : la Terre sur son orbite avec une vitesse d'environ 30 km/s par rapport au Soleil étant le laboratoire idéal pour déceler une variation de la vitesse de la lumière sur des parcours identiques en longueur mais qui devaient être différents en temps selon qu'ils seraient dans le sens du mouvement ou perpendiculairement au vent d'éther et donc au sens de rotation de la Terre.

⁷Pour une description et discussion détaillée : [//arxiv-web3.library.cornell.edu/abs/1311.7486](https://arxiv-web3.library.cornell.edu/abs/1311.7486)

passer à vitesse infinie ? Il ne peut venir que du fait que la lumière arrive avant au détecteur A qu'au détecteur B (ou vice-versa), et que cet ordre est défini de façon absolue et il est indépendant du référentiel de l'observateur. Ce qui revient à dire que la vitesse de la lumière est définie par rapport à un référentiel privilégié, indépendant de l'état de mouvement de l'observateur.

Dans ce cas, la répétition de l'expérience de Michelson-Morley devrait moduler les détections en fonction de son orientation. Si un bras de l'interféromètre est orienté selon la direction du mouvement orbital de la Terre, et l'autre bras perpendiculairement, la lumière devrait employer plus de temps à parcourir le premier bras que le second, et on devrait avoir un changement du taux de comptage des détecteurs, semblable à celui que se produit lorsqu'on change la longueur d'un bras en mouvant le miroir à son extrémité. Le changement du taux de comptage serait mis en évidence à coup sûr en intervertissant les orientations des bras, (par simple rotation de l'interféromètre de 90°).

Si l'interprétation standard (sans ordre temporel ou rapport de cause à effet) est la bonne, on aura des résultats indépendants de l'orientation de l'interféromètre, c.à.d. un résultat négatif similaire à celui obtenu en 1887. Nous admettons que la répétition de l'expérience Michelson-Morley avec une source de photons uniques et deux détecteurs valide le résultat négatif de l'expérience de 1887, et par là elle falsifie l'hypothèse du *collapse* ordonné dans le temps (le *collapse* selon le principe que la cause précède l'effet).

On voit donc que l'expérience « *single-photon spacelike antibunching* » prouve que la corrélation quantique entre les deux détecteurs vient nécessairement de l'extérieur de l'espace-temps, ou en d'autres mots, elle est non-locale. La relativité (le fait que la vitesse de la lumière définit la structure de l'espace-temps) et la physique quantique étaient souvent présentées comme des théories difficilement conciliables. Mais cette expérience démontre que ces deux théories se confortent mutuellement : le « *collapse* » (la coordination des détecteurs sans ordre temporel) implique la relativité, et celle-ci implique la non-localité du « *collapse* ». Physique quantique et relativité sont deux aspects inséparables d'une même description du monde : on ne peut pas en avoir l'une sans l'autre.

L'espace-temps lui-même

émerge « de l'extérieur de l'espace-temps »

Dans l'expérience que nous venons de décrire, il y a deux types de corrélations : la corrélation C « classique » entre la position du miroir mobile à l'extrémité d'un des bras de l'interféromètre et le taux de comptage des détecteurs et la corrélation Q « quantique » entre les deux détecteurs (si un détecteur compte, l'autre ne compte pas).

La corrélation C ne dépend pas du référentiel de l'observateur. Cette indépendance vaut aussi pour l'ordre temporel entre le changement de la position du miroir et le changement du taux de comptage : cet ordre reste le même dans tous les référentiels. On désigne cette propriété d'indépendance du référentiel d'observation comme « invariance de Lorentz ». Les corrélations du type C respectent le principe de causalité temporelle (la cause précède l'effet) et peuvent être décrites par des équations comme quand un flux matériel se propage entre la cause et l'effet (par exemple le « courant électrique » entre l'interrupteur et une lampe). Finalement, les corrélations C peuvent être employées pour la communication au moyen des signaux dont la propagation est limitée par la vitesse de la lumière.

La corrélation Q elle-même est bien sûr aussi indépendante du référentiel de l'observateur : elle existe pour tout observateur quel que soit son mouvement. Par contre l'ordre temporel entre les décisions chez les deux détecteurs dépend du référentiel de l'observateur : Pour un observateur au repos la décision chez A est la cause, et celle chez B l'effet, tandis que pour un observateur en mouvement relatif la décision chez B est la cause, et celle chez A l'effet. Les corrélations du type Q ne peuvent pas être employées pour envoyer des messages entre A et B en dépassant la vitesse de la lumière⁸, et elles ne peuvent non plus être décrites par des équations de mouvement comme si un flux matériel se propageait entre les deux. Nicolas Gisin et moi-même nous exprimons cet état des choses en disant que « *les corrélations Q viennent de l'extérieur de l'espace-temps* ».

Unifier physique quantique et relativité conduit à donner une description commune des deux types de corrélations C et Q. Comment faire cela ? Comme nous avons dit, on ne peut pas comptabiliser les corrélations du type Q avec

⁸ mais elles sont fort utiles en cryptographie quantique pour garantir la sécurité dans la distribution de clefs de cryptage.

une description spatio-temporelle : si l'on essaye de le faire, on détruit le décompte (on finit par avoir des signaux dans le passé, et par violer la causalité temporelle) ! Il faut donc procéder à l'envers. Et admettre que les deux types de corrélations C et Q révèlent une relation causale, mais non pas un lien causal matériel dans l'espace-temps. La corrélation (et non l'ordre temporel) doit être considérée comme le vrai signe de la causalité. Les corrélations du type Q sont l'effet d'une cause immatérielle, et celles du type C aussi.

En conclusion, l'espace-temps lui-même ne serait pas la scène où se passe l'action physique ; l'espace-temps serait une propriété émergente « venant de l'extérieur de l'espace-temps ».

Implications philosophiques

Pour comprendre l'intérêt philosophique des expériences quantiques de non-localité il est utile d'avoir sous les yeux l'analyse d'Emmanuel Kant dans ses trois Critiques.

Dans la « *Critique de la raison pure* », Kant développe une forte objection contre les preuves causales de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la liberté. Son argument est simple : en partant des choses visibles ou des phénomènes, une chaîne des causes dans l'espace et le temps peut seulement atteindre des choses visibles (d'autres phénomènes). Donc on ne peut prouver Dieu par voie causale à partir des choses corporelles.⁹

Les preuves classiques de l'existence de Dieu introduisent : l'impossibilité d'une chaîne infinie de causes. Cet argument donne l'impression qu'on pense à « une chaîne infinie dans le temps ». C'est ainsi qu'on l'interprète souvent. Certainement l'argument introduit une certaine ambiguïté dans la preuve car : si l'on pense que la cause de quelque chose visible est à l'extérieur de l'espace et du temps, alors la cause est un esprit, et un esprit, ou bien il est Dieu ou bien il est créé directement par Dieu. Donc si l'on admet qu'on peut remonter à une cause spirituelle à partir des choses corporelles, alors la chaîne causale ne peut avoir que deux étapes.

Après avoir démolì les preuves causales et la preuve ontologique de l'existence de Dieu, Kant développe sa propre preuve de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu dans la « *Critique de la raison pratique* » à

⁹ Cf. édition de 1787, B 473 et B 476.

partir de la moralité : « *Il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu* ». Le comportement moral n'est possible que si l'on postule l'immortalité de l'âme et le Bien suprême, la moralité exige « *d'admettre la possibilité de ce Bien suprême* », lequel « *se réalise seulement sous la condition de l'Existence de Dieu* »¹⁰.

Cependant la base de l'argument de Kant est la possibilité de la moralité et par conséquent de la volonté libre. Mais dans la « *Critique de la raison pure* » Kant met en question le fait que nous puissions faire des actes libres dans le monde qui est le nôtre :

On ne peut pas admettre que des lois de liberté puissent être introduites dans le cours de la nature à la place de la causalité d'après les lois de la nature. Car, si la liberté est déterminée selon la causalité d'après les lois de la nature, alors elle n'est plus liberté, mais seulement nature¹¹.

Ceci veut dire que ma liberté n'a rien à voir avec la dynamique de mon cerveau, ni donc avec les mouvements de mon corps. En conséquence la preuve de la nécessité morale de l'existence de Dieu par la « *raison pratique* » n'a ironiquement aucune importance pratique.

Kant se rend compte de cette inconsistance en 1790 dans un paragraphe sur la « *limitation de la valeur de la preuve morale* » où il écrit :

La réalité objective de l'idée de Dieu, comme auteur moral du monde, ne peut certes pas être démontrée seulement par des fins physiques ; néanmoins, si la connaissance est liée à celle de la fin morale, ces fins, en vertu de la maxime de la raison pure de rechercher autant que possible l'unité des principes, sont d'une grande importance pour soutenir la réalité pratique de cette Idée à l'aide de celle que la raison présente pour la faculté de juger au point de vue théorique¹².

Ici, Kant reconnaît que pour démontrer l'existence de Dieu comme « *auteur moral du monde* », il faudrait pouvoir combiner les lois de la physique avec les postulats moraux. En d'autres mots, il rêve de ce que la volonté libre ne soit pas seulement un axiome moral mais devienne aussi un « *axiome physique* ». Car alors Dieu n'est pas seulement la cause « *in-causée* » du monde, mais aussi le bien suprême source de la moralité.

¹⁰ « *nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet* ». *Critique de la raison pratique* (partie 1, livre 2, chap. II.V) (1788).

¹¹ *Critique de la raison pure*, second édition, B 473 et B 476 (1787).

¹² *Critique de la faculté de juger*, Section II, Dialectique, §88 (1790).

En vue de notre analyse on peut conclure que le rêve de Kant devient réalité dans la physique actuelle : les expériences de non-localité réfutent l'objection kantienne dans la « *Critique de la raison pure* », et du coup elles rétablissent et même renforcent les preuves de l'existence de Dieu par causalité et la preuve morale de Kant lui-même.

Conclusion

Souvent on « accuse » la physique quantique de bizarrerie à cause du rôle qu'elle attribue à l'observation dans le « collapse de la fonction d'onde » : « *La lune, est-elle toujours là lorsque personne ne regarde ?* », Einstein demanda un jour à Pascual Jordan, un des pères fondateurs de la physique quantique. L'analyse que nous proposons jette un peu de lumière sur cette question.

Tout d'abord il est intéressant de se situer dans le contexte ordinaire de la communication inter-personnelle. Lorsque je vous parle durant cette conférence, je le fais parce que vous m'écoutez. Si je sais que personne n'est en train d'écouter, je ne parle pas (sauf si je suis fou !). Je n'écirai pas non plus cet article si je suis convaincu que personne ne va le lire. Dans ce sens mes paroles existent parce que vous m'écoutez, ou que vous me lisez. Mais cela ne veut pas dire que vous êtes l'auteur de ce que je dis ou écris (le copyright c'est moi qui l'ai).

Dire que la réalité spatio-temporelle (matérielle et visible) émerge de l'extérieur de l'espace-temps (d'un « réel » immatériel et invisible), équivaut à dire que le monde physique est une sorte de « speech », les choses visibles ce sont des paroles que des intellects invisibles nous adressent. Si les observateurs humains n'étaient pas là pour les écouter, ces intellects ne parleraient pas. En cela la physique quantique n'est pas plus bizarre que notre vie de tous les jours.

En sociologie, on utilise le concept d'« esprit objectivé » pour designer la réalité intellectuelle (économique, juridique, technique, institutionnelle, etc.) créée par l'homme, et qui dans une certaine mesure devient le cadre où se développe l'action des personnes singulières. De façon similaire nous pouvons dire que la Nature est de l'« esprit objectivé », et que les choses visibles sont comme des paroles qui restent affichées dans le temps comme de multiples échos soutenus par des esprits invisibles. Qui sont ces intellects qui nous

parlent, me semble une question intéressante dont les philosophes et les théologiens, devraient s'occuper. En tout cas les poètes ne manquent pas de le faire ; concluons en *paraphrasant* Charles Baudelaire :

La nature est un temple où de vivants piliers
laissent parfois sortir d'insondables paroles ;
l'homme y passe à travers des forêts de symboles
qui l'observent avec des regards familiers¹³.

¹³ Charles BAUDELAIRE, *Correspondances* (1857). Baudelaire dit « de confuses paroles ».

Que nous donne l'expérience ?

Petit parcours philosophique à travers l'histoire des idées

Bertrand Quentin¹

Je m'attaque ici à une tâche impossible : résumer en quelques lignes ce qu'a signifié l'expérience scientifique au cours de l'histoire occidentale des idées. En même temps, vu l'Everest physicien qu'Alain Aspect a réussi à surmonter, ma « tâche impossible » ressemble à un petit plouf dans une baignoire. J'ai dû choisir certains angles et en éliminer d'autres. On pourra me reprocher les uns ou les autres. Je me lance néanmoins dans le bain, en espérant qu'un eureka en sortira.

1. La science, au sens antique,

n'a pas de leçon à tirer de l'expérience

J'évoque l'*Eureka* d'Archimède et pourtant l'expérience singulière vécue de la poussée d'Archimède fait figure d'exception pour l'époque dans le rapport à la science. La « science » (*épistèmè*), si on l'évoque ici dans le sens restreint où on l'emploie dans l'Antiquité, est synonyme de savoir universel et définitif. Ce qui vient de l'expérience en revanche ne se présente pas sous un angle universel mais à travers un cas particulier. On ne fait donc pas de la science en partant des cinq sens, mais en partant de la raison. C'est la raison, seule, qui peut penser l'universel. L'expérience me ferait connaître des faits particuliers alors que la raison me ferait connaître la cause de l'existence de ces faits particuliers et me fait ainsi ranger le particulier dans un ordre général et nécessaire de la nature. Selon Aristote

Puisque donc que les démonstrations sont universelles, et que les notions universelles ne peuvent être perçues, il est clair qu'il n'y a pas de science par la

¹ Philosophe, Enseignant à l'Université de Paris-Est et au Master d'éthique médicale, sociale et hospitalière (La Salpêtrière). Dernier ouvrage paru : *La Philosophie face au handicap*, Toulouse, Érès, 2013, Prix de l'Académie des sciences morales et politiques.

sensation, mais il est évident encore que, même s'il était possible de percevoir que le triangle a ses angles égaux à deux droits, nous en chercherions encore une démonstration, et que nous n'en aurions pas (comme certains le prétendent) une connaissance scientifique. Car la sensation porte nécessairement sur l'individuel, tandis que la science consiste dans la connaissance universelle².

Je peux connaître qu'un phénomène se produit sans en connaître la cause ou la raison. Les Babyloniens et les Égyptiens, par exemple, savent empiriquement qu'un triangle rectangle de côtés 3 et 4 a une hypoténuse de longueur 5 (pour la mesure des champs cela est d'importance). Mais ce n'est pas en accumulant les expériences concrètes que l'on devient un grand mathématicien. C'est en se concentrant sur sa raison. À travers le théorème de Pythagore, les Grecs passent des calculs empiriques par essais et erreurs à une pensée qui se suffit à elle-même, en ne reposant pas sur un appui extérieur comme l'expérience. Le géomètre peut bien s'appuyer sur des images qu'il voit et dessine (expérience sensible), c'est néanmoins par le seul raisonnement qu'il découvre une solution à un problème posé. La vérité est dans une démonstration intelligible.

Les sciences les plus développées dans l'Antiquité sont de ce fait les sciences les plus proches de la théorie pure (les mathématiques notamment). L'astronomie chez Aristote est considérée comme une sous-partie des mathématiques, au sens où les astres connaissent des mouvements éternels et géométriquement parfaits. Il n'y a pas de place dans l'Antiquité pour donner un espace à ce que nous appelons l'expérience scientifique.

2. La science moderne commence en découvrant que l'expérience a beaucoup à nous donner

L'empirisme moderne : écouter les leçons des cinq sens

L'expérimentation n'est pas encore ici toujours bien distinguée de l'expérience des cinq sens. L'expérience du fait brut serait le début de la science. L'empirisme moderne qui se développe avec John Locke (1632-1704) définit l'âme humaine comme une « table rase », vide et qui ne va pouvoir se remplir qu'à partir de l'expérience des sens. Il n'y a pas de raison pure qui nous donnerait accès à la science :

² *Seconds Analytiques*, Paris, Éditions Vrin, I - 31.

Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une Table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. [...] D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui sont comme le fond de tous ses raisonnements et de toutes ses connaissances ? À cela je réponds en un mot, de l'Expérience : c'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine³.

Un demi-siècle auparavant c'était déjà Francis Bacon (1561-1626) qui appelait à écouter les leçons de la nature.

Le pouvoir et la connaissance humaine coïncident ; quand on ne connaît pas la cause on ne peut produire l'effet. L'on ne vainc la nature qu'en lui obéissant ; et ce qui dans l'observation fonctionne comme cause, dans l'œuvre fonctionne comme règle⁴.

Par « obéir » Bacon signifie que l'homme doit écouter les leçons de la nature. C'est en maîtrisant les lois de la physique que l'homme pourra utiliser la nature à son profit (« la vaincre »). La science nous donne du pouvoir sur la nature. Bacon va aussi amener à penser l'expérimentation scientifique comme d'un niveau plus capital que celui de la simple expérience courante des cinq sens.

Le concept d'« expérience cruciale »

S'il minimise l'hypothèse dans les sciences, Bacon valorise l'expérience, en la baptisant comme « cruciale ». Il nous parle de l'*Instantia crucis et experimentum crucis*⁵, expression empruntée aux croix qui aux croisements indiquent les divers chemins et signifiant donc que l'expérience est reçue et discrimine entre différentes manières d'imaginer le réel. Nous ne sommes pas encore ici dans la science qui est construction active, mais plutôt dans cette science qui profite de la sérendipité. L'expérience est reçue, pourrait-on dire « par accident ». Citons par exemple les effets de la pénicilline découverts par hasard par Fleming sur une culture de champignons.

Ce qui rattache Bacon au développement moderne de la science est la conscience qu'il prend du procédé de l'induction.

³ J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, (1690).

⁴ F. BACON, *Novum Organum* (1620), trad. M. MALHERBE et J-M. POUSSEUR, Paris, PUF, (1986) livre I, 3.

⁵ *Ibid.*, Livre II, aphorisme 36.

L'inductivisme

L'induction consiste, comme on le sait, à partir d'un certain nombre de cas particuliers pour en tirer une loi générale (exemple : tous les corbeaux que nous avons vus jusque-là étaient noirs DONC (induction) « tous les corbeaux sont noirs »). La construction du savoir se consoliderait ainsi au fil de l'histoire par l'expérience. Avec Bacon est repéré ce caractère fondamental de l'induction, activité amplifiante qui est source de l'extraordinaire développement de la science moderne. L'induction est vue ici, sous l'angle de son *efficacité pratique*. Les scientifiques sont pensés comme des collecteurs de faits, accumulant chaque fois plus de faits et les généralisant en lois.

Un bel optimisme pourra ainsi exister devant une science qui découvre par expériences progressives et qui généralise en des lois définitives la façon dont fonctionne le réel. La physique newtonienne en est le modèle avec son arrière-fond déterministe. Le concept de « lois de la physique » ou « lois de la nature » correspond ainsi à l'affirmation d'une adéquation entre la pensée humaine et le réel. L'expérience des cinq sens n'est pas vraiment en rupture avec ces intuitions.

Des réflexions et des découvertes à des niveaux différents vont en un peu plus d'un siècle ébranler ce bel optimisme.

3. À travers expériences et théories, l'homme n'accéderait jamais radicalement au réel

La critique de l'induction dévalorise le statut des expérience

À John Locke que nous avons cité comme initiateur de l'empirisme moderne, Leibniz (1646-1716) va répondre dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Les limites des leçons à tirer de l'expérience sont clairement repérées, ce qui amène une critique de la validité théorique de l'induction. Ce qui se situerait au niveau des principes universels ne pourrait être défini par l'expérience.

Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne

suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité, car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera de même. [...] on doit juger que la terre et le soleil même n'existent pas nécessairement, et qu'il y aura peut-être un temps où ce bel astre ne sera plus, au moins dans la présente forme, ni tout son système. D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquence du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser⁶.

On retrouve ici la défiance à l'égard des sens des philosophes antiques mais avec la claire compréhension que l'induction est un « passage en force ». Quelques décennies plus tard c'est Hume qui enfonce le clou : passer de cas particuliers à l'affirmation d'une loi sera toujours un « passage en force ». L'homme n'a pas les moyens d'obtenir une conclusion d'une universalité absolument certaine. Même si l'induction est utile du point de vue pratique, elle serait illégitime du point de vue théorique. On nous dit que l'optimisme c'est une dinde de Noël qui interroge une congénère de la basse-cour en lui disant : « *tu fais quoi, toi pour Noël ?* ». Ce que Bertrand Russell reprendra à sa manière en disant :

L'homme qui a nourri le poulet tous les jours de sa vie finit par lui tordre le cou, montrant par là qu'il eût été bien utile au dit poulet d'avoir une vision plus subtile de l'uniformité de la nature⁷.

Il aurait été bien utile au poulet de ne pas céder à l'induction en considérant que l'habitude d'expérimenter un comportement ne prouve pas le caractère définitif de ce comportement. Le message de Hume est donc clair : on ne peut pas tirer de leçon universelle de l'expérience. On n'en tire qu'une leçon pratique issue de l'habitude. L'expérience sert donc à quelque chose *pratiquement* (elle est utilitaire), mais pas *théoriquement* (elle ne nous donne pas une certitude absolue, une certitude que Descartes appelait « métaphysique » et que nous, modernes tardifs, appellerions « sûr à 100% »).

Sauver les lois de la nature ?

Bertrand Russell essaiera néanmoins de redonner la main à la théorie physique, postulant qu'il y a bien des lois universelles objectives. Il veut ainsi

⁶ LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704), II, 1.

⁷ B. RUSSELL, *Problèmes de philosophie* (1912), Paris, Payot, p.85.

distinguer entre tirer de l'expérience des lois *générales* et tirer de la raison des lois *universelles* :

Les prévisions très grossières dont nous venons de parler sont toutes sujettes à exceptions [poulets, astres], et risquent donc de décevoir ceux qui s'y fient. En revanche, la science postule au moins à titre d'hypothèse de travail que les lois générales qui rencontrent des exceptions peuvent être remplacées par des lois plus générales qui n'admettent pas d'exception [...] La croyance que le soleil se lèvera demain peut être infirmée par la rencontre soudaine d'un grand corps céleste avec la terre, qui interromprait sa rotation ; mais les lois du mouvement, non plus que la loi de la gravitation, ne seraient pour autant invalidées. C'est l'affaire de la science de découvrir des uniformités, comme les lois du mouvement ou la loi de la gravitation, qui ne souffrent pas d'exception aussi loin que notre expérience s'étende⁸.

Si un jour le soleil ne se levait pas cela contredirait nos habitudes mais pourrait vérifier les lois de la gravitation universelle de Newton - si le phénomène est dû à la collision de notre planète par une énorme météorite. Quand il nous parle de « lois générales qui n'admettent pas d'exception », Russell se situe encore dans une pensée tournée vers les 18^e et 19^e s.

Le réel n'est pas accessible directement :

Les lois de la nature sont souvent des lois statistiques

La manière dont les scientifiques regardent aujourd'hui la nature est radicalement différente de la manière strictement déterministe qui était celle des scientifiques de la première moitié du XIX^e siècle et qui est peut-être encore celle du grand public. Ce changement radical a été initié par la thermodynamique statistique. Celle-ci a transformé les objets comme l'attitude de la science. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, plusieurs des lois dites de la nature se transforment en lois statistiques. Pour Boltzmann et Gibbs (thermodynamique) ce n'est pas sur des individus (une molécule de gaz) qu'agissent les lois de la nature, mais sur de grandes populations (un ensemble de molécules). Le monde doit être désormais compris comme un monde de relativité et d'incertitude, soumis aux lois de la mécanique statistique et de la mécanique quantique, où matière et force ne représentent que deux aspects d'une même chose.

⁸ B. RUSSELL, *Problèmes de philosophie*, (1912), Paris, Payot, p 87.

Le déterminisme classique faisait qu'une loi trouvait son illustration dans son application à un corps individuel ou à un individu. La logique statistique de la fin du XIX^e siècle ne le permet plus. Par exemple, on peut évaluer avec une très grande précision en combien de temps 1 g de radium perd la moitié de son activité : la prévision est possible pour une population mais il est impossible de dire à quel moment un seul des atomes de radium se désintégrera (ce temps est une variable aléatoire dont on connaît seulement la distribution de probabilité).

En fait, les lois qui décrivent les phénomènes à l'échelle macroscopique ne sont pas applicables à la description des phénomènes à l'échelle microscopique.

Pour bien comprendre à un autre niveau ce qui crée le malentendu entre physiciens contemporains et grand public, c'est la logique de modélisation intuitive, déjà revendiquée par Descartes qui affirmait en 1637 :

Il n'y a rien de plus conforme à la raison que de juger des choses qui, à cause de leur petitesse, ne peuvent être aperçues par les sens, à l'exemple et sur le modèle de celles que nous voyons⁹.

Sur cette modélisation repose, à mon sens, l'essentiel des malentendus entre le grand public et les scientifiques des XX^e et XXI^e siècles ; et l'essentiel des incompréhensions de ce qu'est une expérience scientifique aujourd'hui.

La physique quantique ne mettrait pas en place une nouvelle conception métaphysique de la réalité

Les modèles quantiques n'affirment pas une indétermination du réel, ni une incapacité de le connaître. L'épistémologue de l'école de Vienne, Philipp Franck, affirmait en 1936 :

La mécanique quantique ne parle ni de particules ayant une position et une vitesse mais qui ne pourraient pas être observées de manière précise, ni de particules ayant une position et une vitesse indéterminée ; au lieu de cela, elle parle d'arrangements expérimentaux dans la description desquels les expressions « position d'une particule » et « vitesse d'une particule » ne peuvent pas être utilisées en même temps. Si dans la description d'un arrangement expérimental l'expression « position de la particule » peut être utilisée, alors l'expression « vitesse d'une particule » ne peut pas être utilisée dans la description de ce même arrangement expérimental, et

⁹ Lettre du 3 octobre 1637 à Plempius pour Fromondus, F. ALQUIÉ, p.793.

inversement. Les arrangements expérimentaux, dont on peut décrire les uns à l'aide de l'expression « position d'une particule » et les autres à l'aide de l'expression « vitesse » (ou plus précisément, « impulsion »), sont nommés arrangements complémentaires ; et les descriptions : descriptions complémentaires.

Si l'on s'en tient précisément à cette terminologie, on ne courra jamais le danger d'une conception métaphysique de la complémentarité en physique. Car ici, il est clair qu'on ne dit rien au sujet d'un « monde réel », ni au sujet de sa nature, ni au sujet de la possibilité de le connaître, ni au sujet de son indétermination.

Pour lui, le langage ordinaire n'est pas applicable dans le domaine des particules.

La langue dans laquelle figurent des phrases comme « la particule se trouve en cette position et possède cette vitesse » est adaptée aux expériences qui portent sur des phénomènes mécaniques ordinaires et elle ne peut pas être correctement utilisée pour décrire des processus atomiques. Il est cependant possible d'indiquer un groupe d'arrangements expérimentaux dans le domaine atomique pour la description desquels on peut utiliser l'expression « position d'une particule ». Mais dans la description de ces expériences – et c'est en cela que consiste l'idée de Bohr – on ne peut pas utiliser l'expression « vitesse d'une particule ». Certaines parties de la langue de la mécanique ordinaire peuvent donc être utilisées dans le domaine atomique. Mais les arrangements expérimentaux pour la description desquels ces parties peuvent être utilisées s'excluent mutuellement.

Des propositions métaphysiques dépourvues de sens apparaissent cependant aussitôt si l'on dit que la réalité elle-même est 'duale', ou qu'elle présente 'différents aspects'¹⁰.

Il ne faudrait donc pas chercher à interpréter la science quantique avec un langage réaliste. Mais le grand public veut imaginer et pour ce faire il puise dans un stock d'images et de schémas qui sont ceux de la vie quotidienne.

Le monde de la théorie physique contemporaine

n'est plus le monde empirique immédiat

L'opinion ne décrit que le monde utilitaire humain. Bachelard (1884-1962) le repérait :

¹⁰ P. FRANCK, « *Philosophische Deutungen und Missdeutungen der Quantentheorie* », Erkenntnis, 6, Leipzig (1936), pp. 303-317 trad. française par Pierre WAGNER : « Interprétations et fausses interprétations philosophiques de la théorie quantique », in *Philosophie des sciences. Expériences, théories et méthodes*, Textes réunis par Sandra LAUGIER et Pierre WAGNER, Paris, Éditions Vrin, (2004), p.283 puis. pp. 285-286.

La science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe s'oppose absolument à l'opinion. S'il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l'opinion, c'est pour d'autres raisons que celles qui fondent l'opinion ; de sorte que l'opinion a en droit toujours tort. L'opinion pense mal ; elle ne pense pas : elle traduit des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître.

L'opinion immédiate considère le monde en le pratiquant de façon utilitaire. Ce monde perçu de façon utilitaire est-il le monde réel ? Non, c'est un monde humanisé, vu à travers des prismes culturels. La théorie physique en voulant se détacher de ce monde de l'intuition immédiate chercherait donc à retrouver le monde réel, le monde objectif par-delà le monde que nous croyons réel et qui n'est que le monde vu sous un prisme humain. Bachelard affirme « *Une expérience scientifique est [...] une expérience qui contredit l'expérience commune* » (par exemple, intuitivement il semble que la masse entre en ligne de compte dans la vitesse de chute d'un objet, mais Galilée a affirmé qu'il n'en est rien : deux boules métalliques de masses différentes tombent à la même vitesse de la tour de Pise).

Il semble bien qu'avec le vingtième siècle commence une pensée scientifique contre les sensations et qu'on doive construire une théorie de l'objectif contre l'objet.

L'attachement aux intuitions de l'opinion courante entrave la pensée scientifique. Il y a un sacrifice nécessaire des connaissances de sens commun pour passer à la théorie physique. Pour lui, « *l'abstraction débarrasse l'esprit, [...] elle allège l'esprit, [...] elle le dynamise* ».

L'Histoire des sciences selon Bachelard est décrite dans *Le Nouvel Esprit scientifique* (1934) comme le passage d'un état préscientifique (Antiquité classique, Moyen-Âge, jusqu'à la fin XVIII^e siècle), à un état scientifique (XIX^e et début du XX^e siècle), puis au nouvel esprit scientifique (à partir de la théorie de la relativité d'Einstein)

La réalité se transforme d'abord en réalisme mathématique, puis le réalisme mathématique vient se dissoudre dans une sorte de réalisme des probabilités quantiques.

C'est au début du XX^e siècle que cette rupture a eu le plus d'évidence au point qu'on ait parlé de crise de la physique. Il y a eu en science un renoncement à l'idée centrale chez Kant d'une image des concepts (connaissance = intuition sensible + concept). Toute une génération vit alors la douloureuse expérience d'avoir à se passer d'*Anschaulichkeit* (recours à l'intuition) dans le monde microscopique (celui de la théorie atomique puis de

la théorie quantique). Crise véritable puisque Boltzmann (1844-1906) se suicide (véritable vision du monde, image mentale de la nature bouleversée) et que Henri Poincaré se dit « *entouré de ruines* ».

La science a perdu son optimisme réaliste, sa croyance en une construction toujours plus solide qui rendrait compte du réel de façon de plus en plus parfaite. Nous assistons alors à une redéfinition de la science au XX^e siècle. Nous quittons la définition antique d'un établissement d'énoncés objectifs et définitifs.

4. La falsifiabilité d'une théorie : *ouverture aux expérimentations comme contre-expertise*

Selon le grand épistémologue, Karl Popper (1902-1994), l'expérience ne prouve pas une théorie positivement, mais lui donne le statut de scientifique ; le propre d'une théorie véritablement scientifique, c'est de rendre possible sa vérification (le fait d'être falsifiable) : « *Le critère du statut scientifique d'une théorie est sa falsifiabilité ou sa réfutabilité ou sa testabilité* ».

Une expérience négative est toujours concluante : si un verre est cassé, c'est qu'il n'était pas incassable ; alors qu'une expérience positive ne l'est jamais : si le verre n'est pas cassé, c'est peut-être que la force utilisée n'a pas été suffisante. Une théorie ne peut jamais être vérifiée définitivement. Le propre d'une théorie scientifique c'est de dire : « *jusque là, ça a fonctionné* ». L'exigence de falsifiabilité autorise tout chercheur à chercher à démontrer la fausseté de la théorie. L'esprit scientifique doit être caractérisé par son ouverture à toute contre-expertise. D'ailleurs, Bachelard remarque « *On ne peut se prévaloir d'un esprit scientifique tant qu'on n'est pas assuré, à tous les moments de la vie pensive, de reconstruire tout son savoir* ».

Popper insiste et pour lui, l'expérience n'a de valeur définitive que pour invalider une théorie. Elle a une valeur provisoire pour valider une théorie. L'aptitude formelle à permettre la contre-expérience reste la donnée fondamentale d'une théorie scientifique : « *Mais même devant cet optimisme dans le pouvoir de construction de la science qui nous rejoue à sa manière le jeu de l'expérience cruciale, des doutes sérieux subsistent* ».

5. Il n'y a pas de leçon simple de l'expérience

Pierre Duhem (1861-1916) a compris avant tout le monde que « *nous ne pouvons ni prouver les théories ni les réfuter* » et va critiquer le concept d'expérience cruciale. Il affirme ainsi :

L'*experimentum crucis* est impossible en physique [...] la vérité d'une théorie physique ne se décide pas à croix ou pile¹¹.

Il analyse par exemple la fameuse expérience de Léon Foucault, considérée alors comme cruciale pour décider de la nature ondulatoire de la lumière.

Ce n'est pas entre deux hypothèses, l'hypothèse de l'émission et l'hypothèse des onduations, que tranche l'expérience de Foucault ; c'est entre deux ensembles théoriques dont chacun doit être pris en bloc, entre deux systèmes complets, l'optique de Newton et l'optique d'Huygens¹².

Deux hypothèses de physique rivales ne forment pas un dilemme comme deux propositions contradictoires. On n'a jamais toutes les hypothèses. Pour Duhem, une expérience ne permet donc jamais de tester une hypothèse isolée, comme le croient les tenants de l'« expérience cruciale » mais toujours un ensemble entier d'hypothèses. On ne peut pas présenter individuellement chaque hypothèse de la théorie physique au contrôle expérimental, mais seulement le corpus théorique dans son ensemble. On aboutit donc à une thèse holiste (notre connaissance affronte l'expérience non par éléments individuels mais comme un corps organisé). L'expérience et l'observation sont chargées de théories (« theory-laden »), le donné est toujours conceptualisé.

Toutes les lois expérimentales sont des approximations. Il est dès lors possible de donner un nombre indéterminé de traductions théoriques à l'ensemble de ces lois empiriques. Le passage de l'expérience à la théorie (ainsi que le passage inverse de la théorie à l'expérience) est une traduction non plus transparente, mais indéterminée du texte originel.

Le développement mathématique d'une théorie physique ne peut se souder aux faits observables que par une traduction... Mais qui traduit, trahit (*traduttore, traditore*) ; il n'y a jamais adéquation complète entre les deux textes qu'une version fait correspondre l'un à l'autre.

¹¹ P. DUHEM, *La Théorie physique : son objet, sa structure*, Extrait, Paris, Éditions Vrin, 1936, pp. 63-66.

¹² *Ibid.*

Toute théorisation est traduction mathématique des faits : « *Une infinité de faits théoriques peuvent être pris pour traduction d'un même fait pratique* ». Pour lui, les faits sont donc dépendants de la théorie, imprégnés de théorie. Et tous les énoncés sont théoriques (même un énoncé aussi minimal que « le courant passe »).

La certitude des énoncés observationnels demeure subordonnée à la confiance qu'inspire tout un ensemble de théories... La physique n'est pas une machine qui se laisse démonter ; on ne peut pas essayer chaque pièce isolément et attendre, pour l'ajuster, que la solidité en ait été minutieusement contrôlée ; la science physique, c'est un système que l'on doit prendre tout entier ; c'est un organisme dont on ne peut faire fonctionner une partie sans que les parties les plus éloignées de celle-là entrent en jeu, les unes plus, les autres moins, toute à quelque degré¹³.

Dès lors, l'expérience scientifique ne vise pas à observer le monde mais à expérimenter des hypothèses théoriques permettant d'établir des lois universelles.

Alain Aspect a insisté pour revendiquer un caractère représentable de ses expériences, mais il est vrai que c'est une des difficultés majeures de la mécanique quantique que de proposer une « représentation » du résultat d'un calcul mathématique (cela vient sans doute de la spécialisation impressionnante réalisée dans chaque domaine particulier de la physique contemporaine).

Conclusion

Plus la science avance, moins elle est anthropomorphe et plus elle est inintelligible. Ces théories en viennent à atteindre une telle complexité que les expérimentations le deviennent également. Le physicien Ernst Mach a eu cette formule « *la plume ou le papier sont plus intelligents que l'homme* »¹⁴. Ce que Simone Weil a repris sous la forme : « *Mon crayon en sait plus que moi* ».

Peut-il y avoir une explication scientifique qui n'est aucunement représentable ? Une explication qui se meut exclusivement dans le formalisme mathématique, qui pallie par-là l'excès inintelligible et enregistre la faillite du représentable ?

¹³ P. DUHEM, *La Théorie physique : son objet, sa structure*, Paris, Rivière, rééd. Vrin, p.199, puis p. 41, p.246, et p.63.

¹⁴ E. MACH, *La Mécanique*, Blanchard, 1904, p. 456.

Objectiver voudrait dire stabiliser un aspect des phénomènes, le désolidariser du contexte perceptif, instrumental de sa manifestation. Les créateurs de la physique quantique ont conclu au contraire qu'il était généralement impossible de défaire le lien entre le phénomène et les circonstances expérimentales de sa manifestation.

Véritable rupture entre la connaissance sensible et la théorie scientifique, l'objet scientifique est ce dont on se rapproche par l'élimination progressive, non pas du sujet (dont l'activité est nécessaire à cette construction), mais de la subjectivité (opinions, idées toutes faites sur la nature des choses) que Bachelard appelle "*obstacles épistémologiques*".

Le réductionnisme est traditionnellement associé au mécanisme, règne de la causalité efficiente et au refus du finalisme : les phénomènes ne seraient rien d'autre que l'effet de processus élémentaires sous-jacents. Il y a notamment au XX^e siècle une fascination pour l'infiniment petit, avec l'idée que les réalités microscopiques expliquent les réalités macroscopiques (alors qu'il faudrait peut-être instaurer une différence de nature entre les phénomènes macroscopiques et les entités atomiques). L'explication réductionniste méconnaît la spécificité des phénomènes étudiés et les prive de toute consistance. L'amour est de la chimie, mais la vanité aussi, la haine aussi.

Depuis Auguste Comte prévaut l'idée générale que le matérialisme ne saurait expliquer le supérieur par l'inférieur sans l'y réduire et donc le nier.

On peut décrire les marées comme de l'eau en masse qui subit l'effet des astres ; « H₂O » est une autre manière de décrire l'eau et puis je peux expérimenter le plaisir de boire un verre d'eau fraîche l'été.

Une question fondamentale de la philosophie est donc celle de l'échelle pertinente à choisir pour que l'objet que l'on étudie fasse sens. Le « réductionniste » est accusé par le philosophe d'avoir choisi une échelle qui retire tout sens à l'objet étudié. La science peut parfois s'enfermer dans ce piège.

Qu'est-ce que l'expérience religieuse ?

Antoine Guggenheim¹

À l'heure où le « retour des religions » entamé à la fin des années 1970, confirmé par la chute du communisme réel en 1989, devient une question politique et culturelle majeure, il faut s'interroger sur les moyens par lesquels les « croyants » et les « pratiquants » des différents cultes peuvent s'expliquer à eux-mêmes et exprimer aux membres des autres religions, ou aux humanistes de spiritualités laïques, les chemins de leur expérience religieuse². Rendre raison de son espérance est une condition d'une foi plus assurée, certes, mais surtout d'une capacité de dialogue qui construit la paix. Le concept d'expérience, parce qu'il est analogique et qu'il s'entend de la science comme de la foi, et de beaucoup d'autres domaines de la vie humaine, peut être une porte d'entrée et une clé d'accès à plus de fraternité humaine.

Première approche de la question

On peut appeler expérience, dans un premier essai de définition, l'accueil du monde, du réel. Quelque chose se donne à moi que j'éprouve comme présence. L'expérience du monde est une réalité riche et diverse. On peut parler d'expérience du monde dès que, dans l'arbre des vivants, il y a connaissance. Notre type d'expérience est lié aux capacités de connaissance naturelles et culturelles de *Homo sapiens*. Ce qu'est l'expérience humaine du réel peut s'étudier objectivement comme un type de connaissance parmi d'autres : la connaissance qu'ont du monde les poissons rouges, les algues vertes, les bacilles de la peste, etc. Parmi les objets du monde, *sapiens* se connaît lui-même comme différent³.

¹ Directeur du Pôle de recherche du Collège des Bernardins.

² Le concept lui-même est récent et se rattache à l'œuvre du philosophe américain William JAMES (1842-1910) : *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902). Je travaille indépendamment de cette source.

³ Voir Henry de LUMLEY, *L'Homme premier. Préhistoire, évolution, culture*, Paris, Odile Jacob poche, 2007.

Mon hypothèse est que l'expérience religieuse est un type d'expérience du monde développée par *sapiens* sur la base de l'expérience qu'il fait de lui-même comme un être différent. L'expérience religieuse fait sortir l'homme de la nature parce que l'homme se perçoit à part de la nature. En effet l'expérience de l'homme, celle dont il est l'objet et le sujet, lui fait éprouver une sorte de transcendance intérieure : « *Je est un autre* ». Ce que j'éprouve de moi, je ne l'éprouve d'aucun autre, je ne le sais d'aucun autre.

La connaissance de l'homme dépasse la connaissance objective qu'il a de lui-même. L'expérience de l'homme dépasse la science de l'homme. Pascal disait en ce sens : « *l'homme passe l'homme* ». Une véritable « science » de l'homme respecte ce qui lui échappe par une ignorance invincible. Quelque chose de l'expérience de l'homme passe la connaissance scientifique qu'il a de lui-même et fait pourtant partie de lui-même de manière réelle et communicable. L'homme est un mystère pour l'homme. Descartes dira que nous trouvons en nous l'idée d'infini.

On peut observer que l'expérience de l'homme comporte une double dimension : extérieure et objectivable – je suis un homme parmi les autres hommes – et une dimension intérieure irrépétibile – j'éprouve le fait d'être un homme, d'être cet homme⁴. Cette dimension intérieure de l'expérience atteint elle aussi le réel, et donne accès de manière intense à notre être. L'expérience intérieure peut être traduite en un langage que l'on peut partager. Elle donne accès à une dimension du réel à laquelle la connaissance objective est aveugle. Par exemple, la différence entre les deux expériences « j'agis » et « je suis agi », si importante puisqu'il s'agit de l'expérience personnelle de la liberté et de ses contraintes, de ses enjeux psychiques et éthiques, n'est donnée que dans l'expérience intérieure et dans le dialogue avec soi-même et avec autrui que l'expérience intérieure permet⁵. Il en est de même de la perception du corps vécu, des sentiments et des affects, des jugements concernant le bien et le mal, et des valeurs spirituelles.

Les conditions d'une expérience religieuse sont donc à la fois objectives : telle masse crânienne, telle organisation des réseaux neuroniques, telles conditions de vie, tel héritage culturel... Elles sont aussi subjectives, mais tout

⁴ Cf. Karol WOJTYŁA, *Personne et acte*, Avertissement, introduction et annotations de Aude SURAMY, Collège des Bernardins – Parole et Silence, 2011. Karol Wojtyła est le nom de philosophe de Jean-Paul II.

⁵ Georges BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 2006 (1943).

autant réelles : l'homme est l'abri et le lieu d'une expérience intérieure qui donne accès à une altérité, à une dimension non objectivable du réel, à une transcendance « *plus intime à moi que moi-même* », comme le dit saint Augustin, que la métaphysique appelle : « l'être » et que la foi nomme : « Dieu ». L'expérience intérieure de la transcendance de l'homme n'est pas identique à celle de la transcendance de Dieu, mais elle ne s'en sépare pas et y conduit⁶.

Formes historiques de l'expérience religieuse

Sans prétendre à un travail d'anthropologie scientifique, je distinguerai quatre moments, pas forcément chronologiques, précédant le nôtre, qui est donc le cinquième, dans la perception de ce qu'est l'expérience religieuse. Les grottes de Lascaux témoignent d'un art ambitieux et maîtrisé de la représentation, ce qui est à entendre au sens fort de l'acte de *rendre sensiblement présent* le réel évoqué. S'agit-il de ce que nous appelons l'art, ou de religion (culte), ou d'expérience du monde (science), ou d'expérience de l'homme (philosophie) ? Oui et non, car les quatre modes d'expérience du réel sont mêlés ou plutôt non distingués par *Homo sapiens* de Lascaux. Dire qu'ils doivent être séparés, ou que c'est un progrès de le faire, serait un jugement de valeur que l'on poserait en s'appuyant sur nos pratiques actuelles, peut-être une naïve exaltation de l'état présent de la civilisation. Lascaux ne distingue pas expérience religieuse et expérience humaine. Il provoque l'admiration pour l'Homme.

Dans un deuxième moment, je voudrais étudier l'expérience religieuse des peuples sémites du Croissant fertile. Je partirai pour cela d'un texte tardif, mais plongé encore dans cette civilisation : le récit évangélique de l'adoration des mages venus d'Orient jusqu'à la crèche de Bethléem telle que la raconte l'évangile selon saint Matthieu au chapitre 2. Des observateurs des astres, lecteurs des vieux livres des civilisations du Croissant fertile décèlent un message cosmique (un astre à l'Orient) à signification historique (le Roi des Juifs, Messie, promis aux nations, est né). La science des choses et la prophétie des événements se combinent pour eux, comme pour l'auteur du récit et ses premiers lecteurs, dans une connaissance du cosmos, de l'Homme et de ses engagements religieux. S'agit-il de politique, comme le croit Hérode, de

⁶ Cf. Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987.

commerce, de superstition païenne, de révélation ? Qui pourrait séparer les registres de l'expérience ? L'humanité a longtemps vécu sous ce ciel-là, et y vit toujours pour une bonne part d'elle-même. Ce qui se joue dans ce type d'expérience, n'est-ce pas la perception du lien intime, réel, du corps et de l'esprit de l'Homme ?

Dans un troisième moment de l'histoire de l'expérience religieuse, le « miracle grec » opère la mise à distance du polythéisme politico-religieux de la Cité antique et la raison critique des philosophes et des savants. Socrate fonde la philosophie en mourant sous l'accusation d'athéisme. Philosophie et sciences, distinguées de la religion, demeurent indiscernables et mêlées. Aristote est à la fois physicien et historien, observateur inlassable de l'apparence des plantes, des animaux, des météores et des constitutions politiques, et métaphysicien contemplatif du Premier moteur qui attire le cosmos vers sa perfection immuable par l'amour. Les philosophes du miracle grec concourent à diriger l'Homme de l'antiquité vers un Dieu Un, absolu, caché derrière l'épiphanie des divinités païennes où s'incarnent les passions de l'âme. L'expérience humaine et religieuse se centre sur la perception de la différence radicale du corps et de l'âme. Que l'âme soit la forme vitale et intellectuelle du corps, ou qu'elle y demeure en prison, le dualisme oriente la science vers l'abstraction et la généralisation. Descartes prononcera le divorce entre la science, qui mesure les corps et les étendues, et la philosophie, qui juge du sens et de la valeur des pensées. Le Dieu et l'Homme des philosophes s'arrachent pour plusieurs siècles à la chair de l'expérience.

Un quatrième moment, non chronologique, de l'expérience religieuse s'organise autour de la rencontre de la magie religieuse des peuples sémites avec la science des grecs sous l'égide de la foi biblique ou coranique. L'*organum* de la connaissance des médiévaux, juifs, chrétiens, musulmans est un humanisme religieux. Il fait apparaître la cohérence des expériences de l'Homme qu'elles soient menées à travers le prisme des Arts libéraux et mécaniques, de la philosophie, ou de la reine des savoirs, la théologie. Sous la lumière de la Foi, à l'ombre de l'Incarnation, plus ou moins présente dans les « trois monothéismes » par le biais de leurs Écritures, de leurs prophètes et de leurs institutions, l'expérience religieuse devient le référent et le stimulant ultime de l'agitation du *logos* humain en quête de vérité. Le monothéisme, par le meilleur de lui-même, a fait alliance avec la quête inachevée des sciences.

Penser l'analogie de l'expérience religieuse aujourd'hui

Aujourd'hui, en ce cinquième moment de la réflexion sur l'expérience religieuse dans l'humanité, dans l'Europe ouverte au monde, nous n'adhérons plus facilement, encore moins socialement à ces synthèses. L'expérience religieuse et les autres formes d'expérience ne se confondent plus, voire ne se coordonnent plus entre elles. Elles se juxtaposent au risque de favoriser le fondamentalisme. Dans l'esprit des travaux de Husserl et Wittgenstein, Ladrière ou Poincaré, à l'aide des travaux d'épistémologie d'Albert Chapelle, je voudrais esquisser une mise en perspective qui ouvrent les uns sur les autres nos différents modes d'expérience, sans confusion ni séparation⁷.

L'expérience quotidienne, liée à la vie, est toujours une surprise, un inédit. Nous appelons expérience ce qui se produit *hic et nunc* pour la première et la dernière fois. Tout homme naît une seconde fois quand il arrive à Rome, disait Goethe. Ou quand il tombe amoureux de sa fiancée. Relire Harry Potter, retrouver son époux ou son épouse le soir..., ce n'est pas une expérience, à moins d'une nouveauté radicale.

L'expérience scientifique est tout autre : elle suppose préparation et manifestation répétée. Il faut la construire, selon une intention, afin de scruter un étonnement, et si possible de l'épuiser. L'expérience scientifique demande des instruments de perception et de mesure qu'on n'improvise pas. Elle conduit à écrire un rapport, un relevé précis, qui permet de la répéter, de l'interpréter et de la transmettre afin de la valider dans le monde de l'intersubjectivité savante. Elle est de l'ordre de la preuve. L'expérience doit conduire à sa formalisation (mathématique) en une théorie explicative et à son intégration dans la culture via une technologie, dont on espère un progrès. Elle suppose des principes logiques, comme celui de non-contradiction et du tiers exclu..., qui ne sont pas donnés dans l'expérience et peuvent être mis en tension par elle, même s'ils sont tenus pour certains. L'expérience scientifique enfin, et cela la met à part de beaucoup d'autres et contribue à la solidité de la démarche scientifique, est un effort pour penser la nature du monde sans finalités autres que celle de la curiosité et de l'amour de la vérité.

L'expérience philosophique est une méditation réflexive sur l'Homme dans le monde. Quant à l'expérience théologique, elle n'est plus aujourd'hui la

⁷ Albert CHAPPELLE, *Épistémologie*, Bruxelles, Lessius, 2008.

simple transposition religieuse d'une perception métaphysique. Elle est l'épreuve de la découverte simultanée du sujet et de l'altérité, d'une relation qui oblige, et d'un lien d'amitié qui demande à s'exprimer dans une communication réciproque⁸. L'expérience théologique est aujourd'hui perçue comme proche d'autres démarches symboliques, comme l'art et la psychanalyse, qui ouvrent le champ de la spiritualité à ceux qui ont la Foi comme à ceux qui ne l'ont pas.

L'expérience religieuse est donc la perception de la « relationalité » et de la relativité de l'Homme. Comme la science, elle n'est pas qu'un savoir ni qu'une pratique. Elle est connaissance et épreuve du réel, crainte et humilité aimante, attestation et lien de communauté, perception de soi, dans l'expérience mystique, comme Homme augmenté, ou diminué, par la rencontre gracieuse de l'Autre et des autres.

⁸ Martin BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012 (1935).



Antoine Obellianne (1933 – 2014)

Antoine Obellianne a été un géologue courageux et perspicace dans la prospection minière, et un Chrétien marquant son entourage par une vie spirituelle profonde et singulière.

Antoine Obellianne est en effet l'un des découvreurs du gisement d'uranium d'Arlit, trace d'une explosion nucléaire aux temps de l'ère primaire – et lieu ultérieur de la mine qui alimente encore aujourd'hui les centrales françaises. En exerçant cette activité, Antoine Obellianne n'a cessé d'être émerveillé par la nature, par ce creuset qui nous forme. Il parlera toujours volontiers de cette générosité débordante, qu'il découvrirait comme une allusion au mystère de la source de vie.

En 1985, avec d'autres membres de la paroisse de Gif, il lance un groupe de parole sur la foi chrétienne en milieu scientifique. Ce même groupe deviendra en 1991 l'association "*Foi et culture scientifique* " toujours active et relayée par d'autres acteurs aujourd'hui. Dans ce thème, Antoine Obellianne a travaillé étroitement avec Georges Armand pour un projet "*Quête de sens, des connaissances... à la foi* " qui verra le jour avec la parution d'un ouvrage sous ce titre en 2005¹.

Entre temps, Antoine Obellianne est devenu en 1988 diacre de l'Église catholique, à l'invitation de Mgr Guy Herbulot. C'est l'occasion pour lui de rédiger quelques-uns de ces textes d'une grande cohérence, témoins de son exigence à la fois scientifique, mystique et spirituelle. Tels ce "*Comment je crois* ", confessé lors de son ordination diaconale :

La foi, pour moi, c'est [...] l'étonnement joyeux d'exister. Parcelle divine, élu(e) en Christ, dès avant la création de l'univers, Dieu, ma source, m'a confié au rude maternage de la matière, comme dans un "creuset d'amour", au cœur de lui-même. [...]. Certain d'être "programmé" de Jésus-Christ ressuscité et vivant, je me sens tiré vers l'avant, [...] aspiré par l'Esprit de Dieu, [...] pour devenir saint devant lui, grâce à son amour et à l'amour de mes frères et sœurs.

Cette foi mystique était inséparable d'une pratique quotidienne :

¹G. ARMAND et A. OBELLIANNE, *Quête de sens, des connaissances... à la foi*, Paris, Éditions La Bruyère, 2005.

Devenir saint, [...] c'est devenir le plus possible image de Dieu, avoir, comme lui, le souci de faire exister l'autre autant que moi-même, persuadé que je suis de tenir mon être de Dieu et des autres plus que de moi-même [...].

Cette éthique exprime bien la vie d'Antoine Obellianne et le souvenir qu'il laisse après lui. Car ceux qui ont bénéficié de son attention, jeunes des groupes d'aumônerie, collègues de l'AFCS, lecteurs de ses écrits, comme ceux qui ont reçu le cadeau de son amitié, n'oublient pas de partager la fête à laquelle Antoine les a invités.

DG

ABONNEMENT ET COMMANDE D'ANCIENS NUMÉROS

Abonnement (deux numéros) : 18 € ; abonnement de soutien 25 €.

L'Association Foi et Culture Scientifique peut envoyer par courrier les numéros parus :

N° 6 à 35 : 7 € (le N° simple, 14 € le N° double) ; N° 38 et 39 : 9 € ; N° 40 : 10 €.

Si vous souhaitez soutenir l'**Association Foi et Culture Scientifique**,

merci de joindre votre cotisation :

membre associé : 5 € ou membre adhérent : 26 €.

BULLETIN DE COMMANDE

☐ Abonnement (deux numéros) : 18 € ; ☐ Abonnement de soutien : 25 €

Commande d'**anciens numéros** de *Connaître* :

- ☐ N° nombre d'exemplaires : ... soit 7 € × ... = €
☐ N° **36-37** nombre d'exemplaires : ... soit 14 € × ... = €
☐ N° **38** nombre d'exemplaires : ... soit 9 € × ... = €
☐ N° **39** nombre d'exemplaires : ... soit 10 € × ... = €
☐ N° **40** nombre d'exemplaires : ... soit 9 € × ... = €

Cotisation (facultative) : ☐ membre associé : 5 € ; ☐ membre adhérent : 26 €.

Nom Prénom

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays : Tél :

Courriel@.....

Date : ... / ... / **2015** **Somme totale** €

Je joins mon règlement de € (par chèque bancaire ou postal)

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

Courrier à adresser à : "Connaître " 13, Rue Amodru, 91190 Gif/Yvette

Pour recevoir les informations sur la vie de notre association
et les comptes rendus des réunions, adresser un courriel à : 91afcs@orange.fr

Site internet : evry.catholique.fr/Foi-et-Culture-Scientifique

Les N° 1 à 39 sont téléchargeables gratuitement à :

evry.catholique.fr/IMG/pdf/AFCS_connaître.pdf

Impression numérique
LA COPIE EN LIGNE
43, boulevard Dubreuil
F 91400 ORSAY

CONNAÎTRE

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

SOMMAIRE

N° 41, Décembre 2014

<i>Éditorial</i>	3
Péguy et la chrétienté :	
du mythe médiéval au défi moderne	Claire Daudin 4
En parcourant le livre de Charles Taylor :	
« L'âge séculier »	Françoise Masnou-Seeuws 16
Que nous dit l'évolution sur l'action Créatrice de Dieu ?	François Euvé 37
La « création soumise à la vanité » (Rm 8,20) :	
paradoxe de la prévenance salvatrice du Créateur ?	François Barriquand 49
Origine de la religiosité et de la violence inter-humaine	Georges Armand 72
 <i>Actes du Colloque de l'Association des Scientifiques Chrétiens, février 2014</i>	
Qu'est-ce que le réel ? L'expérience ?	99
 Le réalisme local à l'épreuve de l'expérience :	
du débat Bohr-Einstein aux tests expérimentaux des inégalités de Bell	
(brésumé de la conférence d'Alain Aspect)	101
La révolution quantique : non-localité,	
une expérience qui définit le « réel »	Antoine Suarez 105
Que nous donne l'expérience ? Petit parcours philosophique	
à travers l'histoire des idées	Bertrand Quentin 119
Qu'est-ce que l'expérience religieuse ?	Antoine Guggenheim 132
 <i>In memoriam : Antoine Obellianne</i>	Dominique Grésillon 138
 Abonnements, anciens numéros	141