

Société Internationale de Philosophie Réaliste



Colloque sur « La Création »

Session 2010 de l'Association S.I.P.R.



Les textes que nous présentons sont l'un des fruits d'un groupe de travail sur la Création animé par des professeurs de philosophie qui appartiennent à la Société Internationale de Philosophie Réaliste (SIPR).

Depuis trois ans, ces professeurs se réunissent (au Foyer Marie Jean, Maison de la Source d'eau Vive, 07690 Saint Julien Vocance) pour des sessions de philosophie ouvertes à tous.

Les animateurs principaux de ce groupe de travail, dont nous vous proposons les études, sont :

Monsieur Marc Balmès, docteur de l'Université de Fribourg, docteur habilité de Paris IV-Sorbonne,

Monsieur Frédéric Crouslé, ancien élève de l'école normale supérieure, agrégé de l'Université, professeur en première supérieure à l'Externat sainte Marie de Lyon,

Monsieur Jean-Baptiste Echivard, docteur en philosophie, professeur à l'IPC- Facultés libres de Philosophie et de Psychologie et à Domuni,

Monsieur Pierre Magnard, professeur émérite de la Sorbonne,

Monsieur Michel Mahé, professeur à Irigny, collaborateur de la *Revue thomiste*,

Monsieur Henri Mongis, agrégé de l'Université, docteur en philosophie, enseignant-chercheur à l'Université de Tours,

Monsieur Michel Nodé-Langlois, ancien élève de l'école normale supérieure, agrégé de l'Université, professeur en Première supérieure au Lycée Pierre de Fermat à Toulouse,

Monsieur Bertrand Souchard, docteur en philosophie, professeur à l'Institut catholique de Lyon.

D'autres études pourront suivre. Nous vous les transmettrons au fur et à mesure.

Vous trouverez ci-joint la charte de la 'Société'.

Vous pourrez télécharger l'ensemble des textes, moyennant la somme de 25 euros.

Pour toute demande de renseignements concernant ce groupe de travail, vous pouvez vous adresser par mail : lasource@foyermariejean.fr

CHARTRE DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE de PHILOSOPHIE RÉALISTE

La *Société Internationale de Philosophie Réaliste* réunit pour un travail en commun des philosophes animés au premier chef par la conviction que l'intention de la philosophie peut et doit être, tout autant aujourd'hui qu'au temps de son invention grecque, la recherche de la sagesse.

En tant qu'elle est décidée à procéder par voie de science, ces philosophes la conçoivent comme développant une interrogation spécifique du réel. Celle-ci, en partant de l'expérience interne ou externe, s'efforce de dégager un ensemble de données premières intelligibles, dont on a jamais fini d'éprouver la richesse, et se propose d'analyser tous les aspects du réel, sans qu'aucun ne lui soit étranger. Cela entraîne la distinction de disciplines philosophiques formellement différentes, mais articulées entre elles, parmi lesquelles se trouve ultimement la philosophie première – ou métaphysique – qui, scrutant les causes de l'être tant matériel que spirituel, aboutit d'une part à un Premier qu'elle cherche à caractériser, et ordonne d'autre part les divers savoirs humains.

En tant qu'elle est recherche de la sagesse, ils la conçoivent comme conduisant au sommet de contemplation qui est naturellement possible à l'homme et comme permettant une analyse des activités pratiques, morales et politiques de l'homme au service de son bien.

Tenant que l'intention originelle même de la philosophie présuppose qu'il existe avant elle ou à côté d'elle, d'une part des recherches ou propositions de sagesse et, d'autre part, des recherches et connaissance de science, autres que celles qu'elle entreprend ou acquiert, les membres de la société reconnaissent aux développements de chacune de ces activités tout à la fois une relative autonomie respective, ainsi que la nécessité et la possibilité de communications avec elles, communications qui rendent à chaque fois nécessaire un retour critique à l'expérience commune.

En particulier :

- relativement aux sciences modernes, ils se veulent attentifs non seulement à leurs divers apports, tout en veillant à ne pas se rendre prisonniers des interprétations philosophiques qui parfois les accompagnent à tort, mais plus encore aux interrogations que soulèvent ces apports et les voies qui y conduisent, ces interrogations contribuant de manière indispensable au renouvellement de l'interrogation philosophique.

- relativement aux religions, révélées ou non, ils tiennent que la philosophie non seulement peut et doit se maintenir dans une autonomie non conflictuelle, mais plus encore en reçoit une indispensable stimulation et une invitation à ne pas renoncer à ses interrogations les plus hautes, et qu'en sens inverse elle leur apporte les moyens tant d'une appropriation approfondie – éventuellement de certaines clarifications – de leurs enseignements, que d'un dialogue entre elles.

- relativement enfin à la diversité des philosophes et écoles philosophiques, les membres de la société reconnaissent en Aristote et son commentateur Thomas d'Aquin deux maîtres du mode de philosopher qu'ils tentent de pratiquer et, dans les apports des très nombreux et divers auteurs se situant dans leur mouvance, un appoint souvent précieux, voire indispensable, à une reprise des interrogations qu'ils ont ouvertes. Ils reconnaissent en outre, pour leur propre pratique, la nécessité de passer au préalable par une écoute – convenablement aidée et éprouvée au moyen des études d'histoire de la philosophie – des divers philosophes, puis de nouer l'interrogation de telle manière que l'analyse du réel qu'elle ouvrira permettra de discerner non seulement ce que l'on rejettera de leurs positions mais, plus encore, ce qu'elles auront permis d'acquérir de neuf.

Dans cette perspective, ces philosophes souhaitent dialoguer avec tout esprit engagé dans la recherche de la vérité.

Plan du colloque

Colloque sur « La Création »	1
Session 2010 de l'Association S.I.P.R.	1
CHARTE DE LA SOCIETE INTERNATIONALE de PHILOSOPHIE REALISTE	3
I. Peut-on donner une interprétation chrétienne de la notion bergsonienne de création ?	8
<i>Introduction</i>	8
1. <i>Le sens du terme création dans l'œuvre de Bergson. Genèse d'un concept</i>	9
2. <i>L'Évolution créatrice des espèces et la genèse de la matière</i>	13
A. <i>La théorie bergsonienne de l'évolution des espèces</i>	13
Néo darwiniens	15
B. <i>La genèse de la matière</i>	18
3. <i>Pour une interprétation chrétienne du concept bergsonien de création</i>	22
<i>Conclusion</i>	25
II. Une métaphysique du bien commun	27
I. <i>Le bien commun politique</i>	27
1. <i>La 'question' de la personne</i>	27
2. <i>La personne, partie de l'univers</i>	30
3. <i>L'homme 'animal social'</i>	30
4. <i>Le bien commun, meilleur bien du singulier</i>	34
II. <i>Le bien commun de l'univers</i>	35
1. <i>La matière appétit de la forme</i>	35
2. <i>Aristote biologiste</i>	36
3. <i>La finalité intrinsèque</i>	37
4. <i>Le bien est diffusif de soi</i>	39
III. Socrate ou Jésus, faut-il choisir ?	43
IV. Pour une philosophie de la nature	49
V. Replacer la création au cœur de notre foi	56
VI. La création et le problème du mal	62
<i>Introduction</i>	62
1. <i>Dieu est-il ? Est-il parfait ?</i>	63
A. <i>Dieu, comme être idéal</i>	63
B. <i>Le lien idéal de Dieu au monde</i>	65
C. <i>L'approche réaliste de Dieu et du lien à l'être</i>	67
2. <i>L'être est-il imparfait ? Le mal et l'être</i>	68
A. <i>La perfection de l'être</i>	68

B. Privation et mal	70
C. Mal physique et mal moral	72
Conclusion	74
VII. Création et Amour Chez Aimé Forest.....	75
1. <i>Consentement à l'être et amour de Dieu créateur</i>	75
Introduction	75
2. <i>Le sens de l'être</i>	76
A. Réalisme et idéalisme	76
B. Le sens initial de l'être	78
C. Du consentement à l'être	80
3. <i>L'intériorité spirituelle</i>	81
A. Consentement et recueillement	81
B. Le lien spirituel	82
C. Réalisme spirituel et création	83
4. <i>L'amour de l'être, l'amour de Dieu</i>	84
A. Consentement à l'être et consentement à Dieu	84
B. L'amour de l'être	85
C. L'amour de Dieu	87
Conclusion	88
VIII. Création et temps.....	90
1 – <i>Le refus du temps</i>	92
2 – <i>la question du temps et de l'éternité</i>	95
3 – <i>la distinction de la création et de la fabrication</i>	99
4 – <i>et enfin la question de la finalité ultime de la création</i>	100
IX. Nature, hasard, création.....	104
X. L'évolution des espèces s'explique-t-elle uniquement par le hasard et la sélection ?.....	126
1. <i>Des preuves de l'évolution à la réduction darwinienne</i>	127
A. Les preuves de l'évolution	127
B. Darwin et la théorie synthétique de l'évolution	129
C. Le scientisme matérialiste militant.....	131
2. <i>Vers une complexification des concepts scientifiques de l'évolution</i>	133
A. Insuffisance du hasard et de la sélection	133
B. De nouveaux concepts pour l'évolution	138
3. <i>Pour une nouvelle interprétation de l'évolution</i>	145
A. L'évolution ou la difficulté à penser le temps, la vie, l'histoire	145
B. L'évolution créatrice de Bergson et l'élan vital	146
C. Le don du temps et de l'évolution dit mieux le don de l'être et de la création que la fixité des espèces	149
D. Hasard et finalité	150
E. Le désir et l'énergie.....	152
4. <i>Lectures pour approfondir</i>	154
A. Ouvrages écrits par des scientifiques	154
B. Ouvrages écrits par des non-scientifiques.....	154
XI. D'où vient la « création » de nouveauté ?	155
1. <i>La nouveauté vient-elle de l'inférieur ? Le hasard et le matérialisme</i>	156
A. Les difficultés à penser la vie, le temps, l'histoire	156

B. Du matérialisme méthodologique au matérialisme ontologique ?.....	158
C. L'énigme de l'émergence.....	158
D. Le hasard, seule source de la nouveauté ?.....	159
2. <i>La nouveauté vient-elle du supérieur ? Dieu et le créationnisme</i>	160
A. Les limites de la voie cosmologique ou du principe anthropique	160
B. La perception créationniste de tout point de vue théologique.....	160
C. Un Dieu qui attire et respecte l'indétermination : repenser le gouvernement divin	161
D. De la prédestination au dessein intelligent.....	162
E. La difficulté à penser l'immanence et la transcendance	164
3. <i>La nouveauté vient-elle de l'intérieur ? L'élan vital et la durée de Bergson</i>	164
A. La durée créatrice.....	164
B. L'élan vital.....	165
C. La notion bergsonnienne de création est-elle antinomique avec la notion chrétienne ?	165
4. <i>La « création » de nouveauté et l'énigme de l'être</i>	167
A. Du temps à l'être	167
B. De l'émergence et de l'énergie à l'acte	168
C. De l'accident à la substance	169
D. Le caché.....	170
E. De la différence ontologique à la différence théologique, de l'être à Dieu.....	171

I. Peut-on donner une interprétation chrétienne de la notion bergsonienne de création ?

Frédéric CROUSLÉ¹,

Introduction

S'il est un théologien et philosophe qui a su déterminer avec profondeur et précision le sens exact du concept chrétien de création, c'est Thomas d'Aquin. Depuis l'Aquinate, en effet, la notion de création ne renvoie pas seulement au commencement du monde dans le temps. Elle trouve son sens profond dans l'idée d'une création continuée², articulée à une analyse de l'étant comme composé d'être et d'essence : à chaque instant toutes les choses créées reçoivent leur être, leur *esse*, de l'unique Etre existant par soi nécessairement. Par conséquent la métaphysique acquiert avec saint Thomas une dimension que, si l'on en croit Etienne Gilson, elle n'avait jamais atteinte auparavant.

Si je souhaite me pencher sur le concept bergsonien de création, c'est avec la conviction que le concept thomasien de la création donne à l'ontologie chrétienne une autonomie certaine à l'égard de la cosmologie aristotélicienne. Comme l'a bien montré le Père Sertillanges dans *L'idée de création et ses retentissements en philosophie* la conception thomiste de la création est compatible avec n'importe quelle description physique du monde.³ On peut dire qu'elle est immunisée, au sens poppérien du terme, contre toute évolution future des sciences physiques ou biologiques. Cette immunisation a néanmoins un coût : elle fait que, si l'on s'en tient à la doctrine de la

¹ Ancien élève de l'École Normale Supérieure, professeur en classe préparatoire à Sainte-Marie, Lyon

² Cf. A.D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, 1945, p.66 et suivantes.

³ *Ibid.*, p. 137

création développée dans la *Somme contre les Gentils* comme à celle développée dans la *Somme Théologique*, la question de la création est abordée postérieurement à la question de l'existence de Dieu. A cela il y a d'excellentes raisons, en particulier celle-ci : la création est une relation entre deux termes qui sont le créateur et la créature ; or pour étudier une relation il peut sembler de bonne méthode de commencer par en poser les deux termes. Mais il y a une autre raison plus troublante : au fond, la philosophie de la nature de Thomas, héritière d'Aristote, ne requiert pas un Dieu créateur en tant que créateur. Elle requiert seulement un Dieu moteur, qui au terme d'une analyse métaphysique originale s'avère créateur, ce qui est fort différent. Par conséquent, la cosmologie thomiste ne nous met pas d'emblée sur la voie d'un Dieu créateur : l'activité créatrice de Dieu n'est jamais décelable directement dans l'ordre des créatures sans passer par le détour d'une théologie naturelle déjà constituée.

La question philosophique que j'aimerais poser est donc la suivante : peut-on déceler dans la nature et dans l'homme la présence d'une activité créatrice, c'est-à-dire d'une activité qui marque la dépendance des étants à l'égard d'un Etre existant par soi nécessairement. C'est dans ce cadre qu'il me paraît judicieux de faire une lecture chrétienne de Bergson. Bergson en effet développe un concept de « création » original qui ne renvoie pas directement à la notion thomasienne de création comme dépendance ontologique. Mais peut-être ce concept de création peut-il nous aider à renouveler notre vision de la nature de façon à y déceler une activité « créatrice » (au sens bergsonien de ce terme) immanente, qui pourrait être interprétée comme la manifestation d'une activité créatrice (au sens thomiste) transcendante.

Pour traiter cette question il convient dans un premier temps de déterminer la signification du concept bergsonien de création, en en retraçant la genèse ; puis nous nous attarderons sur les modalités spécifiques de ce que Bergson appelle « évolution créatrice » ; enfin nous nous efforcerons de proposer une interprétation chrétienne du concept bergsonien de création.

1. Le sens du terme création dans l'œuvre de Bergson. Genèse d'un concept

La notion de création est une notion clé de la pensée de Bergson. Que signifie-t-elle ? A quels sujets s'applique-t-elle ?

Par création il faut entendre tout d'abord chez Bergson une donnée immédiate de la conscience : le « jaillissement d'imprévisible nouveauté » dont traite en particulier la conférence sur « Le possible et le réel »⁴. Ce jaillissement d'imprévisible nouveauté est perceptible dans l'intuition de la durée intérieure : prendre conscience de notre existence c'est prendre conscience de la nouveauté de

⁴ Cf. *La Pensée et le Mouvant*, P.U.F. p. 99. Nous citons Bergson en nous référant à la pagination de l'édition de référence, livrée en marge de l'édition du Centenaire des Presses Universitaires de France, 4^{ème} édition, 1984. Cette pagination correspond à celle de la collection « Quadrige ».

chaque instant. Chaque instant nouveau vécu par la conscience est irréductible aux instants précédents, car il contient en plus de l'instant précédent la mémoire de celui-ci. Nous avons parlé d'instant : ceci appelle aussitôt une rectification : à proprement parler il n'y a pas pour la conscience d'instant discontinus qui se succéderaient, précisément parce que tous nos états de conscience se pénètrent mutuellement. La continuité de la conscience fait donc dire à Bergson que l'écoulement de la durée est bien une évolution, l'idée d'évolution incluant l'idée de continuité. Mais comme il y a au sein de cette continuité, un jaillissement continu de nouveauté, Bergson précise également que cette évolution est créatrice. Chaque moment postérieur de la conscience contient en effet en lui-même quelque chose qui n'était pas contenu en puissance dans les moments antérieurs.

Cette caractérisation de la durée intérieure permet à Bergson de justifier la croyance en notre liberté, au sens métaphysique du terme, celle-ci étant pensée comme activité créatrice⁵. L'acte libre est plus que la somme de ses antécédents : il contient quelque chose de plus que ce qui était préfiguré dans les motifs et les mobiles préexistants à l'acte lui-même. C'est en ce sens précis que l'acte libre est « imprévisible » : prévoir, c'est en effet toujours réduire le futur à la somme de ses antécédents ; or l'acte libre, et de manière générale tout vécu de conscience, contient en lui-même plus que cette somme.

Il y a donc création chez Bergson dans la mesure où vient à exister quelque chose qui n'est pas le simple réarrangement d'une réalité préexistante, mais bien une nouveauté irréductible à ses antécédents. C'est en cela que l'analyse de la création artistique est pour Bergson le modèle de l'activité créatrice. On peut penser à la comparaison proposée par Bergson entre le fait de peindre un portrait et la réalisation d'un puzzle⁶. Si l'acte de peindre est créateur, c'est dans la mesure où il ajoute un quelque chose d'imprévisible à la somme des conditions de réalisation de l'œuvre ; tandis que la reconstitution d'un puzzle aboutit à un résultat prévisible en considération de la somme des antécédents.

Ni dans *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*⁷ ni dans *Matière et Mémoire* Bergson ne décrit encore la durée intérieure et les actes humains en terme de création. Il manifeste même une certaine réticence à cet égard, perceptible dans un passage de *Matière et Mémoire*⁸. Néanmoins, il décrit l'acte libre en termes de création pour la première fois en 1903 dans une lettre adressée à Léon Brunschvicg⁹. Il s'agit là d'une évolution terminologique importante. Que signifie ce retournement ?

⁵ Voir par exemple *La Pensée et le Mouvant*, p. 13. Voir aussi, *L'Énergie spirituelle*, « La Conscience et la vie », p. 23-24.

⁶ *L'Évolution créatrice*, p. 340

⁷ Comme l'a remarqué Raymond Polin, « Bergson, philosophe de la création », in *Études bergsoniennes*, vol. V, P.U.F. 1960, p.197.

⁸ *Matière et Mémoire*, p. 206-208.

⁹ *Mélanges*, P.U.F. p. 585. Texte cité comme la première occurrence du concept bergsonien de création par Henri Gouhier dans *Bergson et le Christ des Évangiles*, Vrin, 1987 p.41-52, et dans *Bergson dans l'Histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989, p.120-121. Mais on pourrait remonter un an auparavant au discours de

On sait que la durée est caractérisée et par sa continuité et par son hétérogénéité. En raison de sa continuité, tout d'abord, elle peut se penser comme évolution. Mais, en tant qu'elle est hétérogénéité et conservation du passé dans le présent, elle est également supplément d'être. C'est donc dans la mesure où dans la durée vient à l'être « quelque chose qui n'existait pas dans ses antécédents » que l'on peut parler de création. En cela on voit bien à la fois en quoi le concept bergsonien se démarque et se rapproche de la notion de création *ex nihilo*. Il n'y a pas création *ex nihilo* dans la mesure où il y a une continuité dans la durée : l'acte libre créateur n'est donc pas comparable à l'acte par lequel Dieu crée le monde au commencement du temps¹⁰. Mais il y a bien dans les actes libres quelque chose de comparable à la création *ex nihilo* dans la mesure où quelque chose vient à être qui n'existait pas auparavant sur le mode de virtualités contenues dans les antécédents. Par conséquent, Bergson élabore un concept de création qui refuse l'idée de succession de l'être au néant, mais qui implique l'idée de l'avènement d'une réalité radicalement neuve en son essence.

À vrai dire, sur ce point, Bergson est moins éloigné qu'il ne croit de Thomas d'Aquin. D'après la *Somme contre les Gentils*, en effet, la notion de « création *ex nihilo* » ne signifie pas « création qui succède au néant » mais création à partir de rien de préexistant à titre de matière. ¹¹ Aussi, selon Thomas, l'âme intellectuelle est-elle elle-même créée *ex nihilo* et non pas engendrée à partir d'une matière préexistante, ni même à partir de la forme végétative ou sensitive de l'embryon en lequel elle sera « infusée »¹². On voit bien par là en quoi une « création *ex nihilo* » peut s'inscrire dans la continuité d'une existence organique, c'est-à-dire une « durée » pour parler en termes bergsoniens.

Ce point mérite d'être souligné. Bergson conserve dans son concept de création ce qui est l'essentiel du concept de création *ex nihilo*. Il n'en rejette que les aspects qui sont évidemment contraires à l'expérience vécue et qui correspondent aux représentations puériles de la création que le Père Sertillanges¹³ a magistralement réfutées : l'idée confuse d'après laquelle la création serait essentiellement un rapport de succession entre le néant absolu et l'étant dont ce néant tiendrait lieu de cause matérielle. Or, il est évident que notre conscience existe dans une durée qui implique une continuité entre le présent et le passé, ce qui exclut de penser la durée comme *succession* de l'être au néant. Néanmoins, si

distribution des prix du Lycée Voltaire prononcé le 31 juillet 1902 « De l'intelligence » (cf. *Mélanges* p. 553) où Bergson parle de la « puissance créatrice de l'effort » en des termes qui préfigurent la péroration de la conférence sur « La Conscience et la vie ».

¹⁰ Bergson, à cette date du moins, ne se représente pas la notion judéo-chrétienne de création en termes de création continuée.

¹¹ *Somme contre les Gentils*, trad. Michon, GF, 1999, Livre II, chap. 16. L'expression « Dieu produit à partir de rien les choses dans l'être » est paraphrasée : « Dieu produit les choses dans l'être à partir de rien de préexistant à titre de matière » (§1). De même : « Dieu, dans la production de son effet, ne requiert pas de matière sous-jacente à partir de laquelle il opèrerait. »

¹² Cf. *Somme théologique*, Ia, Q. 90, a.3, et Q. 118 a.2.

¹³ Cf. *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, 1945, p. 8-11.

Bergson qualifie l'activité humaine de créatrice, c'est pour souligner en quoi dans la durée il y a avènement d'une réalité absolument neuve dont l'essence n'était pas contenue en puissance dans ses antécédents temporels. La nouveauté jaillissante ne vient donc *de rien de ce qui existait précédemment dans le temps*, et dans cette mesure elle a le caractère d'une création « *ex nihilo* ». En ce sens, sans pour autant succéder au Néant absolu, elle n'a pas pour cause matérielle de son existence quelque étant immanent à la durée qui la précéderait dans l'être et contiendrait en lui-même, en puissance, ses caractéristiques essentielles. On voit par là que loin de contredire l'emploi chrétien de la notion de création « *ex nihilo* », Bergson lui assigne un domaine d'application nouveau¹⁴. Il y a donc bien une activité créatrice décelable dans l'action humaine et dans la nature, au sens où de l'étant vient à être qui n'a pas de cause matérielle préexistante¹⁵.

Enfin dans *L'Évolution créatrice*, Bergson reprend à nouveau la notion de création dès les premières pages du livre pour caractériser la durée elle-même. La durée est présentée tout d'abord comme un « changement »¹⁶, puis comme un « progrès » résultant de la survivance du passé dans le présent¹⁷. Ensuite, seulement, chaque moment de notre vie est caractérisé comme « création »¹⁸. Ici encore l'homme est créateur au sens où il est capable de faire venir à l'être soit des états de conscience, par un effort de sa volonté, soit des œuvres par une activité artistique, qui ne sont pas un simple réarrangement d'éléments existants. Sans doute, on n'est pas dans une création *ex nihilo* au sens propre du terme, puisqu'on n'est pas dans le passage d'un néant à l'être ; mais on est dans une forme d'évolution qui peut être qualifiée de créatrice dans la mesure où la différence entre les états antécédents et les états postérieurs n'est pas simplement de degré mais bien de nature. C'est pourquoi, il nous semble juste de dire que chez Bergson « l'accroissement d'être » qui résulte de nos actes libres est plus qu'une augmentation quantitative : il est la venue-à- l'être « d'une réalité qui ne préexistait pas ».

C'est à la lumière de ce concept que Bergson est conduit à développer la philosophie de la nature élaborée dans *L'Évolution créatrice*. Dans cet ouvrage qui

¹⁴ Sur ce point précis, nous prenons nos distances avec l'interprétation classique du concept bergsonien de création proposée par Henri Gouhier (op. cit.). Voir aussi Raymond Polin, « Bergson, philosophe de la création », in *Les Études bergsoniennes*, volume V, PUF, 1960, en particulier p. 202. Voir aussi Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF « Quadrige », p. 265. Ces auteurs, excellents connaisseurs de Bergson, parce qu'ils négligent d'interroger le sens de la notion judéo-chrétienne de création, sont conduits à exagérer selon nous l'écart existant entre les concepts bergsonien et chrétien de création.

¹⁵ Cela dit, cette « création » apparaît d'abord comme une donnée immédiate de la conscience, un « fait » (terminologie employée par Bergson dans sa lettre au Père de Tonquédec du 20 février 1912, in *Mélange*, PUF, 1972, p. 964), que Bergson s'abstient d'interpréter à l'aide d'un principe de causalité qui conduirait à poser un Créateur transcendant comme cause de cette création. Voir ci-dessous, notre troisième partie.

¹⁶ p. 2

¹⁷ « La durée est le progrès continu du passé qui rongé l'avenir et qui gonfle en avançant » p. 4

¹⁸ « Ainsi pour les moments de notre vie, dont nous sommes les artisans. Chacun d'eux est une espèce de création ». p. 6-7.

élabore conjointement une philosophie de la connaissance et une philosophie de la nature, Bergson est conduit à penser comme évolution créatrice tout d'abord la durée intérieure (il s'agit d'une explicitation de la psychologie développée dans *l'Essai* et *Matière et Mémoire*) ; puis l'évolution des espèces ; enfin la genèse de la matière.

En somme, on peut dire que l'emploi du terme de création chez Bergson :

1° est destiné initialement à distinguer la causalité psychologique de la causalité physique (lettre à Brunschvicg de 1902) ;

2° est l'occasion d'une relecture approfondie de l'analyse des actes libres proposée dans les deux premières œuvres de Bergson : poser un acte libre, c'est produire un acte qui contient quelque chose qui n'était pas contenu en puissance dans ses antécédents (cf. le résumé de *l'Essai* et de *Matière et Mémoire* exposé au début de *L'Évolution créatrice*) ;

3° permet un élargissement de la réflexion bergsonienne qui passe de la psychologie d'introspection à l'élaboration d'une cosmologie fondée sur la prise en considération de l'évolution du vivant et de la genèse du monde (dans *L'Évolution créatrice*).

2. L'Évolution créatrice des espèces et la genèse de la matière

Bergson est souvent lu comme un auteur panthéiste ou moniste¹⁹, en dépit de ses propres protestations²⁰. Il convient donc d'examiner plus précisément la théorie bergsonienne de l'évolution des espèces et ses hypothèses sur la genèse de la matière. Nous tâcherons de montrer ici qu'il n'y a pas lieu d'assimiler à un monisme ou à un panthéisme la philosophie de la vie exposée dans *L'Évolution créatrice*. La lecture panthéiste ou moniste de Bergson repose sur une surinterprétation de la signification de la notion d'élan vital, et sur une mésinterprétation de sa théorie génétique de la création de la matière.

A. La théorie bergsonienne de l'évolution des espèces

Le propos de *L'Évolution créatrice* est, rappelons-le, d'élaborer conjointement une philosophie de la nature et une philosophie de la connaissance. C'est dans le cadre d'une démarche épistémologique que Bergson en vient à élaborer une explication de l'évolution des espèces qui se pose en alternative aux explications darwiniennes ou lamarckiennes qui ont cours en son temps.

¹⁹ C'est l'interprétation qu'en a donné le Père Joseph de Tonquédec, sj, dans « M. Bergson est-il moniste ? », article publié en 1908 dans *Les Études* et republié dans *Sur la philosophie bergsonienne*, Beauchesne, 1936. Ce jugement est à rapprocher de celui de Vladimir Jankélévitch : « l'idée du Dieu créateur posant le ciel et la terre dans le vide de toute préexistence est pour *L'Évolution créatrice* aussi inintelligible que, pour *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, le mythe d'une liberté d'indifférence à la croisée des chemins et qui déciderait dans le vide de toute détermination. », *Henri Bergson*, P.U.F., p. 265.

²⁰ Voir les deux lettres au P. de Tonquédec du 12 mai 1908 et du 20 février 1912 in *Mélanges*, p. 767-768 et p. 963-964. Textes décisifs négligés par les tenants d'une lecture néo spinoziste de Bergson, à la manière de Jankélévitch.

Bergson discute plus particulièrement trois modèles explicatifs : le modèle néo darwinien de De Vries et Weismann, le modèle de l'orthogénèse de 'Eimer', le modèle néo lamarckien de Driesch²¹. Après avoir discuté les principales thèses des diverses écoles de l'évolutionnisme biologique de son temps, Bergson en propose une synthèse qui conduit à élaborer le concept bergsonien d'élan vital²².

Examinons tout d'abord l'usage que Bergson fait des théories biologiques de son temps : trois familles de pensée sont en présence. Pour les néodarwiniens, la sélection naturelle dépend essentiellement des mutations du plasma germinatif et de la sélection naturelle. Pour les partisans de l'orthogénèse, le facteur principal de l'évolution réside dans l'influence du milieu qui oriente dans un sens déterminé les variations observées. Pour les néolamarckiens, l'évolution dépend d'une adaptation spontanée des êtres vivants à leur milieu, laquelle se transmettrait à leur descendance par voie d'hérédité.

Sans entrer dans le détail de la discussion menée par Bergson, on relèvera qu'il retient un aspect de chacune de ces théories tout en retranchant un autre. Des néodarwiniens, Bergson rejette ce qui est proprement darwinien (l'idée d'une évolution dépendant essentiellement de facteurs accidentels) et retient la théorie de la continuité du plasma germinatif. Celle-ci avait été élaborée par Weismann pour réfuter la thèse néolamarckienne de l'hérédité des caractères acquis.

Des théories de l'orthogénèse Bergson retient l'idée d'une orientation de l'évolution, mais il refuse de l'expliquer en termes d'influences externes du milieu. Ce refus s'explique par l'importance conférée à l'idée d'une continuité du plasma germinatif sur l'évolution duquel le milieu externe ne peut pas avoir d'influence directe. Enfin des néolamarckiens, Bergson retient l'idée, présente chez Driesch (mais non chez Lamarck), que le vivant est irréductible au physico-chimique, tout en récusant l'idée que le comportement des êtres vivants puisse avoir une influence quelconque sur la transformation du matériel génétique transmis de génération en génération.

Cette analyse conduit Bergson à élaborer la notion d'élan vital : l'élan vital est une poussée d'origine psychique (c'est-à-dire incorporelle) qui passe de germe à germe dans un sens défini²³.

Le tableau suivant permet de représenter le travail de synthèse effectué par Bergson :

²¹ *L'Évolution créatrice*, ch.1, p.63-85

²² *Ibid.* p. 85-88

²³ *Ibid.*p.88 : « Nous revenons ainsi par un long détour, à l'idée d'où nous étions partis, celle d'un élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union ».

	Néo darwiniens	Orthogénèse	Néo lamarckiens
Ce que retient Bergson	Causes de l'évolution inhérentes aux germes	Les variations sont orientées dans un sens défini de génération en génération	Les causes de l'évolution sont d'ordre « psychologiques » (=vitalisme)
Ce que rejette Bergson	Mais les variations ne sont pas purement accidentelles et individuelles	Mais insuffisance des causes physico-chimiques et de l'influence externe du milieu.	Mais ces causes ne peuvent résulter de l'effort des individus ; pas d'hérédité des caractères acquis.
Traits caractéristiques de la notion d'élan vital	=> <i>Une même poussée qui passe de germe à germe...</i>	<i>...dans un sens défini...</i>	<i>..d'origine « psychique » (immatérielle).</i>

La notion d'élan vital est donc une notion extrêmement bien circonscrite dans la philosophie bergsonienne. Elle ne constitue pas une abstraction idéaliste. Elle a son fondement expérimental dans les travaux de Weismann²⁴ : au cours de l'embryogenèse, les capacités germinales contenues dans le zygote primitif se concentrent dans une partie de l'embryon tandis que les cellules qui se différencient pour bâtir les autres tissus abandonnent leur capacité germinative. Mais le fait expérimental mis en évidence par Weismann est interprété par Bergson à la lumière d'une philosophie du vivant non matérialiste ; pour Bergson, en effet, il est clair que la vie ne peut être produite par synthèse à partir de matière inerte²⁵. Si Bergson se démarque du vitalisme de Driesch, par exemple, c'est essentiellement pour prendre en considération l'enseignement de Weismann, non pour remettre en question l'idée que le vivant est irréductible à une synthèse de matière inerte. En somme la notion d'élan vital est une interprétation vitaliste de la théorie néodarwinienne de la continuité du plasma germinatif.

Mais cette interprétation vitaliste de la théorie de Weismann oblige à repenser les notions même de principe vital et de finalité. Si la vie se transmet de germe à germe, si donc les divers individus se succédant de génération en génération sont comme des bourgeons apparus le long d'un même phylum, il ne faut alors plus se représenter la cause formelle de la vie comme une série de principes vitaux affectés

²⁴ *Ibid.* « ...il ne faudra plus parler de la vie en général comme d'une abstraction, ou comme d'une simple rubrique sous laquelle on inscrit tous les êtres vivants », p. 26. Un peu plus loin : « ...la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé », p. 27.

²⁵ C'est ce que signifie la citation suivante : « Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit », p. 16. Selon *Matière et Mémoire*, ce registre ne peut être d'ordre corporel : il relève de la mémoire pure, donc d'une réalité d'ordre incorporel. De même voir p. 30-31 l'analogie établie entre le rapport du physico-chimique à la « vitalité » du vivant et le rapport de la courbe à sa tangente, expression symbolique d'un hylémorphisme bergsonien, distinct et d'un dualisme éthéré et d'un matérialisme réducteur.

chacun à un individu, mais comme une sorte d'unique principe vital se communiquant d'individu en individu tout en résidant essentiellement dans la continuité germinative qui les supporte tous. D'où une remise en question des concepts fondamentaux de la biologie philosophique héritée d'Aristote.

A la question du vitalisme est reliée celle du finalisme. La cause formelle de la vie ne pouvant être la forme propre à chaque vivant, la finalité du vivant ne peut être l'individu constitué au terme de l'embryogenèse, dont la génération n'est plus qu'un accident le long d'une genèse d'ordre phylogénétique qui a sa logique propre.

En quoi la logique finaliste propre à l'élan vital est-elle différente de celle pensée par la tradition aristotélicienne, laquelle se prolonge jusqu'à Driesch en passant par Leibniz, Kant et Hegel ? Selon le finalisme radical un processus finalisé consiste dans un ordre où une série de moyens est disposée à la réalisation d'une fin. Mais l'analyse mécaniste consiste à renverser l'analyse finaliste classique en considérant la fin comme un simple effet d'une série de causes efficientes. La seule différence entre l'interprétation en termes de causes finales et l'explication en termes de causes efficientes tient alors à ce qu'on prétend discerner une intention qui préside à l'ordination des moyens aux fins de telle sorte que les moyens, comme causes efficientes, produisent comme effet la finalité visée. Mais Bergson renvoie dos à dos le finalisme radical (celui d'Aristote, de Leibniz ou de Kant) et le mécanisme. Aux yeux de Bergson, qui se souvient sans doute des leçons de Boutroux et de Lachelier, et qui a lu l'ouvrage de Paul Janet sur *Les Causes finales*, le finalisme classique n'est qu'un mécanisme inversé. Sans doute les rapports de cause à effet du mécanisme sont transposés en rapports de moyens à fin dans le finalisme, mais la structure d'ensemble reste identiques. La fin détermine les moyens comme la cause détermine l'effet, sans laisser place à la contingence, à l'invention, au jaillissement d'imprévisible nouveauté²⁶.

²⁶ Cf. *L'Évolution créatrice*, p. 89-97. Comme l'analyse bergsonienne de la finalité est bien connue, nous nous contenterons d'en résumer le contenu par un tableau synthétique :

Finalisme classique	<i>Finalisme bergsonien</i>
Fabrication De la périphérie au centre Des moyens sont ordonnés à une fin Cf. Analogie art/nature (Aristote)	Organisation Du centre à la périphérie Des obstacles sont tournés (Cf. Image de la main invisible dans la limaille de fer)
Association et addition De la multiplicité à l'unité Plan d'ensemble coordonnant une multitude d'opérations élémentaires	<i>Dissociation et dédoublement</i> De l'unité à la multiplicité Acte simple
Modèles : La fabrication d'une mosaïque Série des positions de la main Complexité de l'oeil	Modèles : Le portrait effectué par le peintre Mouvement simple de la main Simplicité de l'acte de voir

Ce finalisme est donc impuissant, selon Bergson, à rendre raison de la spécificité de la finalité biologique où, loin de voir des moyens converger vers une finalité préétablie, on voit plutôt une unité primitive se différencier pour contourner des obstacles. L'élan vital diffèrera donc du principe vital des vitalistes classiques aussi bien par son mode d'opération (une sorte de finalisme sans finalités données *a priori*) que par son siège (l'élan vital n'anime pas un individu, mais la continuité germinative qui s'est dispersée dans la biosphère à partir d'un phylum originel unique).

Une fois identifiée la signification de la notion bergsonienne d'élan vital, il devient possible de dissiper nombre de malentendus surgis entre Bergson et ses lecteurs chrétiens. Bien des commentateurs ont cru voir dans la philosophie de la nature bergsonienne une métaphysique panthéiste où l'élan vital agirait dans le monde à la manière d'une divinité immanente. Or il importe tout d'abord de remarquer que pour Bergson l'élan vital n'a rien de divin ! Il n'est qu'une énergie psychique immanente au vivant et qui rend raison de la solidarité charnelle, pourrait-on dire, unissant entre eux les individus d'un même phylum et établissant un lien de solidarité entre toutes les espèces vivantes de la biosphère.

De plus, c'est le point le plus étonnant, car généralement méconnu des commentateurs, l'élan vital n'est pas à proprement créateur au sens bergsonien de ce terme, ou du moins il l'est fort peu. En effet, Bergson le présente comme une « vis a tergo », une poussée qui contient primitivement un certain nombre de virtualités. En se heurtant à la résistance de la matière, le courant de conscience pénétrant la matière qu'est la vie se divise en de multiples flux qui développent séparément des virtualités qui primitivement étaient unies. Aussi, à s'en tenir à la lettre de Bergson n'est-il pas paradoxal de dire que l'évolution des espèces est fort peu créatrice : elle actualise des propriétés qui existaient en puissance dans la vie primitive, mais elle ne crée pas des virtualités nouvelles, ou du moins elle en crée fort peu.²⁷ S'il y a un paradoxe qui est trop rarement souligné, c'est bien que dans *L'Évolution créatrice* le processus de transformation des espèces, n'est pas pensé comme un jaillissement d'imprévisibles nouveautés. L'élan vital développe des virtualités préexistantes qui se réalisent imparfaitement au terme d'un processus de différenciation conduisant à la spécialisation des diverses espèces de ce que nous appellerons aujourd'hui la biosphère. Certes, la différenciation des espèces est imprévisible, mais elle est une conséquence de la résistance de la matière, non le fruit de la poussée vitale elle-même en tant qu'elle inventerait des virtualités nouvelles. En fait de virtualités, celles-ci apparaissent préformées : « Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme

²⁷ Certes, dit Bergson, « on aurait tort de considérer l'humanité, telle que nous l'avons sous les yeux, comme préformée dans le mouvement évolutif ». Cf. *Évolution créatrice*, p.266. Mais cette non-préformation vient de ce que l'élan vital a abandonné en cours de route certaines de ses virtualités, qui se sont spécifiées dans des voies divergentes.

ou surhomme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même ».²⁸

Cela peut s'expliquer de la façon suivante. A la suite de Haeckel, Bergson se représente la phylogénèse sur le modèle de l'ontogénèse. Mais précisément, le développement de l'embryon est actualisation de virtualités préexistantes. Il en découle que Bergson, en forgeant le concept de l'élan vital, propose un modèle évolutif penchant plus du côté du préformationnisme que de l'épigénèse. L'évolution des espèces vivantes apparaît du coup comme une embryogenèse perturbée par des obstacles qui l'obligent moins à inventer des virtualités nouvelles qu'à les différencier dans une multiplicité dont l'émission n'était pas prévu dans le plan initial.

Mais si l'action de l'élan vital n'est pas créatrice, pourquoi parler d'évolution créatrice ? Ce n'est pas tant au niveau de l'évolution biologique qu'au niveau des actes humains que l'activité vitale devient pleinement créatrice, précisément parce qu'avec l'homme la vie est parvenue à s'élever au-dessus des limitations que lui imposait la résistance de la matière²⁹. En somme s'il y a de la création dans l'évolution elle n'est pas à chercher dans l'activité organisatrice de l'élan vital, qui est au fond une activité d'animation se transmettant de germe à germe. Il faut la chercher soit en aval de l'élan vital, dans l'activité créatrice de la conscience humaine, soit en amont, à la source même de la vie, source commune à la vie et à la matière, précise Bergson. Que dire de cette « source de la vie et de la matière » ?

B. La genèse de la matière

Le chapitre 3 de *L'Évolution créatrice* est sans doute le chapitre le plus difficile de cet ouvrage et l'un des plus difficiles de l'ensemble de l'œuvre. Le propos de Bergson y est tout à la fois épistémologique et cosmologique : il s'agit de rendre raison de la genèse simultanée de la matière et de l'intelligence. L'intelligence humaine est pour Bergson un produit de l'évolution, structuré par les besoins vitaux de *l'homo faber*. L'intelligence est primitivement une faculté d'inventer et d'utiliser des outils pour manipuler la matière et l'assujettir aux besoins humains. Aussi l'intelligence est-elle caractérisée à la fois par son aisance à expliquer et utiliser les processus matériels et par son incapacité à comprendre le mouvement, la vie, la durée³⁰.

Le but de Bergson est de penser la matérialité comme un mode d'être inférieur de la durée psychologique : autrement dit, la matière ne serait que la retombée de l'esprit. Sur ce point Bergson s'inscrit résolument dans la postérité

²⁸ *Ibid.*, p. 266-267.

²⁹ Voir p. 185-186 la fable de l'enfant améliorant la machine à vapeur de Newcomen. Si l'on suit la comparaison proposée ici par Bergson, la liberté apparaîtrait comme émergeant d'un monde mécanique grâce, d'ailleurs, à un perfectionnement du mécanisme lui-même. Où l'on voit que, de manière inattendue, la pensée du vivant peut parfois chez Bergson s'accommoder de métaphores empruntées à la mécanique.

³⁰ *Ibid.*, p. 166.

d'un Leibniz. Mais, à la différence de Leibniz, Bergson considère l'intellectualité comme un degré d'être inférieur de l'esprit. Dès lors, matérialité et intellectualité peuvent apparaître comme deux manifestations coordonnées d'une retombée de l'activité de l'esprit. A l'opposition traditionnelle de l'âme et du corps, Bergson veut substituer une autre forme de dualisme où l'intellectualité et la matérialité seraient des modes d'existences inférieurs coordonnés, tandis que la durée pure serait un mode d'être supérieur dont procéderait et la matérialité et l'intellectualité³¹.

C'est dans le cadre de cette méditation sur l'existence d'une origine commune à l'intellectualité et à la matérialité que Bergson est conduit à envisager l'hypothèse de la création de la matière par un Dieu créateur. La question de Dieu n'est donc pas abordée pour elle-même dans *L'Évolution créatrice*. Ce qui intéresse Bergson est plutôt de comprendre comment la matière peut se penser comme du psychique inversé, sujet déjà traité par ailleurs par Leibniz, dans une perspective que Bergson juge intellectualiste³².

Qu'est-ce maintenant que la matière ? La matérialité pour Bergson, comme pour Descartes, est étroitement liée à la spatialité. Et l'espace lui-même est caractérisé par son homogénéité. La matière se caractérise donc essentiellement comme extension. A cette extension s'oppose la tension qui est le propre de l'esprit³³. Le but de Bergson est de montrer que la matière n'est pas produite *ex nihilo* mais à partir d'un processus de dérégulation. La matière est le fruit d'« un geste créateur qui se défait ».³⁴

On pourrait voir là une spéculation quelque peu gnostique ou panthéistique sur l'origine de la matière si l'on ne recadrerait pas précisément la démarche de Bergson dans sa problématique propre. Le propos de Bergson n'est pas de penser une genèse de toutes choses, mais une genèse de la matière. La difficulté que s'efforce de résoudre Bergson rejoint la problématique classique suivante : comment Dieu qui est pure forme ou pur Esprit peut-il produire ce qui est son exact contraire ? L'incapacité à résoudre cette difficulté conduirait, comme dans le mythe du *Timée*, à voir en Dieu un Démonstrateur qui se contente d'imposer une forme à une matière déjà existante. Rousseau dans « La Profession de foi du vicaire savoyard » n'est pas très éloigné de ce mode de pensée³⁵. Pour éviter cette solution, Bergson propose de montrer que la matière elle-même n'est que de l'esprit retombé, de l'énergie qui s'est défaite, de sorte que la venue à l'être de la matière cesse d'être problématique, ou du moins d'être plus spécifiquement problématique que la venue à l'être de l'esprit.

³¹ Cf. p. 237-238.

³² Sur la lecture bergsonienne de la théorie leibnizienne de la matière, voir Bergson, *Cours II*, PUF, « Épiméthée », 1992, p. 423-438, en particulier la conclusion p. 436-438.

³³ Cf. *L'Évolution créatrice*, p. 246.

³⁴ Cf. p. 248.

³⁵ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Gallimard, « Pléiade », 1980, p. 580-581.

Sans doute, ce qui demeure problématique est l'idée que de l'esprit, de la forme, du psychique etc. vienne à être. Tel est le problème judéo-chrétien de la création. Car ce qui y est en jeu est aussi bien la création de toutes formes, énergies etc. que celle de la matière. Mais la réflexion de Bergson dans les pages consacrées à la « genèse idéale de la matière » ne s'élève pas à ce niveau de problématisation. Elle se contente d'élucider la partie du problème de la création qui, à tort ou à raison, apparaît le plus souvent comme la plus délicate à traiter, ce qui conduit bien des systèmes de philosophie à penser la création comme simple mise en forme d'une matière préexistante.

« Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire. (...) Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. Plus particulièrement, si je considère le monde où nous vivons, je trouve que l'évolution automatique et rigoureusement déterminée de ce tout bien lié est de l'action qui se défait, et que les formes imprévues qu'y découpe la vie, forme capable de se prolonger elles-mêmes en mouvements imprévus représentent de l'action qui se fait. Or, j'ai tout lieu de croire que les autres mondes sont analogues au nôtre, que les choses s'y passent de la même manière. Et je sais qu'ils ne se sont pas tous constitués en même temps, puisque l'observation me montre, aujourd'hui même, des nébuleuses en voie de concentration. Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement. »³⁶

L'objet de ce texte célèbre est de penser la création de la matière par Dieu à travers une analogie avec la position d'un acte libre par l'homme. La thèse principale de Bergson est ici que l'existence d'un monde matériel résulte de la retombée d'une action, thèse reposant sur le présupposé qu'il faut penser l'être non en termes de choses mais en termes d'actions. Le nerf de l'argument est donc que les choses ne doivent pas être pensées comme des choses. Penser en terme de « choses » c'est penser la réalité à la lumière d'un entendement ou d'une intelligence incapable de la contempler telle qu'elle est, en sa fluidité, mais capable seulement de la saisir sous un angle utilitaire qui conduit à la solidifier. La matière n'est donc pas réellement constituée de choses distinctes et solides : elle est la retombée d'un élan. Par là, la genèse de la matière peut s'expliquer à partir de la genèse d'un élan.

Mais cet élan d'où provient par retombée la matière est-il Dieu lui-même ? Bergson ne dit rien de tel, bien au contraire.

Précisons tout d'abord que l'existence de Dieu est envisagée ici à titre d'hypothèse théorique (Bergson parle de sa référence à Dieu dans *L'Évolution créatrice* comme d'une « pierre d'attente »). Ce Dieu lui-même ne doit pas non plus

³⁶ *L'Évolution créatrice*, p. 249.

être pensé comme une « chose » : d'où les formules « Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait : il est vie incessante, action, liberté ». Il est important de voir qu'ici Bergson attribue sur un mode éminent à Dieu ce qui est caractéristique de la spiritualité. Mais la formule la plus propre à définir Dieu est ici : « continuité de jaillissement », les mondes étant ce qui jaillit de ce jaillissement. En cela il y a bien une distinction entre les mondes et Dieu lui-même.

Bergson s'est d'ailleurs défendu d'avoir soutenu dans ce passage des conceptions panthéistes. Ses deux lettres au Père de Tonquédec sont au demeurant parfaitement claires sur le sujet : « Je parle de Dieu (...) comme de la *source* d'où sortent tour à tour, par un effet de sa liberté, les « courants » ou « élans » dont chacun formera un monde : il en reste donc distinct, et ce n'est pas de lui qu'on peut dire que « le plus souvent il tourne court », ou qu'il soit « à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner ».³⁷ Un peu plus loin : « De tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général ».³⁸ Rien n'autorise donc à interpréter dans un sens panthéistique le passage fugitif de *L'Évolution créatrice* où Bergson parle d'un Dieu créateur...

En somme l'examen de *L'Évolution créatrice* nous a permis de dégager deux thèses proprement bergsonienne :

(1) L'évolution des espèces résulte principalement d'un élan vital se propageant de germe à germe à travers l'ensemble des êtres vivants et s'efforçant de contourner les obstacles à la vie résultant de la résistance de la matière.

(2) La matière a son origine dans une énergie incorporelle dont elle résulte par l'interruption de l'élan qui la mouvait initialement.

Sans doute, ni l'élan vital ni l'énergie dont procède la matière ne sont Dieu, comme Bergson s'en explique clairement dans ses lettres au Père de Tonquédec. La question de Dieu n'apparaît du reste qu'incidemment dans l'ouvrage. Mais ces deux thèses conduisent naturellement à s'interroger sur l'origine première et de la vie et de la matière, origine à laquelle Bergson fait brièvement allusion sans prétendre avoir traité la question de façon satisfaisante. Toute la philosophie de la nature de Bergson conduit à se poser cette question sans que Bergson ne prétende lui apporter une réponse satisfaisante. A cela il existe une raison d'ordre méthodologique : la métaphysique positive de Bergson s'interdit de dépasser les cadres de l'expérience. Pour parler d'un Dieu créateur il faudrait donc pouvoir faire l'expérience d'un Dieu créateur. C'est donc seulement dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* que la question de Dieu pourra être abordée de front.

³⁷ Lettre au Père Joseph de Tonquédec du 12 mai 1908 *Mélanges*, p. 766

³⁸ Lettre au Père de Tonquédec du 20 février 1912. *Ibid.*, p. 964.

3. Pour une interprétation chrétienne du concept bergsonien de création

Nous avons vu que la philosophie de Bergson pense la création à trois niveaux : à un niveau psychologique, la création peut être le propre de l'homme, dans sa durée intérieure, en tant qu'il pose des actes libres ; à un niveau biologique elle peut être l'œuvre de l'élan vital en tant qu'il s'efforce de réaliser un ensemble de virtualités dont l'actualisation constituerait un succès pour l'ensemble du règne vivant ; à un niveau cosmologique, elle peut enfin être l'œuvre d'un Dieu, continuité de jaillissement, dont l'existence est donnée pour hypothétique dans *L'Évolution Créatrice* mais assurée dans les *Deux Sources*, ce Dieu étant un Dieu d'amour à l'origine commune de la vie et de la matière.

À ces trois niveaux le concept de « création » est pensé par analogie avec la création dont nous avons conscience en nous replongeant dans la durée intérieure entendue comme « jaillissement ininterrompu de nouveauté ».

Or on pourrait prêter à cette caractérisation de la conscience une signification plus profonde que ne l'exige la simple lettre des écrits de Bergson : d'après lui, en effet, notre conscience, ou notre âme ne cesse d'acquérir un supplément d'être³⁹. Ce supplément d'être n'est pas le simple déploiement de potentialités préexistantes. Il y a donc constamment au cours de l'écoulement de la durée un surcroît d'être qui se manifeste à une conscience suffisamment détachée de ses intérêts pratiques pour considérer la réalité telle qu'elle est. Sans doute pourrait-on être tenté de dire que c'est la conscience qui est l'auteur de ce supplément d'être, et cela est vrai au moins en ce qui concerne les actes libres. Mais il ne faut pas oublier que le jaillissement de nouveauté n'est pas le seul fruit de nos actes libres bien qu'il se manifeste plus spécifiquement en eux.

Pour donner une interprétation chrétienne de l'intuition bergsonienne de la durée, nous pourrions dire que dans cette intuition nous expérimentons qu'à chaque instant en notre âme vient à être quelque chose qui ne préexistait pas. Ce jaillissement d'être, qui n'est pas la simple transformation du préexistant, est une donnée de l'expérience accessible à tous. Or cette donnée de l'expérience intérieure resterait inexplicable à l'aide d'un principe de causalité emprunté à la nature. Car ce serait, par illusion rétrospective, projeter sur le passé comme déjà inclus en lui ce qui se manifeste comme radicalement nouveau dans l'écoulement de la durée.

³⁹ Il est évident qu'il ne faut pas entendre ici le terme « être » au sens de l'*essence* thomiste. mais le terme d'essence ne conviendrait pas mieux, car les « essences », ou les « eidè », de la tradition aristotélicienne sont homogènes, fixes, discontinues (voir la critique de la notion de forme dans le chapitre IV de *L'Évolution créatrice*, p. 298-315 et en particulier p. 314). On ne saurait non plus réduire ce supplément d'être à l'adjonction de qualités accidentelles, car ce supplément finit par s'intégrer de façon essentielle à une réalité existant dans la durée, de telle sorte qu'il en devient inséparable rétrospectivement et même rétroactivement. Cet « être » du « surcroît d'être » est donc une sorte d'essentialité dynamique caractérisée par sa mobilité, son hétérogénéité et son indivisibilité ; par là, il échappe aux catégories de l'ontologie aristotélicienne.

Notre conscience pourrait alors apparaître comme la manifestation d'une création continue : par création continue j'entends ici plus qu'une création continuée. La création continuée permet de penser la conservation d'une chose en l'état comme don de l'acte d'exister à cette chose. L'idée d'une création continue, en revanche, inclut celle d'un accroissement d'essence en plus de l'idée d'un renouvellement de l'acte d'exister.

En ce sens il y aurait une manière très naturelle de s'expérimenter comme créature en se fondant sur l'intuition de la durée bergsonienne : elle consisterait à percevoir en soi-même la continue venue à l'être, dans le simple écoulement de la durée, de quelque chose qui n'existait pas. L'âme acquiert constamment un supplément d'âme. En ce sens la durée intérieure telle que l'entend Bergson peut s'interpréter comme manifestation d'une activité créatrice qui a sa source en dehors de la réalité déjà existante.⁴⁰ A chaque instant je peux sentir venir à exister en moi une réalité qui n'a sa cause en rien de ce qui existait auparavant dans le temps : chaque instant de mon existence est le jaillissement d'une nouveauté qui, n'ayant pas sa raison d'être dans le tissu naturel des réalités temporelles, ne peut la trouver que dans une cause existant par soi, hors du temps, et surnaturelle.

Sans doute Bergson ne va pas si loin, en quoi il reste fidèle à sa méthodologie. On sait qu'il se propose de constituer une « métaphysique positive ». Celle-ci se veut rigoureusement empiriste dans sa méthode même si elle se propose de conjointre expérience intérieure et expérience extérieure.⁴¹ Passer donc d'une phénoménologie de la création à une métaphysique de la création est un saut que Bergson ne peut pas faire : en quoi effectivement notre lecture de Bergson peut apparaître comme une extrapolation.

Mais on sait que, par ailleurs, la méthode bergsonienne consiste également à recouper des lignes de faits indépendantes⁴². Or il y a maintenant une deuxième ligne de faits à suivre. On sait que Bergson dans le chapitre IV de *L'Évolution créatrice* propose une critique de l'idée de Néant absolu. Cette critique, souvent mal interprétée, ne vise pas la notion de création *ex nihilo*. Le « nihil » dont Bergson montre qu'il n'est qu'une pseudo-idée contient la négation de tout être quel qu'il soit, y compris l'être nécessaire.⁴³ En revanche le « nihil » de la notion chrétienne de

⁴⁰ Claude Tresmontant, dans son *Essai sur la pensée hébraïque*, Cerf, 1953, attribue à Bergson une telle ontologie en laquelle il pense retrouver les intuitions profondes de la « métaphysique biblique ». Il nous semble plutôt que Tresmontant a donné là une interprétation judéo-chrétienne de la philosophie bergsonienne, qui nous semble vraie et profonde, mais qui excède le propos de Bergson, du moins dans *L'Évolution créatrice*.

⁴¹ Cf. Lettre à Tonquédec du 20 février 1912, *Mélanges*, p. 963-964.

⁴² Cf. *L'Énergie spirituelle*, p. 4.

⁴³ Cf. Lettre à Tonquédec du 12 mai 1908, *Mélanges*, p. 766. « Enfin, l'argumentation par laquelle j'établis l'impossibilité du néant n'est nullement dirigée contre l'existence d'une cause transcendante du monde : j'ai expliqué au contraire (p. 275-277 et p. 298) qu'elle vise la conception spinoziste de l'être. Elle abouti simplement à montrer que *quelque chose* a toujours existé. Sur la nature de ce « quelque chose » elle n'apporte, il est vrai, aucune conclusion positive ; mais elle ne dit, en aucune façon, que ce qui a toujours

création *ex nihilo* n'est pas un néant absolu, il est un néant relatif : il n'est que la négation de tout être *contingent* et non de tout être, quel qu'il soit, sans quoi il embrasserait dans sa négation l'existence même de l'Être créateur. Comme l'a d'ailleurs bien relevé Claude Tresmontant, Bergson a lui-même expliqué que la critique de l'idée de néant absolu conduit à affirmer que « quelque chose a toujours existé », ce qu'admet implicitement l'idée d'un Dieu créateur⁴⁴. C'est là opérer un déplacement du questionnement métaphysique capital. Il ne s'agit plus de savoir s'il existe quelque être nécessaire mais il s'agit, sachant qu'il y a nécessairement de l'être, de chercher à quelle sorte d'être peut s'attribuer l'existence nécessaire. C'est ici que nous rejoignons l'idée judéo-chrétienne de création : dans la mesure où tout ce qui existe dans la durée est marqué par une certaine contingence, il en résulte que quelque chose existe nécessairement qui n'est pas de l'ordre de ce qui existe dans la durée. Par là on parvient à comprendre pourquoi au delà de la durée il y a place chez Bergson pour une « éternité de vie » qui « dure éminemment ».

Loin de nous éloigner de l'idée d'un Dieu créateur, la critique de la pseudo-idée de néant nous en rapproche donc. C'est ce que suggère par ailleurs une remarque que Bergson fait sur la mystique chrétienne. Rappelons que dans le troisième chapitre des *Deux Sources de la morale et de la religion*, consacré à la religion dynamique, Bergson voit dans le mysticisme abouti « une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. » Puis, précise-t-il aussitôt, « Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. »⁴⁵ Or, dit plus loin Bergson, les mystiques laissent de côté ce qu'il appelle « les faux problèmes » comme « pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien » ? Cette indifférence à la métaphysique n'est pas due à une incapacité théorique mais à un surcroît de sagesse. Car le mystique n'est pas dupe de l'illusion qui pousse à poser le problème de l'origine radicale des choses en des termes le rendant insoluble. Poser ainsi la question serait en effet supposer « que la réalité remplit un vide, que sous l'être il y a le néant, qu'en droit il n'y aurait rien, qu'il faudrait alors expliquer pourquoi, en fait, il y a quelque chose ». Or si le mystique ne se pose pas la question « pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien ? » c'est parce qu'il est parvenu à coïncider avec l'élan créateur. Dès lors s'impose comme une évidence l'existence de Dieu, Être existant nécessairement et cause première de tout ce qui existe dans la contingence propre à la durée. La pensée de la création trouve dans l'expérience mystique son expression authentique : l'existence de la créature ne s'y présente pas comme de l'être fini apparu par dessus du vide, mais comme de l'être fini apparu en plus de l'Être infini. Bref le rapport des étants finis à leur créateur ne doit plus se penser comme le fait d'arracher de l'être fini au non être mais comme le fait d'ajouter de l'être contingent à l'Être subsistant par soi. La création n'est pas pensée

existé soit le monde lui-même, et le reste du livre dit explicitement le contraire. » Ce texte suffit à réfuter l'interprétation que Jankélévitch donne dans *Henri Bergson* de ce passage.

⁴⁴ Cf. *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Seuil, « Livre de vie », 1971 p. 86-89.

⁴⁵ *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 233.

négativement, comme manifestation de la finitude de la créature abandonnée à son angoisse existentielle, mais positivement comme relation vivante de la créature à l'Être par soi subsistant en qui elle trouve dans la joie la raison de son existence.

Conclusion

La philosophie bergsonienne de la création apparaît moins comme concurrente de la métaphysique chrétienne évoquée en introduction que comme complémentaire de celle-ci. Elle est avant tout une doctrine cosmologique et anthropologique. Elle se prête à une interprétation chrétienne, qui, à mon sens, la perfectionne.

Sans doute le système bergsonien présente-t-il certaines insuffisances. La principale étant, comme l'a bien vu Maritain, le fait d'avoir réduit la pensée rationnelle à l'intelligence. Pour être plus précis, je dirais que la plus grande insuffisance de Bergson, qu'il partage avec la grande majorité des philosophes de son temps, fut de ne pas voir que les lois de la logiques ne sont pas seulement des caractéristiques anthropologiques, mais qu'elles ont un caractère absolu, ce qui oblige à assigner à la raison un statut que Bergson était incapable de lui reconnaître. Cette insuffisance va de pair avec un empirisme méthodologique, à mon sens trop étroit, qui interdit à Bergson de s'interroger en termes de causalité métaphysique sur l'origine du « jaillissement ininterrompu de nouveauté » dont il se borne au fond à constater le fait. Seule une confiance ferme dans la capacité de la raison à poser des causes au delà des phénomènes permettrait de passer d'une phénoménologie de la durée créatrice à une ontologie de la création continue. Car, pour déduire du jaillissement ininterrompu de nouveauté l'existence d'un créateur de cette nouveauté, il faudrait admettre la validité d'un principe de causalité transcendant l'ordre des phénomènes.

Mais notre analyse a permis de faire ressortir au moins quatre points saillants par où Bergson nous donne l'occasion d'enrichir notre réflexion sur la création :

1° Le finalisme dynamique élaboré dans *L'Évolution créatrice* permet de renouveler le questionnement sur le sens et de penser en termes non univoques l'idée d'un dessein divin. Trop souvent la question du dessein divin est pensée à l'aide d'une téléologie modelée sur l'analyse de l'activité technique. La conception originale que Bergson propose de la finalité permet de dépasser les philosophies de la nature qui, d'Aristote à Kant, se représentent consciemment ou inconsciemment l'opération de la nature sur le modèle de la *poiésis*.

2° La genèse de la matière à partir d'une retombée de l'esprit : malgré ses accents émanatistes, le concept bergsonien de création permet de surmonter un obstacle psychologique majeur à la compréhension de l'idée de création *ex nihilo* en montrant que la solution du problème de la création de la matière peut se dériver de la question de la création de forme.

3° La critique de l'idée de néant absolu permet de penser à nouveaux frais la question des rapports entre l'être nécessaire et les êtres contingents. La création se pense non pas sur le fond de l'idée d'un néant absolu mais sur le fond de l'affirmation de l'existence de « quelque chose de nécessaire ». La réfutation de la pseudo-idée de néant absolue ne conduit pas à rejeter l'idée de création *ex nihilo*, mais à poser tout jaillissement ininterrompu de nouveauté comme postérieur à la position d'une réalité possédant de plein droit l'aséité.

4° L'intuition de la durée comme création d'imprévisible nouveauté : au cœur de l'intuition de la durée se réalise une expérience métaphysique apte à se prolonger en expérience mystique, qui permet de se penser comme en relation à un Dieu d'amour générateur de toute réalité spirituelle et matérielle. C'est pourquoi, caractérisant l'intuition de la durée, Bergson prend soin de rappeler qu'elle nous ouvre à la possibilité d'une vision plus profonde du réel, à l'expérience d'une prise de contact avec une éternité de vie dépassant l'ordre de la simple durée. « In ea vivimus et movemur et sumus »⁴⁶.

⁴⁶ Cf. *La Pensée et le mouvant*, « La perception du changement », p. 176. Bergson cite ici en féminisant le pronom personnel saint Paul (Ac. 17, 28), qui se réfère lui-même librement au poète Épiménide.

II. Une métaphysique du bien commun

Jean-Baptiste Echivard

Dans le dernier chapitre du premier tome de notre travail sur les proèmes de saint Thomas, *L'esprit des disciplines philosophiques fondamentales*⁴⁷ j'avais esquissé comme une analyse des principes philosophiques les plus importants qui caractérisent l'esprit thomasiens, et défini ainsi comme un 'style' philosophique, celui que les proèmes des commentaires aux œuvres d'Aristote nous habituent à vivre⁴⁸. Le présent travail complète cette analyse, mais sans considérer les seuls proèmes. D'une certaine manière, il dit ce que la philosophie première peut dire de plus premier, de plus fondamental pour orienter la connaissance que nous avons de la réalité.

I. Le bien commun politique

1. La 'question' de la personne

Il est entendu que l'homme est un animal raisonnable, qu'il a un esprit, que celui-ci est immatériel ; que l'homme est capable par sa connaissance d'appréhender l'univers, de formuler des lois universelles, qu'il peut se poser la question de la cause finale et dernière de l'univers. Il a une conscience ; chaque personne est unique : unique son histoire personnelle, son visage, sa manière d'être et d'agir. Chaque personne a une valeur absolue, quels que soient son âge, son sexe, sa religion, la couleur de sa peau, son handicap, sa religion, chaque personne a sa dignité absolue et ne peut en aucun cas être utilisée comme un moyen en vue d'une fin.

⁴⁷ Paru aux éditions François-Xavier de Guibert en quatre tomes : 1) *L'esprit des disciplines fondamentales* ; 2) *Philosophie rationnelle et philosophie de la nature* ; 3) *Philosophie morale et politique* ; 4) *Métaphysique*. Préface du frère S. Th. Bonino, o. p.

⁴⁸ Cf. p. 235 le début de la Conclusion : « Nous avons tenté de dégager ce que pourraient être les orientations fondamentales, premières, des grandes disciplines de la philosophie selon le philosophe Thomas d'Aquin afin de comprendre, à partir des proèmes de ses commentaires aux œuvres principales d'Aristote, l'objet, la finalité, et le mode de raisonner spécifiques de chacune des disciplines principales de la philosophie. Or, par Aristote lui-même, nous savons que toute science s'appuie sur des notions pré-requises qui en sont comme le fondement premier, et permettent ensuite la connaissance de leur sujet propre (et de ses causes). Pouvons-nous, au terme de cette étude, essayer d'énoncer ces notions pré-requises présentes dans nos proèmes : elles constitueraient l'orientation générale de la raison philosophique, l'esprit commun à toutes les disciplines, la « note » propre, le climat thomasiens particulier dans lequel on peut appréhender le sujet de chaque discipline philosophique ? »

On ne saurait, bien évidemment, jamais trop insister sur sa dignité, sa capacité spirituelle et intérieure de liberté, sa capacité à créer des œuvres d'art, à bâtir des cités et des empires, à élaborer des œuvres scientifiques ou techniques qui servent ses besoins fondamentaux, sa capacité artistique à exprimer le beau, sa capacité à éduquer, à transmettre le savoir. Et il est vrai qu'à une époque où la dignité de l'homme est tellement bafouée, où les matérialismes et les athéismes de diverses origines peuvent faire peu cas de sa valeur absolue, il faut affirmer l'importance, la primauté de la personne sur la matière, sa 'transcendance' vis-à-vis de toutes réalités économiques, psychologiques, neurologiques, politiques, etc. À l'ère des divers totalitarismes, il était important aussi d'affirmer la 'transcendance' de la personne par rapport à l'Etat : le 'personnalisme'⁴⁹ a été très important avant la seconde guerre mondiale, puis après, à cause sans doute du marxisme, de l'existentialisme athée ou à cause des risques naissants d'une société matérialiste de consommation : il fallait mettre l'accent sur la transcendance des valeurs spirituelles de la personne par rapport à toutes les valeurs matérielles.

L'accent aujourd'hui semble peut-être différent, même si demeure toujours, bien évidemment, la nécessité d'affirmer la 'norme personnaliste'. Cela ne veut pas dire que les totalitarismes n'existent plus ou sont à jamais éteints, ni que la dignité de la personne humaine, sa valeur absolue sont pleinement et universellement affirmées ou qu'aucun athéisme, aucun système politique ou économique ne rendra ou ne rende l'homme esclave, otage des volontés de puissance, des instincts sexuels ou d'une certaine désespérance. Mais peut-être comprend-on aujourd'hui avec beaucoup d'acuité qu'il est une partie de l'univers, une partie la plus 'achevée', la plus 'accomplie', la plus 'parfaite' sans doute, mais une partie quand même : sans l'univers, sans l'ordre propre des autres parties et de leur relation, sans ce qu'elles sont et ce qu'elles font, et permettent de faire, l'homme ne pourrait pas exister ; on ne saurait même pas qu'il y a une nature humaine.

Les graves questions contemporaines sur le réchauffement climatique, un des effets de 'l'industrie' humaine et du progrès technique considéré comme un nouvel absolu ont, au moins, un avantage : nous savons que l'homme n'est pas le seul « maître et possesseur de la nature. » L'univers existe, il a son ordre propre, ses propriétés et ses équilibres spécifiques, et on ne peut pas faire comme si l'on pouvait se passer de lui, ou faire de lui n'importe quoi sous prétexte de 'rendement' industriel. L'homme n'est pas l'être tout puissant, sujet unique et absolu de ses actes. Il est aussi un être de la nature qui dépend de l'ordre entier du cosmos, de ses interactions innombrables. Affirmer cela n'est en rien diminuer la spécificité spirituelle, immatérielle de l'homme, ni, sous ce rapport, sa souveraineté sur l'ensemble de la nature, ni qu'il soit aussi un sujet appelé à devenir de plus en plus libre, capable de désirer, décider, et réaliser par lui-même tout ce qui peut le

⁴⁹ Il faudrait s'entendre sur le sens de ce terme. Il y a le 'personnalisme' de Mounier, celui de K. Wojtila, plus connu sous le nom de Jean-Paul II, celui de J. Maritain, celui de G. Marcel. Ils n'ont pas les mêmes accents, les mêmes intentions et ils n'ont pas été produits dans les mêmes contextes historiques.

conduire au bonheur, lui et tous ceux qu'il aime. À cause des conséquences mortifères pour l'homme de certains comportements⁵⁰ nous sommes en train de nous apercevoir que l'homme dépend, selon tout lui-même, d'un ordre biologique, géographique, climatique, chimique, neuro-physiologique, qui n'est pas pour lui un seul objet de pensée scientifique !

Il est donc nécessaire de mettre en valeur cet enracinement de l'existence et de l'essence de la personne humaine dans l'ordre entier du cosmos : Les questions contemporaines si importantes de l'écologie mettent l'accent sur l'interdépendance permanente et essentielle de l'homme et du cosmos ; nous nous apercevons à nos dépendants que posséder la nature, la maîtriser ne suffit pas si nous ne voulons pas la connaître vraiment et respecter ses lois propres afin de mieux profiter de ce qu'elle est capable de nous donner. C'est pourquoi, à l'âge de la mondialisation des échanges, nous nous apercevons de plus en plus que le bien de chaque personne dépend d'abord non pas tant d'échanges économiques, mais de l'ensemble de l'univers ; effectivement à chaque moment de notre existence, nous sommes reliés au 'monde', dépendant de ses lois, des interactions permanentes des êtres les uns sur les autres. Le 'monde', l'univers, le cosmos deviennent dans ces conditions, comme notre 'bien commun' qu'il faut vouloir si nous voulons que notre bien propre, spécifique, personnel soit effectivement réalisé.

Pour toutes ces raisons, n'est-il pas important d'envisager la métaphysique thomasienne comme une 'métaphysique du bien commun' : s'il y a une 'primauté du bien commun'⁵¹ en politique, il y a une 'primauté du bien commun' en métaphysique, celle-ci est d'ailleurs la raison même de celle-là.

« La nature ne fait rien en vain » aimait à répéter Aristote⁵².

La nature, semble-t-il, n'a pas voulu l'homme seul : son essence et son existence dépendent de l'ordre entier du cosmos et de la fonction que chacune de ses parties occupe en son sein et pour lui. Elle veut des réalités ordonnées dans un tout, inséparables de ce tout.

⁵⁰ Par exemple, Hubert Reeves peut dire (*Mal de terre*, Paris, 2003, p. 57-58) : « En plus du CO₂, du méthane et des CFC (ce sont des chlorofluocarburés. Une molécule particulièrement stable puisqu'elle contient deux atomes aptes à créer des liens puissants : le chlore et le fluor... Les CFC (*c'étaient les fameux gaz fabriqués par l'industrie utilisés dans les aérosols et les réfrigérateurs*) ne sont pas l'unique agent destructeur de la couche d'ozone. Le pire est le méthyle de brome, un pesticide très utilisé dans les pays en voie de développement et quarante fois plus dangereux que les CFC) de nombreuses substances nocives sont rejetés dans l'atmosphère par l'activité humaine. Il s'agit du dioxyde de soufre, des oxydes d'azote, du mercure, de particules solides, de polluants organiques persistants et de composés organiques volatils. L'emploi de combustibles fossiles (dans les centrales électriques et dans le secteur des transports), l'incinération des déchets urbains et médicaux, les opérations de fonderie de minerai métallique sulfuré sont à l'origine de fortes quantités de polluants atmosphériques. »

⁵¹ Cf. à ce propos, le texte important de Charles De Koninck, *La primauté du bien commun contre tous les personalistes*.

⁵² Cf. dans mon troisième volume, *Philosophie morale et politique*, la note 27 de *l'Éthique à Nicomaque*, p. 114-117, et la note 1 de la *Politique*, p. 178-181 qui donnent certaines des références où Aristote emploie ce principe.

2. La personne, partie de l'univers

On a pu dire que l'homme pouvait « être maître et possesseur de la nature », on a pu exalter les 'lumières' de la raison scientifique, technologique ; mais la lumière ne vient pas de la seule raison... , elle a une vitesse ! et le soleil existe, les étoiles, les planètes, les galaxies et aussi les raz-de-marée, les tremblements de terre, les forêts, les herbes, les plantes, les arbres, le bois, le fer, et l'eau. Est-on sûr que sans chaleur ni lumière nous pourrions penser ?

Ainsi la notion de bien commun n'est pas uniquement une notion de philosophie politique. C'est aussi et sans doute d'abord une notion métaphysique ; une de ses notions premières qui orientent notre regard sur la réalité.

Cela dit, si cette notion est métaphysique, c'est qu'elle s'enracine dans les autres disciplines philosophiques. Ce n'est pas un hasard, en effet, si saint Thomas, pour évoquer l'identité de l'être et du bien, introduit le texte d'Aristote des *Physiques* définissant la matière comme appétit de la forme et le texte de l'*Ethique* affirmant que « le bien est ce que toutes choses désirent » ; et ce n'est pas un hasard non plus s'il prend dans son proème de la *Métaphysique* une référence à la *Politique* qui, elle-même, s'appuie sur la nature de l'âme et celle des puissances appétitives étudiée dans le *De l'âme*⁵³ ; comme si Thomas entrait en métaphysique avec les analyses des *Physiques*, de l'*Éthique à Nicomaque* et de la *Politique*.

Ceci pourrait laisser supposer que l'on peut comprendre la notion métaphysique de bien commun à travers ce que l'expérience des réalités sociales et politiques, celle du vivant, et de la nature de la matière, nous apprend de sa primauté.

3. L'homme 'animal social'

Nous parlerons donc bien d'une « métaphysique du bien commun ». Ce qui pourrait étonner. Nous avons effet l'habitude de réserver l'expression 'bien

⁵³ Cf. *Q. D. De uer.*, q. 21, a. 2, c. : « *quae nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt ; unde et materia appetit formam, secundum Philosophum in I Phys. (...)* ce qui ne participe pas encore de l'être, tend vers l'être par un appétit naturel ; c'est pourquoi la matière est en appétit de la forme, comme le dit le Philosophe au Livre I des *Physiques* (...) » ; *Ia* q. 5, a. 3, c. : « *Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem : sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile : unde Philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt (...)* On doit répondre que le bien et l'être (*ens*) sont identiques quant à la réalité, mais différent quant à la définition seulement. On le manifeste de cette manière. La définition du bien, en effet, réside dans le fait qu'il soit désirable : c'est pourquoi le Philosophe affirme dans Livre I de l'*Éthique à Nicomaque* que « le bien est ce que toutes choses désirent » ; Proème de la *Métaphysique* : « *Sicut docet Philosophum in Politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corporis ; nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires : irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur (...)* Comme l'enseigne le Philosophe dans la *Politique*, quand plusieurs réalités sont ordonnées à un même but, il est nécessaire que l'une d'entre elles soit régulatrice ou régente et que les autres soient régulées ou rendues conformes à la règle. Cela se constate dans l'union de l'âme et du corps : l'âme, en effet, naturellement domine, et le corps naturellement obéit. Il en est de même pour les puissances de l'âme ; l'irascible et le concupiscible sont, selon l'ordre naturel, dirigés par la raison. »

commun' à une considération de philosophie morale et politique. Nous parlons de 'bien commun' politique, nous disons que l'autorité politique devrait avoir comme but le 'bien commun' de la Cité, soulignant par là qu'une vie sociale digne de ce nom n'est possible que lorsque les volontés des personnes qui composent un tout social ont ensemble le désir du bien de la cité, celle-ci devenant par conséquent leur bien commun. Cela indique évidemment que leur but dépasse leur stricte conservation individuelle, leur désir individuel d'exister et de durer dans l'existence. Elles vivent pour autre chose qu'elles-mêmes, pour d'autres personnes qu'elles-mêmes. Mais aussi, plus elles désirent ce qui est commun aux autres personnes avec lesquelles elles vivent dans le tout auquel elles participent et plus leur bien singulier, en tant que singulier, sera réalisé : si un homme qui devient père de famille (c'est aussi vrai pour son épouse qui devient mère de famille...) aime, avant son bien singulier, le bien de ses enfants, par conséquent, désirant leur bien, il réalisera son bien, il développera sa personnalité, il posera des actes qui le perfectionneront dans sa singularité, même s'il n'a pas pour but premier le développement de cette singularité.

Or cette tendance à un bien commun est inscrite dans la nature elle-même, puisque, comme l'affirme souvent Aristote, l'homme « est un animal social⁵⁴ », et, dans un texte si important dans lequel il analyse la nature de l'amitié « qu'il est plus un animal conjugal qu'un animal social.⁵⁵ » Et comme « la nature ne fait rien en vain », la tendance à la conjugalité et à la vie sociale doit bien signifier quelque chose pour chaque personne qui est ainsi appelée, par la nature, à ne pas vivre seul et pour lui-même⁵⁶.

Tel est le point de départ : l'union naturelle et complémentaire de l'homme et de la femme, cette disponibilité naturelle, corporelle ensemble que spirituelle à la complémentarité de la masculinité et de la féminité qui fonde l'existence familiale de la personne, cause naturelle de l'amitié conjugale, de l'amitié paternelle et maternelle.

La famille devient le bien commun de l'épouse, de l'époux et, plus tard, des enfants. Bien commun qui, parce que désiré ensemble, devient pour chacune de leur personne leur meilleur bien : chaque partie désirant le bien du tout s'ordonne à celui-ci, c'est-à-dire au bien des parties dont le tout se compose ; le bien du tout étant présent en permanence dans chacune des parties, il les finalise. Le désir du bien du tout permet à chaque partie d'exister, de se développer, de se

⁵⁴ Cf. dans le tome 3, *Philosophie morale et politique*, la note 8, p. 61-66 et la note 26 de la *Politique*, p. 235-236.

⁵⁵ Cf. *l'Éthique à Nicomaque*, VIII, 14, (1162 a 15 et ss.) : « L'amour entre mari et femme semble bien être conforme à la nature, car l'homme est enclin à former un couple, plus même qu'à former une société politique, dans la mesure où la famille est quelque chose d'antérieur à la cité et de plus nécessaire qu'elle, et la procréation des enfants une chose plus commune aux êtres vivants. »

⁵⁶ Nous trouvons, bien évidemment, un écho de cette animalité conjugale et sociale dans le « il n'est pas bon pour l'homme d'être seul » de la Bible. Aristote rejoint ici l'expérience séculaire du judéo-christianisme...

perfectionner : le bien du tout est le meilleur bien de chacune des parties qui le composent :

« La bonté d'une partie s'apprécie d'après son rapport avec le tout ; c'est pourquoi saint Augustin écrit que « toute partie est difforme quand elle n'est pas accordée à son tout. » Donc, puisque tout homme est une partie de la cité, il est impossible qu'un homme soit bon s'il n'est pas proportionné au bien commun. Et le tout lui-même ne peut être bien constitué, sinon par des parties qui lui sont proportionnées.⁵⁷ »

«Lorsque l'on cherche le bien commun d'une multitude, par voie de conséquence on cherche en outre son bien propre, pour deux raisons. La première est que le bien propre ne peut exister sans le bien commun de la famille, de la cité ou du royaume. Aussi Valère Maxime dit-il des anciens Romains « qu'ils aimaient mieux être pauvres dans un état riche que riches dans un état pauvre » La seconde raison est que, l'homme étant une partie de la maison et de la cité, il doit considérer le bien qui lui convient d'après ce qui est prudent relativement au bien de la multitude.⁵⁸ »

Nous voyons bien que dans notre vie humaine, à aucun moment nous ne sommes séparés d'une communauté, d'un tout qui nous fait vivre et bien vivre. Nous sommes 'tissés' par un tissu de relations familiales, sociales, professionnelles, culturelles, politiques etc. : nous naissons dans une famille, un pays, un État, une civilisation, une époque, une terre aux configurations géographiques, climatiques particulières ; nous avons besoin de travailler, d'échanger, de parler, de développer nos talents, nos compétences dans tels ou tels domaines d'activités ; bref, si nous réfléchissons bien à notre expérience, nous nous apercevons que chacun de nos actes a un rapport à un bien commun, qu'il dépend pour être réalisé d'un ensemble de dispositions matérielles, intellectuelles, sociales qui ne dépendent, pas uniquement de nous, comme personne individuelle ; et en même temps, nous nous apercevons que nos activités apportent à ces divers biens communs des effets qui contribuent à maintenir une cohésion, une unité ou au contraire sont sources de division, de ralentissement, de stagnation.

Pour faire un livre, par exemple, il ne suffit pas de penser, il faut un éditeur, un imprimeur, une secrétaire, une poste, des timbres (pour envoyer les livres ou les 'épreuves' ou les lettres aux libraires etc. !), de l'argent pour acheter des timbres, donc une banque où prendre de l'argent, un téléphone pour parler à son éditeur, ou à son collègue qui connaît la citation que l'on veut rapporter à la page 127, des

⁵⁷ *IaIIae*, q. 92, a. 1, ad 3um : (...) *bonitas cuiuscumque partis consideratur in proportione ad suum totum : unde et Augustinus dicit in III Confess. quod turpis omnis pars est quae suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis.*

⁵⁸ *IaIIae*, q. 47, a. 10, ad 2um : (...) *ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. Unde et Maximus Valerius dicit de antiquis Romanis quod malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio.- Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis.*

ordinateurs pour ‘taper’ son texte, des livres pour faire des citations, du papier, des stylos, un bureau, une table, une chaise et un fauteuil (pour aider à réfléchir) des lieux de silence, de repos, et des repas, un lit pour dormir etc...

Notre bien singulier a donc bien rapport à plusieurs biens communs, et se soumet, pour être possible, à diverses lois, habitudes, coutumes qui harmonisent les parties de chacun de ces tous : lois qui régissent le travail des éditeurs, des imprimeurs, des libraires, des commerçants (papeteries !), des écrivains, des lecteurs. Tout ceci demande des contrats, un engagement de sa parole et de ses décisions, une responsabilité de ses actes, et la conscience que ceux-ci ont des conséquences sur les autres parties des tous auxquels nous participons.

Que nous soyons attentif à chacun de nos actes, et nous verrons un ou plusieurs biens communs qui les rendent possibles effectivement. Or dans un tout, chaque partie apporte à l’autre la richesse de ce qu’elle est et reçoit de l’autre les qualités qu’elle n’a pas et qu’elle ne peut avoir, n’étant pas, par nature, universelle. La communion, réalisant l’unité entre les parties, permet qu’elle finalise leurs actes, qu’elle perfectionne ce qu’elle est pour que chacune des autres soient davantage elle-même : l’éditeur, en voulant être un bon éditeur permettra aux écrivains de développer leurs talents d’écrivains et ceux-ci donneront à l’éditeur l’occasion de mieux développer ses talents d’éditeur...

Ou de bons élèves qui désirent recevoir un enseignement et sont vraiment réceptifs, permettent au professeur de vouloir transmettre mieux les richesses de son savoir ; et un bon professeur qui cherche le meilleur de ce qu’il lui est possible de réaliser, rendra, à son tour, la science qu’il transmet plus désirable pour les élèves... Bref, le bien singulier n’est pas vraiment purement et vraiment singulier, il a un rapport à un bien commun, un tout dont il est une partie ; et c’est le bien du tout qui lui permet de se réaliser comme bien singulier. On pourrait même dire que ce bien singulier n’existe plus comme strictement singulier : quand j’aime, je transmets à ceux que j’aime le meilleur de ce que je suis, de ce dont j’ai l’expérience : mon bien je le diffuse au-delà de moi-même de sorte qu’il devient aussi le bien de ceux à qui je le donne ; il devient notre bien commun.

C’est bien ce que nous montre l’expérience de l’enseignement. Quand j’enseigne, en effet, je donne à des intelligences ce que j’ai compris, ce dont j’ai l’expérience, ce que je connais. Enseignant, j’exprime au-delà de moi-même ce que je comprends ; l’expliquant, je le comprends mieux, je m’enseigne moi-même. Les élèves nous permettent ainsi, à mieux savoir, mieux connaître en nous obligeant à sortir de nous-mêmes pour nous adapter à ce qu’ils sont capables de recevoir. La science n’est plus ‘notre’ savoir ou notre seule compétence. Elle est un bien que nous avons en commun avec chacun des élèves que nous éduquons. Bien commun de nous et des élèves, elle permet à notre propre savoir de se développer, de s’actualiser. En un mot, c’est parce que le savoir est un bien commun à celui qui transmet et à ceux qui reçoivent qu’il est le meilleur bien du singulier. En voulant le bien du tout, c’est-à-dire des personnes qui le composent, je développe mon bien

singulier ; mais y-a-t-il vraiment un bien singulier qui serait purement et simplement singulier ?

Ajoutons maintenant que du point de vue du savoir lui-même, il y a bien commun. Puisque chaque science se trouve en harmonie avec d'autres sciences et les appelle : chaque science fait partie d'une communauté d'autres sciences, comme chaque professeur est partie d'un 'corps' de professeur. On ne voit pas, par exemple, comment aujourd'hui on ferait de la philosophie sans l'existence d'une pluralité ordonnée de disciplines philosophiques, ou sans la connaissance de tels ou tels domaines scientifiques ; ni comment un savant pourrait avancer dans sa recherche sans les autres savants⁵⁹.

4. Le bien commun, meilleur bien du singulier

Mais attention ! Il ne veut pas le bien du tout pour développer son bien singulier. Ce serait ramener à soi une activité et considérer les parties comme des moyens pour son développement personnel. Il s'agit ici d'aimer. Le professeur enseigne, non pas pour lui, mais pour le bien de ceux à qui il transmet son savoir qui devient un bien commun à lui et à ses élèves. C'est pour eux qu'il veut le meilleur, pour eux qu'il va s'efforcer de s'adapter à leurs capacités propres en proportionnant son enseignement à ce qu'ils sont capables de recevoir. Et ce faisant, il s'apercevra qu'il comprend mieux lui-même, qu'il découvre d'autres manières d'expliquer, qu'il actualise mieux sa propre compréhension. Il acquiert ainsi une expérience. Il en est ainsi de tous les autres actes réalisés pour qu'autrui puisse bénéficier des richesses que chacun d'eux peut apporter. En un mot, c'est parce que je prends conscience que je suis une partie d'un tout, que m'ordonnant au bien de ce tout, je réalise mon bien propre, mais par surabondance et par conséquence, comme un effet de cette activité sur l'ensemble des autres parties :

« Il est, en effet, évident qu'une cause est d'autant plus importante que son effet s'étend à davantage de réalités. C'est pourquoi le bien qui a raison de cause finale est d'autant plus important qu'il s'étend sur plusieurs êtres. Par conséquent, si c'est un bien identique qui revient à un homme et à toute la cité, il est néanmoins meilleur et plus parfait de se charger, c'est-à-dire de subvenir et de pourvoir au bien de toute la cité plutôt qu'au bien d'un seul homme. C'est, en effet, le propre de l'amour qui doit

⁵⁹ On pourrait dans le même sens évoquer l'Ordre des médecins, ou le Barreau des avocats ; on parle de 'corps' de métier pour signifier combien une activité implique une dimension communautaire et par là, une communion de personnes qui, participant, à l'unité d'un tout, s'apportent les unes les autres leurs richesses et rendent possible l'harmonie du tout, donc l'exercice de chaque partie. Dépendre de l'ordre du tout permet à chaque partie de mieux exister, de se développer davantage, de s'actualiser. En voulant le bien du tout, chaque partie développe son bien singulier. On peut également prendre l'exemple de l'existence des syndicats ou de toutes les organisations qui veillent au bien de chaque métier : réalisation de la justice qui permet de 'rendre à chacun ce qui lui est dû', de veiller à l'harmonie de toutes les parties par rapport au tout et au bien du tout lui-même quand telle ou telle partie risquerait de léser d'autres parties. Le travail, étant un acte social, sa réalisation effective dépend des diverses communautés où il est effectué et pour lesquelles il est effectué. Les diverses associations de défense, d'aide, de promotion etc. ne sont donc pas extérieures au problème ; là encore, nous rencontrons la présence effective d'un bien commun comme cause de la réalisation d'un bien singulier.

exister entre les hommes que de pourvoir au bien même d'un seul homme, mais il est meilleur et plus divin de s'occuper du bien de tout un peuple et des cités.⁶⁰ »

II. Le bien commun de l'univers

1. La matière appétit de la forme

L'hylémorphisme, à bon droit, caractérise l'aristotélisme. La matière est appétit de la forme. Elle est pour la forme, comme la puissance est pour l'acte :

« L'appétit naturel n'est rien d'autre qu'une ordination de choses selon leur nature propre vers leur fin. Et non seulement un être en acte est ordonné par sa vertu active vers sa fin, mais aussi la matière selon qu'elle est en puissance, car la forme est la fin de la matière. Dire que la matière désire la forme n'est rien d'autre que de dire qu'elle est ordonnée à la forme comme la puissance à l'acte.⁶¹ »

« Si quelque chose est fait naturellement, alors il est apte à être fait. En effet, quand je dis naturellement, cela signifie apte à.⁶² »

Les fleurs existent, elles ont donc en elles tout ce qu'il faut pour exister ; j'existe, j'ai donc en moi tout ce qu'il faut pour exister ; de même l'air, l'électricité, le pétrole, les étoiles, les cellules, la terre, le fer, les éléments de la matière, l'azote, la chaux, l'ADN, les lois de l'hérédité, les climats, les diverses couches atmosphériques etc.

Bref, si des êtres existent et durent, s'ils ont des propriétés, si ces propriétés ont des effets utilisables pour d'autres éléments matériels ou pour l'homme, c'est que la matière n'est pas 'indifférente' de soi ; elle a en elle une aptitude, avec une relation d'autres éléments matériels, à produire tel ou tel être, à avoir tels ou tels effets.

Il ne faut pas oublier qu'Aristote part de ce qu'il observe. Dans la nature, dit-il en substance dans le Livre II des *Physiques* qu'il nous faut résumer, on trouve des événements qui arrivent toujours, ou le plus souvent (le *ut in pluribus latin*) ou rarement⁶³ : il devrait toujours naître, toutes les conditions requises étant présentes,

⁶⁰ *In Eth.* I, 2, (30) : *Manifestum est enim quod unaquaeque causa est tanto potior est quanto ad plura effectus eius se extendit. Unde et bonum, quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit. Et ideo si idem est bonum uni homini et toti civitati, multo videtur maius et perfectius suscipere, id est procurare, et salvare, id est conservare, illud quod est bonum totius civitatis quam idquod est bonum unius hominis. Pertinet quidem enim ad amorem qui debet esse inter homines quod homo quaerat et conservet bonum etiam uni soli homini, sed multo melius est et divinius quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus.*

⁶¹ *In Phys.* I, 1, (138) : *Nil est igitur appetitus naturalis quam ordinatio aliquorum secundum propriam naturam in suum finem. Non solum autem aliquid ens in actu per virtutem activam ordinatur in suum finem, sed etiam materia secundum quod est in potentia ; nam forma est finis materiae. Nil igitur est aliud materiam appetere formam, quam eam ordinari ad formam ut potentia ad actum.*

⁶² *ibidem*, II, 1, 13, (257) : *Sicut aliquid agitur naturaliter, sit aptum natum est agi : hoc enim significat quod dico naturaliter, scilicet aptum natum.*

⁶³ *Physiques*, II, 5, (196 b 10 et ss.) : « D'abord on reconnaîtra que l'expérience montre des faits qui se produisent toujours, et des faits qui se produisent fréquemment (...) Mais, puisqu'il y a aussi des faits qui se produisent par exception (...) Nous parlons d'une cause vaine, lorsque ce qui est produit, ce n'est pas la fin visée par la cause, mais ce qu'aurait produit une autre cause, existant en vue de la fin qui a été

un être sain, mais il arrive que naît un handicapé profond. En fait, il ne faut pas dire que toujours il se produit tel être, tel événement, mais le plus souvent : la contingence est ‘intrinsèque’, c’est-à-dire qu’il y a toujours la possibilité qu’un désordre se produise qui vient changer ce qui, normalement, devrait se passer ; la matière s’use, elle est fragile, des événements imprévisibles se produisent auxquels elle ne peut trouver de solution, et plus les êtres dépendent d’autres êtres, plus des interférences imprévisibles se produisent de sorte que le *ut in pluribus* devient important qui nous invite à penser de cette manière : normalement, il devrait se produire telle ou telle chose, mais il est possible, à cause de la contingence intrinsèque toujours présente, qu’il y ait des interférences d’autres éléments, d’autres cause, de sorte qu’il est toujours possible que cela ne se produise pas.

Mais parler de désordre, c’est supposer qu’un ordre qui aurait dû se produire ne s’est pas produit, que l’aptitude de la matière à produire tel ou tel effet ne se réalise pas. C’est donc qu’elle était disposée à cette propriété ou à cette fonction, mais que la contingence intrinsèque, interne à ce qu’elle est, a empêché qu’elles se réalisent. C’est indiquer que la contingence suppose l’existence d’une finalité⁶⁴ : la matière est appétit de la forme, elle a en elle tout ce qu’il faut pour se disposer à tel ou tel acte, mais la contingence est toujours possible qui vient limiter l’exercice de cette finalité⁶⁵, en étant source d’échecs, de troubles, de ralentissements etc., ou de résultats vains par rapport à ce qui aurait dû être.

2. Aristote biologiste

S’il est nécessaire d’insister sur cette relation entre la contingence et la finalité, c’est que dans les deux cas, nous trouvons que l’ordre des parties entre elles se justifie par l’existence d’un tout qu’elle contribue à faire exister : l’existence de la finalité fait que les parties sont disposées au bien du tout auquel elles appartiennent ; l’existence de la contingence vient d’une dysharmonie toujours possible dans l’ordre des parties, d’une dysharmonie dans les relations entre des êtres à l’intérieur du cosmos. Dans les deux cas, il y a, d’une manière ou d’une autre, une relation entre un tout et des parties.

On ne saurait trop insister sur le fait qu’Aristote est ‘biologiste’, et que la réalité de l’être vivant est présente en permanence devant ses yeux. Or l’être vivant est un tout ; chaque partie est disposée pour réaliser une fonction déterminée qu’elle peut ne pas réaliser d’ailleurs ; chaque partie dépend des autres parties et

réellement produite. Par exemple, quand on se promène en vue d’une évacuation ; si, après la promenade, elle ne se produit pas, nous disons qu’on s’est promené en vain, et que la promenade a été vaine ; on entend ainsi par vain ce qui, étant de sa nature en vue d’autre chose, ne produit pas cette chose en vue de laquelle il existait par nature ; car, si l’on disait que l’on s’est promené en vain, sur ce prétexte que le soleil ne s’est pas ensuite éclipsé, on serait ridicule, cela n’étant pas en vue de ceci »

⁶⁴ ibidem, II, 6, 197 b 18 et ss. : « Par suite, on le voit, dans le domaine des choses qui ont lieu absolument en vue de quelque fin, quand des choses ont lieu sans avoir en vue le résultat et en ayant leur cause finale hors de lui, alors nous parlons d’effets de hasard (...) »

⁶⁵ Je ne reprends pas les analyses d’Aristote sur la finalité dans ce même Livre II (8, [198 b 34-199 a 29]), mais elles sont présupposées néanmoins.

chaque partie vit à l'intérieur d'un organisme : un œil mort n'est plus un œil, répète souvent Aristote ; il n'est plus dans un organisme, il ne dépend plus d'un tout, il est coupé d'un ordre, d'une harmonie que ce tout permettait. Et il en est du cosmos entier comme d'un être vivant : chaque être en est une partie qui a besoin de l'ordre du tout pour exister. C'est donc bien l'ordre du tout qui permet que chaque partie, ayant sa fonction propre, puisse exister, vivre, agir, contribuant au bien du tout.

Comme le dit Aristote dans ce fameux texte dont il ne faut pas diminuer l'importance philosophique :

« Toutes choses sont ordonnées ensemble d'une certaine façon, mais non de la même manière, poissons, volatiles, plantes ; et les choses ne sont pas arrangées de façon telle que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre, mais elles sont en relations mutuelles : car toutes sont ordonnées à une seule fin. Mais il en est de l'Univers comme dans une famille (...) ⁶⁶»

Il faut citer le commentaire de Thomas :

« Et de la même manière que dans une famille l'ordre existe à cause de la loi et des préceptes du père qui est le principe pour chaque réalité qui est ordonnée pour la maison, principe de ce qui est à suivre pour tout ce qui concerne l'ordre de la maison, de la même manière la nature est pour les réalités naturelles principe de ce vers quoi elles aspirent et qui appartient de soi à l'ordre de l'univers. De même que dans une maison, chacun est disposé par les préceptes du père de famille, de même chaque chose naturelle est disposée par sa nature propre (...) Il est en effet évident que chaque chose naturelle est ordonnée au bien commun, selon son action normalement et naturellement due. ⁶⁷»

La nature ne veut pas des êtres séparés les uns des autres, elle veut un ordre, une harmonie entre des parties ; elle a voulu un tout qui permet à chacune de ses parties d'exister et de durer dans l'existence. Elle a voulu le bien commun de l'univers, une diversité de parties, une distinction entre chacune, mais une relation entre elles, de telle manière qu'aucune de ses parties ne puisse exister sans l'autre.

3. La finalité intrinsèque

Trois affirmations importantes viennent tirer les conséquences de cette considération sur l'ensemble de l'univers.

Une affirmation proprement aristotélicienne d'abord :

« Comme le dit le Philosophe dans le VIIème Livre de l'Histoire des animaux, la nature passe progressivement des êtres inanimés aux animaux : on trouve d'abord le genre des êtres inanimés avant celui des plantes, lesquelles semblent être animés comparées aux autres êtres,

⁶⁶ *Métaphysique*, Λ, l. 10, (1075 a 15 et ss.

⁶⁷ *In Met.* XII, l. 12, (2634) et (2636) : *Sicut autem imponitur in familia ordo per legem et praeceptum patrisfamilias, qui est principium unicuique ordinatorum in domo, exequendi ea quae pertinent ad ordinem domus, ita in natura in rebus naturalibus est principium exequendi unicuique idquod competit sibi de ordine universi. Sicuti enim qui est in domo per praeceptum patrisfamilias ad aliquid inclinatur, ita res naturalis per naturam propriam (...) manifestum est enim, quod unaquaque res naturalis, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune, secundum suam actionem debitam naturalem.*

et inanimées par rapport au genre animal. De la même manière, on passe selon un certain ordre continu, des plantes aux animaux.⁶⁸ »

Et ce principe formulé à l'origine par Denys, et repris souvent par Thomas pour différentes raisons philosophiques ou théologiques :

« Ce n'est pas tout ce qui appartient au genre inférieur, mais seulement ce qui est le plus grand et le plus parfait de ce genre inférieur qui peut participer à une certaine similitude avec le genre supérieur.⁶⁹ »

Cet autre principe qui donne sur l'ensemble de l'univers la vision d'un tout ordonné, hiérarchisé dans lequel chaque partie est à sa place, joue son 'rôle', c'est-à-dire sa finalité respective, en relation avec les autres parties :

« Plus une nature est élevée, plus ce qui émane d'elle lui est intérieur. (...) Parmi toutes les choses, ce sont en effet les corps inanimés qui occupent le dernier rang : en eux il ne peut y avoir d'autre émanation que celle qui a lieu par action de l'un d'entre eux sur un autre (...) Parmi les corps animés, les plantes viennent juste après ; en elles, l'émanation procède déjà de l'intérieur (...) Au-dessus des plantes, un degré de vie plus haut, on trouve la vie de l'âme sensitive : même si elle commence à l'extérieur, l'émanation qui lui est propre s'achève à l'intérieur ; et plus cette émanation se développera, plus son terme sera intérieur (...) Le degré souverain et parfait de la vie, c'est donc celui de l'intellect : ce dernier peut en effet réfléchir sur lui-même et se penser lui-même. Mais on trouve différents degrés dans cette vie intellectuelle (...)»⁷⁰ »

⁶⁸ *In De mem.* II, l. 1, l. 1-8, p. 103 : *Sicut Philosophus dicit in VII de historiis animalium, natura ex inanimatis ad animalia paulatim procedit, ita quod genus inanimatorum prius inuenitur quam genus plantarum, quod quidem ad alia corpora comparatum uidetur esse animatum, ad genus autem animalum, inanimatum ; et similiter a plantis ad animalia quodam ordine progreditur.*

⁶⁹ Cf. la note 13 du *De sensu* dans le tome 2, *Philosophie rationnelle et philosophie de la nature*, p. 318-325 : *Non omnia que sunt inferioris generis, set solum suprema et perfectiora pertingunt ad aliquam participationem similitudinis eius quod est proprium superiori generi.*

⁷⁰ C.G. IV, 11 : (...) *et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emaneat, magis ei est intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent : in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum (...)* *Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit (...)* *ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae inuenitur, qui est secundum animam sensitivam : cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur ; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur (...)* *Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum : nam intellectum in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inueniuntur.* Une page du P. Nicolas (un article de la *Revue thomiste* – 1955, p. 363-376) peut fort bien illustrer ce 'principe' : « Mais l'être, en s'élevant, s'épanouit en de plus intimes opérations : car il va connaître et aimer. A ce degré où nous le voyons se donner à lui-même sa propre consommation, il semblerait d'abord qu'il se replie à l'intérieur. Le massif de corail qui fourmille d'une vie silencieuse et déjà animale, paraît pauvre d'énergie et de puissance communicative, au milieu de l'immense océan sans âme dont toute la force est au-dehors. Et c'est vrai qu'en s'ennoblissant, un être restreint peu à peu son champ d'influence. *Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emaneat, magis ei est intimum.* (C. G. IV, 11). Les énergies de la matière se recueillent dans le vivant, et celles de la vie dans le sensitif, mais c'est pour concourir à un ordre de communication nouveau et plus profond. C'est un égoïsme, mais supérieur. Et dans cet ordre nouveau, l'égoïsme peu à peu s'élargit. Les organismes, en s'enrichissant, en se compliquant, deviennent chacun de petits univers presque autonomes au milieu du grand. Ces êtres se meuvent, trahissant leur vie au-dehors, agissent sur les choses ; entre eux se créent des relations jusque là inconnues : la tendance de la vie à se propager invente chez eux des formes nouvelles et admirables de communication des êtres : ce n'est plus dans une terre sans vie que tombe leur semence, mais elle se nourrit et se forme de leur propre substance : la vie s'allume à la vie et passe ainsi dans la joie, d'être en être. Toute une surabondance d'activité rayonne donc autour de la plus élémentaire connaissance. Mais que dire alors, quand cette connaissance devient pensée,

On remarquera que l'important est certes l'existence de l'esprit, son immatérialité, le fait qu'il soit le plus parfait des êtres parce que le plus capable d'intériorité, mais le fait aussi qu'il soit inséparable de l'ordre entier de l'univers, qu'il apparaisse comme une partie de celui-ci, relatif à la distinction hiérarchique et ordonnée des autres parties, qui surabonde au-delà d'elles-mêmes pour donner à toutes les autres la fécondité de ce qu'elles sont : l'univers est bien un tout dans lequel et par lequel l'homme existe. La nature a voulu ce tout, cette distinction des parties et cette surabondance de leur être pour l'existence et l'essence des autres parties.

Si l'homme en est la partie la plus parfaite il n'est pas isolé de cet ordre puisqu'il dépend de ce que chacune des parties de l'univers donne d'elles-mêmes - par le fait même qu'elles existent - à toutes les autres parties.

4. Le bien est diffusif de soi

Il faut compléter ces trois 'principes', observations d'expérience par un autre principe, celui-ci néoplatonicien⁷¹, souvent repris par Thomas : *le bien est diffusif de soi*⁷² :

atteignant et possédant en vérité l'être même des choses, elle étend un individu à l'être même de ce qui est. »

⁷¹ A vrai dire, même si, de fait, ce principe est néoplatonicien, on pourrait se demander si Aristote n'est pas aussi passé par là : « C'est aussi à bon droit que la Philosophie est appelée la science de la vérité. En effet, la fin de la spéculation est la vérité, tandis que celle de la pratique est l'œuvre : car même quand ils examinent le comportement d'une chose, les hommes d'action ne considèrent pas la chose dans sa nature éternelle, mais par rapport à telle fin déterminée et à tel moment déterminé. Mais nous ne connaissons pas le vrai sans connaître la cause ; et la chose qui, parmi les autres, possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres tiennent en commun cette nature : par exemple, le Feu est le chaud par excellence, parce que, dans les autres êtres, il est la cause de la chaleur ; par conséquent, ce qui est cause de la vérité qui réside dans les êtres dérivés, est la vérité par excellence. » *Métaphysique*, α, 993 b 20-27. Plus un être est en acte et plus il est cause, parce qu'il est moins limité par la matière, par la puissance ; et plus il est 'vrai' et plus son activité est universelle. Ce qui veut dire que chaque être a une activité, une opération qui dépend de son degré d'actualité. Chaque être rayonne au-delà de lui-même ce qu'il est, et l'amplitude de son rayonnement est relative à sa plus ou moins grande capacité d'être moins limité par la puissance liée à la matière.

⁷² Cf. dans le même article du P. Nicolas ce passage : « Toutes les forces de la nature sont communicatives. Le soleil répand ses énergies multiples sur la terre, et nous voyons les plantes se tourner vers lui, prêtes à absorber sa lumière pour y puiser de quoi nourrir les animaux et les hommes. Les mers se laissent imprégner, puis aspirer par sa chaleur et se diffuseront en nuages pleins de pluie pour la terre. Dans quel corps et dans quelle vie sensible ne pénètre-t-il pas, symbole éclatant de cette diffusion de soi qu'on attribue à la bonté ? Mais tout être l'imite. L'atome est un centre de rayonnement et d'émission de lui-même que le sens ne perçoit pas comme il perçoit ceux du soleil. Si pauvre et si égoïste que soit un être, il ne peut éviter de se donner ; en trouvant son bien propre, il enrichit les autres ; en s'achevant en fleur la plante nourrit l'abeille qui, de sa nourriture, extrait le miel pour la ruche. C'est que nul ne s'achève que dans son opération, et par elle, dans un objet qui reçoit d'elle sa perfection. La nature a prémédité des correspondances et préparé les rencontres : elle a suscité des besoins auprès de toutes les perfections, et des amours pour tous les biens. Toute activité est une bienfaisance. Plus les êtres sont parfaits, plus ils surabondent. Le minéral passif attendait la vie dont il serait le support, le berceau, et souvent la terre nourricière. Dans le végétal, une force intense d'assimilation et de développement attire à elle des êtres sans vie et s'en enrichit : il s'édifie lui-même, par une action intime, et qui ne se voit pas, par une communication d'être et de perfection dont il est le principe et le bénéficiaire. Au plus haut point de sa

« Il en ressort que plus le pouvoir d'une chose est parfait, et son degré de bonté élevé, et plus elle a un appétit général du bien, et plus elle cherche et accomplit le bien en des êtres éloignés d'elle. Car les choses imparfaites ne tendent qu'au bien du propre individu, les choses parfaites, au bien de l'espèce, les plus parfaites encore, au bien du genre ; et Dieu, qui est le plus parfait dans la bonté, tend au bien de tout l'étant. Aussi n'est-ce pas sans fondement que certains disent que le bien, en tant que tel, se diffuse lui-même : car plus une chose est bonne, et plus elle diffuse sa bonté vers des êtres lointains.⁷³ »

Aucune partie de l'univers n'est séparable d'une autre partie, l'homme pas plus qu'un autre être. Si l'homme est l'être le plus parfait de l'univers, c'est dans la mesure où il en est une partie, dans la mesure où il a nécessairement besoin des autres parties pour exister, dans la mesure aussi où il est la finalité du mouvement des autres êtres. On ne peut, dans ces conditions, considérer la personne humaine comme séparée de l'univers, elle est le but de l'unité du cosmos, mais enracinée dans l'unité de tous les autres êtres et causée par elle : l'âme humaine est 'aux confins et à l'horizon de la matière et de l'esprit', elle résume en elle cette 'unité des deux', elle n'est possible, et quant à son essence et quant à son existence, que par cette 'unité des deux' constituée effectivement par la diversité hiérarchique des êtres en interrelation permanente :

« Plus un acte est dernier et parfait, plus l'appétit de la matière se porte vers lui de façon principale. Aussi l'appétit par lequel la matière désire la forme, doit-il tendre, comme vers la fin ultime de la génération, vers l'acte dernier et le plus parfait que la matière peut atteindre. Or il y a divers degrés dans les actes des formes (...) La fin ultime de toute la génération est donc l'âme humaine, et c'est vers elle que tend la matière comme vers une fin ultime. Les éléments sont pour les corps mixtes ; ceux-ci pour les corps vivants ; et parmi ces derniers les plantes sont pour les animaux, et les animaux pour l'homme. L'homme est donc la fin de toute la génération. ⁷⁴ »

Le bien de l'univers n'est pas l'âme humaine purement et simplement, mais l'âme humaine, partie de l'univers et fin des autres parties ; il y a dans la matière elle-même un appétit de la forme humaine, appétit qui se réalise par cette diversité harmonieuse des êtres qui se complètent les uns les autres, qui se 'répondent' tous les uns les autres et qui ont besoin de chacun d'eux pour être et se conserver dans l'être. Aussi quand Thomas dit qu'il y a dans tout être un 'désir naturel d'être', que tout être en tant qu'être tend à se conserver, il ne faudra pas entendre cette affirmation comme un 'égoïsme' métaphysique, ou une auto-conservation de chaque être contre tous les êtres, mais à travers cette vision d'une finalité interne

perfection, il se donne tout entier en abrégé dans une semence qui le porte en elle et travaille à le reproduire, plus parfait et plus fécond. »

⁷³ C. G. III, 24 : (...) *quod quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt ; perfecta vero ad bonum speciei ; perfectiora vero ad bonum generis ; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, in quantum huiusmodi, est diffusivum : quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit.*

⁷⁴ C. G. III, 22 : *Quanto igitur aliquis actus est posterior, et magis perfectus, tanto principalius in ipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ultimum et perfectissimum actum quam materia consequi potest, tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur (...) Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta ; haec vero propter viventia ; in quibus plantae sunt propter animalia ; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis.*

qui relie les êtres les uns les autres, qui les poussent à se communiquer, à se donner à tous les autres : c'est tout le cosmos, c'est l'ordre des parties les unes par rapport aux autres qui permet que chaque être existe, dure et subsiste dans sa propre nature.

Si tout être désire naturellement son bien, c'est la communion de tous les êtres du cosmos harmonieusement hiérarchisés entre eux qui permet la réalisation effective de cet amour naturel d'être que chacun possède : le bien commun de l'univers assure à chaque être son bien propre ; là encore, mais cette fois-ci au niveau de la nature, le bien commun est le meilleur bien de chaque être singulier, puisque c'est lui qui permet sa réalisation.

Tout ceci finalement pour illustrer l'équivalence entre l'être et le bien : tout être en tant qu'être est bien ; le bien est diffusif de soi ; parce que le bien est diffusif de soi, chaque être bénéficie du bien que sont tous les autres ; chaque être a raison de partie qui a besoin des autres pour exister ; cette diffusion de chaque être au-delà de lui-même permet l'harmonie du tout et l'harmonie du tout permet que chaque partie diffuse au-delà d'elle-même pour donner d'elle-même ce qui est nécessaire à chacun. Au fond, nous pourrions dire que cet appétit naturel de la matière pour la forme qui court dans tous les êtres est un amour naturel qui harmonise, relie les êtres entre eux en leur permettant d'être et d'agir les uns par et pour les autres. Ici Thomas associe Aristote (la matière appétit de la forme) et Boèce (désir naturel) pour nous livrer cette vision métaphysique qui englobe chaque partie de l'univers dans l'unité de tout le cosmos. De la même manière d'ailleurs qu'il associera l'Écriture et Aristote.

Ainsi, le néoplatonisme et Aristote, Aristote et l'Écriture sont en harmonie pour nous donner une vision métaphysique de la personne unie au bien commun de l'univers et dépendant de lui. Et c'est cet enracinement métaphysique qu'il nous faut considérer avant toute autre considération ; tant il est vrai que l'homme n'est pas d'abord une conscience ou une raison, mais une partie de l'univers qui vit grâce à l'ensemble de l'ordre de celui-ci qui favorise la relation harmonieuse et hiérarchique des parties les unes dans, par et pour les autres :

« Les êtres qui ne participent pas encore à l'être tendent vers l'être par un appétit naturel ; c'est pourquoi la matière désire la forme comme le dit le Philosophe au Livre I des *Physiques*. Mais toutes les réalités qui ont déjà l'être, aiment naturellement leur être et le conserve de toute leur puissance ; c'est pourquoi Boèce dit au Livre III de la Consolation de Philosophie : *Car la Providence a donné à ses créatures comme principale cause de durée le désir naturel de durer le plus longtemps possible. Aussi n'as-tu aucune raison de douter que tout ce qui existe a le désir naturel de durer longtemps et cherche à éviter la destruction.*⁷⁵ »

⁷⁵ Q. D. De ver., q. 21, a. 2. : *Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt ; unde et materia appetit formam, secundum Philosophum in I Phys. Omnia autem quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant ; unde Boëtius dicit in III De consolatione : Dedit divina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possunt, naturaliter manere desiderent. Quare nihil est quod ullo modo queas dubitare, cuncta quae sunt, naturaliter appetere constantiam permanendi, devitareque perniciem.* Il faudrait citer tout le texte de Boèce (trad. de Jean-Yves Guillemin, Les Belles-Lettres, p. 88-89): « Mais la nature donne

« Or, parce que ce qui engendre une chose est aussi ce qui la conserve dans l'être, il y a dans la conservation des choses un ordre qui suit celui qu'on vient de voir dans leur génération. Aussi voyons-nous que les corps mixtes subsistent grâce aux propriétés des éléments ; que les plantes se nourrissent des corps mixtes ; que les animaux tirent des plantes leur aliment, et certains d'entre eux, plus parfaits et plus puissants, se nourrissent aussi d'animaux plus imparfaits et plus faibles. L'homme, quant à lui, se sert pour son profit de tous les genres de choses (...) C'est pourquoi ce que dit le *Psaume* (8,8), en parlant directement de Dieu, s'applique aussi à l'homme : Tu as tout soumis à ses pieds. Et Aristote dit dans la *Politique* (I, [1254 b 10-13]), que l'homme a une domination naturelle sur tous les animaux.⁷⁶ »

à chacun ce qui lui convient et fait tout pour qu'ils ne meurent pas, aussi longtemps qu'ils peuvent durer (...) Maintenant, de quelle sollicitude fait preuve la nature, pour assurer la propagation de toutes les espèces grâce à la multiplication de leur semence ! En tout cela on n'a pas seulement un mécanisme destiné à durer pendant un certain temps, mais même, espèce par espèce, le gage d'une permanence sans fin, ce que nul ne peut ignorer. Quant aux choses que l'on croit inanimées, ne désirent-elles pas, de la même manière, chacune ce qui lui est propre ?» Cf. aussi (C. G. III, 4) l'association entre Denys et Aristote, à la fin des divers arguments qui prouvent que 'tout agent agit pour un bien' : « Voilà pourquoi les philosophes ont défini le bien en disant : *le bien est ce que toutes choses désirent*. Et Denys, dans les *Noms divins*, (chapitre IV, 7), dit que toutes choses désirent le bien et le meilleur » ce bien, si nous poursuivons un peu dans le texte de Denys (trad. M. de Gandillac) : « (...) grâce à lui encore que, selon son mode propre, tout communie à tout, que les êtres sympathisent et qu'ils s'aiment sans se perdre les uns dans les autres ; que tout s'harmonise, que les parties concordent au sein du tout et se lient indissolublement les unes aux autres ; que les générations se succèdent sans répit ; que les intelligences, les âmes et les corps demeurent encore stables et mobiles, car il est pour eux tout à la fois mouvement et repos, et, situé lui-même au-dessus des catégories du repos et du mouvement, c'est lui qui stabilise chaque être dans la raison qui lui convient et qui le meut selon le mouvement qui lui est propre (...) C'est à travers le Beau-et-le-Bien, à cause du Beau-et-du-Bien que les êtres sont mutuellement amoureux les uns des autres, que les inférieurs se tournent vers les supérieurs, que ceux de même rang s'unissent à leurs semblables, que les supérieurs exercent leur providence à l'égard des inférieurs, chacun s'attachant en outre à son être propre et se conservant soi-même, et c'est parce qu'ils tendent tous ensemble vers le Beau-et-Bien qu'ils réalisent et décident tous leurs vœux. Osons dire plus encore : en toute vérité, c'est par surabondance de bonté que la Cause universelle désire amoureusement tout être, opère en chacun, parachève toute perfection, conserve et tourne à soi toute réalité, que ce désir amoureux est en Dieu parfaite Bonté d'un être bon qui se réalise à travers le bien même. »

⁷⁶ C. G. III, 22 : *Quia vero per eadem res generatur et conservatur in esse, secundum ordinem praemissum in generationibus rerum est etiam ordo in conservationibus earundem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementum congruas qualitates : plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur ; animalia ex plantis nutrimentum habent ; et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo autem utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem (...) Unde et de homine in Psalmo dicitur (VIII, 8), ad Deum directo sermone : Omnia subiecisti sub pedibus eius. Et Aristoteles dicit, in I Politicorum, (II, 12, 1254 b), quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.*

III. Socrate ou Jésus, faut-il choisir ?

Pierre Magnard

Rapprocher la figure de Socrate et de Jésus relève, depuis deux siècles, d'une stratégie de banalisation susceptible d'effacer le caractère unique du Christ et d'en faire le simple retour d'un génie récurrent, qu'on aurait déjà vu en Hermès, en Pythagore, en Zoroastre, en Moïse et pourquoi pas en Socrate, manière de relativiser la survenue du Christ dans l'histoire humaine et de ramener son enseignement à une constante de la sagesse humaine. Pourtant Edouard Schuré, parmi les *Grands initiés*, fait figurer Platon et non pas Socrate. De plus, le jeu des profils parallèles entre Socrate et Jésus est particulièrement suggestif. Considérant que c'est un moindre mal que de subir l'injustice plutôt que de la commettre, Socrate préfère endurer une mort injuste plutôt que de mettre en cause les lois qui indûment le condamnent. Son procès, son refus de se défendre, sa montée vers la mort évoquent irrésistiblement la Passion du Sauveur, à tel point qu'il s'est trouvé des auteurs pour en faire une anticipation du Christ lui-même. Soit ce texte d'un chanoine florentin du 15^e siècle, l'humaniste Marsile Ficin qui écrit dans un texte intitulé *Confirmatio christianorum per Socratica* : « Si je ne craignais pas que quelqu'un, par malice et étroitesse d'esprit, interprète mal ce que je pourrais dire, je démontrerais point par point que Socrate a été non pas la figure du Christ, comme Job et Jean-Baptiste, mais son ébauche (*adumbratio*, exactement « son ombre portée »)...L'oracle d'Apollon et les plus grands philosophes l'ont estimé le plus sage d'entre les hommes. Toute sa vie, il a préféré les biens éternels aux biens périssables. Supportant les misères du corps, la faim, la nudité et tous les coups de la mauvaise fortune, il ne craignait que le mal de l'âme et la mort éternelle. Médecin des âmes, il ne s'occupait que de les purifier, en prêchant la douceur et la charité. Persuadé qu'il était envoyé de Dieu, il n'hésita pas à renoncer aux vains honneurs qu'ambitionnaient les maîtres de son temps et à s'exposer aux plus grands périls et à la mort pour accomplir sa mission. Frappé injustement, il salue celui qui le frappe. Souffleté il tend l'autre joue. Enfin accusé d'injustice, par ceux là même auxquels il

avait enseigné la piété, non seulement il refuse de se défendre, mais il confondit ses juges et, alors même qu'il aurait dû échapper à l'exécution de la sentence qui le condamnait, il préfère souffrir une mort injuste en donnant à la postérité un exemple de patience et de grandeur d'âme ». A lire ce texte, on conçoit ce que l'on a appelé un « socratisme chrétien », selon lequel non seulement Socrate aurait anticipé Jésus mais l'aurait en quelque sorte « préparé ». Les pères de l'Eglise l'entendront souvent ainsi, tel Eusèbe de Césarée, dont la *Praeparatio evangelica* reprend maints textes de Platon, dont le final de l'*Alcibiade* qui ne nous a été conservé que par lui. Quel crédit devons-nous accorder à cette présentation de Socrate en précurseur de Jésus ?

Il semble, en fait, que ce soit la figure du Christ qui vienne transfigurer, parachever et accomplir celle de Socrate. Celui-ci représenterait une ébauche, une esquisse, que la révélation chrétienne conduira à son développement. Les analogies sont nombreuses : le sage se donne comme ne sachant qu'une chose « qu'il ne sait rien » ; le Messie se donne comme dépourvu de la sagesse du monde et de sa vaine science. Le sage fait preuve d'une totale humilité, acceptant de ne pas être le père de ses pensées et admettant qu'il n'est d'approche de la vérité que dans le nouage entre au moins deux discours ; le Messie professe que l'on n'a d'être que celui que l'on a reçu d'autrui dans l'amour. Le sage enfin n'est sage qu'en dérogeant aux lois de la cité, non qu'il prétende les abolir, mais parce que la vraie justice est au-delà ; le Messie pousse la transgression jusqu'à les dépasser dans la proclamation d'une loi nouvelle qui rende inutiles et obsolètes les lois du monde. Et la figure du sage semble alors capter la lumière de la figure du Messie jusqu'à en rayonner.

On pourrait suivre de siècle en siècle la figure de Socrate et assister à sa progressive construction. Le Socrate de Platon et de Xénophon ne sait rien et n'enseigne rien mais se contente de questionner et ce sont ses questions qui aident les interlocuteurs à « accoucher » de leur vérité. Celui de Plutarque de Chéronée au I^e siècle de notre ère, auteur d'un *De deo Socratis*, lui-même prêtre de Delphes, manifeste son charisme comme s'il était habité par un dieu, alors que Platon disait : « Dieu ne se mêle pas à l'homme ». L'évolution se poursuit avec Apulée de Madaure au 2^e siècle qui dans son *Du démon de Socrate* pousse à l'extrême cette théorie du *daimôn*, bien au-delà de ce que Platon proposait quand il reconnaissait en Socrate cette inspiration morale qui le retenait d'agir en cas de nécessité : « Ce démon dont je parle, écrit Apulée, gardien privé, préfet personnel, garde du corps familial, curateur particulier, garant intime, observateur infatigable, juge inséparable, témoin inévitable, réprobateur quand nous agissons mal, approbateur quand nous agissons bien, si nous lui accordons l'attention qu'il requiert, si nous cherchons de tout cœur à le connaître et si nous l'honorons pieusement comme Socrate l'a honoré avec un esprit de justice et d'innocence, nous offre sa prévoyance dans les situations incertaines, ses conseils dans les situations difficiles, sa protection dans le danger, son assistance dans la détresse, et il peut, par des songes, des signes et même par sa présence quand le besoin s'en fait sentir, détourner le mal, faire triompher le bien, relever ce qui est à terre, soutenir ce qui chancelle, éclairer ce qui

est obscur, diriger la bonne Fortune, corriger la mauvaise ». Conscience, ange gardien, Apulée nous met sur le chemin de cette intériorité révélatrice qui conduira saint Augustin à *l'interior intimo meo*, Socrate continuera à grandir chez les Pères de l'Eglise et fera, après les mille ans du Moyen-Age, un retour en gloire avec le « socratisme chrétien » des humanistes : nous avons cité Marsile Ficin ; il faut rappeler Erasme et son invocation « Saint Socrate priez pour nous », au point qu'au terme de ce développement l'ironiste gouailleur aux propos délibérément triviaux, mis en scène par Aristophane et Xénophon, est devenu un « maître spirituel ». Et c'est là que la différence éclate : il aura fallu deux mille ans pour que Socrate devînt un maître spirituel, alors que le Christ est ce « maître spirituel » au premier jour de sa vie publique.

Ce n'est pas de Socrate que procède Jésus, c'est de Jésus que procède Socrate ; C'est Jésus qui en illumine progressivement la figure et ainsi Socrate grandit de siècle en siècle. André Malraux disait que si saint Paul et Platon s'étaient rencontrés, ils n'auraient pu échanger que des injures. C'était compter sans cet à-rebours de l'histoire qui permet aux périodes ultérieures de prendre en charge celles qui les ont précédées : saint Paul et Platon dialoguent en Erasme et Montaigne, comme déjà en Marsile Ficin, comme déjà en Origène, mais c'est toujours Jésus qui interprète pour nous la figure de Socrate et en manifeste le sens caché. C'est cet à-rebours de l'histoire qui explique le rapport de l'hellénisme au christianisme : l'antérieur est fondé sur l'ultérieur qui le réalise et l'accomplit, comme l'arbre se fonde sur le greffon et non plus sur la souche, car c'est la greffe qui révèle les plus beaux fruits, jusqu'alors prisonniers d'une souche incapable par elle-même de les produire. Le plus beau fruit de l'hellénisme c'est le christianisme, encore qu'il n'en procède pas directement puisqu'il a fallu effectuer cette greffe, c'est-à-dire cette violence imposée à la tige sectionnée, entaillée par une rupture du cours normal des choses pour qu'elle puisse porter fruit.

Cette rupture traduit une discontinuité entre Socrate et Jésus-Christ. En quoi Jésus-Christ se distingue-t-il radicalement – c'est le cas de le dire – de Socrate ? Partons d'un trait qui semblait devoir les rapprocher : le juste qui meurt injustement. Socrate meurt, comme Antigone, d'un conflit entre les lois de la cité et ces lois supérieures qui ne seraient inscrites que dans le cœur de l'homme ; on l'accuse de corrompre la jeunesse parce qu'il veut libérer en elle les forces de l'esprit ; on lui impute le crime d'impiété, parce qu'il aspire à une piété plus élevée, alors que le Christ est mis à mort parce qu'il est le Juste : c'est son innocence absolue qui fait son extrême vulnérabilité et qui déchaîne contre Lui les puissances du Mal. C'est cette guerre totale entre la Lumière et les Ténèbres que révèle sa Passion, au terme de sa vie publique qui exprimait son opposition frontale à ce que l'Écriture appelle le Monde : « Il est venu en ce Monde et ce Monde ne l'a pas reçu ». C'est cette radicalité qui fait l'irréductibilité du Christianisme aux morales mondaines si estimables qu'elles puissent être et le rend irrécupérable par elles.

Cette récupération que le monde a souvent tentée – avec la complicité des chrétiens – est, à mon sens, la pire dénaturation qu'on en puisse faire : concordisme

entre les spiritualités réputées traductibles les unes dans les autres, recherche d'un invariant ou d'une constante, établissement d'un *credo minimum* comme un plus petit commun multiple facilement calculable. Si l'on peut, entre gens de bonne volonté, convenir d'actions ou de conduites communes, on ne saurait s'accorder sur une doctrine partagée. Et pourtant il y a bien quelque chose que tous les hommes de bonne volonté ont entre eux en partage : je dirais qu'il n'est pas d'humanité possible sans un ordre premier de toutes choses qui sépare cette humanité du chaos. Qu'est-ce donc qui nous sépare de la violence primitive, de la barbarie, du crime, de la démence ou de la déraison, de l'anéantissement ? Depuis toujours l'humanité a cherché à s'entourer d'un cordon prophylactique, à poser des limites, à concevoir un droit, une morale, à convenir même d'une religion naturelle, bref à établir un ordre primordial. Nécessaire dans sa fonction, cet ordre est cependant contingent dans son contenu ; d'où la diversité des formes qu'il put revêtir à travers les millénaires ; d'où aussi la tentative d'en statuer rationnellement et de lui donner une forme universelle. Jamais on n'y aura davantage insisté qu'après les cataclysmes par lesquels se soldèrent les contradictions des grandes idéologies du dernier siècle. Or aujourd'hui il y aurait lieu de se demander si nous avons su tirer la leçon de ces évènements et si, quand nous convenons d'une croyance commune qui se veut « droits de l'homme » et « démocratie », nous ne sommes pas en train, comme les russes l'ont fait à Tchernobyl, de noyer, dans un sarcophage de béton, une lave bouillante qui, tôt ou tard, reprendra le dessus. On ne saurait être délivré du mal par de simples mesures de prophylaxie, il faut le frapper en son cœur, l'atteindre en sa racine. C'est ce à quoi va s'employer le Christ jusqu'à en mourir.

Au lendemain de cette lutte à mort contre la mort, deux hommes s'en reviennent de Jérusalem à Emmaüs : « Nous avons cru », se disent-ils entre eux avec lassitude. De Jésus ils avaient fait le Messie, inscrivant sa venue, sa prédication, ses miracles dans l'attente, qui était la leur et celle de tout le peuple d'Israël, de celui qui devait en être le libérateur. Ils voulaient bien reconnaître en Jésus le Messie, à condition de Le pouvoir placer dans un contexte théiste, où s'exerce cette « fonction dieu », qui lui confère sa place et sa signification. Or voici que les choses ont tourné autrement, donnant un démenti à cette économie de la raison : tout s'est passé comme si Jésus avait voulu décevoir cette attente et manquer à l'idée que l'on se faisait de Lui. « Nous avons cru, disent les deux hommes, mais maintenant nous avons cessé de croire ». En fait, dirons-nous, le peuple d'Israël s'était construit une idole ; cette idole le Christ l'a jetée à terre et l'a brisée. Ce faisant, il est allé jusqu'à récuser la « fonction dieu », comme s'il faisait imploser la notion même de Dieu, dans le même temps qu'il faisait imploser celle de l'homme. D'un pas de charge il est monté à Jérusalem, d'un pas de charge il a traversé la mort même. L'homme, semble-t-il nous dire, passe infiniment l'homme, mais Dieu aussi passe infiniment Dieu. Et c'est ainsi qu'Il renvoie dos-à-dos dévots et mécréants, docteurs de la loi et païens, croyants et incroyants, parce que la foi c'est, sans doute, autre chose que ce que les théistes et athées pouvaient penser. Les deux disciples d'Emmaüs en font l'épreuve : « Ils le reconnurent à la fraction du pain » et alors « leurs yeux

s'ouvrissent ». C'est la foi véritable contre la foi inauthentique, la foi dans le Dieu vivant.

Si Dieu est Dieu, il a bien le droit d'être où il veut et quand il veut et surtout comme il veut, tout à fait en dehors de nos discours sur Lui, de nos piétés, de nos rites et de nos savoirs. Le Christ a voulu apparaître dans un cadre théiste pour le mieux subvertir, pour le plus radicalement infirmer. Le messianisme, entretenu des siècles durant par les prophètes, donne le change ; il trompe quand on voudrait qu'il montre ; il induit en erreur : pharisiens et docteurs de la loi en feront les frais. Il en a été et il en sera toujours ainsi : la venue aujourd'hui du Christ dans nos vies donne lieu à semblables méprises. L'a-t-on reconnu, depuis lors, dans ses grands témoins ? Si c'eût été le cas, on les aurait suivis, plutôt que de les faire taire et parfois de les mettre à mort. Et c'est pourquoi on ne sait plus où Il parle, dans son Eglise ou au-dehors. Qui donc en jugera pour nous ? – Je répondrai : la foi.

Qu'est-ce que la foi ? – Dans sa *Lettre aux Hébreux* XI, 1, saint Paul a cette réponse : « La foi est la substance des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas ». C'est en dire la certitude en même temps que l'obscurité : la foi est un savoir qui ne sait pas. Saint Paul écrit aux Hébreux XI, 8 : « Par la foi, Abraham répondit à l'appel de Dieu et il partit sans savoir où il allait – il part sans savoir où il va mais il y va avec certitude – et plus loin en XI, 27 : « Par la foi, parce qu'il avait comme une vue sur l'invisible Moïse demeura ferme ». Une vue sur l'invisible, une appréhension de ce qui ne se donne pas à voir, mais qu'il saisit si solidement qu'il en demeure assuré. Peut-on alors en circonscrire l'objet ? Dans l'ancien rituel du baptême, le prêtre posait la question : « Que donne la foi ? ». Les parents répondaient : « La vie éternelle ». L'objet de la foi est donc d'abord la « vie éternelle », c'est-à-dire la vie en plénitude, soustraite à tout émiettement dans une temporalité fut-elle illimitée. C'est dire que cette vie en plénitude passe les catégories de la représentation puisque nous ne pouvons voir la vie que dans la succession du temps. Saint Augustin imputera cette approche de « la vie bienheureuse » à la « docte ignorance », expression qui nous renvoie curieusement à Socrate et à son non-savoir : « Je ne sais qu'une chose c'est que je ne sais rien ». La différence alors nous apparaît : la nescience de Socrate était une remise en question de la courte sagesse du monde, qui, nourrie d'imaginations trompeuses, entretenait la peur de la mort : « Qu'est-ce que craindre la mort sinon s'attribuer un savoir que l'on n'a pas ? N'est-ce pas imaginer qu'on sait ce qu'on ignore ? Car enfin personne ne sait ce qu'est la mort, ni si elle n'est pas par hasard pour l'homme le plus grand des biens. Et pourtant on la craint, comme si on savait qu'elle est le plus grand des maux. Comment ne serait-ce pas là cette ignorance vraiment répréhensible qui consiste à croire que l'on sait ce qu'on ne sait pas ? (*Apologie de Socrate* 29, a-b). La nescience de Socrate est, on le voit, toute négative, alors que celle de saint Augustin est positive, puisqu'elle révèle un contenu réel, la vie bienheureuse, la vie éternelle. Elle est une ignorance qui sait, comme si l'esprit humain était frappé de cécité par un objet si lumineux qu'il en est ébloui. En sa plénitude, la vie éternelle passe les

capacités de représentation de l'esprit humain. Ainsi la « docte ignorance », toute négative chez Socrate est gratifiée chez saint Augustin d'un contenu réel et quel contenu !

Saint Jean aiderait à le préciser. On lit dans le 4^e Evangile en 17, 3 : « La vie éternelle, c'est de te connaître, toi le seul Dieu, le vrai Dieu et de connaître celui que tu as envoyé, Jésus-Christ ». Qu'est-ce que connaître Dieu si ce n'est l'aimer, lui que l'on n'aime qu'en lui retournant l'amour qu'il nous porte puisqu'il aime toujours le premier. La foi c'est une histoire d'amour. La foi c'est donc l'espérance et l'espérance c'est la charité, chacune des vertus théologiques explicitant la précédente. L'acte de foi est plus « performatif » qu'« informatif » ; il est ce mouvement même d'une vie qui va toujours en augmentant. Il procède d'un désir sans défaut qui ne résulterait pas des besoins de la vie organique et qui ne pourrait s'accomplir que dans le parfait, l'infini, l'absolu. Dira-t-on cet élan subjectif et qu'il ne suffit pas de désirer le Vrai et le Bien pour qu'ils soient tels ? Je répondrai que l'amoureux ne se met pas en cause parce qu'il serait suspect de croire en l'amour. Le croyant ne va pas suspendre sa croyance parce qu'intéressée elle en deviendrait suspecte, il se veut en prise directe sur cet élan qui le fait vivre et survivre à toutes les épreuves et que les théologiens du 16^e siècle désignaient d'une expression qui est plus une énigme qu'une réponse, le « désir naturel de Dieu ». L'avenir de ce que Freud appelait une « illusion », ce n'est rien moins que ce qui fait la survie de l'humanité. N'aurions-nous qu'une « docte ignorance » de ce qui nous fait vivre, nous savons qu'il doit exister quelque chose que nous ne connaissons pas et vers quoi nous nous sentons poussés. Cette chose inconnue est la véritable espérance qui nous pousse et le fait qu'elle soit ignorée est la cause de tous les désespoirs comme aussi de tous les élans vers un plenum de vie et un plenum d'humanité. La foi c'est donc bien l'amour, mais c'est aussi l'espérance.

Si Jésus, avec qui nous sommes en commerce de par les trois vertus théologiques, est « l'aujourd'hui de Dieu », qui donc est Socrate ? M'exprimant dans le registre solaire de Marsile Ficin, je dirais qu'il est cette gloire qui, au petit matin, dore les sommets alpins, dans l'attente de l'astre sur le point de bondir de la nuit. A lui le Christ ferait dire ce qu'il fait dire aux patriarches de l'Ancien Testament : « Il a vu mon jour et s'en est réjoui ». Dès lors, il travaille notre cœur à des profondeurs toujours nouvelles. C'est là ce qui fait son mystère qu'une lecture chrétienne n'en finit pas de sonder.

IV. Pour une philosophie de la nature

Pierre Magnard

Pourquoi avons-nous accepté de donner quelques pages d'introduction au dernier ouvrage de notre ami J.B. Echivard ? – Parce que ce cinquième volume d'une série consacrée à Thomas d'Aquin, restaurateur d'Aristote, parachève l'édification de ce qu'il convient d'appeler *une philosophie réaliste*. Qu'est-ce qu'une philosophie réaliste ? – C'est une philosophie qui, au-delà d'une compréhension fonctionnelle du comment des phénomènes, tels qu'ils sont appréhendés par les différentes sciences, cherche à en saisir le pourquoi, c'est-à-dire la raison d'être. Loin de réduire l'être à la représentation que nous en donnons à travers la diversité des sciences- celles-ci fussent elles comprises dans un système- une philosophie réaliste vise à mettre en œuvre les principes fondateurs de toute réalité, pour saisir la manière selon laquelle cette réalité se constitue, indépendamment de l'approche que telle ou telle science, vite prolongée en technique, peut en faire. Une philosophie réaliste est celle qui prend le parti des choses.

Jadis Aristote avait fait montre de ce projet, en faisant la critique de l'idéalisme platonicien. « Revenir aux choses mêmes » devait le conduire à saisir sa physique, son histoire naturelle, sa politique, son économie (chrématistique), sa morale dans le cadre organique d'une philosophie de la nature, structurée par les binômes antonymes : matière/forme, puissance/acte, être/un. La métaphysique, dont son éditeur Andronicos de Rhodes, au 1^{er} siècle avant Jésus-Christ, allait créer le syntagme, donc l'appellation, constituerait le dernier module de cette œuvre immense, représentant le pas- en- arrière effectué par le philosophe pour prendre du recul sur le travail accompli et en dégager les concepts-clés. La métaphysique n'est pas une hyper-physique, se situant en amont des sciences positives pour leur donner leurs fondements, ni l'assise d'une construction hypothético-déductive qu'elle aurait à soutenir et à porter ; elle est la discipline qui met tous les savoirs

théoriques et pratiques en relation avec l'être ; or ce nouage ontologique, quand il ne s'effectue pas entre les mains de l'homme ni dans la pensée de Dieu, est à mettre au compte de la Nature. Aussi l'un des chapitres majeurs de la métaphysique s'appellera philosophie de la nature, ce qu'il ne faut pas confondre avec les sciences de la nature, qui ne sont que l'expression symbolique des données empiriques. Cette philosophie de la nature, d'inspiration aristotélicienne, pourrait être le premier module de notre philosophie réaliste.

Pourtant c'est un retour à Thomas qui ici s'effectue. Pourquoi ? – Parce que, dans l'histoire de l'occident, Thomas, au 13^e siècle, apparaît comme traçant une ligne de partage entre deux expressions symboliques de la nature, un symbolisme religieux où la nature est l'expression de la gloire de Dieu, dont le meilleur représentant serait au XII^e siècle Hildegarde de Bingen, et un symbolisme mathématique au XVII^e siècle avec Galilée et Descartes. Pour l'un et l'autre symbolisme, la nature est une écriture, un texte, une graphie tracée de la main même d'un Dieu, dont on peut se demander s'il est le même chez les mystiques du Moyen-âge, qui veulent y voir un chant à la gloire du Créateur, et chez les modernes, pour qui Dieu n'a écrit l'univers en langue mathématique que pour servir les rêves technocratiques d'un homme en mal de maîtrise et de domination. Document chiffré, cryptogramme, la nature délivre un sens à qui sait la lire d'une manière ou de l'autre, sans qu'il y ait à s'interroger sur sa réalité : l'être profond des choses reste précisément le secret de Dieu. Pour l'homme, il n'est question que du « roman de la nature », comme dit Descartes, faisant écho, sans l'avoir voulu, au « poème de la nature » d'Hildegarde de Bingen. L'aristotélisme de Thomas d'Aquin a pour but de nous sauver de ce double symbolisme et de rendre leur poids et leur consistance aux choses de la vie. Entre le symbolisme de l'homme qui chante et celle de l'homme qui calcule, il faut faire sa place à l'homme réel et concret, celui qui travaille.

Préférer les mots aux choses, les idées aux réalités, bien plus considérer les idées comme seules réelles, avait été la tentation de Platon, fuyant ce monde d'en bas qui avait fait périr Socrate, pour fuir dans l'idéalité. Aristote, en réaction, avait tenté d'ancrer dans le réel le savoir et l'action. Que le premier Moyen-âge ait été plus platonicien qu'aristotélicien expliquerait le symbolisme des encyclopédies médiévales qui, à la manière du *Speculum majus* de Vincent de Beauvais, ne cherchant qu'à déchiffrer en les ouvrant l'un sur l'autre les livres de la Nature, de l'Histoire sainte (la Bible) et de l'Histoire profane ; s'entexprimant, ces trois livres, ouverts l'un sur l'autre, délimiteraient, lentement, au gré des relectures, le sens qu'ils recèlent. L'attitude de Galilée et de Descartes- taxés en leur siècle de *platonici* – est tout aussi idéaliste, la transcription mathématique des phénomènes physiques, qui ne seraient que figure et mouvement, n'en finit pas de s'effectuer. La connaissance de l'être reste scellée à la manière d'un secret. Au mystère du Dieu biblique a succédé le secret du Dieu horloger, qui n'est peut-être que l'alibi d'un Homme tenté de se rendre « maître et possesseur de la nature », comme les cartésiens du XVIII^e siècle ne manqueront pas de le faire remarquer. On voit, dans cette fresque

historique, la position centrale que prend Thomas d'Aquin pour quiconque se réclame d'une philosophie réaliste. Mais que peut tirer de cela un lecteur du XXI^e siècle ?

J'oserais dire qu'on n'est pas sorti aujourd'hui du symbolique né du virtuel. Le rêve technologique a fait de l'univers un immense artefact, dans la voie ouverte par le *Traité de l'homme* de Descartes (« Supposons une machine de terre aussi semblable à l'homme qu'il est possible... »). La modélisation technique a fini par réduire la nature à une mécanique développée à l'infini. La métaphysique, assignée, depuis Descartes et Hobbes, à son rôle de philosophie première, porte le système, en autorisant cette réduction au mécanique et en donnant ses bases à cette construction. Autant dire qu'elle n'est plus le « pas en arrière » effectué par Aristote et qu'elle a cessé de remplir sa fonction critique. Retrouver Aristote aujourd'hui consisterait à comprendre que la métaphysique instituante est dans le déni de la métaphysique instituée et qu'elle se doit, pour se constituer comme telle, d'exorciser la tentation de recourir au fondement. En ramenant la métaphysique au rôle de « mathématique universelle », Descartes a répondu à un besoin de sécurité de l'intelligence, éprise de certitude, mais il en a perdu la fonction. De plus, il l'a mise « au commencement » - les racines de l'arbre du savoir – alors qu'elle ne peut intervenir qu'*in fine*. Enfin il a construit sur cette base l'édifice des savoirs et des techniques, condamnant les uns et les autres à se constituer sur le mode de la mathématique. Revenons donc à une philosophie de la nature dont l'authentique métaphysique aurait mis au jour les concepts opératoires.

Faute de temps, bornons-nous à la mise en œuvre des deux premiers binômes antonymes : matière/forme, puissance/acte, qui confèrent une intelligibilité au processus générateur de la Nature.

Qu'est-ce que la forme ? – C'est l'idée de Platon, descendue de son ciel et plongée dans la matière, c'est-à-dire dans l'indifférencié, pour y introduire définition, délimitation, détermination. Dès lors, un *motus ad formam* agite la matière façonnée par cette dynamique, comme si la force se résolvait dans la forme. On a voulu l'hylémorphisme inspiré par le travail humain, celui du potier, du menuisier ou du tailleur de pierre, celui aussi de l'artiste. En fait il n'est de « grande artiste » que la Nature elle-même, véritable inspiratrice de celui qui, tel Michel-Ange ou Rodin, sait libérer la forme captive de la matière. La matière résiste cependant, le sculpteur le sait, toujours en quête d'une forme plus prégnante, capable de contenir l'informe, car la matière n'est pas une matrice qui porterait en son sein toutes les formes possibles ; c'est la forme qui est féconde, qui suscite la forme, produit le mouvement, engendre des êtres différenciés. Le passage, ainsi effectué, est celui de la puissance à l'acte. Et c'est le second binôme.

La matière relève de la puissance et la forme de l'acte. La matière est puissance des contraires, capable de ceci et de cela, de l'être comme du non être, c'est dire qu'elle est toutes choses « en puissance », riche de tous les possibles, pauvre de n'en réaliser aucun. Sous l'effet de la forme, cette pure *possibilitas* devient

potentia, et cette *potentia* précipite son mouvement jusqu'à l'acte qui témoigne que la matière a pris forme. L'acte c'est l'accomplissement, la plénitude, la perfection, le moment de repos. Tous les processus naturels relèvent de ce passage de la matière à la forme, de la puissance à l'acte, et toutes les entreprises humaines. Une différence ici cependant intervient entre les processus physiques ou biologiques qui s'effectuent spontanément et les procédures de l'action humaine qui ne peuvent s'effectuer sans le concours d'une volonté, qui favorise par son consentement et son effort le passage à l'acte, que ce soit pour jouir – comme don Juan – des possibles dont il tarde à refermer l'éventail, que ce soit pour capter la puissance que la dynamique du *motus ad formam* a libérée, pour tenter d'outrepasser la fin envisagée et d'aller toujours plus loin. De délai en délai, le mouvement va jusqu'à s'infiniter. Le paradoxe de l'homme c'est qu'il est toujours habité par ce démon de l'illimité. La tradition aristotélicienne aura retenu trois manifestations de ce démoniaque dans l'homme : l'argent, la technique et le désir, ou si vous préférez le Capital, la Machine, le Désir. Il ne s'agit, rien moins, que d'une illimitation du mouvement de la puissance à l'acte, qui en diffère indéfiniment la réalisation, ce qui engendre chez l'homme une boulimie d'avoir et une frénésie de pouvoir. L'homme certes ne serait pas un homme s'il n'avait la possibilité de différer le processus du passage à l'acte, mais est-il encore un homme quand il en exile le terme à l'infini ? On a affaire à la plus radicale contestation de la Nature, entendue comme ordre naturel. L'infinetisation détruit l'être substantiel fini. La puissance, en s'illimitant, ne se satisfait d'aucune fin ; elle indétermine l'être. Seule une ontologie du fini pourrait nous garder du « mauvais infini » d'une potentialisation sans limite.

Revenons un instant à la relation puissance-nature. L'infini de la puissance est enveloppé en la Nature et, contenu par elle, il y trouve les conditions propres de son apparaître : succession des saisons qui maintiennent la Terre, succession des générations qui reproduisent les schémas culturels et assurent la transmission des valeurs, des savoirs et des savoir-faire. Pourtant aucun vivant n'est en acte tout ce qu'il peut être ; c'est pourquoi le processus se poursuit, contenu cependant par l'ordre naturel. La suppression de la puissance abolirait l'homme en tant qu'il délibère, agit et s'efforce. Les générations animales sont relativement fixes, les générations humaines tracent une Histoire, mais l'Histoire elle-même doit être contenue par l'ordre naturel. Marx et Maurras, en des langages différents, le diront l'un et l'autre. La matière, surabondante, n'en finit pas d'être mise en forme, mais c'est dans une forme qu'elle s'accomplit. « Etre en acte », dit Aristote, c'est « être dans sa forme ». La puissance, cependant, a toujours tendance à s'échapper, mettant en question l'identité des familles, leur pérennité, et l'identité même des individus. Aristote alors répète : « Tout changement tend vers une fin » (*Méta*, 999b 5). « Tout ce qui devient s'achemine vers un principe et une fin » (*Méta*, 1050 a 7). L'achèvement demeure à venir ; on en escompte un accroissement d'être, mais il faut qu'il vienne à terme. L'avenir est clos et prescrit. L'infini est un mirage, il est, dit Aristote, « Ce au-delà de quoi on peut toujours continuer à poser quelque chose de nouveau » (*Phys.* III, 8, 208 a 15). Ce recul indéfini de la limite serait la négation de la Nature. Reste qu'aucun acte n'épuise la puissance ; en chaque activité

s'enveloppe ainsi une « réserve » d'excès. Et c'est ainsi que la Nature compose avec l'Histoire. Périodiquement, politiques, philosophes, artistes bousculent les formes établies pour en extraire la puissance : la force, ainsi libérée, s'exprime dans un jeu de métamorphoses, mais, bien vite, la forme rattrape la force. On n'aura changé que de style.

Il est cependant, disions-nous, trois instances qui entraînent l'homme à coopérer à la potentialisation à l'infini de ses activités : le Capital, la Machine, le Désir. Le Capital, en tant qu'il illimite les processus économiques, emporte toute identité et défait toute substantialité. Aristote l'avait parfaitement compris dans sa critique de la Chrémastistique. Anticipant sur la distinction entre « valeur d'usage » et « valeur d'échange », il rappelait que la monnaie ne pouvait avoir d'autre rôle que de faire circuler les objets de consommation et de les rendre ainsi accessibles à tous : il est donc un moyen terme et doit le rester. Une économie en revanche, qui n'aurait d'autre visée que le profit, serait celle qui ferait de l'objet de consommation le moyen terme de la circulation monétaire et non plus la fin. Tout devient alors indifféremment marchandise. Cette indifférenciation n'a plus égard au besoin humain. L'échange n'aura plus d'autre but que faire croître le Capital, susceptible d'un accroissement sans limite, à partir du moment où l'argent n'est plus un simple moyen d'établir l'équivalence entre les produits commercialisés, mais une fin en soi. On conçoit que le Capital apparaisse comme l'Anti-Nature, c'est-à-dire l'agent de dénaturation le plus puissant qui soit, emportant famille et société, allant jusqu'à déshumaniser l'homme même. Le Capital « libère » ce que la Nature soumettait, illimitant l'espace et le temps. Supprimant les frontières, levant les bornages, il ouvre le marché universel de l'échange, où il banalise tous les biens en une universelle équivalence et indifférencie tous les peuples ; définaissant la durée, il livre l'humanité indifférenciée à l'emportement d'une Histoire qui aurait perdu jusqu'au sens de sa fin. Le Capital engendrera Luther, l'expansion sans frein du prêt à intérêt, le libéralisme économique et son jumeau le marxisme, l'Internationale et la Mondialisation. Quand tout devient échangeable, l'homme lui-même se fait « marchandise ». Le Capital, disait Marx, c'est « l'aliénabilité absolue ». Toute puissance ne s'exerce dûment que dans la limite, forme et fin qui l'actualise. Aristote le dit et redit : « La quantité suffisante de la propriété financière, en vue d'une vie heureuse, n'est pas illimitée » (*Pol.* I, 8, 1256 b 31). L'appropriation se règle sur l'usage et l'usage sur le besoin. Quand le « bien-vivre » cesse d'être régulateur, surgit un désir infini de l'infini dans sa vacuité et son indétermination. Parce qu'il est un substitut qui ne remplace rien, l'argent finit par tenir lieu de tout.

L'illimitation de la puissance par le Capital trouve un autre agent, la Machine. Pourquoi ? – Parce que la technique ouvre la perspective d'un « pouvoir faire » sans limite, susceptible d'un développement sans fin. C'est, de ce fait, la seule réalité qui accrédite la notion de progrès. La technique n'est pas normée de l'extérieur : son déploiement suit sa propre loi, ce qui exclut que l'homme en soit le sujet ou le principe, encore moins la fin. Dès lors, elle ne s'aligne pas sur les besoins de l'homme ; ne visant pas à les satisfaire, elle ne saurait être mesurée par eux. Bien

loin d'être leur médiation, elle les irrealise, pour susciter en revanche le possible illimité des désirs. Elle n'est donc pas puissance de l'homme ou au service de l'homme, elle est plutôt une puissance dépassant l'homme et l'emportant, en dépit de lui-même, dans son propre développement. Le problème majeur qu'elle pose serait donc celui de savoir comment l'homme pourra la maîtriser, alors qu'elle est pour l'homme une puissance extérieure, puissance qui le dépasse au point qu'elle pourrait bien demain le modifier dans son imaginaire, dans ses désirs et même dans sa constitution biologique. Et voici l'homme « dénaturé », en passe d'inquiétantes mutations entre artefact et virtuel. Descartes avait voulu l'homme « maître et possesseur de la Nature » ; apprenti sorcier, le voici emporté par une force titanesque vers un destin qu'il ignore. Son aliénation est à son comble en cette « mobilisation totale » qui fait de chacun, homme, femme et enfant, ce que Jünger appelle un « travailleur ». Telle est cette ère de masses et de machines dans laquelle nous sommes tombés, nous dépossédant même de l'anticipation de notre avenir.

Tout ceci cependant n'est possible que parce que l'illimitation de la puissance trouve en nous-mêmes son complice, le Désir. Les Anciens avaient une belle image pour fustiger un désir sans limite : le tonneau des Danaïdes. Aristote exalte la « tempérance » : « Le tempérant ne désire que ce que prescrit la droite règle ». L'excès à éviter serait de rechercher le plaisir pour lui-même : « La convoitise naturelle n'exige rien d'autre que la satisfaction du besoin ». La perversion est de faire du plaisir, qui ne saurait être qu'un adjuvant dans la poursuite d'une fin naturelle, non plus un simple moyen mais une fin. C'est ce déplacement qui engendre l'excès : le désir en effet, motivé par le seul plaisir, en vient à instrumentaliser toutes les fins naturelles qui lui sont offertes, s'ingéniant à les multiplier et à les dépasser. Et c'est ainsi que le désir s'infinetise, bientôt impersonnel, étranger à toute forme arrêtée et bientôt à l'humanité même, échappant dorénavant à toute identité. L'excès du désir fait éclater le fini qui prétendait le contenir. Le désir n'a pas plus de principe que de fin. Ayant perdu toute fin propre, l'homme de désir voit son identité s'effacer, au terme des métamorphoses qu'il aura traversées : il a cessé d'être un sujet pour n'être plus qu'une suite sans fin d'évènements. Précédé, porté et traversé par la puissance du désir, il voit tomber toutes les limites, barrières et parapets, à l'intérieur desquels il pouvait encore prétendre à une identité. Un avatar de cet « homme de désir » pourrait bien être aujourd'hui le Consommateur, celui dont le désir insatiable est comme multiplié par des sollicitations toujours nouvelles : au « donjuanisme », dont Mozart ou Kierkegaard avaient pu rêver, succède le consumérisme, où la puissance en jeu est soumise, par une satisfaction momentanée, à un amortissement limité, mais indéfiniment répétable. Le désir, qui n'était originellement qu'un moyen – court-chemin – entre la puissance et l'acte, devient alors une fin indéfiniment différée, en regard de laquelle tout ce qui était fin jusqu'alors est instrumentalisé, c'est-à-dire réduit à l'état de moyen. L'homme de désir, animal dénaturé, est celui à qui la Nature vient à manquer. « Consommer, a-t-on dit, c'est jouir d'exister sans identité fixe ».

Comment sortir de cette impasse ? – Le processus de dénaturation a fini par faire de la société un corps sans organisme, c'est-à-dire un corps où la différenciation fonctionnelle ne distingue plus les organes. Un organisme est un ensemble d'organes finalisés et hiérarchisés, selon un principe de subsidiarité. L'ultime degré de cette mise aux normes est la subjectivisation. Maurice Merleau-Ponty parlait d'un « corps-sujet ». Dans le magma chaotique et anarchique d'un univers mondialisé, cette organicité, a fortiori cette subjectivité s'est perdue. Nations, familles, corps de métiers, « corps sans organisme, ne peuvent que se perdre dans ce magma. L'homme lui-même, corps sans organisme, hâte sa différenciation religieuse, culturelle, familiale, sociale, sexuelle pour n'être plus que cette matière amorphe, au sens aristotélicien des termes, infiniment plastique et malléable, même plus « prolétaire », ni même « travailleur », mais simple « machine désirante », soumise au caprice de la mode et à la loi du consumérisme. Qu'il faille retrouver Aristote n'est pas alors un vain mot. Il nous réapprendra la nature : « Il n'y a pas d'être, écrit-il, à qui sa nature permette de faire ou de subir n'importe quoi » (*Phys.* I, 5, 188 b 32). Et encore : « Il n'y a rien de désordonné dans les choses qui sont par nature et conformes à la nature, car la nature est, en tout, cause d'ordre » (*Phys.* VIII, 1, 252 a 12). La nature c'est l'origine, la naissance, la détermination géographique et sociale, l'héritage et le patrimoine, c'est aussi la fin escomptée dans l'horizon d'une famille, d'une corporation, d'une cité. C'est la limite qui nous garde des maléfices du « mauvais infini » et des illusions d'un possible sans fin. Donnons-nous donc une « philosophie de la nature » qui nous inspirera cette « morale par provision », capable de nous garder dans la sérénité dans l'imprévisibilité et l'imprédictibilité du cours des choses.

V. Replacer la création au cœur de notre foi

Pierre Magnard

Certains se souviennent peut-être encore de l'article du R.P. René Marlé, dans la revue *Etudes* août-septembre 1981, intitulé “ La Création : une doctrine périmée ? ” Tandis que, dans le siècle, se développait l'illusion d'une maîtrise croissante de la nature par les sciences et les techniques et que, dans l'Eglise, la spiritualité se voulait de plus en plus “ christocentrée ”, “ l'hypothèse Dieu ” (D. Bonhoeffer), cause première de l'univers, ne semblait plus qu'un alibi de notre ignorance ou de notre paresse. En tout état de cause, le Dieu de Jésus-Christ ne pouvait s'identifier au “ Dieu des philosophes ”. Aux yeux du lecteur même de la Bible, le Dieu de l'Exode, de l'alliance et de la longue marche du peuple élu, l'emportait sur le Dieu de la Genèse. La christologie en puissance déjà chez les patriarches entraînait dans l'élaboration d'une anthropologie, qui voulait bien se souvenir de *l'Imago Dei*, mais qui n'avait plus l'usage du *creare ex nihilo*. Cette désaffection à l'endroit de la thématique de la création n'est pourtant pas générale : citons, dans la ligne de son grand livre de 1969, *Création et séparation. Etude exégétique du premier chapitre de la Genèse*, l'enseignement très fécond du jésuite Paul Beauchamp, un de nos meilleurs biblistes contemporains et l'ouvrage du théologien calviniste de Lausanne, Pierre Gisel, *La Création. Essai sur la liberté et /a nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et fides, 1980.

Le rejet de la question de la création ne tiendrait-il pas au fait que cette question aurait été mal posée ? User de la catégorie de causalité n'est certes pas incongru ; encore faut-il savoir s'en servir. Le livre-clé est là-dessus le *Liber de causis* qui s'ouvre sur la distinction entre la cause première et la cause seconde universelle : celle-ci inaugure la transitivité, celle-là est d'un autre ordre, origine de toute efficace. Force nous est, pour en comprendre le sens, de remonter à *l'Elementatio theologica* de Proclus :

“ La cause paternelle dispense l'être à tous et suscite les subsistances des êtres ; la cause démiurgique est souveraine dans la formation des composés, leur ordonnance et leur division numérique ”.

L'une, dirons-nous, est créatrice des substances, l'autre fabricatrice des formes. Proclus poursuit :

“ La forme est une détermination de l'être. Étant donc plus universel et plus efficace, le pouvoir paternel est en deçà du genre démiurgique, comme l'être est en deçà de la forme”.

L'activité du *poïein* transitant selon le mouvement dans le devenir, ne peut s'effectuer que sous le couvert de l'acte créateur lui-même, seul susceptible de donner l'être et l'efficace. Méditation sur la transcendance de la cause première universelle, le *Liber de causis* est le meilleur des préludes à une analyse philosophique de la notion de création. Saint Thomas en aura le sentiment, comme le montre sa fameuse *In librum de causis expositio* où, au cap. IX, il éclaire le texte de l'anonyme de celui de Denys l'Aréopagite qui au livre 1, 593 c des *Noms divins*, célèbre la Beauté pure comme “ la Cause de tout être qui n'est elle-même aucun être, car elle transcende suressentiellement toute créature ”.

La cause première universelle a parti lié avec le “ rien ”, elle qui produit à partir de rien (*ex nihilo*) et qui se départit de tout ce qu'elle crée, la créature n'étant “ rien ” comparée au Créateur, le Créateur lui-même transcendant suressentiellement toute créature, puisqu'il n'est rien des créatures. Paradoxe connotation que retrouvera Charles de Bovelles au dernier chapitre de son *Libellus de nihilo* :

“ Non seulement la théologie affirmative roule et descend de Dieu à la matière, ultime degré de l'être, par toutes les réalités intermédiaires, mais elle parvient jusqu'au néant et adjoint à Dieu le nom du néant lui-même, proclamant véritablement et proférant mystérieusement que Dieu est non-être, lui dont on ne peut définir la nature et que nous ne pouvons ni mesurer ni concevoir ” (73 v).

Si toute créature, qui participe du néant, peut désigner Dieu, pourquoi pas le néant lui-même ? De vrai, la création ne saurait être conçue comme une simple application de la catégorie de causalité.

Cette critique de l'artifice causal ne suffit pas, pour mener une apologie digne de ce nom d'une théologie de la Création. Encore faudrait-il s'accorder sur ce qui est en jeu : de quoi y a-t-il création ? - Certainement pas de la Nature. S'il est une notion qui nous dérobe celle de Création, c'est bien celle de Nature. Construite ou reconstruite selon les principes de l'art galiléo-cartésien, la Nature n'est qu'un complexe mécanique offert à la domination scientifique mais bientôt aussi technique de l'homme, qui s'en rend “ maître et possesseur ”. Une telle conception n'a pas besoin de “ l'hypothèse de Dieu ”, à qui la science nouvelle ne demande plus, selon le mot de Pascal, que la “ chiquenaude ” initiale : “ Je ne puis pardonner à Descartes ; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu ” (77-1001). Quand, avec Leibniz, on réintroduit la finalité et l'on passe de la machine à

l'organisme, la Nature n'en conserve pas moins une suffisance, qui assigne à la philosophie naturelle une parfaite autonomie par rapport à la théologie.

Les concordismes récents, qui ont fait flores depuis trente ans en tentant de conjuguer l'idée de création et l'hypothèse du Big-Bang, relèvent de la même suffisante naïveté que la construction imputée à Descartes que rejetait Pascal. L'articulation du théologique sur le cosmologique ne saurait s'effectuer ainsi. L'objet de la Création ne saurait être la Nature, nous dirons que c'est le Monde. Mais que faut-il entendre par là ? - L'englobant dans lequel va pouvoir prendre place tout ce qui existe, l'homme y compris. Le monde est le lieu de toute rencontre, il est ce en quoi et par quoi l'homme est en relation avec ses entours, les éléments, le ciel et la terre, l'ensemble des vivants, la femme, tous ses semblables. C'est en ce sens qu'il peut être considéré comme un don de Dieu et que l'on peut parler de création du monde. C'est en effet cet *être-au-monde* qui constitue la condition humaine. L'on voit d'emblée en effet que l'homme peut vivre son *être-au-monde* dans l'action de grâce ou dans la révolte, dans la foi ou dans le doute, car c'est bien à ce niveau que se situe l'attitude religieuse. Le *Pantocrator* n'est-il pas celui qui produit et qui gère l'environnement ? Il est le Dieu qui brasse tout dans son cratère. Il règne non par la force mais par l'harmonie.

La Création est une affaire de foi et non de démonstration et de savoir. Thomas d'Aquin le dit en S.T. 1 a, q. 46, a. 2. La Création n'est pas présentée dans l'Écriture comme une doctrine, mais sous la forme de deux récits (*Genèse 1, 2 et Genèse 2, 4*), récits indissolublement mythiques et historiques s'inscrivant dans une histoire. Seule manière de dire l'inaugural, ces récits, mettent en marche le travail de la raison. Pierre Gisel, dans son grand livre, montre comment ils posent des limites. “ Au commencement, Dieu créa “ le ciel et la terre ”. il convient de souligner la relation forte qui est établie d'emblée entre créer et commencement, *bora et bereschit*. Ensuite, l'écrivain sacré se contente d'écrire : “ Et Dieu dit... et cela se produisit ”, pour revenir à *un poiein* répété quand il s'agit de la création de l'homme à l'image de Dieu. L'acte créateur n'est pas le premier terme d'une série causale ; il désigne l'origine, revêt absolument un caractère inaugural, ouvre la temporalité, loin de prendre place en elle. La première limite de la création est donc cet inaugural auquel les créatures sont suspendues, ce qui les constitue dans leur réalité propre. De ce commencement, il faut considérer toute la transcendance.

La seconde limite, selon P. Gisel, est celle du Jardin, lieu où Dieu a voulu placer l'homme sous son allégeance pour qu'il domine *Kyrienein* toutes les espèces. Le Jardin n'est pas un espace vierge, livré aux seuls pouvoirs de l'homme, c'est un lieu organisé par Dieu lui-même, de sorte que lorsque, par le péché, l'homme se pose en maître et possesseur, il oublie sa différence avec Dieu, s'érige lui-même en première origine, inverse en quelque sorte la Création. Il s'arrache au lieu dont il rejette la loi pour donner l'illusion d'un espace aux possibilités infinies. Le premier péché c'est l'acte par lequel l'homme cède à la tentation technocratique, en s'improvisant “ origine ”.

La troisième limite, toujours selon P. Gisel, est celle que représente le septième jour, le sabbat de Dieu, où Dieu se repose de son œuvre achevée. De même que l'instant inaugural de la Création initiait le temps, excluant toute gestation antérieure - ce que soulignera le '*ex nihilo*' - de même le sabbat termine l'histoire, excluant tout progrès, le pire des maux sorti de la boîte de Pandore. La sainte semaine de l'Hexaemeron a tout accompli. L'homme est le repos de Dieu ; Dieu s'abandonne en lui. Comme, au premier matin du monde, il créa tout en lui, car cet homme régénéré, c'est évidemment Jésus-Christ. *En archè en o logos*, dira le Prologue de Jean, en écho au premier verset de la *Genèse*. Mais si tout est accompli, l'histoire humaine commence avec le péché, sous le signe de l'altérité et de la différence, sur le mode d'un drame qui ne trouvera sa résolution que dans la redécouverte de la Création, toujours présente, seule effectivement agissante. Encore faut-il la penser et la vivre selon les trois limites que le Créateur a lui-même établies, loin de toutes les extrapolations que la folie humaine en voudrait faire. Et voici la Création en perpétuel combat contre les forces de dissolution, de néant et de mort. La Création s'est faite *ex nihilo* mais aussi *contra nihilum*.

Charles de Bovelles, illustrant son *Libellus de nihilo*, a représenté le Créateur en souffleur de verre, la bulle du monde se déployant dans le néant, contre le néant, dont elle fait reculer les limites. Le néant (*neg-ens*) n'est pas un étant, fut-il le plus pauvre, mais plutôt ce qui contredit l'être, le menace, le taraude. Le *nihil* (*nec-bilum*), pas même la balle du blé, est "moins que rien", dira Bovelles, se souvenant de l'étymologie du mot rien, qui vient de *res*, pour désigner le dernier degré d'amenuisement de celle-ci. Mais revenons au latin, que pratique de préférence Bovelles dans ses écrits proprement philosophiques. C'est l'occasion de rouvrir le *De verborum significatione* de Sextus Pompeius Festus, où l'on peut lire : "*hilum putant esse quod grano faboe adhaeret, ex quo nihil et nihilum*", ou encore Varron chez qui *hilum* désigne la moelle d'une tige d'asphodèle. Incertitude ? Ambiguïté ? Le tégument ou le germe, l'enveloppe ou le principe vital, la paille ou le grain ? Le rien serait-il l'essentiel ? D'entrée de jeu, la Création apparaît comme un combat contre le négatif, comme si les puissances du mal, dès l'origine, menaçaient l'œuvre de Dieu. Paul Beauchamp, commentant *Genèse 3*, mettra l'accent sur cette déréliction d'Adam, perdu dans l'espace de la transgression, quand, du fait du péché, il a perdu son lieu et son commerce avec ses entours. Le péché c'est la dé-création du monde.

La référence au "rien" est très claire en *2 Macch. 7, 28*, où l'on entend la mère des sept frères les exhorter au martyre en disant :

"Je t'en conjure, mon enfant, regarde le Ciel et la terre et voit tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien et que la race des hommes est faite de la même manière".

On trouve encore en *Sagesse 11, 17* :

"Ta main toute-puissante n'était pas embarrassée, elle qui a créé le monde d'une matière informe".

Le nihil est la connotation de la toute-puissance, si entière qu'elle n'a pas à prendre appui sur une matière *hylè* fut-elle la plus pauvre pour s'exercer ; c'est donc

la connotation de l'absolue grandeur et souveraineté de Dieu. Mais c'est aussi l'expression de la fragilité du monde, aussi précaire qu'un éclair de chaleur et pourtant consistant par le décret de Dieu, ce qui veut dire qu'il ne repose que sur ce décret et que la rupture de l'alliance avec Dieu ne peut que l'emporter, pour l'abîmer dans le tohu-bohu. On comprend que Charles de Bovelles ait préféré à la preuve de l'existence de Dieu *a contingentia mundi* la preuve, si l'on peut dire, *a nihilitate universi*. Parce que le monde en lui-même et par lui-même n'est rien, il est nécessaire que Dieu soit. Est-ce à dire que la "théologie négative" de Bovelles ait donné une forme démonstrative à l'acte de foi ? Disons que la raison est ici mise à pied d'œuvre.

Dans une autre tradition chrétienne, on trouverait une méditation continue sur la Création. Du *De doctrina christiana* au *De genesi ad litteram* en passant par les *Confessions*, ressurgit sans cesse *l'ex nihilo* pour connoter le geste inaugural du Créateur. On lit dans le *De doctrine christiana* : "De quoi Dieu a-t-il fait les créatures ? - de rien" (*Unde fecit ? -Ex nihilo*). Au livre XII des *Confessions*, VII, 7, nombreuses sont les variations sur le rien, qui devient l'objet d'un "savoir en creux", proche de ce qu'on appellera un jour la "docte ignorance". Lisons Augustin : " Avant que l'informe ait reçu de toi forme et caractères distinctifs, il n'y avait rien, ni couleur, ni figure, ni corps, ni esprit. Ce n'était pas un rien absolu, mais quelque chose d'informe, sans aucune figure " (XII, 11, 4, 4) et l'auteur de commenter : " La pensée humaine bute sur le savoir de son ignorance ou sur l'ignorance de son savoir " (XII, 11, 5, 5). Est-il possible en effet de se représenter " l'informe absolu " ? Peut-on " dépouiller une représentation de toute trace de forme " ? " J'avais plus vite fait de tenir pour du néant ce qui était privé de toute forme, que d'imaginer quelque intermédiaire entre forme et néant - ni doté de forme ni pur néant, mais privé de forme et *quasi-néant* " (XII, 11, 6, 6). Comment rendre raison de la mutabilité des choses en devenir ? - " Je soupçonnais que ce passage d'une forme à une autre se faisait par je ne sais quoi d'informe et non par un néant absolu, mais je voulais savoir et pas seulement soupçonner " (ibid.). Quel est donc ce " je ne sais quoi " ? - C'est "un rien qui est quand même quelque chose", quelque chose " qui est, tout en n'étant pas ". Le " rien " est ce sans quoi aucune mutation véritable, aucun changement radical, aucune création n'est pensable. La création se fait sur fond de " rien ". D'où cette invocation : " Toi qui es l'Etre même, oui l'Etre même... Tu as créé quelque chose à partir de rien... À partir de rien, tu as fait le ciel et la terre " (XII, 11, 7, 7). Il fallait un rien pour que se déployât la Toute-puissance. D'où cette évocation d'une Terre en gestation sous l'empire de cette Toute-puissance : " Quant à cette terre même que tu avais faite, elle était matière informe... C'est de cette absence de forme, de ce presque néant, que tu as voulu faire tout ce par quoi subsiste - sans véritablement subsister - ce monde muable, où se manifeste cette mutabilité qui permet précisément de percevoir et de mesurer le temps, car le temps est fait des mouvements des choses, dans les variations et transformations des figures, dont cette terre invisible constitue la matière " (XII, 11, 8, 8). Poussière aux mains du Créateur, le rien est l'indice de sa Toute-puissance, et c'est dans la mesure où l'homme accepte de n'être rien, qu'il se prête au geste

divin qui le façonne. De même que le profond silence sied à l'écoute de Dieu, de même le rien, en son absolu dénuement, est la condition dont fait élection la Toute-puissance.

Dieu, un jour, n'accepta-t-il pas lui-même de n'être "rien" ? La passion du Christ n'est-elle pas le combat de l'être et du néant ? Au Golgotha, Dieu donne au néant, qui de soi n'en a pas, un lieu dans l'être, pour mieux en vaincre le pouvoir destructeur, mais parce qu'il est Dieu, il peut le porter sans en être détruit. La Résurrection sera la plus haute expression de la puissance créatrice, la révélation de l'identité du Père, du Fils et de l'Esprit. Le matin de Pâques est le premier jour du monde, car si "au commencement était le Verbe", c'est parce que tout est créé par le Père dans le Fils en Esprit. Nous avons ici la preuve ostensive de la Création. Notons d'abord la similitude : au premier jour, le Père crée de "rien" le monde dans le Fils, le Verbe portant désormais en lui-même, pour les conduire à leur accomplissement, les germes de toutes les créatures. Au matin de la Résurrection, ce même Fils, Verbe de Dieu, surgit du "rien" de la mort, pour porter à leur accomplissement toutes les créatures. La geste créatrice, suspendue par le péché d'Adam qui la fit entrer en latence, explose à nouveau et parvient à son faite. N'est-ce pas ce que signifie Paul en sa lettre aux *Romains*, 8, quand il évoque cette création qui "tout entière gémit et connaît les douleurs de l'enfantement", mais qui "une fois libérée de l'esclavage de la corruption participera à la liberté glorieuse des enfants de Dieu" ? "Nouvelle création", dit encore l'apôtre des gentils ; première création, osons le dire, quand l'inaugural se déplace, en quelque sorte, dans le temps pour faire de la Résurrection la véritable origine. Preuve ostensive, disions-nous, quand le mythe, celui des deux récits de *Genèse 1 et Genèse 2*, trouve sa confirmation dans l'histoire, celle de l'événement de la victoire du Christ sur la mort, car il s'agit bien de l'histoire en son invincible positivité, puisque nos frères et sœurs, Pierre et Jean, Marie-Madeleine et les autres Marie ont vu, de leurs yeux vu le tombeau vide. La foi corroborée par tant de témoignages est déjà plus que la foi. Et c'est ainsi que l'histoire de la Résurrection apporte une caution définitive aux vieux récits des origines. Ce que les yeux ont constaté donne son sens et sa teneur à la plus ancienne mémoire de l'humanité. Nous savons, maintenant, d'un savoir certain, que Dieu a créé le monde. Parce que le monde avait été créé dans le Christ, il ne pouvait être re-créé qu'en Lui et par Lui. Ainsi pourrons-nous répondre à la question du R.P. Marlé, la Création est-elle une doctrine périmée ? Elle est en réalité au cœur de notre foi.

VI. La création et le problème du mal

Michel Mahé

Introduction

Le mal est un fait dans l'être. Nous distinguons immédiatement le mal physique, les souffrances physiques ou psychiques, du mal moral, les fautes morales. Ces deux types de mal sont généralement ramenés à une dimension plus fondamentale, l'imperfection du monde. C'est parce que le monde est imparfait que souffrance, mort et fautes existent.

Qu'il soit un fait naturel n'empêche pas le mal d'apparaître souvent comme un scandale inacceptable. Celui-ci conduit alors à une révolte contre Dieu, traditionnellement conçu comme le créateur du monde, qui en devient le principal responsable. Le mal exclut la perfection, du monde, mais aussi de Dieu. Le raisonnement, plus ou moins clairement exprimé, est le suivant : si Dieu avait été parfait, il aurait créé un monde parfait. L'imperfection manifeste du monde montre que Dieu n'est pas parfait, ou n'est tout simplement pas.

Ces critiques actuelles, qui semblent définitives à ceux qui les énoncent, n'ont rien de nouveau. Elles ont notamment suscité la rédaction des *Essais de Théodicée* de Leibniz. Notre intention n'est pas d'étudier la réponse leibnizienne à la question du mal, même si nous aurons, parfois, à y revenir. Mais il utilise une conceptualisation qui nous servira au fil de cette réflexion : « On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le *mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le *mal physique* dans la souffrance, et le *mal moral* dans le péché. »⁷⁷ En concevant la finitude comme un mal métaphysique, inhérent à l'être, Leibniz – qui prend pourtant la cause de Dieu –, et ceux, plus critiques, dont nous

⁷⁷ Leibniz, *Essais de Théodicée*, GF 209, Flammarion, 1969 ; p. 116

parlions plus haut, considèrent que l'être est donc naturellement marqué par le mal. Une telle position philosophique demande une étude précise.

L'existence du mal suffit-elle à nier la perfection de Dieu ? Peut-on assimiler finitude de l'être et mal ? Les propositions énoncées plus haut expriment un point de vue idéaliste. L'être considéré n'est pas l'être réel, mais l'être idéal pensé à partir de son rapport idéal à Dieu, lui-même idéal. Cette idéalité de l'être n'empêche pas qu'il puisse se confondre avec l'être phénoménal. Mais l'idéalisation prépare une distinction entre êtres réel et idéal dont nous reviendrons sur les conséquences. Nous aborderons ultérieurement la question de la perfection et de l'imperfection de l'être. Nous traiterons d'abord celle de la perfection de Dieu.

1. Dieu est-il ? Est-il parfait ?

A. Dieu, comme être idéal

La démarche, dont il est ici question, est idéaliste. Elle ne s'enracine pas dans une analyse de l'être réel, mais dans une définition a priori de Dieu comme être parfait. Celui-ci correspond à l'idéal de la raison pure défini par Kant, dans la *Critique de la raison pure* (Deuxième division, livre II, ch. 3, deuxième section). Il est un être idéal défini a priori comme possédant la plénitude de l'être. Cette complétude est établie purement intellectuellement. La raison réduit l'ensemble des prédicats des choses, qui font la plénitude de l'être, à un nombre relativement restreint de prédicats dont la mise en relation est cohérente. Elle effectue ensuite la synthèse de cet ensemble en «le concept d'un objet singulier qui est complètement déterminé par la simple idée et qu'il faut appeler, par conséquent, un *idéal* de la raison pure.»⁷⁸ Ce concept renvoie à un «objet, qui en est l'idéal [de la raison] et qui réside simplement dans la raison, [et qui] porte aussi le nom d'*être originnaire* ; en tant qu'il n'y a aucun être au-dessus de lui, on l'appelle encore l'*être suprême*, et, en tant que tout lui est soumis comme conditionné, on le nomme l'*être des êtres*.»⁷⁹

La raison passe enfin du concept à l'être, en projetant ces caractéristiques de la plénitude de l'être sur un être affirmé comme réel : «Si nous poursuivons plus avant cette idée et que nous en fassions une hypostase, nous pourrions déterminer l'être originnaire, par le concept de la réalité suprême, comme un être un, simple, suffisant à tout, éternel, etc., en un mot, le déterminer dans sa perfection inconditionnée par tous ses prédicats. Le concept d'un tel être est celui de *Dieu* conçu dans un sens transcendantal, et ainsi l'idéal de la raison pure est l'objet d'une *théologie transcendantale*.»⁸⁰ L'idéal est la perfection à laquelle les choses sont mesurées. Nous y reviendrons plus tard lorsque nous montrerons que l'idéalisme s'exerce sur la pensée du lien entre Dieu et l'être.

⁷⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, Quadrige 61, P.U.F., 1944 ; p. 416

⁷⁹ *Id.* ; p. 418

⁸⁰ *Id.* ; p. 419

Cette définition kantienne de l'idéal résonne avec les théologies idéalistes de, par exemple, Descartes, Spinoza, Leibniz. Ces philosophes définissent tous a priori la nature de Dieu. Ainsi Descartes, lorsqu'il recense les idées qu'il possède en lui, écrit : «Par Dieu, j'entends une substance infinie, indépendante, souverainement connaissante, souverainement puissante, et par laquelle j'ai été créé moi-même, et aussi tout autre existant, s'il y a quelque autre existant.»⁸¹ Quant à Spinoza : «Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.»⁸² Pour justifier cette définition, Spinoza propose deux preuves fondées sur l'évidence, donc purement a priori. Il s'appuie d'une part sur la cohérence de définitions toutes a priori concernant la nature de la substance ; et, d'autre part, sur la non-contradiction de la définition de Dieu, substance infinie.

Enfin, Leibniz écrit, dans le *Discours de métaphysique* : «La notion de Dieu la plus reçue et la plus significative que nous ayons, est assez bien exprimée en ces termes que Dieu est un être absolument parfait (...) qu'il y a dans la nature plusieurs perfections toutes différentes, que Dieu les possède toutes ensemble, et que chacune lui appartient au plus souverain degré.»⁸³

Cette démarche essuie plusieurs critiques. Kant, qui définit le processus d'idéalisation pour le dénoncer, rappelle qu'il ne s'agit là que d'un être rationnel : «[L'idéal objectivé] est une simple fiction par laquelle nous réunissons et réalisons dans un idéal, comme dans un être particulier, le divers de notre idée, sans que rien nous y autorise et sans que nous ayons même le droit d'admettre absolument la possibilité d'une telle hypothèse.»⁸⁴ Suivent les critiques des preuves rationnelles de l'existence de Dieu, toutes assimilées à une vaine tentative d'objectivation de l'idéal.

Mais saint Thomas d'Aquin réfutait déjà le procédé. Il rappelle d'abord que tous les hommes ne s'accordent pas nécessairement sur la définition de Dieu : «Peut-être celui qui entend prononcer ce mot : Dieu, ne l'entend point d'un être tel qu'on n'en puisse imaginer de plus grand.»⁸⁵ Il fait ici référence à la définition de saint Anselme, latente au point de vue idéaliste : « Nous croyons que tu es quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand. »⁸⁶ De plus rien ne permet d'affirmer que quand bien même l'accord se ferait sur cette définition, le contenu serait identique chez tous. Les définitions philosophiques de Dieu, du divin, sont suffisamment variables dans l'histoire pour inciter à la prudence.

D'ailleurs, parler de conceptions a priori ne doit pas faire totalement illusion. Elles ne sont telles que parce qu'elles ne s'enracinent pas, dans le développement qui les propose, sur une analyse de l'être réel. Mais elles demeurent tributaires de la

⁸¹ Descartes, *Méditations métaphysiques*, Librairie Générale Française, 1990 ; p. 117

⁸² Spinoza, *Ethique*, GF 57, Flammarion, 1965 ; p. 30

⁸³ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, Vrin, 1975 ; p. 25

⁸⁴ Kant, *Op. cit.* ; p. 419

⁸⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 2, a. 1, sol. 2, Revue des Jeunes

⁸⁶ Saint Anselme, *Proslogion*, GF 717, Flammarion, 1993 ; p. 41

culture dans laquelle elles furent pensées. Saint Thomas le précise : « L'opinion précédente [l'évidence de l'existence de Dieu] provient, pour une part, de l'habitude que l'on a, dès le début de la vie, d'entendre et d'invoquer le nom de Dieu. Or, l'habitude, surtout celle qui remonte à la plus tendre enfance, acquiert force de nature, de sorte que ce dont l'esprit est imprégné depuis l'enfance est tenu aussi fermement que si cela était connu naturellement et par soi. »⁸⁷ Les auteurs rencontrés précédemment sont tous influencés par le christianisme, ou le judaïsme. Leur conception de la grandeur de Dieu est relative à cet environnement culturel. Ainsi Descartes inclut dans les attributs divins la puissance créatrice. Mais penser, a priori, un dieu créateur ne va pas de soi. Les Grecs ne le pensaient pas. Les conceptions modernes de puissance et de bonté divines restent relatives à cette relation productrice de l'être. Ce qui ne s'avère pas nécessaire pour les Grecs. Ainsi Epicure, qui conçoit des dieux matériels, indifférents au monde, n'intègre pas, à sa théologie, ces puissances et bonté. En outre ces théologies idéalistes post-chrétiennes diffèrent, quant à la liberté, présente en Dieu pour Descartes, ou absente pour Spinoza ; quant à la plénitude divine, immédiate pour Descartes, Spinoza, Leibniz, en devenir pour Hegel. On se rend bien compte que l'approche idéaliste de Dieu ne lève pas les confusions.

Mais sa limite la plus importante est dans l'impossibilité de passer de l'idée à l'être. Saint Thomas écrit pertinemment : « Quant à conclure que l'être en question existe réellement, on ne le pourrait que s'il était accordé qu'il y a, dans la réalité même des choses, un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand. Mais c'est ce que n'accordent point ceux qui disent : Dieu n'est pas. »⁸⁸ Kant a donc raison de dénoncer l'illusion de la voie a priori pour affirmer l'existence réelle de Dieu. Mais son erreur demeure de la considérer comme la seule démarche possible, de ne pas reconnaître d'autres voies pour s'élever à l'essence de Dieu, dans la mesure de ce que peut en approcher la raison.

B. Le lien idéal de Dieu au monde

L'idéalisme se prolonge dans le lien établi entre Dieu et le monde. Kant écrit : « Pour se représenter uniquement la détermination nécessaire et complète des choses, [la raison] ne présuppose pas l'existence d'un être conforme à l'idéal, mais seulement l'idée d'un être de ce genre, afin de dériver, d'une totalité inconditionnée de la détermination complète, la totalité conditionnée, c'est-à-dire celle du limité. »⁸⁹ La nature de cet idéal rejaillit sur la façon de penser le monde, défini a priori, relativement à Dieu, sans tenir compte de ce qu'il est effectivement.

L'idéalité de Dieu amène les philosophes cités à penser un monde idéal, quelle que soit la modalité de la production : librement, nécessairement ; intelligemment, volontairement. Le monde réel est, nécessairement, le monde idéal. Chez Spinoza,

⁸⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, I, ch. 11, GF 1045, Flammarion, 1999 ; p. 160

⁸⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 2, a. 1, sol. 2, éd. cit.

⁸⁹ Kant, *Op. cit.* ; p. 418

tout comme chez Leibniz, le monde réel ne peut être que le meilleur des mondes possibles, nécessairement – pas forcément absolument nécessairement – produit par Dieu. Mais cela prend des formes différentes. Notons avant de poursuivre que cette question de l'idéalité du réel, comme celle du mal, ne semble pas préoccuper outre mesure Descartes. Son souci est ailleurs, dans la domination de ce monde par l'intelligence. Le monde, ce monde, est le monde voulu par Dieu, être souverainement parfait, c'est tout. Le désintérêt cartésien va certainement motiver ses successeurs à approfondir la question.

Pour Leibniz, le mal est un attribut du monde idéal : « Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les mondes possibles, avait été porté par sa sagesse à permettre le mal qui y était annexé, mais qui n'empêchait pas que, tout compté et rabattu, ce monde ne fût le meilleur qui pût être choisi. »⁹⁰ Tandis que pour Spinoza, le monde est exempt de mal, qui n'est qu'une considération anthropocentrique : « Les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin, et vont jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même dirige tout vers une certaine fin ; ils disent, en effet, que Dieu a tout fait en vue de l'homme et qu'il a fait l'homme pour que l'homme lui rendit un culte. (...) [De ce préjugé] sont issus les préjugés relatifs au bien et au mal, au mérite et au péché (...). »⁹¹ Le mal n'est plus dans l'être, il relève de l'acceptation ou du refus de l'ordre par l'homme : « J'entendrai donc par bon dans ce qui va suivre, ce que nous savons avec certitude qui est un moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons. Par mauvais, au contraire, ce que nous savons avec certitude qui nous empêche de reproduire ce modèle. »⁹² Mais cette conception du mal ne correspond plus à ce qu'on entend d'habitude par là. On assiste alors à un véritable effacement du mal, mal physique et mal moral. Tout comme du 'mal métaphysique' tel que Leibniz le définira plus tard : « Nous dirons, en outre, les hommes plus ou moins parfaits, suivants qu'ils se rapprocheront plus ou moins de ce même modèle. Il faut l'observer avant tout en effet, si je dis que quelqu'un passe d'une moindre à une plus grande perfection, ou inversement, je n'entends point par là que d'une essence ou forme il se mue en une autre. Un cheval, par exemple, est détruit aussi bien s'il se mue en homme que s'il se mue en insecte. »⁹³

Spinoza et Leibniz traitent la question du mal en l'insérant dans un tout dominé par la nécessité, qu'elle soit absolue ou relative. L'absoluité de Dieu l'empêche de produire volontairement le mal pour le mal. Celui-ci s'efface ou se justifie. Dans un cas comme dans l'autre, cela tend à déresponsabiliser Dieu en supprimant la dimension scandaleuse du mal.

⁹⁰ Leibniz, *Essais de Théodicée*, éd. cit. ; p. 44

⁹¹ Spinoza, *Op. cit.* ; p. 61

⁹² Spinoza, *Op. cit.* ; p. 219

⁹³ *Ibid.*

Mais on est ici confronté à un lien logique idéal, sans véritable écho dans le réel. Il s'agit là d'élaborations de cabinet, difficilement soutenables sur le terrain. D'ailleurs elles ne satisfont pas fondamentalement la raison, et accroissent sa révolte. On connaît les mésaventures du ridicule Pangloss, le double voltairien de Leibniz.⁹⁴ Un monde dans lequel le mal existe par nature ne peut être le meilleur des mondes possibles. L'effacement idéaliste du mal par Spinoza, qui en annonce d'autres, est encore plus scandaleux.

D'autres vont alors distinguer le monde réel, celui qui connaît le mal du monde idéal, celui que Dieu, s'il avait été parfait, bon ou puissant, aurait dû créer. Cette différence conduit à une critique adressée à Dieu incapable de produire le monde idéal ; ou finalement à refuser tout lien, à affirmer l'inexistence de Dieu. Puisque l'être s'avère ne pas être ce qu'il devrait être, alors Dieu n'est pas ce qu'il devrait être, ou n'est pas. Nous retrouvons là les critiques actuelles que nous signalions plus haut, qui infèrent du mal à l'imperfection de Dieu. Elles s'enracinent incontestablement dans le point de vue idéaliste sur Dieu et sur le monde, qui pose les jalons de l'athéisme européen moderne et contemporain, qui s'enracine évidemment dans cet idéalisme.

C. L'approche réaliste de Dieu et du lien à l'être

La perfection de Dieu peut se penser de l'expérience même de l'être. Le point de départ de la philosophie doit être l'être lui-même. Il est, mais il est fini. C'est son mode d'être. Sa finitude existentielle conduit à reconnaître la nécessité d'un principe de son être.

On retrouve la troisième voie de saint Thomas d'Aquin, qui joue un rôle capital dans la philosophie de la création. Le principe de l'être qui n'est que contingent, est par nature. Son essence est d'être. Il est plénitude d'être, pur acte d'être, acte pur.

Cette plénitude propre à Dieu, signifie la perfection, toute perfection. Toute privation, qui serait une absence de plénitude, serait un mal, une défaillance. La plénitude de Dieu signifie puissance absolue et bonté absolue. Cette conclusion s'effectue à partir de l'être dans sa phénoménalité. C'est là toute la différence entre l'idéal de la raison pure et la cause première nécessaire.

La perfection de Dieu ne peut se remettre en question dès lors qu'elle est établie rationnellement à partir de l'être, de l'expérience de l'existence du contingent. Les considérations éventuelles sur le mal actuel dans l'être ne rentrent donc pas en ligne de compte. L'inférence qui va du constat du mal à la remise en question de cette perfection, voire de cette existence, est logiquement inacceptable. Elle se fonde toujours sur une démarche a priori, sur une affirmation de l'idéal de la raison pure et du lien idéal établi abstraitement entre Dieu et l'être. Mais, malgré

⁹⁴ Voltaire, *Candide*, ch. 5

tout, le mal existe. Il s'expérimente aussi. Qu'en est-il ? Est-il naturel à l'être ou non ?

2. L'être est-il imparfait ? Le mal et l'être

A. La perfection de l'être

Puisque Dieu est suprêmement bon et suprêmement puissant, il ne peut avoir créé, ni volontairement, ni involontairement, un monde naturellement mauvais. La bonté de Dieu, tout comme sa puissance, autrement dit sa suprême perfection l'empêche nécessairement de créer le mal, déficience du bien. Le mal et le bien qu'est Dieu sont radicalement antagonistes.

Le monde créé par Dieu est nécessairement bon. Cette affirmation n'est pas la conséquence d'une idéalisation, mais bien de la démarche qui nous a conduits à définir, partiellement, l'essence de Dieu. La présence du mal ne peut signifier, quelle que soit la façon qu'on a d'entendre cette proposition, un échec du créateur.

Pour certains, le mal qui révolte, le mal physique et le mal moral, est dû à l'imperfection naturelle de la créature, sa finitude. Affirmer que l'être n'est pas imparfait, autrement dit qu'il est parfait, heurte bien évidemment une telle proposition. Il faut donc définir précisément ce qu'on doit entendre par 'perfection de l'être'.

Equivoque, celle-ci dépend du référentiel. On parle toujours de l'imperfection de l'être relativement à la perfection attribuée à Dieu, a priori ou a posteriori. L'être – l'être, les espèces, chaque être – ne tient effectivement pas la comparaison à Dieu. Face à la perfection de celui-ci, il manifeste sa déficience, car il n'en possède pas l'infinitude. Sous ce rapport, la finitude de l'être est une imperfection. Il en est ainsi de l'homme dont saint Thomas rappelle qu'il n'est, tout au mieux, qu'une image imparfaite de Dieu : « Il est manifeste que l'on trouve dans l'homme une certaine ressemblance de Dieu, ressemblance qui dérive de Dieu comme de son modèle ; cependant ce n'est pas une ressemblance qui va jusqu'à l'égalité, car le modèle dépasse infiniment cette reproduction particulière. Et c'est pourquoi on dit qu'il y a en l'homme image de Dieu, mais non pas parfaite cependant : image imparfaite. »⁹⁵

Mais s'en tenir à cette seule approche comparative de la créature, de l'homme, conduit inmanquablement à assimiler finitude et mal. L'être n'est qu'imparfait donc mauvais. Cette déficience conduit à faire de Dieu, responsable de la finitude, l'auteur, volontaire ou involontaire du mal. Ce qui est absurde.

Aux fondements de cette erreur est une autre absurdité : l'éventualité d'une création par Dieu de la perfection absolue. Mais alors cette créature absolument parfaite serait Dieu, ce qui est paradoxal. Dieu ne se crée pas, ne crée pas un autre lui-même. Dieu n'est pas cause de lui ; il est cause de l'être qui n'est pas lui. Dieu est conduit à produire un être nécessairement fini, ne serait-ce que parce que cet

⁹⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 93, a. 1, resp., éd. cit.

être n'est pas acte pur. Le créé possède l'existence par participation, ce que signifie être créé : « On ne songe pas à limiter la puissance de Dieu ; mais il est contraire à la notion même de chose faite, que l'essence de cette chose soit identique à son être ; car l'être subsistant en soi ne pourrait pas ainsi être créé. »⁹⁶ Seul Dieu est absolument parfait, puisqu'il est acte pur.

Il faut cesser de ne considérer la finitude de l'être qu'à l'aune de la perfection de Dieu. Selon d'autres points de vue l'être est parfait. Cette perfection de l'être peut s'entendre de différentes façons. Au niveau du réel, pris dans sa totalité ; de chaque espèce ; du singulier.

La finitude de la créature suppose une diversité des étants, puisque la finitude est une incomplétude qui demande des relations extérieures. L'absence de caractéristiques dans telle ou telle espèce, dans tel ou tel individu, dégage la place pour d'autres espèces, ou d'autres individus, dotés de ce qui manque à ceux-là : « Dieu a donné l'être aux choses à cause de sa bonté, qu'il veut communiquer et représenter en elles. Et parce qu'une seule créature n'y saurait suffire, il en a produit de multiples et de diverses, afin que ce qui manque à l'une pour représenter la divine bonté soit suppléé par une autre. »⁹⁷ S'il n'y avait pas de telles différences, toutes les espèces seraient identiques. Il n'y aurait donc qu'une seule espèce, au détriment de la richesse, de la diversité, de la beauté harmonieuse de l'ensemble. Ainsi les différences, qui permettent la hiérarchisation, favorisent la perfection de l'ensemble, beau, harmonieux : « L'univers entier participe à la bonté divine et la représente plus parfaitement qu'une autre créature quelconque. »⁹⁸ Le monde créé, dans sa totalité, est parfait.

L'être est un ensemble d'étants, différents les uns des autres par leur essence, d'une espèce à l'autre ; par leur matière, dans la même espèce. Ces différences établissent ces hiérarchies, dont nous venons de parler et qui contribuent à la perfection du tout.

Mais les étants eux-mêmes sont parfaits. Cette perfection peut s'entendre de deux façons. Soit parce que l'individu est. Or l'être est la suprême perfection : « On a donc bien tort d'appeler l'être même une réalité imparfaite ; c'est la plus parfaite de toutes, car à l'égard de toutes les autres elle joue le rôle de l'acte. »⁹⁹

Soit parce qu'il exprime telle nature. Celle-ci peut être double. Il peut s'agir de la nature spécifique, de l'essence ; mais aussi de la nature individuelle propre à cet étant, individuation de la nature commune. Il peut exprimer parfaitement sa nature, dans un sens ou dans un autre, lorsqu'il est épanoui, qu'il a atteint sa plénitude.

Toute essence est parfaite. Les essences sont ce qu'elles sont, on ne peut rien leur reprocher. Les penser autrement revient à les penser autres. Mais leur

⁹⁶ *Id.*, I, q. 7, a. 2, sol. 1

⁹⁷ *Id.*, I, q. 47, a. 1

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Id.*, I, q. 4, a. 1, sol. 3

perfection vient du fait qu'elles sont actes, tout simplement : « Il est évident que la forme par laquelle quelque chose est en acte représente une certaine perfection, un certain bien, et ainsi, tout être en acte est un certain bien. »¹⁰⁰

Quant à la nature propre, bien qu'on puisse sans cesse progresser, dans un domaine ou dans un autre, on parle tout de même d'un âge auquel on dispose de la plénitude de ses moyens, physiques et intellectuels. La perfection désigne la plénitude de ce que l'individu est appelé à être.

Soit cette perfection est actuelle dans l'individu ; il est alors accompli. Soit elle est à venir : l'individu est en train de devenir ce qu'il est appelé à être. Sa privation, l'imperfection, n'est alors que momentanée : « Tout être en puissance, en tant que tel, est un certain bien, comme se référant au bien ; car étant être en puissance, il est de ce fait un bien en puissance. »¹⁰¹

Affirmer la perfection des êtres trouve un écho dans la biologie actuelle, qui justifie l'existence des êtres et des espèces par le critère de l'adaptation.

Ainsi la finitude de l'être, incontestable, ne peut être assimilée unilatéralement à une imperfection. Elle n'exclut pas l'affirmation de la perfection de l'être, sous tous ses aspects. Elle n'est donc pas un mal métaphysique au sens leibnizien. Le mal n'appartient pas naturellement à l'être, du moins pas dans ce sens.

B. Privation et mal

Le mal est un défaut, une déficience, une privation : « Ce qu'on signifie sous le nom de mal, c'est une certaine absence de bien. »¹⁰² La privation est la perte, par un sujet, d'éléments formels. Elle suppose un support, un sujet, susceptible de perdre de tels éléments. Cette privation ne concerne donc pas l'essence, qui ne peut être privée d'éléments formels : « C'est un seul et même être, qui est le sujet de la privation et le sujet de la forme positive, savoir l'être en puissance. »¹⁰³ Ceci confirme qu'une essence, quelle qu'elle soit, ne peut être mauvaise en soi. Dieu ne crée pas d'êtres mauvais par nature.

Ainsi la privation ne concerne pas des caractéristiques qui n'appartiennent pas aux formes normales d'un être : « L'absence de bien prise négativement n'offre pas le caractère du mal, sans quoi les choses qui ne sont en aucune manière seraient des maux, et toute chose serait mauvaise du fait seul qu'elle n'a pas le bien d'une autre. »¹⁰⁴ Ce n'est pas, pour un homme, être privé que de ne pas avoir d'ailes. Ce n'est donc pas un mal. Mais c'est être privé que de ne plus pouvoir user normalement de sa raison.

¹⁰⁰ *Id.*, I, q. 48, a. 3, resp.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Id.*, I, q. 48, a. 1, resp.

¹⁰³ *Id.*, I, q. 48, a. 3, resp.

¹⁰⁴ *Ibid.*

De plus, le mal n'est pas naturellement présent dans l'individu qui n'a pas encore accompli sa nature, donc connaît une certaine privation. Car cet accomplissement signifierait l'épanouissement du mal en lui. Ce qui serait totalement contraire à l'idée de plénitude de sa nature, aux deux sens du terme. S'épanouir signifie tendre vers son bien, donc l'absence actuelle ne peut signifier la présence naturelle du mal dans l'être concerné.

Mais certains individus peuvent effectivement manquer de ce qui leur est normalement dû. C'est à ce niveau que peut s'envisager cette privation qui est un mal. L'accomplissement de leur nature est gêné, empêché. La gêne peut être native, comme dans un handicap de naissance, ou acquise, par un accident. Ces individus peuvent aussi perdre ce qu'ils avaient auparavant acquis. Mais il faut distinguer la privation qui relève de l'ordre des choses de celle qui est anormale.

La privation est liée à la matière. Un être matériel ne peut conserver ses caractéristiques naturelles, préalablement acquises. Elles lui échappent immanquablement. L'être vivant sans la possibilité de privation de ses caractéristiques est contradictoire. Quoique le sujet de la privation soit la matière, celle-là concerne aussi, d'une certaine façon, la forme, l'essence, puisque l'essence des êtres de ce monde ne se manifeste que dans la matière. La possibilité même de la privation appartient à l'essence des êtres, notamment à celle de l'homme, dont nous avons dit, par ailleurs qu'elles étaient parfaites. Cette possibilité est une caractéristique de cette perfection qu'est leur essence, ou de cette autre qu'est leur existence. La privation ne peut être séparée de ce qui fait la perfection de l'être, car, dans les êtres créés, puissance et acte ne sont pas séparés.

La situation est différente lorsque la privation est anormale, due à un handicap, inné ou acquis. Ces défauts ne sont évidemment pas la norme : « Dans chaque espèce d'êtres, les défauts de nature ne se produisent que dans les cas les moins nombreux. »¹⁰⁵ Pourtant, malgré leur aspect scandaleux – la maladie mortelle d'un enfant, le handicap congénital – ils appartiennent encore à l'être. La matérialité de l'être rend possible de tels accidents. Ils sont liés à la nature de tels étants, à leur essence, qui n'est pas mauvaise, mais n'est pas l'essence absolument parfaite de Dieu. Ils nous rappellent douloureusement la différence entre perfection relative et perfection absolue. Si chaque étant peut être considéré parfait, dans la mesure où il accomplit pleinement sa nature, Dieu seul peut l'être considéré absolument.

D'une forme de privation ou d'une autre, peuvent naître la maladie, la douleur, la souffrance, la mort. Tout ce qu'on appelle, avec Leibniz, mal physique. Celui-ci peut être nécessaire à la survie. La souffrance avertit d'un désordre. Mais il est aussi source de peines. Pourtant ce mal physique, né de la finitude, n'est pas dû à un mal métaphysique au sens leibnizien. Dans la majeure partie des cas, l'être, susceptible de connaître ces souffrances, peut, à juste titre être dit parfait, bien que le mal physique reste inhérent à sa nature. On ne peut pas plus reprocher à Dieu de

¹⁰⁵ *Id.*, I, q. 49, a. 3, sol. 5

n'avoir pas créé Dieu, qu'à l'être de ne pas être Dieu. Il faut repenser plus prudemment le lien établi entre essence et le mal, et se souvenir, d'une part, que l'immortalité d'Adam est due à une grâce supplémentaire. et se laisser enseigner, d'autre part, par les souffrances du Christ, le plus beau, le plus parfait, des enfants des hommes, de son Incarnation à sa mort.

C. Mal physique et mal moral

Mais le mal demeure. Nous n'avons pas l'intention, par ce qui précède, de le nier. Il est un fait indéniable susceptible de provoquer un réel scandale. A travers certaines manifestations du mal physique, celles du mal moral ; et encore plus lorsque les deux se conjuguent. En effet, le mal constitue un scandale lorsqu'il touche l'innocent, l'enfant ; lorsqu'il manifeste son horreur. Ce qui est le cas lorsque les souffrances, les malheurs semblent insupportables, disproportionnés à la capacité de les supporter de celui qui les endure, à sa responsabilité dans l'avènement du mal. C'est ainsi que la souffrance provoquée par la faute morale d'un autre heurte profondément, surtout lorsque la victime est un enfant. C'est le mal qui n'a cessé de révolter. Pour approfondir cette étude, il faut distinguer le mal physique du mal moral.

Nous avons vu que le mal physique relève de la nature de l'homme, comme être vivant et sensible. Il semble de plus que l'intensité du mal physique s'accroisse en notre espèce. Souffrir, parfois si terriblement, nous appartient naturellement. Nous pouvons ressentir la souffrance dans son absence même. De plus, comme nous aimons autrui, nous souffrons de sa souffrance, de la séparation. Nous sommes capables, à l'encontre des animaux les plus évolués, d'étendre notre empathie à notre plus lointain, à l'inconnu dont nous savons, sans même le voir, qu'il souffre. C'est assurément la résonance de notre sensibilité avec notre spiritualité qui nous fait ainsi réagir. Cette amplification du mal physique est due à notre essence. Nous sommes ainsi. Voudrions-nous vraiment être autres ?

Malgré le poids de telles réactions, il ne s'agit pas d'un mal métaphysique qui aurait pu être évité. Cette attitude exprime notre nature, et contribue à en faire la supériorité dans l'ordre de l'être. Ce genre de souffrance est le prix à payer de l'amour. Aimerions-nous sans empathie ? Accepterions-nous d'être sans aimer ?

Cette souffrance est aussi amplifiée par le mal moral, souvent cause de la souffrance de l'innocent, de l'horreur de situations. La présence nécessaire, naturelle, du mal n'est pas la seule forme de présence. Il peut survenir accidentellement. Son insertion est certes rendue possible par la nature du monde créé, mais ni comme une nécessité, ni comme une forte inclination. Le mal moral ne se pense que relativement à des créatures libres et intelligentes. L'être n'aurait pas été parfait s'il n'y avait eu de telles créatures, les plus élevées dans l'ordre du créé, les plus semblables à Dieu.

L'homme est l'unique créature sensible dotée de ces facultés. La volonté tend vers le bien ; l'intelligence vers le vrai. Le mal moral naît de mauvaises utilisations. Mais on ne peut comprendre celles-ci comme la conséquence nécessaire de la

finitude. Rien dans la nature de l'homme ne justifie qu'il en fasse un tel mauvais usage. Il n'y a aucune nécessité naturelle, car la faillibilité n'est pas une nécessité naturelle, mais une possibilité. Elle est inhérente à la liberté elle-même. Elle est le prix de la liberté, mais elle ne lui est pas nécessairement attachée. Mais si la créature libre ne pouvait mal user de sa liberté, elle ne serait pas libre. Elle serait donc autre.

Certes l'infinie perfection de Dieu empêche qu'il use mal de sa nature. Mais il ne faut pas voir cette impossibilité comme issue d'une nécessité absolue, qui exclut toute liberté. Dieu est suprêmement libre, à l'encontre des affirmations spinozistes, mais cette suprême liberté se manifeste aussi dans une tension continue vers le bien. Dieu n'est ni l'absolue nécessité de Spinoza, ni la volonté arbitraire de Descartes.

Supprimer en l'homme la possibilité de mal user de ses facultés demanderait de lui octroyer des capacités toutes divines, ou de lui supprimer liberté et intelligence. Quelle que soit l'option choisie, ce serait le faire autre que ce qu'il est. Certes nous savons, par une autre voie que la philosophie, que l'homme historique ne peut éviter durablement le mal moral. Cette incapacité est due au péché originel qui « a gâté la nature. »¹⁰⁶ Le Verbe assume pleinement la nature humaine, sans connaître le péché, parce que celui-ci n'appartient pas à celle-là.

La responsabilité du mal moral, commis par l'homme, seul ou en groupe, lui incombe totalement. Dieu en est absolument irresponsable, car sa bonté exclut le mal. Le mal moral, à l'encontre du mal physique, n'est pas attaché indéfectiblement à l'être, à l'homme en particulier. Il n'est pas une conséquence inévitable d'un quelconque mal métaphysique, la finitude de l'homme, mais d'une mauvaise utilisation par celui-ci de sa perfection.

Nous terminerons en affirmant que les critiques adressées à Dieu sont des marques de dépit. Le dépit de l'homme devant son impuissance face au mal, qu'il soit physique ou moral. L'empathie est source de révolte. Mais le dépit humain le plus important, récurrent à l'histoire, est celui de ne pas être Dieu. L'homme conscient de sa suprématie dans l'être ne peut accepter de demeurer toutefois dominé par l'Être suprême, auquel il doit la vie, l'essence, etc. Mais l'homme connaît aussi le dépit de ne pas pouvoir vivre sans lui demeurer lié. Livré à lui-même, parce qu'il s'est détaché de son lien d'amour à Dieu, il ne sait que commettre le mal. Seul, il ne parvient pas à faire bon usage de ses facultés.

Ce dépit se transforme en révolte haineuse contre Dieu, vis-à-vis duquel il ne veut pas reconnaître sa dépendance essentielle, une dépendance d'amour, certes, mais vécue comme une aliénation. Ce n'est pas un hasard si la révolte contre Dieu, sous prétexte du mal, apparaît dans une culture marquée par le christianisme, qui montre la dépendance d'amour fondamentale entre l'être, surtout l'homme, et Dieu.

¹⁰⁶ *Id.*, I-II, q. 81, a. 2, sol. 3

L'homme attribue à celui-ci la responsabilité d'un mal qui n'incombe qu'à lui, qu'à cette rupture du lien d'amour, qui permet la liberté dans l'obéissance à l'ordre réel, créé. Il est tout de même paradoxal de constater que certains de ceux qui reprochent à Dieu le fait du mal moral, sont les plus attachés à leur liberté. La volonté de rendre Dieu coresponsable est un aveu d'impuissance, d'une incapacité, malgré toute la bonne volonté, de l'éradiquer. Cette révolte exprime un mal-être, une incapacité à vivre humblement cette essence qui est un don. Assimiler la finitude, au mal, signifie un refus de l'essence.

Conclusion

Les propos sur le mal dans l'être sont souvent idéalistes. L'être réel n'est pas pris en considération, ce qui se confirme par la suite. Ils manifestent une reconnaissance insuffisante de ce qu'est réellement l'être. Ils conduisent à une conception réductrice de l'idée de perfection. La révolte contre le mal dépend en grande partie du refus de l'homme d'assumer sa nature, du dépit adamique de ne pas être Dieu.

VII. Création et Amour Chez Aimé Forest

Michel Mahé

1. Consentement à l'être et amour de Dieu créateur

Introduction

On ne peut comprendre la pensée d'Aimé Forest si on néglige qu'il est profondément catholique. Il y a quelques années, certains envisageaient de préparer un dossier en vue de l'ouverture d'un procès de béatification. S'il doit évidemment sa foi à Dieu, il sait reconnaître l'heureuse influence exercée sur lui par sa mère, Blanche, de laquelle il tient la piété et la profondeur du cœur. Cette piété résonne avec les paysages du limousin de son enfance, auxquels il restera attaché. Là, très tôt, il méditera les appels de l'être, qui lui permettront de tracer un chemin vers Dieu. La philosophie d'Aimé Forest – un réalisme spirituel, une métaphysique de l'amour – s'enracine dans ce terreau.

Philosophie du consentement, de l'accueil de l'être, inséparable de l'épanouissement de l'âme, de la reconnaissance de l'acte créateur, elle culmine dans l'amour de l'être, de l'autre, de Dieu. Elle nous apparaît fondamentalement comme une louange au Dieu créateur. En se laissant conduire par l'accueil de l'être, Aimé Forest peut louer Dieu car il a toujours su sa présence aimante en lui, en l'être. Ce qui lui permet, malgré les souffrances qu'il put connaître de continuer d'aimer l'être, l'autre, les autres. L'amour initial de Dieu, qu'il reconnaît déjà comme le créateur et la fin, guide l'élaboration de sa métaphysique de l'amour. Mais cette philosophie n'en demeure pas moins strictement rationnelle, soit accessible à toute raison, qui consentira à suivre les 'allées intérieures' qui la conduisent au cœur de l'être, où l'on reconnaît la présence.

Nous suivrons les chemins pratiqués par ce philosophe pour comprendre l'être dans sa vérité, en précisant d'abord les origines de son 'sens initial de l'être', en comprenant ensuite comment son réalisme est un spiritualisme, précisant enfin sa 'métaphysique de l'amour', de l'être, de Dieu créateur.

2. Le sens de l'être

A. Réalisme et idéalisme

La question fondamentale de notre philosophe, celle de l'être, l'inscrit dans une tradition ontologique. Au début du XX^{ème} siècle l'idéalisme marque le paysage philosophique. Dans sa thèse complémentaire, *La réalité concrète et la dialectique*, Aimé Forest survole les principales formes historiques de ce courant. Malgré leurs différences, ces philosophies partagent une commune référence à la dialectique, l'acte de l'esprit qui construit l'être.

Aimé Forest se réfère principalement à l'idéalisme français apparu à la fin du XIX^{ème} siècle, avec Lachelier, qui réagit contre l'empirisme qui réduit l'esprit à une réceptivité passive. Il veut faire reconnaître la créativité spirituelle. Sa philosophie dépasse l'idéalisme transcendantal kantien par des intentions explicitement ontologiques. Kant attribue au sujet la responsabilité de la forme du réel, mais pas de sa matière. Pour Lachelier l'esprit est le principe intégral de l'être.

Mais, pour poser l'être, l'esprit se détourne du concret, qui pâtirait des structures obscurcissantes de l'entendement. Il se retourne sur lui-même dans un mouvement qu'Aimé Forest nomme une conversion. Cette caractéristique de l'idéalisme français en constitue la grande faiblesse. Elle initie une incursion dans l'abstrait qui rend impossible tout retour au concret : « Le concret est par rapport à l'abstrait comme un au-delà. »¹⁰⁷

Ainsi Hamelin, par exemple, propose une reconstruction de l'être par la pensée. Le mouvement dialectique va du plus abstrait au plus concret, dans un enchaînement conceptuel qui doit construire la complexité et l'unité de l'être. Mais l'étape ultime, celle du passage de l'abstrait au concret, de l'être possible à l'être réel, recourt à l'axiologique et non plus à la logique. Effectivement l'intelligence n'affirme pas l'existence de l'être pour des raisons dialectiques, mais parce qu'il mérite d'être : « Exister, c'est être voulu »¹⁰⁸

Ce glissement de perspective signifie, pour Aimé Forest, l'échec de la conversion idéaliste. Détourné du réel, l'esprit se perd irrémédiablement dans l'abstrait : « Lorsque la pensée se laisse aller à la séduction de l'incomplet, d'une abstraction qui ne signifierait pas d'abord tout le réel et n'aurait pas à progresser vers lui, elle ne pourra plus revenir à ce concret qu'elle possédait primitivement, sinon en droit, du moins en fait. »¹⁰⁹ L'être ne se déduit pas de l'esprit. L'intelligence réaliste ne cherche donc pas la vérité du concret dans l'abstrait. Elle l'accueille tel qu'il se manifeste.

¹⁰⁷ A. Forest, *Du consentement à l'être*, Aubier-Montaigne, 1936 ; p.19

¹⁰⁸ O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Alcan, 1925 ; p.430. On retrouve une idée semblable chez Lachelier : « Tout ce qui est, doit être, (...) (les choses sont) parce qu'elles le méritent. » (J. Lachelier, *Oeuvres*, T.1, *Du fondement de l'induction*, Alcan, 1933 ; p.81)

¹⁰⁹ A. Forest, *Du consentement à l'être*, éd. cit. ; p.78

Le réalisme forestien renvoie plutôt à saint Thomas d'Aquin qu'à Aristote. Certes celui-ci reconnaît et affirme la valeur du concret, son primat sur l'abstrait. Ne séparant pas réellement le sensible et l'intelligible, il ne méprise pas celui-là. Si de nombreux points aristotéliens résonnent dans la pensée d'Aimé Forest, celui-ci affirme toutefois que la démarche métaphysique y reste inachevée : « Si Aristote a su dégager les principes universels de l'être, il n'a pas su rendre raison de ces principes mêmes pour une réflexion vraiment soucieuse de l'unité. »¹¹⁰

La question de l'origine des éléments structurels, et surtout de la matière, n'est pas abordée par Aristote : « Ce qui manque à Aristote, c'est une explication métaphysique de la nature de la virtualité et de l'être en puissance [...]. La question est, en effet, de savoir quelle est l'origine de l'être en puissance. »¹¹¹ Or, par l'absence de ce traitement, donc de sa résolution, l'être échappe encore à l'intelligence.

Malgré son intention de rendre raison du sensible dans *Timée*, Platon n'apporte pas la solution cherchée par Aimé Forest. L'explication par le mythe, vraisemblable et non vrai, reste insatisfaisante ; et d'importantes questions – sur le Bien, les rapports des formes entre elles et avec le Bien, d'où les êtres intelligibles tirent leur être et leur essence – demeurent en suspens. Ces deux sagesse antiques maintiennent la question de l'origine ultime de l'être dans l'obscurité.

Aimé Forest trouve les réponses dans le thomisme, qui accomplit l'élan métaphysique, notamment en distinguant l'essence et l'existence. L'essence ne permet pas de rendre raison de l'existence de l'étant. La contingence de celui-ci renvoie à l'Être nécessaire, dont l'essence est d'exister, le pur acte d'être auquel participe tout étant, par le fait même qu'il est. Y compris la matière, qui est sans être le principe de son existence qu'elle doit à Celui qui est par essence : « Il y a nécessité d'affirmer que la matière première elle-même est créée par la cause universelle des êtres. »¹¹² Tout être, tout l'être, doit à Dieu d'être.

Saint Thomas d'Aquin permet de penser pleinement l'être. Il va donc plus loin que Platon, Aristote¹¹³, et surtout que les idéalistes ultérieurs qui, pour des raisons

¹¹⁰ A. Forest, *La réalité concrète et la dialectique*, Vrin, 1931 ; p.29

¹¹¹ *Id.* ; p.29

¹¹² Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Q 44, a.2, resp. ; p. 16/17

¹¹³ Bien qu'Aristote ait écrit « Autre chose est de savoir ce qu'est l'homme, autre chose de savoir qu'il existe » (*Seconds Analytiques*, II, 92 b, 10), il ne résout pas la question de l'existence. La thèse thomiste renvoie à d'autres références, sans insister sur cette différence, bien au contraire : « Saint Thomas interprète ces formules comme s'il y avait ici l'affirmation d'une distinction réelle et non seulement logique entre l'essence et l'existence. Il est bien vraisemblable qu'il dépasse en cela la pensée d'Aristote. Il faut reconnaître toutefois qu'il insiste à peine sur ces arguments ; on ne les trouve guère exprimés que dans son commentaire au moment où il rencontre des passages d'Aristote. Lorsqu'il expose pour lui-même dans son exposé d'ensemble à l'occasion du problème de la composition des anges, la distinction d'essence et d'être, il cite plus volontiers d'autres sources de sa doctrine. Les principales nous paraissent être celles de Boèce, du *de Causis* et d'Avicenne. » (A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1931 ; p.133/134.) Aimé Forest précise encore : « Saint Thomas bouleverse, si l'on veut, tout le système aristotélien, mais ne demeurerait-il pas fidèle à l'une de ses inspirations essentielles ? Il n'en reste

différentes, n'y parviennent pas. Dès ses premiers écrits¹¹⁴, Aimé Forest présente le thomisme comme l'aboutissement métaphysique, et la solution aux impasses idéalistes, montrant sa modernité et les perspectives qu'il offre à la philosophie contemporaine qui l'ignore trop souvent.

Cette distinction entre essence et existence conduit à reconnaître une origine transcendante de l'être, à penser l'acte créateur de Dieu, le principe premier de l'existence. Aimé Forest juge capital cet apport métaphysique : « La grande nouveauté du thomisme, c'était de retrouver d'une façon vraiment métaphysique, c'est-à-dire par une analyse des principes de la nature, l'idée chrétienne de la volonté première. »¹¹⁵ Cette réaction s'explique parce que ces deux philosophes partagent un même sens initial de l'être, inséparable de la pensée de la création.

B. Le sens initial de l'être

Le 'sens initial de l'être' désigne une intuition pré-philosophique – « Le sens de l'être nous apparaît comme l'une des formes de l'intuition. »¹¹⁶ – encore confuse, obscure, de cet objet de la pensée. Il émerge de la conjonction de diverses influences : la sensibilité propre du sujet ; ses expériences personnelles, dont certaines remontent à la petite enfance ; l'influence de rencontres spirituelles et philosophiques. Elles orientent l'attitude de l'intelligence face à l'objet, ici l'être.

La raison entreprend d'explicitier ce sens initial, pour mieux le saisir : « Pour qu'elle prenne une valeur noétique il faut bien que l'intuition, sans cesser d'être immédiate dépasse la donnée d'un pur fait. Le propre de l'intuition est de manifester, de révéler. Elle se propose de retrouver ce qui est déjà donné, de revenir plus près des choses, non pas de passer à un autre ordre de réalité, mais de mieux manifester ce qui est actuel présent, ce qui est donné sans doute, mais doit mieux apparaître. Elle implique un effort pour montrer comment la saisie que nous faisons, grâce à une purification, des choses est une révélation de leur sens. »¹¹⁷

pas moins vrai que ces transpositions devaient être faites, et que nous ne les trouvons ni dans la *Métaphysique*, ni dans la *Physique* ou le *De Caelo*. En un mot, l'Aristote que voit saint Thomas constitue ce qu'on appelle en langage scolastique un futurible. » (*Id.* ; p. 323) Le thomisme est en puissance dans l'œuvre d'Aristote. Il est actualisé par le sens thomiste de l'être. C'est par là que Thomas est aristotélicien, sans copier strictement ; et fidèle à sa source, sans lui être réductible. Pour Aimé Forest, quand il aborde l'être, il sait être un philosophe, original de surcroît

¹¹⁴ *La réalité concrète et la dialectique*, 1931 ; *L'esprit de la philosophie thomiste*, série d'articles publiés dans la *Revue des cours et conférences*, 1933/34 ; *L'idéalisme français et le thomisme*, série d'articles parus en 1933, dans la *Revue Néoscholastique de Philosophie*

¹¹⁵ A. Forest, *L'esprit de la philosophie thomiste*, *Revue des cours et conférences*, 1933 ; p.359

¹¹⁶ A. Forest, *Consentement et création*, Aubier-Montaigne, 1943 ; p. 32

¹¹⁷ *Ibid.* Les divergences philosophiques peuvent trouver leur explication dans la différence des sens initiaux de l'objet commun. Gilson considère ainsi que ce qui distingue l'aristotélisme et le platonisme ne vient pas de l'éloignement intellectuel progressif de l'élève vis à vis de son maître, mais bien de la différence leurs sens initiaux de l'être : « Aristote n'a pas déduit son ontologie de quelque critique préalable de la doctrine platonicienne des Idées ; c'est au contraire une certaine vue ou un certain sentiment spontanés de la nature du réel qui lui ont dicté sa critique de l'ontologie platonicienne. » (E. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, 1987 ; p. 50)

Ce sens initial fonde la pensée, et n'en découle pas. Les divergences ontologiques peuvent trouver leur explication dans la différence des sens initiaux. Dans ce cas la critique peut ne pas convaincre celui à qui elle s'adresse, car elle ne résonne pas avec son sens initial. Ceci explique un certain nombre d'incompréhensions philosophiques historiques. Certains philosophes conservent leur 'sens initial de l'être' même quand les développements pour le rendre pleinement rationnel mènent à des apories, à des contradictions, qui remettent toutefois en question sa validité. Tous les sens initiaux de l'être ne sont pas rationnellement valables.

L'approche des conditions d'émergence de celui que possède Aimé Forest nous permet de comprendre ses options philosophiques fondamentales.

Aimé Forest naît le 18 février 1898 à Rancon, en Haute-Vienne. Ce qu'il écrit des paysages limousins permet d'entendre déjà quelque chose de ce sens initial de l'être : « [La piété dont je voulais vivre] était la piété limousine, celle de nos campagnes, de leur charme et de leur grâce reflétés, me semblait-il, dans la fidélité des âmes. »¹¹⁸ La foi et l'intériorité spirituelle profondes de sa mère le marquent : « [Ma mère] était très pieuse et c'est d'elle que je tiens, après Dieu, le sens chrétien. (...) Je crois retrouver le regard qu'elle portait sur moi avec une sorte d'espérance. J'ai le sentiment d'être né spirituellement de ce regard maternel. »¹¹⁹

La spiritualité d'Aimé Forest qui vitalisera toute sa pensée ne se comprend que si on reconnaît cette première influence qui l'éveille à la contemplation de la création, à la vie intérieure, à la communion des âmes, à la communion avec l'être : « Elle aimait et comprenait les choses de la terre d'une manière intuitive. Près d'elle, tout vivait, tout prenait un sens : le cours des saisons, la vie du jardin, des choses familières. »¹²⁰

La rencontre, en 1917, d'Aimé Forest avec le thomisme confirme un sens initial de l'être forgé plus tôt, comme le montrent ces propos : « Cette pensée (...) correspondait à l'idéal que je me formais de la possession de la vérité. »¹²¹ ; ou encore : « Ce qui me frappait surtout c'était l'accord de cette vision métaphysique et de l'affirmation religieuse. (...) Il faut reconnaître plutôt un admirable accord entre la vision thomiste de l'être et les affirmations de la foi chrétienne. »¹²²

Mais il lui faut encore en saisir toute l'adéquation à son intuition première. Professeur en 1925 à Poitiers, il y rencontre l'Abbé Georges Duret, qui oriente durablement sa lecture du thomisme qu'il intègre à une sagesse supérieure, la sagesse chrétienne : « L'idée la plus chère de l'Abbé Duret était celle de l'ordre chrétien, il montrait avec une force bien persuasive qu'il n'était rien d'autre que l'ordre de la charité. (...) Il me faisait connaître une sagesse plus haute que le thomisme même, dont celui-ci avait hérité, qu'il traduisait et protégeait par la liaison de ses

¹¹⁸ A. Forest, *Nos promesses encloses*, Beauchesne, 1985 ; p.39

¹¹⁹ *Id.* ; p.48/49

¹²⁰ *Id.* ; p. 21. Aimé Forest cite un texte de Jeanne, sa sœur, qui précise : « Mon frère Pierre, je crois, a hérité de son intelligence. Aimé a pris son cœur et sa piété profonde. » (*Ibid.*)

¹²¹ *Id.* ; p.51

¹²² A. Forest, *Itinéraire philosophique, Vichiana, Rassegna di studi classici*, Naples, 1965 ; p.57

principes. »¹²³ Aimé Forest insiste sur le rôle de cette dernière influence sur son orientation philosophique, sur sa réception de toute la tradition de sagesse chrétienne.

Ces rappels biographiques rapides éclairent les chemins suivis par Aimé Forest. L'idéalisme ne pouvait séduire qui possède un tel sens de l'être, de son origine divine transcendante ; et ne pouvait qu'entrer en grande sympathie avec le réalisme thomiste, qui permet une reconnaissance rationnelle de Dieu créateur. Ils expliquent aussi l'attitude intellectuelle adoptée face à l'être.

C. Du consentement à l'être

L'être, irréductible à la raison, ne se construit pas. Le réalisme requiert une attitude intellectuelle qu'Aimé Forest nomme le 'consentement à l'être' : « Ainsi à une vision métaphysique pour laquelle l'être est un don, et déjà grâce à ce sens [...] doit correspondre un mouvement de l'esprit qui est consentement. »¹²⁴

Consentir à l'être signifie en reconnaître les trois sens : l'étant, le réel, l'acte d'être. L'étant singulier, unique, irréductible à tout autre, d'une richesse inépuisable, demeure inaccessible aux sommes possibles de ses déterminations abstraites par l'intelligence. Avec les autres étants, il constitue la réalité concrète, unité hiérarchisée et harmonieuse de ces irréductibilités singulières.

L'acte d'être constitue le sens fondamental. Par lui l'étant, de simplement possible, devient réel. Irréductible au concept, à l'encontre de l'essence, il n'est pas un genre, donc il fonde une unité analogique et non générique respectueuse de la diversité des étants : « Rien n'empêche de penser l'unité de l'être sous l'aspect de l'unité analogique, de sauvegarder ainsi l'affirmation de la distinction concrète et celle de l'unité à laquelle l'idée même de l'existence, distincte des déterminations, nous oblige à nous élever. Il suffit pour aboutir à ce résultat de saisir, inhérente en quelque sorte à la réalité concrète, la communauté elle-même toujours variée d'un rapport. »¹²⁵ Enfin il signifie la présence de Dieu dans l'être.

L'étant, le réel, sont contingents. L'existence de l'étant n'appartient pas à son essence. Elle renvoie à Celui qui est Acte d'être, par lequel tout étant est, à Dieu. Chacun, parce qu'il existe, participe de l'essence de Celui dont la nature est d'être, de l'essence de Dieu. Si cette participation de l'être à Dieu en fait une créature, elle lui donne sa valeur. Les modalités de la présence sont diverses, de l'être inanimé à l'être spirituel, en passant par l'être animé. Cette diversité fait la richesse du réel, harmonie des étants hiérarchisés.

L'être conduit nécessairement à Dieu. Aimé Forest propose deux preuves de l'existence de Dieu, dans lesquelles se reconnaît l'influence thomiste. La première, que nous venons de rencontrer, se fonde sur l'insuffisance ontologique ; la deuxième sur la multiplicité des étants. Chacun détermine l'acte d'être d'une façon singulière, renvoyant nécessairement l'intelligence à l'acte d'être sans limitation,

¹²³ *Id.* ; p.58

¹²⁴ A. Forest, *Consentement et création*, éd. cit. ; p.38

¹²⁵ A. Forest, *Du consentement à l'être*, éd. cit. ; p. 95/96

absolu : « Dire, par exemple, que j'affirme l'existence de trois arbres, c'est dire qu'aucun d'entre eux n'est la totalité de l'être, et que l'existence est ainsi limitée dans son rapport avec l'essence ; cette existence, distincte de l'essence, est donc reçue et ne trouvera son principe premier que dans un être qui la possède par essence. »¹²⁶

La philosophie d'Aimé Forest pense naturellement, sans violence à la raison, l'acte créateur : « La pensée métaphysique n'est que la pensée de l'être [...]. Mais la preuve de Dieu n'est pas extérieure à cette affirmation ; le mouvement qui nous élève à Dieu n'est que la continuité même de celui qui nous porte vers l'être. »¹²⁷

A l'encontre de l'idéalisme, perdu dans l'abstrait, de l'approche utilitaire de l'intelligence qui privilégie telles ou telles caractéristiques, le consentement accueille la richesse véritable de l'être, et permet de penser l'irréductibilité de l'étant ; l'ordre, l'harmonie, la beauté, la valeur du concret ; et surtout l'existence qui renvoie à Dieu.

3. L'intériorité spirituelle

A. Consentement et recueillement

Pour consentir efficacement à l'être, un retour sur les modalités de cet acte spirituel s'impose. La réflexion appartient naturellement au réalisme : « Le point de vue réflexif et l'affirmation de l'être ne peuvent être séparés et ils pourraient être unis par une méthode naturelle. »¹²⁸ Le consentement accueille l'être en surmontant les réductions que celui-ci subit du fait des désirs qui prédisposent à la consommation ou la mutilation de l'objet, réduit aux déterminations qui fondent sa valeur relative au sujet. Cette sélection occulte, nie partiellement l'être. Le consentement exprime un tout autre élan : « La volonté, considérée dans ce qui lui est essentiel, n'est pas seulement désir mais pur attrait de l'être. »¹²⁹

Consentir à l'être permet non seulement l'accueil de celui-ci dans sa vérité, mais la restauration de l'élan spirituel dans sa plénitude. Ce détachement des liens réducteurs s'exprime dans un retour de l'esprit en soi, un recueillement. Il se fait attentif : « L'attention n'est pas seulement direction de l'esprit, détermination du vouloir, ou, pour employer le langage de la psychologie actuelle, acte intentionnel. Elle est encore au sens propre du mot ce recueillement par lequel l'esprit revient à soi, se concentre, s'unifie et peut par là même se saisir en tant qu'il est orienté vers l'objet. »¹³⁰ La connaissance métaphysique de l'être propre au réalisme s'atteint donc par la voie intérieure.

Détaché des liens trop superficiels, l'esprit se ressaisit en sa réalité profonde, en sa fine pointe, selon une expression mystique reprise par Aimé Forest. Le

¹²⁶ A. Forest, *Id.* ; p.101

¹²⁷ A. Forest, *Consentement et création*, éd. cit. ; p.79

¹²⁸ A. Forest, *La réflexion et l'être*, Revue thomiste, 1938 ; p.182

¹²⁹ A. Forest, *Le réalisme de la volonté*, in *La vocation de l'esprit*, Aubier-Montaigne, 1953 ; p.205

¹³⁰ A. Forest, *L'attention et la philosophie réflexive*, in *Consentement et création*, éd. cit. ; p.119

réalisme réflexif, et un réalisme non réflexif ne serait qu'une métaphysique inachevée, permet l'épanouissement de l'esprit, l'avènement de l'âme : « La réflexion nous permet de dépasser la seule saisie des contenus ou des modalités de la conscience, elle nous fait retrouver, au-delà du donné psychologique, ce par quoi nous devenons intérieurs à nous-mêmes, ce qui est le 'dedans du dedans'. »¹³¹ La restauration dans sa vérité de l'élan spirituel vers l'être révèle conjointement la valeur de l'être et de l'âme.

Ce mouvement du consentement se développe dans une causalité réciproque. L'accroissement de l'accueil, qui exige un détachement toujours plus grand des liens superficiels, demande un approfondissement du recueillement, qui entraîne l'avènement toujours plus grand de l'âme. En retour, l'accroissement de cet avènement signifie une intensification de la lumière intérieure à l'éclat de laquelle apparaît toujours plus précisément l'être, accessible à la connaissance : « Nous formons ainsi les idées de la contingence, de la liberté et du Bien, celles de la temporalité et de la valeur, de la finitude et du dépassement, du sacré et de la grâce radicale. Nous ne sommes pas les auteurs de ces vérités. »¹³²

L'invocation de la réflexion ne signifie ni oubli de l'être, ni résurgence idéaliste. Elle ne transforme pas le consentement, qu'elle caractérise, en cette conversion qui perdait dans l'abstrait. Le réalisme spirituel d'Aimé Forest maintient son attachement au concret, mais considère que le progrès métaphysique exige ce balancement harmonieux de l'être à l'esprit, de l'esprit à l'être.

B. Le lien spirituel

La dualité du consentement, la causalité réciproque, révèlent l'existence d'un lien qui unit fondamentalement l'être et l'esprit. Le consentement à l'être naît d'une réponse de celui-ci à un appel extérieur de celui-là, né d'une de leurs rencontres. Mais cet appel résonne intérieurement et conduit l'âme à la réflexion. Il ne s'agit pas d'innéisme, mais de ce que Aimé Forest nomme le 'lien spirituel', qui unit, par leur profondeur la plus intime, l'être et l'esprit.

Ce lien, qui manifeste leur commune origine, ne se comprend véritablement que dans une philosophie de la création. L'âme est une créature, tout autant finie que l'être.¹³³ Penser son existence conduit nécessairement à reconnaître sa dépendance vis à vis de l'acte créateur de Dieu. Les vérités ontologiques fondamentales définissent aussi l'âme, étant parmi les autres, insérée dans l'harmonie du réel. L'esprit ne peut que les retrouver dans le recueillement. En outre l'intelligence finie de l'homme participe de l'intelligence infinie de Dieu. L'être, à la vérité duquel elle accède, baigne dans la lumière de l'intelligence divine qui le lui éclaire.

¹³¹A. Forest, *L'avènement de l'âme*, Beauchesne, 1973 ; p.187.

¹³²A. Forest, *Essai sur les formes du lien spirituel*, Beauchesne, 1981 ; p.141

¹³³ La raison est donc aussi une créature, finie, et ne peut prétendre être le principe, comme l'affirme l'idéalisme.

Consentir à l'être pour en saisir la vérité, et se recueillir pour ne pas se laisser égarer par les bruits parasites nés des divers désirs, définissent un unique mouvement spirituel : « Si nous reconnaissons, dans le sens du réalisme spirituel, les appels qui nous sont faits, il nous semble d'abord que nous risquons d'être écartés de nous-mêmes. Il nous apparaîtra au contraire que nous sommes, par la docilité où nous entrons, rappelés à l'expérience d'une plus riche intériorité. [...] L'appel qui nous est fait ne nous porte au-dehors qu'en nous faisant d'abord rentrer en nous-mêmes. »¹³⁴

L'accueil permet à l'âme d'aller dans l'intimité ontologique, là où brille la présence du pur Acte d'être. Le recueillement conduit au plus intime de l'âme, éclairée par la lumière surnaturelle de l'Intelligence suprême. Ces deux intimités résonnent l'une avec l'autre. L'être et l'esprit sont reliés par leur intimité la plus profonde, car ils naissent et participent du même principe. Les perspectives métaphysiques permises par le lien spirituel sont indissociables du fait de la création.

C. Réalisme spirituel et création

Aimé Forest relie explicitement son spiritualisme à l'augustinisme plutôt qu'à la tradition platonicienne à laquelle, malgré les échos évidents, malgré le rôle historique joué par le platonisme dans le cheminement du jeune Augustin, on ne peut réduire la pensée de celui-ci. Certes, dans cette tradition, l'âme accède à la vérité, s'élève jusqu'à l'absolu par un retour en soi. La vérité, présente en elle, l'appelle, par l'intermédiaire du sensible qui y participe. La valeur de l'âme tient à ce rapport profond à l'être intelligible, et à la présence particulière de l'Un, du Bien, Dieu, principe des Idées et lumière les rendant accessibles. Cet appel au recueillement exige un consentement. Le donner conduit vers la vérité libératrice et épanouissante, vers Dieu, véritable fin de l'élan spirituel. Refuser son consentement perd dans l'illusion aliénante.

En revanche, le spiritualisme forestien se démarque, sur des points importants, de cette tradition. Il reconnaît notamment la valeur du réel, alors que celle-ci le dénigre ou, au mieux, le considère comme un simple témoin des Idées auxquelles il participe. S'élever vers celles-ci demande de renoncer, de refuser le sensible.

L'explication donnée à la présence de l'absolu dans l'être, et surtout dans l'âme, les oppose aussi. Certes Platon n'apporte pas d'explication, autres que mythiques, à cette présence. En revanche Plotin précise que tout émane de l'Un, du Bien, de Dieu. L'émanation est certes une dégradation, mais l'Un n'en est pas moins présent en toute réalité, de l'Intelligence à l'âme singulière et à la matière, d'une présence totale et nécessaire.¹³⁵ Pour Aimé Forest la présence n'est

¹³⁴ A. Forest, *La vocation de l'esprit*, Aubier-Montaigne, 1953 ; p.112

¹³⁵ « Que ce qui est un et numériquement identique puisse être tout entier et partout à la fois, c'est là une notion commune. » (Plotin, *Ennéades*, VI, 5, 1, trad. E. Bréhier, Les belles lettres ; 1989)

aucunement nécessaire. C'est Dieu qui se fait présent en l'âme, en l'être, dans l'acte créateur, sans s'y réduire. La présence est pur don, pure gratuité, pure grâce : « L'intériorité est alors par elle-même révélatrice et 'l'idée des idées', au sens platonicien, qu'elle nous fait atteindre est celle de la gratuité de l'être. »¹³⁶

Le réalisme spirituel est une métaphysique du don, de la grâce. Si la notion de grâce a un passé théologique certain, elle possède une réelle dimension philosophique. Elle occupe une place capitale dans cette philosophie qu'on peut nommer une métaphysique de la grâce. La grâce, c'est d'abord celle de l'âme, de l'être.

Effectivement le sens premier du mot grâce exprime la valeur, la dignité, la beauté. Or l'être vaut, l'âme vaut : « En ramenant l'âme à elle-même (la grâce propre à l'âme) est révélatrice de la dignité qui lui est propre. »¹³⁷ Mais c'est par la présence gratuite de Dieu que l'âme est dotée de cette dignité, de cette valeur, de cette beauté, dont l'épanouissement est la fin du recueillement.

Cette conception fondamentale du rapport de l'être à Dieu justifie l'enracinement du réalisme spirituel d'Aimé Forest dans la tradition chrétienne plutôt que platonicienne.¹³⁸ Elle exprime une philosophie de la création, et non pas de l'émanation, selon laquelle la présence de l'absolu en l'être n'est pas un don gratuit, mais toute naturelle. La révélation intérieure de la vérité ontologique s'effectue à la lumière de la gratuite présence de Dieu.

4. L'amour de l'être, l'amour de Dieu

A. Consentement à l'être et consentement à Dieu

L'attitude spirituelle du consentement conduit donc l'âme jusqu'à Dieu, la fin naturelle de son élan métaphysique. Le consentement à l'être s'accomplit dans un consentement à Dieu, à sa présence dans l'être, dans l'âme, à ses divers dons.

Cette affirmation de la présence de Dieu dans l'être, dans l'âme, ne signifie pas pour autant une résurgence du panthéisme. Il s'agit bien d'une présence participée, non d'une inclusion naturelle de Dieu à l'être ou à l'esprit. L'abîme incommensurable qui sépare le créateur de sa créature demeure. La présence est aussi une absence : « L'absolu dépasse sans doute de toutes façons le relatif, mais c'est jusque dans son fond substantiel que la réalité est une manifestation de l'existence idéale élevée

¹³⁶ A. Forest, *L'avènement de l'âme*, éd. cit. ; p.190

¹³⁷ A. Forest, *Le discernement de l'âme*, Id. ; p.183

¹³⁸ Bien que la référence explicite soit saint Augustin, ou saint Bernard – représentant de l'augustinisme médiéval –, le spiritualisme d'Aimé Forest s'insère dans le courant plus général de la sagesse chrétienne, et résonne notamment avec les développements thomistes sur l'illumination intérieure, qui s'oppose à tout innéisme : « En ce cas, il faut dire que l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles. C'est en y participant que nous connaissons toutes choses : car la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien d'autre qu'une ressemblance participée de la lumière incréée, en laquelle les raisons éternelles sont contenues. (...) Cependant, en plus de la lumière intellectuelle, il nous faut des espèces intelligibles tirées des choses matérielles pour connaître ces choses : il n'y suffit pas de la seule participation à leurs raisons éternelles comme les Platoniciens l'admettaient de la seule participation aux idées. » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 84, resp., éd. cit. ; p. 44/45)

au-delà de l'expérience et de la nature, c'est-à-dire de Dieu même. »¹³⁹

L'affirmation maintenue de la transcendance de Dieu empêche sa réduction à la pensée. La poursuite de l'élan métaphysique permet toutefois d'élaborer un certain savoir sur Dieu, d'approcher l'essence divine en reconnaissant ce qui peut lui appartenir. Ainsi l'intelligence peut reconnaître qu'il est ; que son essence est d'être ; qu'il est amour, parce qu'il est le principe de l'harmonie du réel ; qu'il est intelligence, puisque c'est par participation à cette essence que l'âme est intelligente.

Mais en aucune façon la raison métaphysique ne peut nourrir la prétention d'avoir saisi l'essence de Dieu. Celle-ci lui restera toujours inaccessible. Elle ne peut que désigner une direction, une approche. Sa connaissance restera insuffisante.

L'élan du réalisme spirituel, qui aboutit à une théologie, constitue une réponse de la créature à l'appel de son créateur. Dieu, qui se donne sans se réduire, fait rayonner l'être de sa présence. Celle-ci éveille l'âme. Dieu, par sa présence en elle, permet l'écho spirituel de cet appel, et incite au consentement, dans l'accueil et le recueillement. Par le lien spirituel qu'il pose de l'âme à l'être, il ouvre des perspectives théologiques qui ne font que le désigner sans le saisir. Mais la liberté de l'homme demeure. Elle se révèle dans le consentement, ou son refus, à cet appel.

En conduisant ainsi l'âme à affirmer Dieu, le réalisme spirituel se révèle religieux, conformément à la nature fondamentale de la philosophie : « La métaphysique est religieuse par elle-même, par son propre mouvement, non d'une façon empruntée, surajoutée. »¹⁴⁰ A l'encontre des ambitions démiurgiques illusoire de l'idéalisme, du refus exacerbé de tout élan onto-théologique, le réalisme spirituel se présente comme la voie naturelle pour conduire l'âme à Dieu, qui répond pleinement à l'amour qui anime celle-ci au plus intime d'elle-même. Cet amour qui la constitue est, lui aussi, lui surtout, manifestation de la présence de Dieu.

B. L'amour de l'être

L'amour caractérise le réalisme spirituel. Consentir, c'est accueillir l'être dans la plénitude de sa valeur, notamment en le reconquérant sur le désir réducteur, qui distingue certaines déterminations au détriment d'autres. Affirmer la valeur de l'être, c'est l'aimer ; l'aimer gratuitement, avec ce désintéressement qui caractérise pleinement l'amour. Le réalisme spirituel est un profond amour de l'être, dont sont saisies la beauté, l'harmonie, la valeur, conférées par la présence de Dieu.

Puisque consentir à l'être, c'est l'accueillir tel qu'il est, et non tel que nous désirions qu'il soit, à l'aune de nos divers intérêts égocentriques, c'est donc le vouloir tel qu'il est. Consentir à l'être signifie le vouloir tel que Dieu le veut, du vouloir même de Dieu : « Nous retrouvons le vouloir divin, nous l'exerçons en quelque sorte, à notre façon participée, dans la référence pure à l'être dont nous posons et voulons la valeur. »¹⁴¹ Le consentement à l'être se manifeste alors aussi

¹³⁹ A.Forest, *Du consentement à l'être*, éd. cit. ; p.130.

¹⁴⁰ A. Forest, *Consentement et création*, éd. cit. ; p.83/84

¹⁴¹ *Id.* ; p.83

comme un consentement à la création. Refuser le désir réducteur conduit à vouloir aimer l'être de l'amour même de Dieu créateur. Cet amour métaphysique engage pleinement la volonté car il demande des efforts soutenus en permanence, pour lutter contre la propension à la réduction.

L'amour de l'être, qui se vit dans le recueillement, conduit l'âme à saisir les traces de la présence en lui du Créateur, qui l'illumine. Aimé Forest fait sienne cette phrase de saint Jean de la Croix : « C'est en répandant mille grâces qu'il est passé à la hâte par ces bocages. En le regardant et de sa figure seule il les a laissés revêtus de beauté. »¹⁴² Ces 'mille grâces' sont les signes de cette présence du Dieu créateur qui habite l'être, et qui rayonne de son plus profond aux yeux de l'âme qui sait la reconnaître. Tout l'être rayonne de cette présence qui en fait la beauté et la valeur offertes à l'amour. Aimer l'être consiste à reconnaître qu'il est don, qu'il est grâce, que tout est don.

L'amour de l'être s'exprime dans l'amour de la nature. Nous avons déjà vu l'attachement d'Aimé Forest aux paysages du Limousin, inséparables de sa méditation. Mais l'amour de l'être culmine dans l'amour de la personne, la manifestation la plus achevée de la présence de Dieu dans l'être, puisque la personne est esprit. Deux écueils menacent cet amour de la personne. D'une part la réduction aux désirs plus vifs et impérieux quand ils se reportent sur un tel être. D'autre part la tension vers Dieu à travers elle, comme si elle était transparente. L'aimer demande de l'accueillir dans l'intégralité de son être, illuminé, valorisé par la présence participée. Aimer conduit à désirer l'épanouissement de l'aimé. Le consentement, qui est chemin vers l'avènement de l'âme, conduit aussi l'aimé à laisser épanouir son intériorité propre : « Le vœu le plus précieux de l'amour est d'amener la personne à se recueillir en elle-même, se posséder [...]. L'amour veut tout préparer pour conduire les âmes à être en elles-mêmes. »¹⁴³ Cette expérience spirituelle se révèle alors pleinement consentement à la création divine.

La personne c'est l'autre. Plus précisément l'époux ou l'épouse, les enfants, les ennemis. Nous ne pouvons comprendre cette sagesse de l'amour sans montrer comment elle s'enracine concrètement dans la vie de son auteur. Avec Jeanne, son épouse, il façonne pendant plus de cinquante ans, une véritable communauté d'amour et de foi. Il l'accompagne dans son cheminement dans la piété, contribuant à lui révéler ce qu'elle est profondément, son intériorité. Mais par elle, par leur amour sans cesse renouvelé et approfondi dans la foi, dans la fidélité « aux filets de saint Pierre »¹⁴⁴ ; par cette expérience concrète, vécue, d'une union et d'une harmonie des âmes ; il se sent devenir plus qu'un érudit, un véritable philosophe.

C'est par cette foi et cet amour qu'ils pourront surmonter la terrible épreuve qui les accable le 10 juin 1944. Ils perdent à Oradour sur Glane, village natal de

¹⁴² Saint Jean de la Croix, *Le cantique spirituel*, cinquième strophe, *Œuvres spirituelles*, trad. P. Grégoire de saint Joseph, Seuil, 1947 ; p.678

¹⁴³ A. Forest, *Essai sur les formes du lien spirituel*, éd. cit. ; p.126

¹⁴⁴ A. Forest, *Nos promesses encloses*, éd. cit. ; p.57

Jeanne, plus de vingt membres de leur famille dont le père de Jeanne, la soeur d'Aimé et sa famille, et surtout Michel et Dominique, deux de leurs six enfants. C'est une profonde blessure qu'ils ne surmonteront que dans la prière et l'amour. Ils s'attacheront à poursuivre la construction de leur amour conjugal, malgré ce terrible ébranlement qu'il subit mais qu'ils surmonteront ensemble. Par l'amour encore, ils refusent de céder à la haine envers leurs bourreaux. Ceux-ci restent des personnes qui méritent l'amour. Aimé Forest le manifesterà au cours du procès des assassins d'Oradour, qu'il défendra, arguant de leur jeunesse facilement influençable, et de leur crainte de voir leurs propres familles, restées en Alsace, subir les conséquences de leur refus d'obtempérer.¹⁴⁵

Aimé et Jeanne Forest apprennent à aimer, même difficilement, ce qui est. Ainsi stimulée leur union s'approfondit : « Je cherchais comment notre union devait s'affermir à travers des modalités distinctes de nos vies, devenir peut être plus haute et nouvelle. »¹⁴⁶ L'amour signifie un renforcement permanent des liens qui unissent le plus intime des âmes, au-delà des douleurs, des accidents. Il se peut par ce lien spirituel, fruit de l'acte créateur.

C. L'amour de Dieu

L'amour de l'être n'empêche pas que la fin ultime de l'élan métaphysique du réalisme spirituel soit l'amour de Dieu. Il est la source de toute réalité, de toute beauté, de l'amour lui-même. L'âme recueillie en elle-même, lorsqu'elle accueille l'être, ne peut que reconnaître en Dieu l'origine fondamentale et le principe de toutes grâces. Cette reconnaissance s'accomplit inévitablement en amour.

Le consentement à l'être, consentement à la création, se fait action de grâce, louange rendue à Dieu par la créature avertie de ce qu'elle doit au Créateur. En s'accomplissant ainsi en amour de Dieu, l'élan métaphysique manifeste pleinement sa nature religieuse.

Mais cet amour n'est final que parce qu'il est premier. La présence intérieure de Dieu, amour par nature, oriente ainsi l'élan métaphysique. La réponse spirituelle aux appels de l'être vit dès ses principes de cet acte particulier. L'âme humaine est faite pour aimer, l'être, l'autre, Dieu, car elle est fondamentalement amour : « Ce dedans de l'esprit est ce qu'exprime l'amour. »¹⁴⁷

L'amour de l'âme pour Dieu ne se manifeste pas que dans une simple tension de celle-là vers celui-ci, qui exprime son abandon à un appel intérieur. Il conduit à une union de l'âme à Dieu. Nous avons effectivement vu que consentir à l'être signifiait adhérer à la volonté et à l'amour divins. Le réalisme spirituel résonne alors

¹⁴⁵ A partir d'un témoignage de Madame Henriette Decaux, qui conclut : « Tous les journalistes se posaient la même question : qui est cet homme ? Certains avancèrent qu'il n'avait pas de cœur ! Aucun n'émit l'hypothèse que ce fût un Chrétien... »

¹⁴⁶ *Id.* ; p.68

¹⁴⁷ A. Forest, *Consentement et création*, éd. cit. ; p.41

avec la mystique : « La métaphysique apparaît dans ce qu'elle a de plus élevé comme religieuse, comme une contemplation probablement d'ordre mystique. »¹⁴⁸

Mais cette proximité n'empêche pas la persistance définitive de différences irréductibles. La mystique n'est pas une métaphysique achevée, qui, elle-même, n'est pas une mystique avortée : « Il n'y a donc pas, à proprement parler, une imperfection de la métaphysique par rapport à la mystique et l'idée que notre analyse écarte est justement celle d'une sorte d'aspiration à la mystique qui serait essentielle à la métaphysique, une invitation à s'achever, à se transcender en mystique. »¹⁴⁹ La différence entre ces deux expériences spirituelles se fonde sur celle qui sépare l'amour naturel de l'amour surnaturel.

L'amour présent en l'âme, qui dynamise l'élan métaphysique vers l'être et vers Dieu, est naturel. Bien qu'il manifeste la présence intérieure gratuite, gracieuse, de Dieu, il n'exprime que la nature humaine. L'amour mystique est l'amour théologal, la charité, qui signifie un don divin d'une autre nature. Pour qu'ait lieu l'union amoureuse mystique, Dieu doit communiquer sa charité à l'âme, la doter de moyens surnaturels qui dépassent le seul amour naturel que propose l'âme. La charité ne supplante pas celui-ci mais l'exhause. Ce qui ne se peut que parce qu'elle le dépasse incommensurablement. Alors seulement l'âme peut vivre l'union déiforme du mariage mystique. Jamais une union amoureuse naturelle à Dieu ne sera assimilable à cette union amoureuse dont témoignent les mystiques.

L'élan métaphysique appartient d'abord à l'intelligence qui s'élève à Dieu par la médiation de l'être. L'expérience mystique se manifeste comme une tension amoureuse vers Dieu. Certes, dans cette expérience, l'âme peut acquérir une connaissance de l'être de Dieu. Mais elle découle de l'union à celui-ci, qui est première : « L'amitié se réalise alors en connaissance, en intuition, par la connaturalité que la charité établit de l'âme à Dieu. »¹⁵⁰ Elle demeure fondamentalement incommunicable. Malgré ces différences insurmontables, qu'il est vain d'essayer de minimiser, la dignité de l'élan métaphysique, accompli dans le réalisme spirituel, conserve toute sa grandeur.

Conclusion

La philosophie d'Aimé Forest est un réalisme qui pense la création. D'un seul et même élan il s'ouvre au monde, s'élève intellectuellement à Dieu son principe. Mais un élan plus profond dynamise cette philosophie, un élan d'amour qui le conduit à aimer l'être, dont il reconnaît la valeur, qui culmine en la personne – la plus prochaine comme la plus lointaine – ; qui le conduit aussi à aimer Dieu, principe et fin de l'élan. Ce cheminement rationnel n'en demeure pas moins habité, porté, animé par sa foi profonde qui le dispose à reconnaître et accepter la présence de Dieu en l'être. Ce réalisme spirituel se fait action de grâce, chantant la gloire de Dieu.

¹⁴⁸ A. Forest, *La connaissance métaphysique et l'expérience mystique*, *Les études philosophiques*, 1944 ; p.28

¹⁴⁹ Aimé Forest, *Consentement et création*, éd. cit. ; p.87

¹⁵⁰ *Id.* ; p.86

Cette philosophie représente une sagesse, au sens le plus noble du terme, vécue dans une existence non épargnée par les épreuves. « Je suis heureux », fut l'une des dernières paroles qu' Aimé Forest confia à sa fille quelques temps avant de mourir.¹⁵¹

¹⁵¹ P. Masset, *L'intériorité retrouvée*, Téqui, 1989 ; p.141

VIII. Création et temps

Dans la pensée de Claude Tresmontant

Paul Mirault

Bergson, dans une interview datant de 1911 et que l'on trouve dans les mélanges bergsoniens, disait : « l'intelligence fige tout ce qu'elle atteint ».

Que voulait-il donc dire ?

Que la création est continuelle mobilité et que l'intelligence (science) ne parvient pas à comprendre cette mobilité qu'elle tente inexorablement de ramener à l'espace. Le devenir ne serait pas plus réel que le mouvement des acteurs sur la pellicule du film projeté sur un écran de cinéma et, à changer la vitesse de cette projection, on ne changerait rien aux faits qui se jouent.

C'est bien à ce travail de prise en considération du temps que Claude Tresmontant s'est attelé à la suite d'Henri Bergson : penser la création, le fait créateur et non la création achevée. Proposer une ontologie qui prenne en compte le devenir, c'est-à-dire la Création. Claude Tresmontant tente donc de comprendre le monde créé non à la manière de Liné comme une classification figée, mais comme une généalogie encore inachevée. Le refus de cette ontologie réaliste conduit au monisme parménidien qui voudrait que le monde se suffise et soit l'être sans second, donc sans changement. Une véritable ontologie du devenir suppose que l'on distingue l'Être absolu du monde qui évolue :

« La pensée hébraïque affirme la réalité du devenir, des devenirs, de notre expérience, et elle affirme aussi que l'Être absolu unique est sans naissance, sans genèse, sans évolution, sans devenir, sans vieillissement, - précisément parce qu'elle distingue l'Être absolu du monde de notre expérience. Elle distingue l'Être incréé et l'être créé. ¹⁵²»

C'est d'ailleurs le refus de prendre en considération le réel dans son devenir qui a provoqué la prétendue-mort de la métaphysique depuis Kant et Auguste Comte. Si depuis le XIXème siècle et peut-être surtout depuis les grandes découvertes cosmologique du début du XXème siècle, les scientifiques ont pris en compte le temps dans la compréhension de l'univers, les philosophes ne l'ont pas su et n'en ont rien fait ; Claude Tresmontant faisait ainsi remarquer que des philosophes comme Jean-Paul Sartre semblaient tout ignorer de la réalité du monde

152 *Les métaphysiques principales*, 1989

qu'ils persistaient pourtant à analyser mais comme des professeurs de Lettres. Je ne résiste pas au plaisir de citer quelques lignes tirées encore une fois des **Métaphysiques principales** :

« Jean-Paul Sartre, tout comme son maître Heidegger, a décidé de faire de la philosophie sans tenir aucun compte des grandes découvertes cosmologiques du XXème siècle, sans tenir aucun compte des grandes découvertes de l'astrophysique et de la biologie. C'est-à-dire que Sartre a décidé de faire de la philosophie sans tenir aucun compte de l'expérience. C'est-à-dire encore qu'il a décidé de faire de la philosophie sans tenir aucun compte du Réel, tel que les sciences expérimentales nous le découvrent. »

Jean-Paul Sartre fait donc de la philosophie *a priori*, c'est-à-dire qu'il met en forme ses préférences psychologiques et pose comme un fait que l'univers est éternel et sans second, absurde et donc « en trop ».

Dans un texte plus ancien (1976), **Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques**, on trouve encore quelques mots sur ce divorce de la philosophie et de la réalité, et bien entendu sur le couple à la mode, Sartre Beauvoir dont il souligne que leur ignorance de la réalité naturelle était « sans lacune ».

Claude Tresmontant, quant à lui, ne voulut jamais faire de la philosophie déductive, mais s'inspirant de la méthode aristotélicienne, il a voulu reprendre à son compte ce grand débat métaphysique de la création en partant du donné et de ce qu'en découvrent les sciences naturelles.

Il nous semble donc que ce thème de la création ne pouvait faire l'impasse sur cette œuvre contemporaine qui lui a été entièrement consacrée, et je suis très heureux de pouvoir l'évoquer aujourd'hui.

Notre présentation se fera donc en 4 points :

1 – le refus du temps et de la création : nous nous appuierons principalement sur **Les Métaphysiques principales** 1989, ainsi que sur **Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu** 1966 (première étape, le parallogisme de Laplace), sur les **Etudes de métaphysique biblique** 1955 (chapitre 3)

2 – la question du temps et de l'éternité ; qui nous mènera au cœur de notre propos et nous reprendrons alors notre lecture de l' **Essai sur la pensée hébraïque** (chapitre 1, 3)

3 – la distinction de la création et de la fabrication, qui apparaîtra comme l'une des conséquences logiques des différentes conceptions du temps et de la matière : nous nous servirons encore ici de ce premier ouvrage de Tresmontant **Essai sur la pensée hébraïque** 1953 (chapitre 1, 4), même si bien entendu d'autres textes auraient pu être tout aussi légitimement convoqués.

4 – et enfin la question de la finalité ultime de la création ; point qui a été développé dans de nombreux ouvrages de Claude Tresmontant, mais tout particulièrement dans **La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme**, mais

également dans **L'histoire de l'Univers et le sens de la création**, et dans **La christologie du Bienheureux Jean Duns Scot**.

1 – Le refus du temps

Le temps, n'a pas été correctement pensé par les philosophes et souvent réduit à la mesure d'une dégradation, d'une chute dans la matérialité alors pensée comme une réalité opposée à l'esprit. « Cette conception négative du temps appartient à la métaphysique qui considère la multiplication des êtres comme une chute de l'Un dans la matière et qui déplore cette dispersion illusoire de l'unité primitive dans l'espace et le temps. Le temps, dans cette métaphysique, doit être surmonté, il faut faire le chemin inverse de celui qu'a commis la procession, il faut retourner à l'état antérieur, qui est le meilleur. Le temps n'est qu'une apparence, ou, s'il est réel, il est le signe d'une chute et d'une faute.¹⁵³ »

Chez Platon, l'être est donné une fois pour toutes, complet et parfait, dans l'immuable système des Idées et le temps ne peut mesurer que l'écart, la dégradation entre ce qui est englué dans la matière et le modèle parfait éternel. Le temps ne serait que l'image mobile de l'éternité (ainsi que le dit Platon dans le *Timée* 37 d), une forme d'illusion dont il conviendrait de se déprendre. Sans création, le temps n'est plus dynamique, mais une juxtaposition, un réceptacle, un mouvement vain.

Même Aristote qui pensa le devenir en posant les principes de puissance et d'acte, ne put se démarquer d'une conception cyclique du temps, l'univers étant supposé éternel. Etienne Gilson avait parfaitement résumé la pensée d'Aristote : « Un univers de sphères concentriques, éternellement existantes et éternellement mues par leur désir d'une première forme pure de toute matière, le premier moteur immobile. Univers où, sauf ce premier moteur qui jouit de soi-même dans l'éternité d'une vie bienheureuse, tout est en perpétuel mouvement et où pourtant il n'arrive jamais rien de nouveau. »

Lisons quelques passages d'Aristote :

« Dans la nature, il y a des choses qui ne sont pas produites par la génération, qui ne sont pas sujettes à la mort, qui durent éternellement, alors que d'autres naissent et périclent. Les premières ont une valeur supérieure et sont divines, mais malaisément discernables, car nos sens ne nous donnent sur elles que peu d'informations.¹⁵⁴ »

Le temps, dans notre monde sublunaire est donc, comme souvent chez les grecs, négatif, et marque la dégradation des substances :

« Tout changement, écrit-il, est par nature défaisant. C'est dans le temps que tout est engendré et détruit ... On voit que le temps est cause par soi de destruction plutôt que de génération ... car le changement est par soi défaisant ; s'il est bien cause de génération et d'existence, ce n'est que par accident.¹⁵⁵ »

153 *Études de métaphysique biblique* page 24 – 25 / 1955

154 *Des parties des animaux*, I, 5

155 *Physique*, IV, 222b

Ce qui faisait dire à Tresmontant :

« C'est une doctrine fondamentale, chez les anciens philosophes grecs des VI^e, Ve et IV^e siècles avant notre ère, que l'Univers est un système statique, ne comportant pas d'évolution : ni croissance ni décroissance, ni commencement ni fin, ni genèse ni corruption. On trouve cette doctrine fondamentale exprimée très fermement dans les fragments qui nous restent de Parménide, d'Empédocle, d'Anaximandre, mais aussi, plus tard, chez Aristote. L'Univers est un système inusable. Il est l'Être lui-même, l'Être premier et absolu, celui qui ne dépend d'aucun autre.¹⁵⁶ »

Aristote ne pouvait totalement échapper à son époque ; or, tous les savants de l'antiquité, depuis les chaldéens et les pythagoriciens, ont pensé un univers éternel, cyclique, comme Aristote qui disait que la guerre de Troie n'avait pas eu lieu uniquement dans le passé, mais reviendrait cycliquement.

Chez Plotin, le temps mesure la dégradation, puisque la genèse du sensible et du multiple se fait par un mouvement de descente, une procession¹⁵⁷. Les Grecs ont donc été surtout frappés par le mouvement cyclique, celui de la répétition et par sa catagenèse.

On retrouve cette incapacité à assumer le temps dans la philosophie moderne : ainsi, par exemple, la création n'est rien sinon la déduction nécessaire des propriétés qu'enveloppe une notion, chez Baruch Spinoza ; là encore le temps est nul, car une déduction pourrait tout aussi bien s'effectuer instantanément. Encore une fois la création est niée et donc le temps comme dynamisme.

Descartes, quant à lui, n'étudie que le mouvement de déplacement et non celui d'évolution qu'est le temps : « or le mouvement, selon qu'on le prend d'ordinaire, n'est autre chose que l'action par laquelle un corps passe d'un lieu en un autre.¹⁵⁸ »

Ce mouvement cartésien, mathématique, est réversible, et il est relatif contrairement au mouvement de l'évolution qui est celui du temps. L'univers de Descartes est un univers de choses, c'est-à-dire au fond d'objets fabriqués et Descartes confond l'organique et le mécanique, c'est-à-dire juxtaposition d'éléments hétérogènes et organisation homogène. Dès lors, dans cet univers composé d'une multitude de choses extrinsèques, le temps est lui-même réduit à une juxtaposition d'instantanés hétérogènes, le temps est alors discontinu et ne marque que le mouvement mécanique.

Tresmontant a particulièrement insisté sur le paralogisme de Laplace et le problème du temps¹⁵⁹

Commençons par rappeler ce qu'écrivait Laplace dans son Essai philosophique sur les probabilités en 1814 :

156 *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques* page 11

157 *Ennéades* 3, 7,7

158 *Principes de la philosophie* II, 24

159 *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu ?* page 155

« Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme un effet de son état antérieur, et comme la cause de l'état qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre, dans la perfection qu'il a su donner à l'astronomie, une faible esquisse de cette intelligence ... Tous ses efforts tendent à s'approcher sans limite de l'intelligence que nous venons d'imaginer. »

Tresmontant fait remarquer à propos de ce texte qu'il prétend démontrer ce qu'il postule, à savoir que le temps n'est rien et que le futur est donc pré contenu dans le passé ... je cite Tresmontant :

« Dire que l'intelligence supposée par Laplace aurait pu prévoir, il y a cinq milliards d'années, tout l'avenir de l'évolution cosmique, c'est dire que cette évolution était déjà réellement impliquée dans les lois de la physique cosmique d'alors. C'est dire que les lois de la biologie se déduisent des lois de la physique. C'est dire que l'évolution était déjà faite, au moins virtuellement, secrètement, d'une manière potentielle. (...) En fait, l'organisme vivant et constitué n'est pas présent, caché dans la semence. IL n'y a pas préformation. L'organisme vivant va se construire à partir de la semence et de l'œuf : c'est tout à fait différent. A plus forte raison, l'évolution biologique n'était-elle pas cachée, déjà présente, dans les lois de la matière d'il y a cinq milliards d'années, car il n'y avait pas de germe. La matière multiple et relativement simple d'il y a cinq milliards d'années n'est pas un germe qui puisse contenir "en puissance" l'arbre de la vie. Certes une intelligence toute-puissante du point de vue scientifique aurait pu connaître alors tout le passé de l'univers, mais non l'avenir. Car l'avenir et le passé ne sont pas symétriques par rapport au présent. »

Laplace pense donc que le temps n'est que le déroulement d'un fait déjà acquis et qu'il n'y a pas plus dans l'avenir que dans le présent et le passé. L'univers de Laplace est une machine qui peut fonctionner dans les deux sens, ainsi que le pensait déjà Descartes.

Le temps dans cette conception mécanique du monde est un fantôme et non une création.

Descartes et Laplace confondent mouvement de translation et temps, sans pouvoir admettre que le temps n'est pas un réceptacle réversible, mais une durée créatrice. Une conception incorrecte du temps conduit à la négation du Dieu créateur et donc à une conception gnostique, ou cyclique du temps, voire mécaniciste, comme nous l'avons vu chez Descartes et Laplace.

Donc, comme le disait Bergson, « toute cette philosophie qui commence à Platon pour aboutir à Plotin (mais en réalité bien au-delà ainsi que nous venons de le voir) est le développement d'un principe que nous formulerions ainsi : il y a plus dans l'immuable que dans le mouvant, et l'on passe du stable à l'instable par une simple diminution. Or, c'est le contraire qui est la vérité¹⁶⁰ ».

160 *La pensée et le mouvant*, p. 217

Tout l'effort de la philosophie réaliste depuis Aristote est de penser le réel et non de lui imposer des formes *a priori*. Le temps fait bien partie de cette réalité et à lire l'histoire de la philosophie l'un des aspects essentiels à la compréhension adéquate du monde. C'est bien dans ce sens que Claude Tresmontant, qui par ailleurs n'était pas dupe des limites et des imperfections de son œuvre, a inscrit Henri Bergson dans ce grand mouvement philosophique. Disons que Tresmontant a voulu rendre Bergson à lui-même en mettant à part le principe génétique de sa pensée de son expression par moment inadéquate. Qu'a donc vu Henri Bergson ?

Il a vu que le temps est l'autre nom de la création et si la philosophie a autant de mal à penser la durée créatrice, c'est parce que notre intelligence « n'arrive pas à saisir l'invention dans son jaillissement, c'est-à-dire dans ce qu'elle a d'imprévisible, ni dans sa génialité, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de créateur. L'expliquer consiste toujours à la résoudre, elle imprévisible et neuve, en éléments connus ou anciens, arrangés dans un ordre différent. L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical¹⁶¹. C'est cette difficulté à penser le devenir qui faisait dire à Ferdinand Alquie que la durée bergsonienne était impensable. Tresmontant reprend donc à son compte cette découverte bergsonienne de la durée créatrice : « L'univers dure. Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau. ¹⁶²»

C'est ce point que nous voudrions développer un peu maintenant.

2 – la question du temps et de l'éternité

Tresmontant a consacré quelques pages d'un très grand intérêt à la conception bergsonienne du temps et de l'éternité, dans son **Essai sur la pensée hébraïque**. C'est donc ce texte que nous allons convoquer ici, pour tenter d'en rendre l'essentiel et d'en développer les conséquences.

Bergson propose une analyse de la multiplicité des rythmes de la durée dans **Matière et mémoire**. Il part de l'expérience de la lumière rouge dont la sensation suppose une longueur d'onde produite par 400 trillions de vibrations successives. Une seule seconde de cette perception en moi correspond à une succession de phénomènes qui font que le premier est infiniment éloigné dans l'ordre de la succession du dernier. Bref, « quand j'ouvre les yeux pour les refermer aussitôt, la sensation de lumière que j'éprouve, et qui tient dans un de mes moments, est la condensation d'une histoire extraordinairement longue qui se déroule dans le monde extérieur.¹⁶³ » Si la matière en vibration avait une conscience, une mémoire, sans rien changer par ailleurs de son propre rythme, il lui faudrait des siècles pour les percevoir toutes. Mais moi, je les éprouve en une seconde.

161 *Energie créatrice* page 165

162 *Energie Créatrice* page 11

163 *Essai sur la pensée hébraïque* page 39 citation de *l'Energie spirituelle* page 15-16

Ainsi l'histoire pourrait-elle tenir en un temps très court pour une conscience plus tendue que la nôtre, insiste Bergson dans **Matière et Mémoire** (page 233).

La durée vécue mesure ainsi le degré de tension ou de relâchement des consciences et l'on pourrait imaginer une conscience qui suffisamment tendue perçoive en un seul regard la totalité de ce qu'elle a vécu.

Ainsi lorsque je prononce ce discours, cette « causerie » pour reprendre le mot de Bergson, ma conscience se représente ce mot d'un coup ; sinon elle n'y verrait pas un mot unique mais la juxtaposition insensée d'éléments sonores. Lorsque j'articule la dernière syllabe, les deux premières sont du passé ; mais plus encore, la dernière syllabe n'a pas été prononcée d'un coup de telle sorte qu'elle ne puisse être à son tour décomposée, et donc rien n'a de sens pour moi que dans la mémoire, cette conscience qui dure depuis que je suis et qui fait qu'en un sens, ma vie n'est qu'une phrase intérieure ininterrompue. Le mot « causerie » donc qui se tient pour moi dans un présent indécomposable n'est pas moins composé que tout le reste de ma vie consciente et je pourrais, le décomposant toujours, l'étaler dans un temps infiniment long, comme à l'inverse, en tendant ma conscience plus que je ne le fais, je pourrais avoir présent à ma conscience immédiate la totalité de ma vie. Je ne peux donc créer qu'en concentrant mon énergie spirituelle, en la contractant et en lui évitant la dispersion mécanique, l'éparpillement. Le temps est donc celui de l'action, il connote l'acte de création, alors que l'éternité est le point de vue du créateur qui la conçoit ... l'éternité est une concentration infinie de l'esprit.

Le passé peut être assumé par une conscience créatrice et libre dans un présent éternel : « nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité.¹⁶⁴ »

Mais il est alors évident que l'éternité n'est pas l'absence de temps, et que le temps n'est pas l'image mobile de l'éternité, mais l'éternité en acte de création. L'éternité n'exclut pas le temps, elle en est le principe, La durée et l'éternité sont une seule et même chose : une énergie créatrice. Et la création est la détente de cette durée éternelle qu'on appelle Dieu.

C'est en cela que ceux qui conçoivent l'éternité comme une absence de durée, l'inverse du temps, ne comprennent ni ce qu'est la durée, ni ce qu'est l'éternité. Comment le pourraient-ils en refusant d'admettre que l'avenir n'est pas encore ? Que la durée c'est Dieu créant le monde, que l'éternité c'est la contemplation de sa puissance créatrice ? Que l'éternité c'est la vie.

« L'éternité bergsonienne n'est pas close, ce n'est pas une totalité d'être tout fait ; elle est ouverte sur l'avenir parce qu'elle est créatrice. Elle crée le réel, et le possible s'en détache au fur et à mesure comme la mémoire du présent. Ce n'est plus "l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie. Eternité vivante et par conséquent mouvante encore ...¹⁶⁵,¹⁶⁶ »

164 *La pensée et le mouvant* page 170

165 *La pensée et le mouvant* page 210

« L'éternité n'est donc pas une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie.¹⁶⁷ » On peut également dire, que l'œuvre que produit une conscience est la détente de son énergie et que sans concentration, il ne saurait y avoir de création. L'éternité est donc la concentration créatrice de Dieu, quand l'univers en est la détente.

Tresmontant a repris à son compte la pensée de Bergson, quand beaucoup de thomistes n'y voyaient qu'un anti-intellectualisme qui pensaient-ils s'opposait à la pensée de l'aquinate. Pour Tresmontant, il est clair que Bergson est l'un des penseurs qu'il convient d'inscrire dans l'histoire de la philosophie réaliste, et même l'un des plus éminents. Ce qui n'empêcha pas Tresmontant de remarquer une contrariété dans l'expression que donna Bergson de sa pensée, notamment et principalement dans l'*Evolution Créatrice*, puisqu'à la suite de Plotin, lorsqu'il pose la matière comme le « geste créateur qui se défait » (page 248), responsable de la matérialité du réel, de la multiplicité des êtres, de la spatialisation des choses, il succomba à l'inclination gnostique. De même, l'idée que Bergson se fait de l'information dans la nature est absolument différente de l'idée que s'en fait Claude Tresmontant. Bergson compare la forme, c'est-à-dire la structure d'une substance, de l'œil par exemple, à la forme d'un tas de limaille épousant les contours d'une main qui le pénétrerait¹⁶⁸. « *Dans les deux cas, nous dit Bergson, l'infinité complication n'est qu'un phénomène négatif, ce qui reste de mon geste lorsqu'il s'est arrêté.*¹⁶⁹ » Il y a confusion de sens affirme Tresmontant, car « *dans le cas de la limaille, il s'agit d'un tas, c'est-à-dire d'un ensemble d'éléments extrinsèques qui n'a de forme qu'apparente. En tous cas **les éléments ne sont pas intégrés dans une structure qui subsiste.** (...) Il ne s'agit pas d'une organisation, mais d'un assemblage...*¹⁷⁰ ». C'est la limaille qui subsiste pour Bergson et qui est substantielle ! Alors que pour Tresmontant la forme (la main de Bergson) est substantielle, puisque c'est même elle qui fait exister la matière : « *La forme de l'œil est une structure organique qui subsiste alors que chacun des atomes, chacune des molécules intégrées, est renouvelée. Aucun rapport avec un tas qui a reçu une empreinte.*¹⁷¹ » De plus, puisque la limaille est substantielle pour Bergson, il se trouve contraint de concevoir la forme, l'organisation de façon négative ; chez Tresmontant c'est le contraire, la forme est une composition positive, un langage primordial sans lequel il n'y aurait rien, ni limaille, ni configuration phénoménale.

Quant à l'anthropologie Bergsonienne, nécessairement dépendante de sa philosophie de la nature, elle n'est guère plus conciliable avec la pensée de Claude Tresmontant. En effet, si la matière est un principe négatif, la multitude des individus n'est qu'une retombée négative du geste créateur ! « *Le courant de vie, écrit*

166 *Essai sur la pensée hébraïque* page 41

167 *La pensée et le mouvant* page 176

168 *Evolution Créatrice* page 95.

169 *Le Problème de l'âme*, page 143

170 *Ibid.*

171 *Ibid.*

*Bergson, passe donc, traversant les générations humaines, se subdivisant en individus : cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fût pas accusée sans la matière. Ainsi se créent sans cesse des âmes, qui cependant, en un certain sens préexistaient.*¹⁷² » Cette affirmation est d'inspiration plotinienne, philosophie qui exerça une grande influence sur la formation intellectuelle et spirituelle d'Henri Bergson. Alors que Tresmontant explique donc la création d'un individu « *Par l'union de deux messages génétiques, et non pas par une division mythologique d'une âme universelle par une matière qui retombe en sens inverse de l'élan vital.*¹⁷³ »

(On peut lire à ce sujet la critique du néoplatonisme bergsonien dans **P'Essai sur la pensée hébraïque**, mais également dans un ouvrage plus récent, **Le problème de l'âme** (1971).

C'est d'ailleurs à partir de cette conception de l'éternité, de la lecture bergsonienne des Ecritures, que Tresmontant donnera l'explication du fait prophétique. Le prophète « n'est pas celui qui aurait accès au plan où tout est déjà prévu de toute éternité, comme si tout était déjà fait. A quoi bon cette répétition, imparfaite, de l'éternité par son imitation mobile ? Le prophète est l'homme qui a l'intelligence de l'intention divine dans son action créatrice.¹⁷⁴ » Cette conception de l'éternité aura également de grandes conséquences anthropologiques et morales puisque, elle seule, peut rendre raison de notre liberté, de notre capacité à changer le cours des choses. L'histoire n'a de sens que dans l'intention du créateur, mais elle n'est pas écrite et nous ne sommes pas les acteurs d'une pièce déjà écrite. C'est parce que Dieu est durée pure, parfaite, donc éternité, qu'il crée librement ! Le monde n'est pas une nécessité, une procession inéluctable ... la nécessité ne se trouve que du côté de la détente, dans la matérialité. C'est ce que Tresmontant résume dans une formule aussi concise que féconde : « La conception biblique de la liberté, c'est la conception biblique du temps¹⁷⁵ ». Et notre liberté est l'un des chefs d'œuvre de la création divine, qui dépasse ontologiquement la création des structures cosmologiques qui la supportent : « Cette greffe d'une action libre et créatrice sur l'action et la liberté du créateur est certainement le chef-d'œuvre et le paradoxe suprême réalisé par Dieu. Mieux qu'une greffe c'est une genèse, la création de personnes qui puisent leur liberté à la source de toute liberté. Là où est l'esprit du Seigneur là est la liberté.¹⁷⁶ » Nous sommes donc des durées, à l'image de la Durée Pure qui est Dieu, parce que nous sommes invités à une destinée divine. La perte de temps, qui s'appelle l'ennui et la tristesse, est l'éparpillement d'une durée qui ne coïncide plus avec la création. Elle est une rigidité cadavérique de l'esprit qui s'oublie dans la mécanique de vieilles programmations neurologiques, en lieu et place de la souplesse d'un esprit créatif. C'est puissant de cette conviction

172 *Evolution Créatrice*, page 270

173 *Le problème de l'âme* page 145

174 *Essai sur la pensée hébraïque* page 42

175 *Essai sur la pensée hébraïque*, page 43

176 Ibid.

que Tresmontant pourra également affirmer, en parfaite homogénéité avec la pensée de l'Eglise, que la foi n'est pas la *Pistis* de Platon, mais tout au contraire le don d'intelligence, puisqu'elle est justement la communion de l'esprit avec la durée créatrice ; que la foi, c'est l'homme devenant coopérateur du geste créateur de Dieu et donc vivant déjà de l'éternité. (Sur la question de la foi, on se reportera utilement à l'**Introduction à la théologie** qui consacre de longues analyses à cette question.)

3 – la distinction de la création et de la fabrication

Une conception incorrecte du temps et de l'éternité, ainsi que nous l'avons vu tout à l'heure, conduit à la négation du Dieu créateur et à une négation de l'humanité, car on part d'une analogie fautive entre création et fabrication due à une chosification de la matière conçue comme réceptacle passif. C'est ce point que nous allons maintenant développer rapidement.

La fabrication n'est pas substantielle, « elle va donc de la périphérie au centre », « du multiple à l'un » ; au contraire, le travail d'organisation va du centre à la périphérie. La fabrication est un agencement de parties hétérogènes qui le resteront, elle ne provient pas de cet épicycle sans masse et sans espace qu'est la durée créatrice qui est centrifuge. La durée créatrice n'a besoin que d'elle-même quand la fabrication est d'autant plus efficace qu'elle dispose d'une plus grande quantité de matière. Dans la fabrication le multiple est au départ, par la vertu d'une synthèse qui ne parvient jamais à l'unité réelle, alors que dans la création, tout commence par l'infinie simplicité organisatrice. Cette distinction entre substance naturelle et objet artificielle se trouve largement explicitée dans la physique d'Aristote et il est inutile d'insister davantage sur cette explication, mais nous voudrions plutôt montrer comment elle provient d'une incompréhension sinon négation de la nature du temps et de l'éternité, et ainsi suivre de manière plus cohérente notre raisonnement.

Tresmontant affirme que l'incompréhension de ce qu'est la durée, donc l'éternité, conduit fatalement à comprendre la création comme une fabrication. Et c'est l'erreur déjà soulignée de toutes les philosophies qui n'ont pas été informées par la métaphysique hébraïque. Cette erreur consiste à penser qu'il y a de la matière au fond de toute réalité, alors qu'au fond de toute réalité il y a l'esprit créant ; Tresmontant nous donne une image limpide de cette confusion, lorsqu'il nous dit que le matérialisme reviendrait à penser que l'organisme vivant s'est fait à partir du cadavre. On trouve cette erreur particulièrement bien exprimée, - *et de façon d'autant plus étonnante qu'elle l'a été par un auteur qui aurait dû savoir ce que les biologistes, les généticiens découvraient* - dans l'œuvre de Jean-Paul Sartre, entre autre dans sa fameuse conférence de 1945 ; et c'est pour cette raison que Sartre n'a jamais compris que l'idée de création ne pouvait être réduite, ainsi qu'il l'affirmait, à un besoin psychologique. Cette idée ne pouvait être trouvée qu'au principe même de l'être, dans l'intuition de la durée créatrice, telle qu'elle se communique au prophète. L'intelligence libre du prophète, communique alors, créatrice créée, à l'intelligence du créateur incréé.

L'ignorance de la durée créatrice, s'accompagne toujours d'une substantialisation de la matière. On le voit dans le dualisme platonicien, dans le néoplatonisme et dans le cartésianisme pour qui la matière est une chose, *res extensa*, qui s'oppose à l'esprit, *res cogitans*. On le voit également dans le matérialisme qui nie l'esprit en le présentant comme épiphénomène accidentel.

Tresmontant qui était un éminent hébraïste souligne à plusieurs reprises dans son œuvre, que les penseurs hébreux n'avaient forgé aucun concept pour désigner la matière Et pour cause puisqu'ils pensaient la création *ex nihilo* du monde (lorsque nous disons *ex nihilo*, nous entendons bien entendu la seule absence de la créature, puisque le néant est une fausse idée, ainsi que l'a montré Bergson). On n'y trouve pas davantage de mot pour traduire le grec « *soma* », car dans le monde réel, il n'y a pas plus de corps que de matière ; la prise en considération du corps comme corps provient d'un dualisme plus ou moins conscient qui lui oppose l'esprit. Car, le monde est une parole réalisée, et non une matière ordonnée. Au commencement était le Verbe ... « la signification du sensible s'explique par ce fait qu'il a été créé par une parole ; il est lui-même un langage, la manifestation substantielle d'une parole créatrice.¹⁷⁷ »

4 – et enfin la question de la finalité ultime de la création

L'incompréhension du temps et de la durée créatrice, qui encore une fois est vectoriel¹⁷⁸ ainsi que nous l'avons souligné, a souvent conduit à figer la création ... par la confusion subséquente que nous avons déjà relevée entre création et fabrication : l'artisan, prend des matériaux et par son travail les transforme en autre chose ; une fois son ouvrage achevé, on en parle plus, et on ne verra jamais une armoire bretonne devenir un confiturier. Cette confusion donc entre création et fabrication conduit à admettre plus ou moins consciemment qu'il en est de même avec la création du monde et cela explique certainement la longue résistance de beaucoup de catholiques à l'idée d'évolution (on peut lire le chapitre qui est consacré à cette résistance dans le célèbre ouvrage **Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu ?** de 1966 page 363).

Si donc le monde est créé une fois pour toute, alors notre histoire n'est celle que de nos turpitudes, une dialectique que l'on pensera plus ou moins contrôlée par Dieu qui viendra *in fine* y mettre un terme. L'histoire est donc celle d'une chute, d'un éloignement, qui devra être suivie d'un retour, selon un schéma grec déjà évoqué. Nous avons été placés sur terre pour y être soumis à l'épreuve de la tentation et de l'ignorance Cette conception possible de l'histoire qui vient de la négation de la durée créatrice nous empêche alors de voir que l'histoire est la

¹⁷⁷ *Essai sur la pensée hébraïque*, page 58

¹⁷⁸ « C'est dire que la métaphysique, la théologie et la mystique chrétiennes, impliquent une certaine conception du temps, qui n'est certes pas linéaire, comme on l'a écrit maladroitement, mais vectorielle : le temps mesure une genèse irréversible et orientée vers un terme. C'est dire que le temps et la finalité sont conjoints. » *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, page 54.

création qui se continue. « L'acte de création qui a engendré les mondes et les espèces animales se continue maintenant dans l'histoire humaine. L'acte créateur a cessé (*schabat*) d'inventer des mondes et des espèces vivantes ; il se concentre maintenant dans cette part, au sommet, qu'est le phylum humain, et, là continue son œuvre. L'histoire humaine est une croissance, un développement, une maturation intérieure. L'humanité, dans son histoire, est en travail. L'humanité est travaillée de l'intérieur et quelque chose est en train de se faire. Le prophète est celui qui a l'intelligence de cette œuvre qui s'opère maintenant.¹⁷⁹ »

L'histoire, c'est la science du dessein de Dieu et « c'est cela que nous enseignons, dit Paul : la science du dessein de Dieu. Et cette science, nous l'avons reçue de l'esprit de Dieu, de Dieu qui est esprit.¹⁸⁰ » Cette conception du temps humain, de la durée historique et l'affirmation de son intelligibilité nous permet alors de mieux comprendre ce passage de l'apôtre qui inspire toute l'œuvre de Tresmontant et sa compréhension de la psychologie humaine : je veux parler de sa première lettre aux Corinthiens, chapitre XV dans laquelle saint Paul nous explique que le premier homme, la première humanité, *adama* en hébreu, a été créé animal. « L'homme est d'abord une réalité psycho-somatique, ou psycho-physiologique. C'est ce que Paul appelle ici le *psychiko anthrôpos*, l'homme qui est un psychisme, une unité psychosomatique. Mais cela n'est que le début. L'homme est appelé, invité, à une destinée ultérieure. Et pour être capable de cette destinée ultérieure, l'homme reçoit en lui l'esprit : l'esprit de Dieu vient travailler en lui, qu'il le sache ou non, et c'est parce que l'esprit de Dieu vient travailler en lui (...) que l'homme devient lui-même esprit, *pneuma*. L'esprit, en l'homme, ce n'est donc pas le psychisme, c'est ce par quoi l'homme est capable d'entendre et de comprendre ce que dit l'esprit de Dieu à l'homme, c'est ce par quoi l'homme est capable d'entrer en communication avec l'esprit de Dieu.¹⁸¹ »

C'est donc cela l'intelligence de la foi, entendre Dieu qui nous parle, ou plus exactement accueillir en nous l'esprit de Dieu qui s'invite et devenir spirituels, intelligents ; coïncider avec le souffle de la durée créatrice, nous laisser instruire intérieurement de l'intention divine nous concernant, puis devenir co-créateurs de notre propre métamorphose. C'est le rôle des prophètes d'avoir annoncé cette loi ontogénétique qui était promise par Dieu, c'était leur vocation et la cause de leurs ennuis avec les hommes encore soumis aux lois du psychique antérieur, et cela se comprend, puisque les valeurs de l'esprit ne sont pas celles de la chair, entendons du psychisme ; « C'est dans la personne du verbe incarné que s'opère et se réalise cette divinisation de l'homme créé, avec le consentement de celui-ci¹⁸² ». Voilà l'achèvement ontologique de la création annoncée par tous les prophètes d'Israël. Telle est la véritable signification de l'inhumanisation de la parole de Dieu : épouser

179 *Essai sur la pensée hébraïque*, page 80.

180 *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, page 17.

181 *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme* page 17.

182 *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme* page 53

l'humanité, ainsi que l'annonçait poétiquement l'auteur du Shir ha shirim : « qu'il me baise des baisers de sa bouche ».

Dans un ouvrage de 1970, **L'enseignement de Ieschoua de Nazareth**, Tresmontant fait une nomenclature des principales normes psychiques que le Christ dépasse, lui qui n'est pas un homme psychique, mais un homme-Dieu ; pour ne prendre qu'un exemple, évoquons le chapitre consacré à la pitié. Jésus avait pitié des malades, des infirmes, des fous, pitié des foules et il a enseigné l'excellence de la pitié : « Heureux ceux qui ont pitié, car on aura pitié d'eux » (Mat. 5,7). Tresmontant souligne que « la pitié ne fait pas (...) partie des vertus qui ont la sympathie et l'admiration des disciples de Nietzsche. C'est, nous dit-on, une vertu de faible, une vertu d'esclave. Tandis qu'accumuler les montagnes de cadavres dans les camps de concentration, et faire manger des enfants juifs par des chiens policiers, voilà qui est mâle et digne du surhomme¹⁸³ ». C'est d'ailleurs la particularité du Dieu d'Israël, contrairement aux divinités de l'Olympe, d'Égypte ou de Babylone, ou encore aux dieux germains, d'être un Dieu de compassion, *el abamim*. Jésus est l'incarnation de cette douceur de la parole de Dieu qui guérit les hommes, aime et les accueille pour les délivrer du règne devenu tyrannique par le péché originel du paléo-psychisme, du règne de la grande babouinerie dirait Albert Cohen.

Or c'est la vocation historico-ontologique d'Israël, peuple élu pour être porteur de cette nouvelle information, de manifester au monde une nouvelle étape dans la création. Il est le peuple qui enfantera le Messie, le summum opus Dei. Quant à chacun de nous, notre vocation est de coopérer à notre propre divinisation et de la faciliter dans les autres.

Il faut comprendre que pour Tresmontant, la nouvelle naissance constitue un saut ontologique équivalent à celui qui sépare l'ordre physique de l'ordre biologique ; et seul celui qui a une connaissance de l'ordre spirituel divin peut comprendre en quoi consiste ce changement, car « pour apercevoir l'existence d'un ordre nouveau, il faut y être passé. Il faut en avoir une certaine expérience. Pour apercevoir la distinction entre deux ordres, par exemple l'ordre de la biologie et celui de la physique, ou celui de la psychologie et de la biologie, ou celui qui Paul appelle spirituel par rapport à l'ordre qu'étudie le psychologue, il faut avoir une certaine connaissance des deux ordres envisagés.¹⁸⁴ »

Il y a trois choses, dans l'homme nouveau, qui ne sont absolument pas réductibles à une cause psychique, mais qui les transcende :

- 1. la foi, dont nous avons déjà parlée, qui est la communion avec l'intelligence divine
- 2. l'espérance qui n'est en rien de l'optimisme

183 *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth* page 80.

184 *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme* page 18.

- 3. la charité qui est la communion intime avec l'intention créatrice de Dieu qui ne veut perdre aucune de ses créatures.

Je voudrais à ce sujet vous lire encore un passage de **La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme** : « Pour permettre au psychologue de comprendre par quelques exemples de quoi il s'agit, signalons-lui ici en passant que, pour la théologie chrétienne, pour toute la tradition mystique chrétienne, la foi, l'espérance, la charité ne sont pas du psychologique, n'appartiennent pas à l'ordre psychologique, mais à l'ordre spirituel, ce qui signifie ceci : la foi, c'est l'intelligence communiquée par l'esprit de Dieu ; la charité c'est l'amour créateur communiqué par Dieu qui est Esprit ; l'espérance, c'est une attente qui, contre toute espérance humaine, contre toute probabilité humaine, s'en remet à Dieu le créateur pour la victoire finale. Cela ne dépend pas du tempérament, de la complexion physiologique, de l'état nerveux, de la psychologie. On peut être optimiste et même optimiste béat, comme on dit, on peut être d'un naturel optimiste, et ne pas avoir un grain d'espérance au sens théologique du terme. On peut être profondément « neurasthénique », comme disaient nos grands-mères, et conserver cependant l'espérance surnaturelle. On peut être d'un naturel « bonasse », et ne pas avoir la charité surnaturelle. On peut être dur par nature, comme Thérèse le dit d'elle-même, et être informé par l'amour créateur de Dieu.¹⁸⁵ »

Le Christ inaugure l'ultime étape de la création : la nature humaine assumée sans confusion par la nature divine. Il nous ouvre le chemin, comme jadis Moïse celui de la terre promise, vers l'union - sans fusion ni confusion - avec Dieu.

185 La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme page 19.

IX. Nature, hasard, création

Michel Nodé-Langlois

Les réflexions qui suivent ont été suscitées, sinon inspirées, par le titre et la lecture d'un livre de Ian Stewart¹⁸⁶, consacré aux « mathématiques du chaos » : *Dieu joue-t-il aux dés ?*

Ce titre prenait le contre-pied, quoique sur le mode d'une interrogation suggestive, de la célèbre réplique d'Einstein à Born, l'un des fondateurs de la mécanique quantique : le premier était indisposé par l'indéterminisme que la nouvelle théorie paraissait introduire dans la modélisation scientifique des phénomènes microphysiques, car, en rationaliste qu'il était, il jugeait scandaleuse une forme d'explication qui reviendrait à supposer, en des termes métaphysiques qu'il ne récusait pas, que Dieu joue aux dés, autrement dit qu'il y ait quelque chose comme un hasard fondamental au principe du fonctionnement des êtres naturels.

L'indisposition d'Einstein est pour ainsi dire de l'histoire ancienne. Mais de nos jours, le titre de Stewart peut être entendu comme une provocation. Car une tradition encore dominante dans la biologie contemporaine¹⁸⁷ a donné au hasard la place et le rôle d'un principe qui serait la clé pour expliquer le processus de l'évolution biologique, dont la première exposition scientifique fut le *transformisme* de Lamarck. Cette tradition, postérieure à Darwin autant qu'à Lamarck, a reçu le

¹⁸⁶ Champs-Flammarion 1998.

¹⁸⁷ Elle le reste du fait du verrouillage idéologique qu'imposent les biologistes néo-darwiniens, qui tiennent la plupart des chaires universitaires, et ne manquent pas de jeter le discrédit non seulement sur les « créationnistes » – terme qui sonne désormais comme une marque de mépris de la part de ceux qui l'emploient, en tout cas comme un déni de respectabilité scientifique à l'encontre de la position intellectuelle qu'il désigne –, mais aussi à l'encontre de ceux de leurs collègues qui, bien qu'éloignés du créationnisme militant d'outre-Atlantique, n'en contestent pas moins, du point de vue même de la biologie scientifique, la pertinence et la validité de la théorie autoproclamée « synthétique » de l'évolution. Voir sur ce point, entre beaucoup d'autres, les écrits de l'embryologiste Rosine Chandebois – notamment *L'embryon, cet inconnu*, et *Pour en finir avec le darwinisme*, malheureusement non réédités pour l'instant. Sa lucidité critique, à l'intérieur de sa discipline, a valu à cette spécialiste de susciter des oppositions qui n'ont pas été sans lui infliger des déboires de carrière – chose qui n'étonnera que ceux qui ne connaissent pas le monde de la recherche universitaire.

nom de *néo-darwinisme*, parce qu'elle s'est présentée comme une version perfectionnée des conceptions darwiniennes.

Malgré la prudence un peu cauteleuse de Darwin, sa conception de l'évolution biologique a été tôt considérée comme le substitut enfin raisonnable à une conception théologique du monde naturel. Cette interprétation, présente dans les textes du jeune Marx, a assuré au darwinisme un succès idéologique certain, même s'il était *a priori* moins certain que cela pût contribuer à sa validité scientifique : comment en effet ferait-on de la bonne physique en la fondant sur des présupposés métaphysiques ? Or c'est bien le cas lorsque l'on exclut *a priori* toute dépendance du monde à l'égard d'autre chose, et que l'on juge par suite *a priori* non-scientifiques les concepts qui, tel celui de finalité, pourraient apparaître comme un indice très sûr d'une telle dépendance.

Le caractère provocant du titre de Stewart apparaît clairement si l'on pense par exemple à un autre titre récent, de Richard Dawkins qui, bien que spécialiste d'éthologie animale, n'en expose pas moins la théorie synthétique de l'évolution ***Pour en finir avec Dieu***.

Il y a certes une évidente outrecuidance à prétendre qu'une théorie de l'évolution *biologique* atteste que la science objective donne les moyens de nier que l'univers doive être considéré comme créé, soit de nier que son existence et son devenir dépende d'une cause autre que lui-même : comme le remarque judicieusement Jean Cachia, dans son beau livre sur ***Le Créateur de l'univers***, même si l'on sait que l'homme descend de l'australopithèque, cela ne peut guère nous renseigner sur « l'origine des étoiles »¹⁸⁸. À une époque où la cosmologie en est venue à donner un âge à l'univers¹⁸⁹, il est difficile d'invoquer la science pour juger évident qu'il n'a pas commencé d'exister, comme le supposaient encore Marx et Engels, voire Sartre lorsqu'il le déclarait « incréé, sans raison d'être », et « de trop pour l'éternité »¹⁹⁰.

Abstraction faite de cette outrecuidance, il est clair que le néodarwinisme a trouvé dans le hasard un substitut de Dieu pour rendre compte du processus d'évolution biologique que d'aucuns mettent au compte d'un « dessein intelligent »¹⁹¹ de son auteur. Or le titre de Stewart donne à entendre que, loin d'être

¹⁸⁸ Jean Cachia, ***Le Créateur de l'univers***, ch. I, § 3 (F.-X. de Guibert 2006).

¹⁸⁹ Voir : Igor et Grichka Bogdanov, ***Le visage de Dieu*** (Grasset 2010).

¹⁹⁰ Sartre, ***L'être et le néant***, Introduction, p.34.

¹⁹¹ Autre expression prise pour cible par les néo-darwiniens, parce qu'elle est une pièce maîtresse de l'argumentaire créationniste, y compris sous ses formes les moins frustes. Il faut noter que cette expression résume à elle seule une tradition de pensée qui remonte à Anaxagore, dans la culture occidentale héritée de la philosophie grecque, et que l'on retrouve identiquement dans la Bible et la pensée judéo-chrétienne. Il y a eu d'ailleurs sur ce point un « miracle hébreu » – je dois l'expression à Bernard Rousseau – encore plus évident et significatif que le « miracle grec » dont on parle tant : car les hébreux ont été les premiers à concevoir et enseigner, au milieu des diverses formes de la culture païenne, qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qu'il a créé le monde *ex nihilo* en le faisant commencer un jour, et que la poursuite de ce commencement, tout aussi créée que ce dernier, a consisté dans une organisation et une diversification

une objection contre Dieu, le hasard pourrait au contraire n'être qu'un jeu divin – ou le jeu d'un « dieu plus divin », pour parler comme Nietzsche en détournant le sens nihiliste et antichrétien qu'il donnait à cette expression.

Y aurait-il lieu de voir dans le hasard un « jeu de Dieu », plutôt qu'un concept théorique qui dispenserait d'affirmer son existence, et qu'il faudrait donc exclure – comme le pensent peut-être à tort certains créationnistes, pour pouvoir affirmer que le monde naturel est créé ?

*

Chez nous, le hasard a été mis en exergue par le titre célèbre de Jacques Monod : ***Le hasard et la nécessité***¹⁹², livre dans lequel le rôle anti-créationniste – ou, pour parler comme Monod : anti-*animiste* – que lui donne le néodarwinisme est copieusement expliqué.

Darwin s'était contenté de parler de *sélection naturelle* et de *survivance du plus apte*, notions tellement empreintes de finalisme qu'un matérialisme de principe pouvait difficilement s'en contenter. C'est pourquoi le néodarwinisme fut amené à introduire dans la théorie une autre notion, à laquelle renvoie la première partie du titre de Monod : celle de *mutation aléatoire*, dont Darwin avait observé des manifestations phénoménales, et que la biologie moléculaire permettait de situer au niveau des altérations du génome, au cours de sa réplication.

Pour justifier le caractère aléatoire de ces processus, Monod invoque leur caractère microphysique, et l'indéterminisme que la physique quantique a introduit dans l'explication de ce type de phénomènes¹⁹³. Comme il sait encore mieux qu'Aristote que la propriété d'un génome est de se reproduire à l'identique, il en conclut que « l'évolution n'est nullement une propriété des êtres vivants puisqu'elle a sa racine dans les *imperfections mêmes* du mécanisme conservateur qui, lui, constitue bien leur unique privilège »¹⁹⁴. Autrement dit, l'évolution, c'est-à-dire l'apparition d'espèces nouvelles à partir des espèces préexistantes, ne peut être qu'un *accident* par rapport à la propriété essentielle du génome, qui est d'assurer la pérennité et la communauté de la forme spécifique.

Pour rendre compte de cette accidentalité, Monod ne dispose d'aucun autre concept que le *hasard*, en dépit de distinctions plus fines, acquises depuis la pensée grecque, entre cette notion et celles d'accident ou de contingence. La limitation évidente de sa culture philosophique le conduit à affirmer que « le hasard *seul* est à la source de toute nouveauté, de toute création dans la biosphère », et que cette

progressives, dont les étapes selon **Genèse** I se trouvent être, de fait, *les mêmes* que décrivent encore la cosmologie et la géologie d'aujourd'hui – la première ayant étendu les notions d'évolution et d'historicité au cosmos tout entier, à l'encontre du fixisme *cycliste* auquel s'en était tenue la pensée grecque, du fait de son ignorance de la notion de création.

¹⁹² Seuil, 1970.

¹⁹³ Voir : Monod, *op. cit.*, VI, p.129.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.130.

interprétation est « *la seule* concevable, comme seule compatible avec les faits d'observation et d'expérience »¹⁹⁵.

Ce dogmatisme assez inhabituel chez les scientifiques d'aujourd'hui ne doit pas faire oublier les limites que Monod assigne lui-même à sa conception.

Il attribue certes au hasard un rôle *créateur* dans l'évolution. Il ne s'agit évidemment pas d'une création *ex nihilo*, puisque ce hasard se produit au contraire toujours à partir de conditions préexistantes. Le hasard est créateur au sens où il est *innovateur*, soit producteur d'une forme d'existence non déductible de ces conditions. C'est bien pourquoi, dans une interview à la revue *Atomes*¹⁹⁶, Monod avait affirmé que « le hasard est un fait, jamais une explication », puisqu'il n'y a lieu de l'invoquer qu'en présence d'un événement qui ne se laisse pas déduire de l'état des choses qui le précède.

Cette affirmation est, d'un point de vue théorique, d'une importance majeure, car elle est bien la reconnaissance, à l'intérieur des processus naturels, d'une dimension de contingence, d'une part d'indétermination irréductible à la nécessité rationnelle – quoi qu'il faille penser du caractère fortuit que Monod lui prête. Il y a là en fait comme une forme renouvelée de ce qui sert de point de départ à la troisième des « voies » thomistes pour démontrer l'existence de Dieu : « Nous découvrons que parmi les choses il en est certaines qui peuvent être ou ne pas être »¹⁹⁷, et dont l'existence est en ce sens contingente. La seule différence entre saint Thomas et Monod est que ce dernier ne tire pas de cette prémisse les conséquences que le premier en dégage, quitte à devenir métaphysicien pour avoir été d'abord physicien.

Il y a pourtant entre les deux une autre proximité. Car Thomas, partant de l'existence constatable du contingent, en infère l'impossibilité qu'il n'existe que du contingent, donc aussi la nécessité qu'il y ait du nécessaire s'il y a du contingent, puis la nécessité qu'il y ait de l'absolument nécessaire s'il y a du conditionnellement nécessaire. Cela revient à trouver dans le nécessaire la condition de possibilité du contingent, et plus précisément à trouver dans le conditionnellement nécessaire sa condition de possibilité prochaine et seconde, et dans l'absolument nécessaire sa condition ultime et première.

Or le titre et le livre de Monod reproduisent inconsciemment cette logique, puisque le hasard déclaré créateur ne l'est que sur fond de nécessité.

Le hasard ne réside en effet à ses yeux que dans l'agencement des nucléotides qui constituent le génome de chaque espèce.

Il est à noter sur ce point que Monod s'en est tenu à un modèle explicatif micro-mutationniste pourtant réfuté depuis longtemps par le fait que les étapes de

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.127.

¹⁹⁶ N° 268.

¹⁹⁷ Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, 1^{ère} partie, q.2, a.3.

l'évolution se sont chaque fois produites sous formes de macromutations, soit de mutations très nombreuses mais coordonnées, et non pas accumulées : « toute évolution sensible », écrit-il, « telle que la différenciation de deux espèces même très voisines, résulte d'un grand nombre de mutations indépendantes, successivement accumulées dans l'espèce originale, puis, toujours au hasard, recombinaisons grâce au "flux génétique" promu par la sexualité »¹⁹⁸. Le terme *indépendantes* renvoie évidemment à une célèbre définition du hasard comme « l'intersection de deux chaînes causales totalement indépendantes l'une de l'autre », d'où « résultent » des « "coïncidences absolues" »¹⁹⁹. Cette définition est couramment attribuée à Cournot, bien qu'elle soit explicitement formulée dans la *Somme contre les gentils*²⁰⁰.

Quoi qu'il en soit de son caractère intenable au regard des faits de la paléontologie, la conception de Monod ne donne qu'un rôle limité au hasard, car ce qu'il est censé produire n'est que la *matière* du processus évolutif : « La sélection opère en effet *sur* les produits du hasard, et ne peut s'alimenter ailleurs ; mais elle opère dans un domaine d'exigences rigoureuses dont le hasard est banni »²⁰¹. Ces « exigences rigoureuses » ne sont autres que les lois physico-chimiques qui confèrent aux éléments du génome les propriétés qui permettent aux premiers de s'associer et au second de se répliquer. Le hasard évolutif consiste donc en ce que, sous l'effet d'une cause accidentelle quelconque, des éléments d'un génome se trouvent fortuitement modifiés, mais de telle sorte que le résultat de ces modifications se trouve non moins fortuitement adapté aux conditions du milieu extérieur qu'il rencontre : « Les seules mutations acceptables sont donc celles qui, à tout le moins, ne réduisent pas la cohérence de l'appareil téléonomique, mais plutôt le renforcent encore dans l'orientation déjà adoptée ou, et sans doute bien plus rarement, l'enrichissent de possibilités nouvelles »²⁰².

On comprend ainsi ce qui pour Monod est un hasard et ce qui est une nécessité, et comment la contingence du premier présuppose la seconde. Ce qui est un hasard, c'est l'*organisation* des êtres vivants, ici dénommée *téléonomie* parce qu'elle se présente inévitablement comme la réalisation d'un plan, soit avec l'apparence d'une finalité : ce qui existe par hasard, c'est ce qui fait que les vivants sont organisés, et qui fait aussi qu'ils évoluent *par hasard*, tout en donnant l'impression que ce n'est jamais *au hasard*. Ce hasard est ainsi paradoxalement l'origine de la forme proprement biologique d'*anti-hasard*, qui se manifeste dans la pérennisation obstinée des formes spécifiques. Mais celle-ci n'est possible que moyennant la

¹⁹⁸ Monod, *op. cit.*, VII, p.139.

¹⁹⁹ *Op. cit.*, VI, p.128.

²⁰⁰ « Ce qui provient du concours de diverses causes dont l'une ne dépend pas de l'autre est fortuit » (Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, II, 44, § 3).

²⁰¹ Monod, *op. cit.*, VII, p.135.

²⁰² *Ibid.*, p.136.

régularité sans faille des *mécanismes* physico-chimiques, qui président autant à la réplication du génome qu'à ses modifications accidentelles.

Telle est pour Monod la manière dont la biologie contemporaine surmonte la « flagrante *contradiction* épistémologique »²⁰³ que rencontre inévitablement, selon lui, l'étude des êtres vivants. Elle résulte de ce qu'il considère comme « le postulat de base de la méthode scientifique : à savoir que la Nature est *objective* et non *projective* »²⁰⁴. Il faut alors considérer comme étrangère à la science, voire antiscientifique, toute conception qui prétendrait expliquer l'existence et le devenir des êtres comme la réalisation d'un projet – bien que, comme Monod le reconnaît lui-même loyalement, « il (soit) évidemment impossible d'imaginer une expérience qui pourrait prouver la *non-existence* d'un projet, d'un but poursuivi, où que ce soit dans la nature »²⁰⁵.

On peut certes arguer que Monod fait reposer son épistémologie sur un jeu de mots, qui consiste à opposer l'*objectif* et le *projectif*, comme si l'on ne pouvait reconnaître objectivement l'existence d'un projet : on peut tordre l'idée autant qu'on voudra, on ne voit pas en quoi le concept d'objet exclut de soi le caractère projectif de ce qui est pris pour objet. L'objectivité peut simplement consister ici à ne pas confondre le projet que l'on juge inhérent à l'objet, et le projet de celui qui le prend pour objet, par exemple le projet propre au chercheur d'étudier et d'expliquer l'objet de son étude, auquel il ne prête aucune intention similaire.

On peut aussi soupçonner que le postulat de Monod exprime moins une véritable exigence d'objectivité, qui en effet s'impose à la science, qu'un parti-pris matérialiste – autrement dénommé *réductionnisme* : celui-ci dénie toute validité objective aux concepts explicatifs qui impliquent d'eux-mêmes plus et autre chose que la nécessité supposée des mécanismes matériels. Dès lors, là où se présente quelque chose qui ne paraît pas réductible à de tels mécanismes, à savoir avant tout leur *organisation*, il reste à considérer celle-ci comme fortuite, puisqu'elle n'est rien d'autre que l'interférence, à un haut degré de complexité, d'un très grand nombre de causes diverses, et que l'on postule *a priori* qu'on ne saurait voir là l'indice que les mécanismes ne sont ainsi coordonnés que comme des moyens adéquats à la réalisation d'une certaine fin. Sauf à voir dans la « téléonomie »²⁰⁶ évidente des êtres organisés l'indice d'une *téléologie* qui constitue leur explication ultime – et en conséquence à s'interroger sur la cause originelle d'une telle finalité, que le mécanisme ne suffit pas à expliquer –, on se condamne à n'y voir qu'un hasard.

En résulte alors la double étrangeté qui consiste d'une part à ramener au hasard l'une des formes les plus impressionnantes de la régularité naturelle, d'autre part à prêter pour cela même au hasard la qualité proprement divine d'une

²⁰³ *Op. cit.*, I, p.17.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.16.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.31.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.26.

« miraculeuse efficacité »²⁰⁷. « Miracle »²⁰⁸, en effet, que de compositions et de recompositions censément aléatoires résulte une invariance qui n'a plus la simplicité banale d'une séquence mécanique, mais la complexité admirable d'un fonctionnement organique. Miracle, *a fortiori*, que l'évolution mise au compte d'une « roulette de la nature »²⁰⁹ se présente comme une loterie à tous les coups gagnante, sous la forme d'une course perpétuelle au plus improbable, et dans un temps beaucoup plus court que ce que réclament les mathématiques probabilistes.

On comprend qu'en dépit de leur proximité, François Jacob ait pu conclure son propre livre sur *La logique du vivant* d'une manière qui paraît diamétralement opposée aux conceptions de Monod, sans qu'il y voie, lui non plus, une raison de renoncer au réductionnisme *physicaliste* qui leur est commun : « Que l'évolution soit due exclusivement à une succession de micro-événements, à des mutations survenant chacune au hasard, le temps et l'arithmétique s'y opposent »²¹⁰.

La thèse de Jacob a le mérite de suggérer que l'appel au hasard, dans une théorie qui se présente comme la seule théorie scientifiquement acceptable de l'évolution, a pour conséquence fâcheuse de faire de celle-ci une non-explication plutôt qu'une explication – comme l'atteste le propos de Monod dans l'interview citée. N'avoir rien d'autre à invoquer que le hasard, pour rendre compte d'une réalité que sa régularité doit faire considérer comme explicable, devrait être considéré comme un échec de la théorie scientifique qui y conduit, et donc comme une raison d'y renoncer. Telle est bien sans doute l'insuffisance que Jacob apercevait dans la conception de Monod. Il y a lieu toutefois de se demander s'il pouvait avoir quelque chose d'autre à proposer, en s'en tenant aux présupposés matérialistes et physicalistes qu'il partageait avec son collègue.

Ceux-ci étaient déjà connus d'Aristote, qui les rencontrait chez certains de ses prédécesseurs, notamment chez Démocrite, que Monod cite en exergue de son livre, mais en lui prêtant à tort un propos qu'aucun fragment n'atteste²¹¹.

Au livre II de sa *Physique*, Aristote parle d'un « *palaios logos* »²¹² – expression dont on ne trahirait guère le sens en la traduisant par : *vieille rengaine*, et qui suffirait à

²⁰⁷ *Op. cit.*, VIII, p.155.

²⁰⁸ *Op. cit.*, VII, p.151.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.138.

²¹⁰ François Jacob, *La logique du vivant*, Conclusion (Gallimard 1970, p.329). La posture intellectuelle adoptée par les deux auteurs atteste que certaines positions qui passent pour des avancées scientifiques apparaissent à quiconque connaît l'histoire de la philosophie comme un retour à des conceptions anciennes, sinon archaïques, dont cette histoire permet aussi de comprendre parfaitement le sens, en même temps que la limite.

²¹¹ Jean Cachia m'a adressé sur ce point le commentaire suivant : « Il semble que la citation de Monod renvoie, non au texte de Leucippe, mais au passage d'Épicure qui d'après Diels et Kranz viserait Démocrite (Fgt A 69), selon lequel le hasard et la nécessité peuvent tout produire. Il n'en reste pas moins que ce n'est pas un fragment authentique de Démocrite, mais un jugement sur sa doctrine, et que ce passage contredit d'autres jugements, qui soit attribuent à l'univers d'autres causes (le destin, le choix réfléchi, l'intellect, etc.), soit nient totalement le hasard, ce qui est notamment l'interprétation donnée par Aristote de la pensée de Démocrite ». Voir les Fgts A 43-67-68-83, et le Fgt A 66 d'Anaxagore.

attester le caractère archaïque de ce que l'on fait parfois passer pour une condition d'objectivité qui aurait permis les succès de la science moderne. Selon Eudème²¹³, c'est Démocrite qui est visé dans ce passage.

Contrairement à ce qu'a cru Monod, et d'après une citation qui nous est parvenue de Leucippe, l'école d'Abdère professait une négation du hasard au nom de la nécessité : le *palaios logos* est, selon Aristote, « celui qui supprime la fortune (*ho anairon ten tuchèn*) »²¹⁴. D'après Aetius, « Leucippe (...) dit dans son traité **Sur l'Intellect** qu'aucune chose n'arrive en vain (*matèn*), mais que tout procède d'une nécessité rationnelle »²¹⁵. Monod attribue ainsi à Démocrite un propos qui nous vient de Leucippe, et il le cite sous une forme qui en altère profondément le sens.

Il a donc bien commis une erreur historique, mais on peut voir aussi dans son titre l'expression d'une contradiction sans doute inévitable, qu'Aristote apercevait chez Démocrite et chez d'autres penseurs.

Après avoir mentionné le « vieil argument » abdéritain – version nécessitariste du principe de causalité – Aristote rappelle que selon « certains, notre ciel et tous les mondes ont pour cause le hasard (*to automaton*) : car c'est du hasard que proviennent le tourbillon et le mouvement séparateur qui confère à l'univers l'ordre qui est le sien »²¹⁶. La mention du *tourbillon* (en grec : *dinè*) renvoie clairement à Démocrite²¹⁷, qui fut sans doute le premier inventeur de l'atomisme physique, lequel consiste à expliquer toute chose en dernière instance par le mouvement, la rencontre et la combinaison dans le vide infini de corps élémentaires invisibles, mais aussi ingénérables et indestructibles.

On sait qu'Épicure et Lucrèce n'ont pas manqué de reprendre à leur compte ce matérialisme atomiste, dans le but explicite de libérer les hommes de toute crainte superstitieuse à l'égard d'une supposée providence divine.

On sait aussi qu'ils n'ont pu assumer cet héritage sans lui apporter des corrections à leurs yeux nécessaires. Jugeant par trop irrationnelle l'hypothèse d'un mouvement des atomes tourbillonnaire à l'origine, ils lui substituèrent celle d'un mouvement rectiligne unidirectionnel, auquel il leur fallut ajouter²¹⁸ celle d'une

²¹² Aristote, *Physique*, II, 4, 196a 14.

²¹³ Voir le Fragment 330, 15 de l'édition Spengel.

²¹⁴ Aristote, *loc. cit.*, 14-15.

²¹⁵ Leucippe, Fgt B 2, in Diels-Kanz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, p.81, d'après Aetius, *Opinions des philosophes*, I, 25, 4.

²¹⁶ Aristote, *loc. cit.*, 196a 24-27.

²¹⁷ C'est ce que pense Eudème (voir le fragment cité).

²¹⁸ L'ajout est explicite chez Lucrèce : voir *De natura rerum*, livre II, v.216-293. Pour ce qui est d'Épicure, aucun des textes qui nous en sont parvenus, et notamment sa *Lettre à Hérodoté*, ne fait mention d'une *déclinaison* – en grec : *parénklisis* – des atomes. Nombreux sont pourtant les auteurs anciens qui lui attribuent l'invention de cette notion : c'est le cas par exemple de Cicéron, d'Aetius, de Plutarque, de Diogène d'Énoanda. Quoi qu'il en soit du problème historique d'attribution, et de l'irrationalité que la notion introduit dans la tentative de rationalisation de la physique démocritéenne, elle n'en est pas moins

déclinaison, à la fois minimale et contingente, pour expliquer qu'ils puissent se heurter et, selon les cas, se repousser ou s'agréger.

Cet aménagement du système atomistique ne changeait évidemment rien à sa logique profonde, non plus qu'à sa conséquence générale : tout ce qui se présente dans l'univers comme une organisation, c'est-à-dire comme un ordre apparemment finalisé, porteur d'un *sens*, est considéré comme l'effet purement accidentel du mouvement primordial de ce qui a seul une réalité substantielle, à savoir les atomes en mouvement dans le vide infini.

Aristote prenait très au sérieux l'atomisme démocritéen, qu'il examine en détail dans son traité *De la génération et de la corruption*, en le jugeant plus soucieux des données empiriques que les spéculations à ses yeux trop formelles des platoniciens. Il n'y aperçoit pas moins une contradiction que la reprise épicurienne de l'atomisme fait ressortir.

L'épicurisme se présentait en effet résolument comme une philosophie de la contingence, destinée à éradiquer la religiosité stoïcienne. Or, si l'on en croit Aristote plutôt que Monod, les Abdéritains professaient une philosophie de la nécessité, au nom d'une exigence d'explication rationnelle. Mais ils n'admettaient que la nécessité mécanique qui résulte de la rencontre des atomes, elle-même issue de leur mouvement originaire, inexplicé mais posé comme cause première susceptible de rendre compte de tous les mouvements et de toutes les organisations observables²¹⁹.

On voit en quoi consiste la contradiction du matérialisme atomiste : il pose en principe la nécessité, faute de laquelle rien n'est explicable, et en même temps une conception de cette nécessité qui conduit logiquement à présenter comme accidentelle et contingente la quasi-totalité des choses qu'il s'agissait d'expliquer : il n'y a pas, en effet, d'explication simplement mécanique d'une coordination de causes mécaniques, et celle-ci ne peut donc être considérée, d'un point de vue mécaniste, que comme un hasard.

Aristote aperçoit une contradiction semblable chez Empédocle²²⁰, dont l'intérêt pour nous est qu'il professait des idées fort proches de celles de nos

théoriquement indispensable dès lors que l'on n'admet plus l'hypothèse du tourbillon originaire que s'accorde cette dernière.

²¹⁹ D'après Sextus Empiricus, Démocrite étendait ce principe d'explication au domaine de la perception sensible, et en inférait logiquement un scepticisme général quant à la possibilité d'en tirer une quelconque connaissance vraie : « Nous ne saisissons rien de ferme ni de certain, mais seulement ce qui nous affecte conformément à la disposition de notre corps et aux choses qui le frappent et lui résistent », et dès lors : « Convention que le doux, convention que le froid, convention que la couleur. En réalité : les atomes et le vide » (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 135-136, in Diels-Kanz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, p.139). Ici encore, on voit que certaines idées réputées modernes n'ont rien que d'archaïque.

²²⁰ Il n'était pas atomiste, mais sa doctrine est, comme l'atomisme démocritéen, un *élémentarisme*. L'« amitié » et la « haine », auxquelles il fait place, à côté de ses quatre éléments, ne sont sans doute que des noms donnés à des forces antagonistes d'attraction et de répulsion.

modernes (?) néo-darwiniens, biologie moléculaire en moins. Selon Aristote, « il dit que les parties des animaux proviennent pour la plupart du hasard »²²¹ : « par exemple, si les dents de devant poussent tranchantes et propres à déchirer, tandis que les molaires sont plates et aptes à broyer la nourriture, c'est l'effet de causes nécessaires, car cela ne se produit pas dans ce but, mais résulte d'un concours de causes ; de même pour toutes les autres parties où l'on croit reconnaître une finalité. Les êtres dont toutes les parties s'assemblent comme si le résultat avait été intentionnellement voulu survivent, le hasard les ayant convenablement constitués ; les autres ont péri et périssent, comme les bovins à face d'homme d'Empédocle »²²².

Comme on le voit, le néodarwinisme n'a pas inventé grand-chose. Il a seulement oublié et fait oublier qu'Aristote avait trouvé là l'une des principales justifications de sa doctrine des quatre causes, et plus précisément de la place qu'il donnait à la cause finale dans l'explication des êtres naturels. Aristote voyait en effet que le rôle donné au hasard par les physiiciens matérialistes venait de leur ignorance de la cause finale – qui préluait de loin à l'antifinalisme de certains de nos biologistes –, et tout autant d'une ignorance de la cause formelle, que nos propres sciences n'ont pas manqué de redécouvrir²²³.

²²¹ Aristote, *Physique*, II, 4, 196a 23-24.

²²² *Ibid.*, 8, 198b 24-32.

²²³ Dans la célèbre comparaison que fait la *Critique de la Faculté de Juger* (§ 65) entre l'organisme et l'horloge, Kant semble passer à côté de sa propre redécouverte, celle de la *cause formelle*, en définissant celle-ci comme une « force formatrice (*bildende Kraft*) », selon lui nécessaire pour expliquer le fonctionnement de l'organisme, par opposition à la « force motrice (*bewegende Kraft*) », selon lui suffisante pour expliquer celui de l'horloge, laquelle fonctionne, mais ne se produit pas elle-même à partir d'elle-même. C'était là rendre les armes au mécanisme matérialiste dont la troisième Critique kantienne veut de toute évidence être une réfutation, qui renoue avec celle, beaucoup plus ancienne, d'Aristote – dans la *Physique* (Livres I et II), la *Métaphysique* (Livres A, Z H), les *Parties des Animaux* (Livre I), et le traité *De la génération et la corruption* –, mais en affaiblissant cette dernière, faute de remettre en question les restrictions épistémologiques posées par la *Critique de la Raison pure* pour sauver l'affirmation morale de la liberté. Définir la *forme* comme une *force*, c'était suggérer que, dans l'organisme, se surajoute aux forces mécaniques, physicochimiques, une force d'une autre espèce, qui préside aux phénomènes de génération et de croissance. Or c'était là manquer le caractère *structurel* de la causalité formelle, par quoi celle-ci se distingue essentiellement de la causalité mécanique, tout en conditionnant réellement le fonctionnement des mécanismes eux-mêmes, comme on peut l'observer d'ailleurs tout aussi bien dans une machine artificielle, et à plus forte raison si elle comporte un dispositif de rétroaction, une *causalité en boucle*, notion cybernétique de base qu'on illustre volontiers par l'exemple du chauffage à thermostat. Réfuter le matérialisme eût été de montrer, comme c'est le cas chez Aristote, qu'il ignore la réalité et la prégnance de la cause formelle, c'est-à-dire d'un type de causalité irréductible à celle d'un mécanisme matériel, mais sans laquelle cette dernière n'existerait même pas – ce qui apparaît évident si l'on considère par exemple comment les réactions chimiques sont commandées par les structures atomiques ou moléculaires. Il est vrai que Kant ne se prononce aucunement sur la nature qu'il prête à la force dont il parle, pour exprimer l'irréductibilité de l'organique au mécanique. Mais, prise littéralement, sa formule semble réintroduire en biologie l'idée d'une force occulte, dont la critique cartésienne, mécaniste, des formes substantielles – telles que les pensait une scolastique décadente – avait cherché à débarrasser la science [Voir : Étienne Gilson, *Essai sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 2^{ème} partie, ch.1]. Ainsi interprété, d'une manière assurément conjecturale, le propos de Kant pourrait être assimilé à un *vitalisme*, ce qui l'exposerait à son tour aux critiques que le matérialisme

La conception téléologique du mouvement naturel s'imposait à Aristote comme le seul moyen d'éviter la contradiction qu'il y a à poser d'une part en principe l'explicabilité des phénomènes naturels en tant que tels, et à rendre d'autre part inexplicable tout ce qui n'est pas réductible à la seule nécessité mécanique. Aristote avait eu une claire conscience de l'impuissance du mécanisme à rendre compte de tout ce que nous appelons aujourd'hui la *complexité*.²²⁴ Il considérait donc

n'a pas manqué d'opposer à cette manière de concevoir le vivant, lui reprochant de faire appel à une force explicative dont l'action ne peut être mise en évidence de manière expérimentale. Longtemps avant les sarcasmes cartésiens, Thomas d'Aquin se moquait de l'interprétation des formes naturelles qu'ils prendraient pour cible : « ils sont risibles, ceux qui, prétendant corriger la définition d'Aristote, ont été contraints de définir la nature comme quelque chose d'absolu (*aliquid absolutum*), en disant que la nature est une force inhérente aux choses (*vis insita rebus*), ou quelque chose de ce genre » (*Commentaires à la Physique d'Aristote*, Livre II, leçon I, n° 145, éd. Marietti p.74). On ne saurait mieux donner sa véritable signification à la notion de cause formelle, entendue comme l'un des sens de la causalité naturelle. Et c'est avec une grande lucidité, si l'on en juge par les interminables débats qui surgiront ultérieurement, que Thomas récusé ici ce qu'il considère comme une absolutisation de la forme – ce qui sera très exactement le cas avec les *qualités occultes* récusées par Descartes –, symétrique de cette prétention à absolutiser la matière qui définit le matérialisme. Les débats en question sont ainsi dénoncés d'avance comme des dialogues de sourds, causés par une même inintelligence, partagée de part et d'autre, de la notion de forme. La faiblesse du matérialisme est en fait de donner à croire que, faute d'être matérialiste, on ne peut être que vitaliste en biologie, et, plus généralement, dualiste, deux formes de l'absolutisation récusée par Thomas d'Aquin. La difficulté, mais peut-être aussi l'intérêt épistémologique irremplaçable de la notion de forme, est que ce qu'elle désigne se donne et ne peut se donner qu'à *voir*, et non pas à expérimenter au moyen d'un montage artificiel : elle est objet d'une contemplation, au sens grec du terme, ou, si l'on veut parler comme Husserl – en grec –, d'une *intuition eidétique*, et non pas d'une manipulation.

²²⁴ Thème cher à Edgar Morin, dont le traité *La méthode*, sorte de somme philosophique des acquis majeurs de la science contemporaine, comporte le paradoxe de mettre Aristote au placard, et de rééditer comme titres de paragraphes, toutes les thèses majeures de la physique aristotélicienne. Une semblable reviviscence de l'aristotélisme se présente, mais là de façon consciente, chez le mathématicien René Thom, notamment dans *Esquisse d'une sémiophysique*. Le traité de Morin a en outre l'originalité de faire ressurgir, du sein même de la cosmologie contemporaine, non seulement des questions, mais des inférences majeures de la tradition aristotélicienne en métaphysique, renforcées par les avancées de la science d'aujourd'hui : « Dès sa renaissance [dans la] première moitié [du XX^e] siècle, la cosmologie a penché vers la "rationalisation" de l'ordre, c'est-à-dire vers un univers incréé, auto-suffisant, s'entretenant de lui-même à l'infini. Une telle vision, non seulement escamotait l'aporie classique, où l'absence de commencement et le commencement absolu sont l'un et l'autre inconcevables, mais, en éliminant une problématique de genèse, elle éliminait du coup la perspective fondamentale de devenir et d'évolution qui s'était imposée dans toutes les sciences. Cette vision s'est effondrée sous le coup des observations hubbléennes, qui sont devenues le support d'une nouvelle vision. (...) [§] La théorie du *big bang* est en un sens une conséquence logique de la théorie de l'expansion, qui rebondit jusqu'à l'origine de l'Univers en prenant appui sur la découverte du rayonnement isotrope à 3° K, considéré comme témoin fossile d'une explosion initiale. Mais elle est plus fragile que la théorie de l'expansion, non seulement parce qu'elle couronne un château de cartes hypothétique, mais surtout parce qu'elle repose sur une carence épistémologique. [§] La théorie du *big bang* suppose qu'un état ponctuel de densité infinie aurait été à la source de l'Univers, qui serait né dans et par un événement explosif. [§] L'idée d'un point initial, qui concentrerait en un zéro spatial l'infinie densité, ne s'impose pas plus de droit que l'idée d'une entropie négative infinie qui reculerait à l'infini des temps. Elle escamote, comme la théorie de l'état stationnaire de l'univers, mais en sens inverse, l'aporie du commencement. Elle présente, comme solution logique du problème du commencement, une contradiction qui nous oblige à faire coïncider le ponctuel et l'infini. Dans l'ancien univers, l'ordre était le support simple et évident ; la théorie du *big bang* cherche un commencement élémentaire et ponctuel, et ne trouve qu'une aporie. C'est que la recherche de l'origine

lucidement l'appel au hasard comme une lacune dans l'explication, aisée à combler si l'on reconnaît que « la finalité et le beau sont dans les œuvres de la nature »²²⁵, et pas seulement dans celles de l'homme. Car « il est absurde de penser qu'il n'y a pas de finalité, si l'on ne voit pas la cause motrice délibérer »²²⁶, comme c'est le cas lorsqu'un oiseau fait son nid, qu'une araignée tisse sa toile, voire lorsqu'un corps lourd tombe.

La reconnaissance de la cause finale, dans la nature autant que dans l'art humain, a pour justification l'impossibilité de l'éliminer sans faire contradictoirement du hasard un principe. Kant, dans sa *Critique de la faculté de juger* a repris à son compte et reformulé remarquablement cette critique aristotélicienne du casualisme, mais il a eu toutes les peines du monde à la concilier avec le déterminisme mécaniciste, dont il avait fait un principe *a priori* de l'objectivité scientifique dans la *Critique de la Raison pure*. Désavouer cette dernière eût sans doute été pour lui le seul moyen de rendre sa philosophie de la nature cohérente, puisqu'il savait autant qu'Aristote que le casualisme résulte du mécanicisme, et met du même coup en échec la prétention de ce dernier à fournir le cadre exclusif d'une explication scientifique de la nature.

Aristote a vu et montré que cette contradiction tient en fait à l'impossibilité de faire du hasard un principe, ou, si l'on préfère, à la nécessité de reconnaître son caractère essentiellement et irréductiblement second.

Le hasard ne peut avoir valeur de cause première à l'égard de quoi que ce soit, parce qu'il présuppose la causalité et ne l'explique donc pas. Le propre du fortuit est d'être à la fois causé et inexplicable : on peut voir là un paradoxe, mais il n'implique aucune contradiction, car, en tant qu'interférence d'actions causales indépendantes, le hasard est bien un *effet*, susceptible d'entraîner lui-même d'autres

s'est dégradée en recherche d'un *point* de départ, et que la recherche d'une rationalisation a conduit nécessairement à une irrationalité. (...) [§] (...) Cela signifie que la contradiction aporétique doit être révélatrice, non seulement de la complexité du problème posé, mais de la complexité logique des fondements de notre univers. Elle nous incite à voir dans l'inconçu inconnu qui précède et déclenche la naissance de notre univers, ni un vide, ni un manque de réalité, mais une réalité non mondaine et pré-physique, source de notre monde et de notre *physis*. Dès lors, il est vain de chercher quelque figuration spatio-temporelle ou logomorphe concernant l'état ou l'étant qui précède notre univers » (*La méthode*, I, p.43-44). On notera qu'en parlant de « réalité non mondaine et pré-physique, source de notre monde et de notre *physis* », Edgar Morin répète sans le savoir ce qu'Aristote disait de son Premier moteur, et qu'en parlant d'« inconçu inconnu », il rejoint ce que Thomas d'Aquin n'a cessé d'enseigner, à la suite de toute la tradition apophatique issue du néoplatonisme, et en des termes que reprendront les plus illustres des Docteurs mystiques. Morin est même sans doute beaucoup plus proche de Thomas qu'il ne croit, lorsqu'il croit bon d'ajouter en note, à propos de « l'étant qui précède notre univers » qu'il serait « anthropomorphe et logocrate de [le] nommer Dieu » : Morin ne peut sans doute entendre ce dernier terme sans imaginer quelque vieillard chenu surveillant le monde depuis son nuage. On sait que Thomas, précisément pour échapper à tout risque d'anthropomorphisme, préférerait parler d'*ipsum esse subsistens* – ce qui, d'après Otto-Hermann Pesch (*Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*), devrait être de nature à calmer ceux ou celles qui se disent révoltés par le fait que le nom *Dieu* soit du genre masculin.

²²⁵ Aristote, *Des parties d'animaux*, I, 1, 639b 19-20.

²²⁶ *Id.*, *Physique*, II, 8, 199b 26-28.

effets, mais il n'est pourtant déductible d'aucune de ses causes, puisque chacune ne contribue à le produire que par sa rencontre avec les autres, et sans qu'aucune cause n'explique la rencontre elle-même, comme le fait la conscience du but dans une action intentionnelle – tel le geste d'un champion de billard –, ou la finalité dont les formes naturelles sont porteuses.

Cette subordination du hasard n'équivalait aucunement à son élimination. Le pluralisme causal d'Aristote fut au contraire la première doctrine capable de lui faire une place sans que cela ruine la possibilité d'une explication rationnelle des phénomènes naturels. C'est Kant qui, du fait de son *a priori* déterministe, jugera nécessaire d'affirmer que *in mundo non datur casus*,²²⁷ avant de reconnaître que la version mécaniste du déterminisme généralise le hasard au lieu de l'éliminer. Aristote savait qu'aucune fin naturelle ne peut se réaliser sans l'action concourante de mécanismes matériels. Mais cette involution causale l'amenait à comprendre que des actions mécaniques puissent venir entraver l'accomplissement de certaines finalités : c'est le cas par exemple du *monstre*, dans lequel il voit le véritable hasard biologique, et qu'il est le premier à mettre hypothétiquement au compte d'une « corruption de la semence »²²⁸ – nous dirions : d'une *anomalie génétique*. En tout cas y voit-il une bonne raison de juger absurde de donner le même statut objectif à la monstruosité et au processus dont elle est une altération accidentelle. Or cette absurdité est précisément une conséquence inévitable du casualisme présocratique et néo-darwinien.

Ainsi la production d'événements fortuits n'est nullement en contradiction avec l'existence d'un ordre causal naturel : elle est un fait contingent, que cet ordre rend possible par accident, dès lors qu'il existe une multitude de causes qui agissent de manière indépendante, parce que leur causalité est celle de substances qui subsistent chacune en soi indépendamment des autres. Comme le redira saint Thomas, « la diversité des causes étant admise, il est inévitable que parfois l'une d'elles en rencontre une autre qui l'empêche de produire son effet, ou bien l'y aide. Or il arrive que, du concours de deux ou plusieurs causes, quelque chose s'ensuive par hasard »²²⁹.

Sa réfutation du casualisme conduit Aristote à l'une de ces petites phrases qu'il jette incidemment sans les approfondir, et qui se révèlent d'une immense portée : « Puisque le hasard et la fortune sont cause de ce dont l'intellect ou la nature pourraient être causes – lorsqu'il s'en produit quelque chose du fait d'une causalité accidentelle –, et puisque d'autre part rien d'accidentel n'est antérieur à ce qui est par soi, il est clair que la cause accidentelle n'est pas non plus antérieure à la cause par soi. Le hasard et la fortune sont donc postérieurs à l'intellect et à la nature, de sorte que si pour comble le hasard était cause du ciel, il faudrait que

²²⁷ Kant, *Critique de la Raison pure*, Explication du 3^{ème} postulat de la pensée empirique (GF p.252).

²²⁸ Aristote, *Physique*, II, 8, 199b 6-7.

²²⁹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, 74, § 4.

d'abord l'intellect et la nature soient causes de beaucoup d'autres choses, ainsi que de cet univers »²³⁰.

À lire ces lignes, on se dit que l'intelligence d'Aristote ne reculait devant rien. Sa proposition ouvre en effet une voie de recherche audacieuse, même s'il ne s'y aventure pas.

Elle revient en effet à demander implicitement à quelles conditions le hasard pourrait jouer un rôle dans la constitution de l'univers. Et elle laisse clairement entendre que cette question n'a de sens pour Aristote qu'en fonction de l'analyse du hasard dont elle constitue la conclusion – la première en date dans l'histoire de la philosophie, qui n'y a pas ajouté grand-chose de décisif par la suite.

Ces lignes comportent assurément une allusion non dissimulée à la doctrine du Premier moteur de *Physique* VIII et de *Métaphysique* XII, reprise aristotélicienne de la doctrine que Platon attribue à Anaxagore dans le *Phédon* : on ne saurait rendre suffisamment compte de l'existence d'un ordre intelligent sans reconnaître à son principe une intelligence – faute de quoi il faudrait y voir un hasard, ce qui reviendrait à refuser d'en chercher une explication. Comme le redira Montesquieu : « quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle » – c'est bien ainsi qu'on désigne les hasards malheureux – « qui aurait produit des êtres intelligents ? »²³¹.

Il est clair que, dans le texte cité, Aristote ne remet pas en cause cette nécessaire primauté de l'intelligence à l'origine du cosmos, ni la nécessaire primauté de l'ordre naturel des causes par soi sur la production d'un quelconque effet fortuit, dût-on y trouver l'origine d'une régularité ultérieure.

Ce qui est remarquable, c'est qu'Aristote envisage implicitement ici la possibilité qu'un hasard joue le rôle d'une cause médiane, et médiatrice, entre les causalités naturelles qui le rendent possible, et l'ordre cosmique qui est supposé en résulter – lesquelles causalités requièrent elles-mêmes à leur principe une cause première intelligente, pour autant qu'elles ne sauraient être productrices d'ordre, fût-ce par l'intermédiaire d'un hasard, qu'à la condition d'être intelligemment ordonnées pour cela.

La question implicitement posée est donc celle de savoir à quelles conditions des causes naturelles, fondées en dernière instance sur l'existence du Premier moteur immobile « auquel sont suspendus le ciel et la nature »²³², pourraient engendrer l'univers que nous connaissons par la médiation de processus fortuits. Et la phrase d'Aristote donne à entendre qu'un tel rôle médiateur du hasard supposerait un ordre causal naturel encore plus subtilement intelligent que celui que

²³⁰ Aristote, *Physique*, II, 6, 198a 5-13.

²³¹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1^{ère} partie, livre I, ch. 1.

²³² Aristote, *Métaphysique*, XII, 1072b 14.

requiert l'ordre présent de l'univers, et donc un Premier moteur beaucoup plus intelligent que, par exemple, le dieu-ingénieur de Leibniz.

C'est en fait au regard de la philosophie et même de la théologie ultérieures que cette phrase acquiert toute sa portée.

On ne saurait dire, assurément, qu'Aristote ait eu l'idée d'un dieu créateur de l'univers : la pensée grecque pré-chrétienne n'a pas eu la notion d'une causalité portant sur l'existence même des choses, et consistant dans un libre exercice de la volonté divine²³³.

Aristote a eu toutefois une autre petite phrase, qui mérite aussi d'être citée, pour autant qu'elle non plus ne fait pas l'objet d'un développement approfondi, alors qu'elle ouvrait à la pensée une vaste perspective.

Au premier livre de sa *Physique*, il reproche à Mélissos « un paralogisme » : Mélissos « croit concluant de dire que si tout ce qui est engendré a un commencement, ce qui n'est pas engendré n'en a pas »²³⁴. Il y a en effet ici une faute logique grossière, car la première proposition, empiriquement autant que logiquement évidente, inclut les êtres engendrés dans le genre des choses qui commencent d'être, mais n'implique nullement que son sujet et son prédicat aient la même extension, de sorte que l'inengendré soit exclu du genre en question²³⁵.

On sait qu'Aristote, tout en professant la perpétuité de l'univers, y voyait l'exemple par excellence d'un « problème dialectique »²³⁶ suscitant des arguments en sens contraire sans que rien vienne trancher en faveur de l'une ou l'autre thèse. On sait aussi qu'il justifiait la perpétuité en arguant de ce que toute génération s'effectue à partir d'une matière préexistante, soit d'une matière fournie par des substances existant antérieurement à la substance engendrée. Si donc l'univers comporte, au moins en partie, des substances engendrées et, pour autant, corruptibles – ce qui

²³³ Les juifs alexandrins rédacteurs du livre de la *Sagesse* ont été les seuls à formuler ladite doctrine en grec, mais celle-ci provenait d'ailleurs que du monde grec.

²³⁴ *Id.*, *Physique*, I, 3, 186a 10-13.

²³⁵ Aristote, inventant la logique, découvrait entre autres choses qu'une proposition universelle affirmative ne se laisse pas « convertir », c'est-à-dire inverser, de façon simple. Dire que *tout homme est un bipède*, c'est dire que *seul un bipède peut être aussi un homme*, et non pas que *les hommes soient seuls à être bipèdes*, ou que *tout bipède soit un homme* : ce qui n'est pas un homme peut fort bien être bipède, c'est le cas des oiseaux. De même, contrairement à ce que prétend Mélissos, quelque chose qui n'est pas engendré peut fort bien faire partie des choses qui ont commencé d'être. Pour les adeptes de la formalisation, posons que Gx signifie *x est engendré*, et Cx : *x a un commencement*. La proposition de Mélissos s'écrit alors (avec \neg pour « non ») :

$\forall x (Gx \Rightarrow Cx) \Rightarrow \forall x (\neg Gx \Rightarrow \neg Cx)$ ou $\forall x [(Gx \Rightarrow Cx) \Rightarrow (\neg Gx \Rightarrow \neg Cx)]$.

Les lois du calcul logique permettent de s'assurer que cette proposition est fautive si Gx est faux, et Cx vrai. Car l'implication de la première parenthèse sera alors vraie, tandis que celle de la deuxième parenthèse sera fautive : l'implication totale, entre crochets, sera donc fautive. Il suffit pour cela qu'il y ait un x qui soit C et ne soit pas G , soit que : $\exists x (Cx \wedge \neg Gx)$ – ce qui est le cas d'un univers créé « au commencement (*bereshit*) ». Il faut donc écrire : $\neg \forall x [(Gx \Rightarrow Cx) \Rightarrow (\neg Gx \Rightarrow \neg Cx)]$, ce qui correspond à la thèse qu'Aristote tire de sa réfutation de Mélissos.

²³⁶ *Id.*, *Topiques*, I, 11, 104b 1. La question de savoir « si le monde est sempiternel ou non (*potéron ho kosmos aïdion è oi*) » est citée à la ligne 8, et à nouveau à la ligne 16.

pour Aristote est le cas non seulement des vivants, mais des éléments matériels eux-mêmes²³⁷ –, alors il ne peut y avoir de génération qu'à l'intérieur du monde, et il est hors de question que l'univers comme tel, c'est-à-dire le monde pris dans sa totalité, puisse être lui-même engendré.

Or il est clair que la réfutation du sophisme de Mélissos revient à y voir une très mauvaise raison d'affirmer la perpétuité de l'univers, alors même qu'on reconnaît l'impossibilité de sa génération. Autrement dit : le caractère inengendrabable de l'univers, en tant que totalité des êtres matériels, n'implique aucunement qu'il n'ait pas pu commencer d'être, mais seulement que, s'il a commencé, ce ne peut être par génération.

Apparemment, Aristote n'a jamais rien dit de plus au sujet d'un tel commencement d'existence non génératif, mais il est d'autant plus remarquable que, pour des raisons de pure logique, il en ait conçu la possibilité, ou du moins récusé l'impossibilité – sans quoi il n'y aurait eu aucun sens de sa part à brocarder le sophisme de Mélissos.

Il y a là à mon sens une forte raison de penser que l'aristotélisme se prêterait fort bien à une réinterprétation créationniste, qui fut pour l'essentiel le fait de Thomas d'Aquin.

La relecture thomasienne d'Aristote pourrait être présentée comme une exploitation à fond des petites phrases qu'on a citées, car non seulement Thomas juge assez logiquement que seul un dieu créateur peut être la cause suffisante pour qu'un univers naturel commence d'exister, mais il prend soin d'expliquer qu'une telle création n'exclut nullement le hasard de ses effets.

Quant au premier point, on sait qu'il se garde de confondre l'affirmation de la création du monde et celle de son commencement : celle-ci reste pour lui, plus encore que pour Aristote, une thèse indémontrable que les croyants professent sur la seule foi de l'Écriture, tandis que celle de la création apparaît comme un philosophème, dès lors que l'on a poussé l'aristotélisme jusqu'à voir dans l'existence le premier sens de l'être, et compris que la cause première ne peut être telle qu'en tant qu'elle fait exister tout ce qui n'est pas elle²³⁸.

²³⁷ Voir : *Id.*, *De la génération et de la corruption*.

²³⁸ Voir sur ce point mon article : *L'existentialisme métaphysique de Thomas d'Aquin (Dioti n° 6 – repris dans le Cahier Saint Thomas d'Aquin des éditions du cerf – 2010)*. Il y a lieu ici de donner tout son poids à une troisième « petite phrase » d'Aristote, au moment où il réfute le sophisme qu'il y aurait à prétendre que « le non-être est » puisqu'il « est objet d'opinion » ou que « l'être n'est pas être s'il n'est pas l'un des êtres » : car « cela ne revient pas au même d'être quelque chose et d'être absolument parlant (*haplôs*) », ou « de ne pas être telle chose et de ne pas être absolument parlant » (*Réfutations sophistiques*, I, 5, 167a). Cette distinction du sens absolu de l'être et de son sens relatif est évidemment à mettre en relation avec la distinction des deux sens de l'*ousia*, terme qu'Aristote utilise pour désigner d'une part la substance comme sujet imprédicable, et d'autre part le prédicat essentiel de ladite substance, présupposé à tous les autres. L'être au sens absolu – qui n'est pas un prédicat *quidditatif*, ou, comme dira Kant, « réel » – est le seul prédicat qui soit susceptible d'énoncer la substance en tant que telle, et il désigne alors l'existence substantielle en tant qu'elle est irréductible à l'inhérence de l'accident, et présupposée à celle-ci. Il faut bien

Quant au deuxième point – la place faite au hasard au sein de la nature créée –, il a l'immense intérêt de montrer en quoi la métaphysique thomasiennne diffère en profondeur de certaines métaphysiques ultérieures, avec lesquelles Heidegger semble avoir confondu, sous le nom kantien d'*onto-théologie*, la métaphysique en général.

On sait que Descartes, refondant la métaphysique à l'aube de la philosophie moderne, affirmait vigoureusement la création, et en donnait même une version outrée, fortement marquée par l'occamisme, selon laquelle la liberté divine pourrait s'exercer, du fait de son caractère absolu, en toute indépendance à l'égard de quelque loi que ce soit, y compris du principe de contradiction.

Or Descartes fut en même temps l'inventeur du rationalisme moderne, en donnant la première version du principe de raison, qui exige qu'à toute chose puisse être assignée une cause, et qui conduit donc logiquement à l'idée d'un dieu *causa sui*, dans laquelle Heidegger a vu bien à tort la clé de voûte de toute la métaphysique.

Descartes provoqua ainsi un inévitable débat entre ses successeurs, puisqu'il était rien moins qu'évident que le rationalisme philosophique fût conciliable avec une métaphysique de la création. Spinoza eut sans doute raison de les considérer comme absolument inconciliables, et de construire un système avant tout destiné à éliminer définitivement l'*asylum ignorantiae* qu'était à ses yeux le pseudo-concept de création, hérité de ces Écritures bibliques dont chacun sait qu'elles sont tout sauf de la philosophie. Quant à Leibniz, il fit tous les efforts qu'il put pour les concilier, mais ses subtilités ne trompèrent ni Voltaire ni Kant, quant à l'incapacité de son rationalisme à sauvegarder la liberté de Dieu, autant que celle de l'homme.

Il est remarquable que Leibniz ait mis au centre de son rationalisme créationniste une notion que Thomas d'Aquin avait explicitement rejetée²³⁹ : celle du *meilleur des mondes possibles*. Notion assez incongrue de la part d'un grand mathématicien, comme s'il pouvait y avoir un degré ultime de perfection finie au-

qu'il y ait là un prédicat attribuable, sans quoi la substance, en tant que sujet singulier irréductible à ses attributs essentiels ou accidentels, tous universels, serait réduite à *rien* : ce serait le cas si l'on pouvait réduire *être* à *être quelque chose* – comme l'exposera la dialectique inaugurale du système hégélien, assomption du sophisme de Gorgias au titre de point de départ de toute la métaphysique. La primauté de l'acception existentielle de l'être est bel et bien un ingrédient majeur de l'aristotélisme, au sens où c'est une condition *sine qua non* de sa cohérence, et non pas au sens où Aristote l'aurait théorisée à fond : c'est à saint Thomas qu'il est revenu de le faire, mais, ce faisant, il a exploité Aristote bien plutôt qu'il ne l'a trahi, et encore moins faussé. On pourrait citer ici une quatrième « petite phrase » de ce dernier, à l'orée de son examen dialectique du principe de contradiction en *Métaphysique* IV, 4 : « il est au moins clair que être et ne pas être signifient quelque chose » (1006a 29), à savoir le degré zéro de l'opposition logique, qui est aussi le degré zéro de la pensée intellectuelle. C'est ce qui fera dire à saint Thomas, après Avicenne, que *primum intelligibile est ens*, et que *ens dicitur quasi esse habens*. Or l'*esse* est toujours l'acte d'une certaine essence, mais il n'y a pas lieu de confondre les deux : cela n'avait pas échappé à Aristote, puisqu'il le demande expressément. En revanche, il n'est pas allé jusqu'à penser une *subsistance de l'esse lui-même*, ni à trouver là l'ultime expression de cette *simplicité* dont il dit qu'elle est un attribut nécessaire du Premier moteur.

²³⁹ Voir sur ce point mon article : *Le rationalisme philosophique et la question du mal* (*Revue thomiste*, année 2000 – n° 4).

delà duquel il n'y aurait plus que la perfection infinie. Leibniz jugea que Dieu ne saurait créer le monde sans savoir qu'il ne pourrait mieux faire, et se trouvait donc comme moralement obligé de produire ce bien, sauf à contrarier sa propre perfection. C'était chercher dans la perfection du créé une raison d'être qui pourrait motiver Dieu à le faire exister.

Saint Thomas, pour sa part, enseignait plus logiquement qu'aucun bien créé ne saurait motiver la volonté divine, dont le seul objet adéquat ne peut être que Dieu lui-même. Il en inférait tout aussi logiquement la liberté absolue de Dieu à l'égard de tout ce qui n'est pas lui, mais aussi l'inanité de l'idée qu'une créature pourrait motiver Dieu à la créer, parce qu'aucune autre ne pourrait être plus parfaite : « absolument parlant, écrit-il, Dieu peut toujours, quoi qu'il fasse, faire quelque chose de mieux »²⁴⁰, parce qu'une perfection finie est toujours infiniment éloignée de la perfection infinie. Le monde créé pourrait donc être meilleur qu'il n'est, notamment si nous l'améliorons au lieu de le corrompre. C'était là couper court à toute tentation rationaliste de trouver à l'acte créateur une *raison suffisante* autre que la bonté même, infinie, du Créateur.

Spinoza semble avoir été plus logique et plus cohérent que Leibniz en jugeant que le principe rationaliste devait conduire à considérer toute chose comme découlant nécessairement de la cause première – qu'on peut appeler équivalamment « Dieu ou la nature (*Deus sive natura*) »²⁴¹ –, et par suite à considérer la notion de contingence comme une « idée inadéquate », soit comme une fiction palliant notre ignorance des causes qui rendent nécessaire tout ce qui vient à se produire, en nous et hors de nous. En résulte une dénégation de toutes les formes de contingence, donc du hasard autant que d'un libre choix de la volonté – d'un *libre arbitre* –, en l'homme comme en Dieu²⁴².

Il est à noter que le rationalisme de Spinoza diffère de celui de Leibniz en ce qu'il exclut toute *motivation* de la manière dont Dieu produit le monde, c'est-à-dire lui-même sous l'aspect de ses « modes »²⁴³. Cette production relève d'une nécessité

²⁴⁰ Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, 1^{ère} partie, q.25, a.6.

²⁴¹ Spinoza, *Éthique*, 4^{ème} partie, prop. IV, dém.

²⁴² Voir : *op. cit.*, 1^{ère} partie, prop. XIX ; 2^{ème} partie, prop. XXXV et scolie.

²⁴³ *Op. cit.*, 1^{ère} partie, prop. XVI. Le spinozisme comporte une difficulté rarement signalée par ses commentateurs. Spinoza, on le sait, a présenté son *Éthique* comme « démontrée selon l'ordre géométrique », parce que c'était pour lui la forme logique adéquate au contenu de l'œuvre, à savoir un monisme ontologique, panthéiste et nécessitariste, dans lequel on « considèr(e) les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides » (3^{ème} partie, préambule). Ce géométrisme ontologique revient à identifier Dieu, l'unique substance, au tout de l'être, et à penser ce qui n'est pas le tout comme un *mode*, c'est-à-dire une modification de la substance, censée découler nécessairement de l'essence de celle-ci (voir 1^{ère} partie, prop. XVI). Le qui était pensé comme *créature* dans les métaphysiques antérieures reçoit, chez Spinoza, même s'il utilise encore ce terme, le statut d'un accident de la substance divine, et plus exactement d'un *propre*, puisque, selon la définition aristotélicienne de ce terme, le propre est un accident qui découle nécessairement de l'essence d'une substance, sans la constituer : ce que la géométrie peut démontrer, ce sont les *propriétés* des objets qu'elle étudie. Le problème est alors : comment se fait-il que les modes de Dieu soient tous impliqués nécessairement dans son

censément rationnelle, mais en même temps *aveugle*, parce que dépourvue de toute intentionnalité : elle est littéralement *insensée*, parce que l'idée d'un bien à réaliser, qui lui donnerait son sens, est pour Spinoza tout aussi inadéquate, et, pour tout dire, anthropomorphique, que celle du pouvoir de décision volontaire qu'elle suppose.

Cette conception d'une nécessité aveugle rapproche paradoxalement le nécessitarisme spinoziste de ce qui semble lui être le plus opposé.

Dans une lettre à Hugo Boxel, Spinoza justifie sa dénégation de la création divine en assimilant celle-ci à une production *fortuite* : « si, comme il est certain, le *fortuit* et le *nécessaire* sont choses contraires l'une à l'autre, il est manifeste aussi que quelqu'un qui affirme que le monde est un effet nécessaire de la nature de Dieu doit nier qu'il résulte du hasard. S'il juge en revanche que Dieu pouvait ne pas créer le monde, il convient, bien qu'en d'autres termes, que le monde a été fondé par hasard, puisqu'il provient d'une volonté qui pouvait ne pas être »²⁴⁴. C'est là manifestement confondre la contingence insensée du hasard et la contingence sensée d'un choix délibéré, en présupposant sans discussion que le hasard est la seule forme de contingence. Or un choix délibéré est sensé en tant qu'il est déterminé par la fin qu'il vise, sans pour autant être nécessité par elle, puisqu'elle n'existera que si la volonté qui s'y décide la réalise.

La véritable opposition n'est pas entre un hasard et une nécessité également aveugles, mais entre d'une part ces deux versions de la « fatalité » dont parle Montesquieu, et d'autre part l'idée d'une causalité à la fois contingente et sensée.

Il y a ainsi tout lieu de récuser la confusion spinoziste du contingent et du fortuit, et par suite d'admettre que l'existence d'un monde créé, même si elle est absolument contingente, n'est pas un hasard, si ce monde est l'œuvre d'une volonté absolument libre qui a pour fin sa propre bonté. Et il y a lieu pour autant d'admettre aussi que la possibilité du hasard est inhérente à l'ordre d'un tel monde, si l'intention de son créateur est d'y faire exister des libertés, capables de reconnaître la sienne à l'origine de toute chose, et d'y participer par son libre consentement.

essence sans lui être *coéternels* ? L'essence de l'être absolument nécessaire ne peut qu'être éternelle, mais il serait logique d'en inférer qu'une réalité sujette au devenir, et comportant par suite une temporalité – étrangère à l'ordre géométrique –, ne saurait découler nécessairement de l'essence d'une substance éternelle : les propriétés du triangle, même si elles sont connues postérieurement à sa définition, et moyennant leur démonstration, ont une vérité strictement concomitante à celle de leur principe, puisque la démonstration consiste à montrer que celui-ci ne peut pas être vrai sans que celles-là le soient aussi. C'est sans doute cette contradiction qui a fait dire à Hegel qu'on ne pouvait être spinoziste jusqu'au bout – ce qu'il voulait être : « Spinoza ou pas de philosophie », écrit-il – sans renoncer au principe de contradiction, ce qui est le cas de sa métaphysique dialectique, mais eût été pour Spinoza le comble de l'absurdité. Le seul moyen d'échapper à cette contradiction paraît être de nier la nécessité du lien de dépendance entre l'éternel et le temporel, soit de récuser l'anti-crétionisme métaphysique de Spinoza.

²⁴⁴ *Id.*, Lettre LIV à Hugo Boxel (trad. Appuhn, GF p.290).

On comprend alors l'insistance et le soin que met saint Thomas à justifier l'existence, et peut-être même la prégnance du hasard au sein monde créé, et à montrer comment elles se concilient non seulement avec la création, mais aussi avec la providence divine.

Certes, en un sens, il n'y a rien de fortuit par rapport à Dieu, parce qu'une chose ne peut être considérée comme fortuite que par rapport à ses causes prochaines et singulières, et non par rapport à ses causes lointaines et générales²⁴⁵ : c'est ainsi qu'il n'est pas fortuit que le soleil chauffe, mais c'est par hasard que cet échauffement cause la dessiccation d'une plante qu'on a oublié d'arroser. En ce sens, rien ne peut être fortuit par rapport à la cause première universelle qu'est Dieu, mais cela n'implique pour Thomas ni que tous les effets de Dieu soient nécessaires – puisqu'ils découlent au contraire fondamentalement de l'absolue contingence de son acte créateur libre –, ni que cette contingence ne puisse prendre la forme du hasard, c'est-à-dire de la rencontre accidentelle de causes indépendantes.

C'est le rationalisme qui est porté à ne voir dans le hasard qu'un désordre, c'est-à-dire un défaut de rationalité incompatible à ses yeux avec la perfection divine. Saint Thomas apercevait au contraire une perfection plus grande dans l'existence de causes secondes possédant une efficacité propre, – contrairement à ce que voudra par la suite Malebranche²⁴⁶ –, même si cela les expose, du fait de leur indépendance, à des effets accidentels qui peuvent éventuellement les entraver :

« La perfection des choses requiert qu'il y ait parmi elles non seulement des êtres par soi, mais aussi des êtres par accident : en effet les choses qui n'ont pas leur perfection ultime dans leur substance doivent atteindre une certaine perfection moyennant des accidents, et un nombre d'autant plus grand d'accidents qu'elles sont plus éloignées de la simplicité de Dieu. (...) La perfection des choses demande donc qu'il y ait aussi des causes par accident. Or ce qui procède de causes par accident, c'est cela qui est dit arriver par hasard ou par fortune. Il ne va donc pas contre la notion de providence, qui sauvegarde la perfection des choses, que certaines choses se produisent par hasard ou par fortune »²⁴⁷.

Voir dans la possibilité, au sein de la nature créée, de l'accidentel, et par suite du fortuit, une perfection ontologique plus grande, c'était en fait la condition d'une philosophie de la liberté, avec toutes ses implications morales, et même l'accès ouvert à une possible philosophie de l'histoire.

Les stoïciens et les épicuriens ont cru à tort – avec des visées opposées –, que le hasard pouvait constituer une objection à la providence divine. Et les seconds, comme à leur suite les darwiniens, y ont vu à tort un substitut possible de la causalité créatrice.

²⁴⁵ Voir : Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, 72, § 2.

²⁴⁶ On sait qu'il voyait en saint Thomas « le misérable commentateur d'un philosophe païen ».

²⁴⁷ Thomas d'Aquin, *op. cit.*, III, 74, § 5.

Ce serait le cas si le hasard pouvait être considéré comme premier, ce qui, on l'a vu, est impossible, et si d'autre part il pouvait être considéré, du fait de sa contingence irrationnelle, comme étranger à toute intelligibilité. Or les mathématiques ont précisément établi le contraire, depuis qu'elles ont inventé le calcul des probabilités et dégagé les *lois des grands nombres*, comme, plus récemment, lorsqu'elles ont élaboré une théorie du *chaos*, qui montre comment la nature combine subtilement le régulier et l'aléatoire²⁴⁸.

La science contemporaine montre peut-être plus que jamais comment le hasard s'intègre à l'ordre intelligible de l'univers naturel, et, loin d'en compromettre l'intelligibilité, peut y jouer un rôle. C'est pourquoi, retiendrait-on du darwinisme, non pas son absurde casualisme général, incompatible avec les faits, mais l'idée que le hasard a eu sa part dans l'évolution et continue d'avoir sa part dans la génération des individus actuels, on ne trouverait pas là de quoi nier l'existence de Dieu, ou, comme Laplace disait à Napoléon, de quoi rendre « cette hypothèse » superflue, mais il faudrait y voir au contraire un indice de l'incommensurabilité de l'intelligence divine, comme Aristote l'avait pressenti, avant que saint Thomas en approfondisse l'idée. Ainsi que le dit l'Écriture, Dieu « règle tout avec nombre, poids et mesure »²⁴⁹, même lorsqu'il permet la production du hasard.

*

Il n'y a donc pas à s'étonner du titre de Ian Stewart – qui ne paraît pas être une boutade –, ni de la propension d'un nombre grandissant de scientifiques à voir de nouveau dans leur recherche la quête d'une intelligence des intentions divines, telles qu'elles se manifestent dans la nature – c'est le cas notamment de théoriciens du *Big Bang*, comme, entre autres, George Smoot ou Stephen Hawking²⁵⁰.

Mallarmé avait tout dit, lui aussi, dans un titre célèbre : « *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* ». Si les êtres naturels nous sont intelligibles et explicables dans la mesure où ils ne vont pas au hasard, on ne saurait se contenter de mettre un hasard à leur principe – même s'il y a tout lieu de reconnaître que leur Principe admet le hasard dans ses effets, et peut bien l'ordonner à ses propres fins, comme il le fait de toutes les causes secondes.

On comprend alors les deux propositions dont Stewart a fait l'épilogue de son livre.

²⁴⁸ Je ne peux que me contenter, sur ce point, de renvoyer au livre de Ian Stewart, qui a le mérite d'être écrit dans un style alerte, et avec une grande clarté pédagogique. Je recommande aussi, pour l'acquisition d'une culture épistémologique, autant que pour le plaisir de la lecture, les livres de Simon Singh : *Le dernier théorème de Fermat* (Seuil, Pluriel), et *Le roman du Big Bang* (Lattès) – passionnantes histoires, respectivement, des mathématiques et de la cosmologie –, ainsi que celui de Trin Xuan Thuan : *Le chaos et l'harmonie*. Les deux derniers comportent de belles expositions du principe anthropique.

²⁴⁹ *Sagesse* 11, 21.

²⁵⁰ Voir le livre cité à la note 4.

Il emprunte la première à Anatole France qui, sans doute dans l'un de ses meilleurs moments, écrivait : « Le hasard est le pseudonyme de Dieu quand il ne voulait pas signer ».

La deuxième est de Stewart lui-même : « Si Dieu jouait aux dés... il gagnerait ».

C'est peut-être bien le cas...

X. L'évolution des espèces s'explique-t-elle uniquement par le hasard et la sélection ?

Bertrand Souchard

Poser l'évolution du vivant, c'est affirmer que la vie est une longue histoire, que tous les vivants ont un air de famille, parce qu'ils partagent un passé commun. Les espèces ne sont pas apparues, comme ça, un beau jour, on ne sait d'où, mais une évolution progressive, dans le temps, a engendré, peu à peu, le monde vivant tel que nous le voyons aujourd'hui. Le terme d'évolution a cependant plusieurs sens. Premièrement, il signifie un fait prouvé par la science. A ce niveau, nous le verrons, il n'y a pas de choix possible, entre l'évolution ou autre chose. L'évolution du vivant est un fait incontestable. Qu'il y ait évolution des espèces vivantes, cela ne fait pas de doute. Seuls quelques irréductibles créationnistes, plutôt fondamentalistes évangéliques ou musulmans prétendent pouvoir dire le contraire au nom de la Bible ou du Coran. Deuxièmement l'évolution n'est pas seulement un fait, c'est aussi une théorie scientifique, ou plutôt des théories. A la suite de Darwin, domine depuis les années quarante, la théorie synthétique de l'évolution, qui s'appuie sur trois notions : mutations au hasard, sélection, adaptabilité du plus fort. Nous aurions un avantage reproductif pour celui qui porte une caractéristique favorable dans un environnement spatio-temporel particulier. Le fait de l'évolution n'est pas identique à la compréhension scientifique du phénomène. A ce second niveau, des contestations scientifiques existent. L'interprétation au sein de la science est un débat ouvert, agitant les esprits. Or remettre en cause l'unilatéralité du hasard et de la sélection dans l'explication, ce n'est pas critiquer le fait de l'évolution, c'est seulement suggérer que le phénomène évolutif suppose une complexité conceptuelle explicative, où le hasard et la sélection sont remis dans un contexte plus large. Enfin, troisièmement, l'évolution est aussi une idée philosophique. Or toute position métaphysique, qu'elle soit matérialiste ou spiritualiste, implique la discussion. L'interprétation matérialiste de l'évolution n'est pas une conséquence obligatoire de la science biologique. Les critiques et les

discussions qui vont suivre se porte sur les deuxième et troisième sens du mot évolution, jamais sur le premier sens. Si le fait de l'évolution est incontestable, son explication scientifique et son interprétation philosophique est un débat ouvert à la discussion.

Voilà ce que disait Jean-Paul II le 22 octobre 1996 : « Compte tenu de l'état des recherches à l'époque (en 1950) ... (Pie XII dans) l'encyclique *Humani generis* considérait la doctrine de l'évolutionnisme comme une hypothèse sérieuse ... Aujourd'hui, près d'un demi-siècle après, de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître, dans la théorie de l'évolution, plus qu'une hypothèse. ... La convergence, nullement recherchée ou provoquée, des résultats de travaux menés indépendamment les uns des autres, constitue par elle-même un argument significatif en faveur de cette théorie. ... L'élaboration d'une théorie comme celle de l'évolution, tout en obéissant à l'exigence d'homogénéité avec les données de l'observation, emprunte certaines notions à la philosophie de la nature. Et, à vrai dire, plus que de la théorie de l'évolution, il convient de parler des théories de l'évolution. Cette pluralité tient, d'une part, à la diversité des explications qui ont été proposées du mécanisme de l'évolution et, d'autre part aux diverses philosophies auxquelles on se réfère. Il existe ainsi des lectures matérialistes et réductionnistes, et des lectures spiritualistes. »

Si, contre le fondamentalisme religieux, il faut bien admettre l'évolution des espèces vivantes (I), l'interprétation de cette évolution, réduisant tout au hasard et à la sélection, ne s'impose, ni scientifiquement (II), ni philosophiquement (III).

1. Des preuves de l'évolution à la réduction darwinienne

Contre toute idée fixiste, nous avons bien des preuves scientifiques de l'évolution des espèces vivantes (a) qui vont aboutir au XX^e siècle à la théorie synthétique de l'évolution initiée par Darwin (b). Celle-ci peut se réduire à un scientisme matérialiste militant (c) qui ne s'impose pas comme nous le verrons dans la seconde partie.

A. Les preuves de l'évolution

Certes, les preuves d'une évolution du vivant sont incontestables. Et cela vaut la peine de les rappeler face aux contestations de type créationniste fondamentaliste. Cependant, avec l'évolution biologique, nous avons un problème épistémologique, car ces preuves restent indirectes. A la différence de la physique où une loi s'appuie sur la capacité à répéter l'expérience (11 L'expérimentation scientifique contredit-elle l'expérience familière ?), nous avons une difficulté par rapport au temps et à la visibilité des expériences. Soit l'évolution est directement expérimentable avec les champignons ou les bactéries, mais ce n'est pas visible pour le grand public et on se cantonne à des vivants minuscules, soit l'évolution concerne des vivants visibles et plus proches de la taille de l'homme, mais alors l'évolution peu rapide ne se voit pas directement faute de temps. En un sens, l'évolution biologique est une science historique (13 Peut-on expliquer une histoire de la nature de manière scientifique ?). Il ne faut pas minimiser cette difficulté, non

pas pour contester la réalité de l'évolution, mais pour se rappeler qu'entre les faits et leurs théorisations, l'interprétation joue un rôle essentiel. Et la « lecture matérialiste et réductionniste » a une prétention scientifique qui n'est que le masque de l'idéologie. Ceci étant dit, plusieurs arguments indirects nous obligent à penser que « l'évolution est plus qu'une hypothèse ».

Ceux-ci reposent d'abord sur la paléontologie, l'étude des fossiles et la géologie, les analyses biochimiques des sédiments. « Cette histoire est maintenant datée par les méthodes physiques fondées sur l'étude des dégradations des minéraux radioactifs qui fixent un cadre chronologique plus ou moins précis des grands événements évolutifs du vivant. »²⁵¹ Cette base « historique » permet plusieurs constatations.

Premièrement, nous avons un parallèle entre l'histoire, la chronologie et l'évolution morphologique, le changement de la structure extérieure de l'animal. Tout le monde connaît plus ou moins l'exemple du cheval. En fonction du temps, le cheval grandit peu à peu, se transforme, même si, comme on le sait aujourd'hui, la croissance n'a pas été régulière et la disparition des doigts pas du tout progressive.

Deuxièmement, l'argumentation est géographique et territoriale. Des espèces animales sont d'autant plus différentes que l'espace où ils vivent les sépare. Partant d'un même lieu, les espèces se différencient peu à peu. L'exemple fameux est celui des goélands argenté et brun, séparés un peu par l'espace et le temps. S'ils paraissent d'espèces différentes et ne pas se croiser, il suffit de les changer de couleur avec un peu de « peinture » pour qu'ils s'unissent. On peut imaginer que plus de séparation spatio-temporelle ferait deux espèces différentes. (La question est de savoir si ces deux premiers arguments démontrent plus qu'une microévolution et vraiment une macroévolution).

Troisièmement, l'anatomie comparée montre des similitudes dans la structure des êtres vivants, des homologies. Tous les vertébrés ont deux yeux, deux oreilles, quatre membres et un cœur. Les structures anatomiques, notamment le squelette, montrent la même organisation, ce qui indique bien une parenté entre espèce.

Quatrièmement, il existe des organes rudimentaires et inutilisés. Par exemple, les cétacés, baleines, dauphins ont des rudiments tétrapodes. Ils ont comme quatre pattes atrophiées. Or ce sont des mammifères, respirant par des poumons et allaitant les petits comme d'autres animaux terrestres. Donc, il est possible d'imaginer une évolution du milieu terrestre au milieu aquatique. Ou encore le coccyx humain rappelle la queue. Or la station verticale des hominidés impliquerait la disparition progressive de la queue. La néoténie, c'est-à-dire la

²⁵¹Jean CHALINE, *Quoi de neuf depuis Darwin ?*, Ellipses, 2006, p. 7.

persistance temporaire ou permanente des formes larvaires au cours du développement d'un organisme peut expliquer l'évolution.

Cinquièmement, nous constatons un parallèle entre ontogenèse, le développement de l'individu et la phylogenèse, les différentes espèces selon l'arbre temporel. Par exemple, l'embryologie montre, que chez l'homme, le développement du cœur a successivement une, puis, deux, trois et quatre cavités. Or ceci correspond à l'évolution de l'organe cardiaque chez les différentes espèces animales successives. Si l'embryon passe par différentes étapes rappelant d'autres espèces, n'est-ce pas qu'il en est un cousin plus ou moins éloigné ? Son développement personnel rappellerait son origine historique, même si une interprétation trop stricte sur la permanence des structures archaïques est relativisée. Les études de Haeckel sont remises en cause aujourd'hui.

Sixièmement, le développement de la génétique montre que la structure du vivant s'inscrit dans un « programme » au sein de la cellule appelé ADN (acide désoxyribonucléique). Des changements dans l'écriture du programme impliqueraient une évolution de l'être vivant. Les mutations, si elles sont transmises et reproduites, peuvent expliquer l'évolution.

Pour le dire simplement, nous avons comme un air de famille entre toutes les espèces, comme si il y avait eu une cellule originaire. Une comparaison à différents niveaux permet de savoir « qui partage quoi avec qui ». Le cladisme c'est l'étude des comparaisons pour aboutir à une classification. Selon les critères, on obtient différents arbres. Voilà, en quelques mots succincts, une présentation des preuves de l'évolution des espèces. Pour le détail, nous renvoyons aux nombreux ouvrages des spécialistes scientifiques, ou plus simplement aux manuels scolaires de vulgarisation. Qu'il y ait évolution et similitude entre les espèces cela n'est pas contestable, le problème est de pouvoir expliquer cette évolution. Nous entrons alors dans le domaine de la théorie (12 La science peut-elle tout expliquer ?). Et la distinction entre fait et théorie n'est pas toujours présente.

B. Darwin et la théorie synthétique de l'évolution

Nous ne ferons pas la genèse de la théorie de l'évolution, bien qu'une saisie de son surgissement historique soit intéressante. D'autres l'ont fait²⁵². Rappelons ici trois observations de Darwin lors de son voyage de cinq ans (1831-1836) à bord du *Beagle*.

« Parmi les observations majeures qui auront de l'importance pour sa future théorie, Darwin rapporte dans son *Autobiographie* qu'il fût très impressionné par les fossiles de tatous géants éteints qui ressemblaient beaucoup aux formes actuelles près de Montevideo. Leurs ressemblances ne pouvaient être accidentelles. ...

²⁵²Par exemple : Jean CHALINE, *Quoi de neuf depuis Darwin ?*, Ellipses, 2006, pp.81-135 ; Jean-François MOREEL, *Le darwinisme, envers d'une théorie*, François-Xavier de Guibert, 2007, pp.13-106.

Sur la côte de Patagonie, il découvrit aussi les ossements d'un lama et d'un paresseux, éteints, eux aussi, mais bien plus grands que leurs représentants actuels. En se déplaçant dans la pampa du Nord vers le Sud, il a remarqué que les oiseaux se remplaçaient graduellement par des formes différentes, quoique voisines, ébauchant l'idée d'une variation géographique. Le 20 février 1835, après avoir abordé à Valdivia au Chili, Darwin observe les effets dévastateurs d'un séisme qui a détruit la ville de Conception du Chili et a soulevé localement le sol de 1 à 3 mètres. Dans les Andes, près de Santiago, il découvre des coquilles de fossiles marins à 4000 m d'altitude ; il interprète alors la position élevée de ces coquilles comme le résultat d'un soulèvement lent de la croûte terrestre. ...

Enfin, en septembre et octobre 1835, sur les petites îles Galápagos d'origine volcanique récente, il a fait sa troisième observation majeure. Elle concerne les variations morphologiques des diverses espèces présentes. ... Parmi ces espèces, figurent les célèbres pinsons. Ils varient peu par la taille, l'aspect ou la couleur, mais ils se distinguent par la forme du bec, adaptée à différents régimes alimentaires. »²⁵³

De ces observations va naître une théorie que l'on peut synthétiser comme suit : « Des modifications héréditaires irréversibles provoquant de petites variations individuelles apparaissent chez les membres de toutes populations, sauvages ou domestiques. La sélection naturelle favorise les individus porteurs des variations les plus avantageuses dans la lutte pour la vie et la reproduction, lutte qui s'exerce essentiellement à l'intérieur d'une même communauté reproductive. L'accumulation des petites variations au fil des générations permet de modifier le type de la variété d'origine et, par éloignement à ce type, l'apparition d'une nouvelle espèce. Une fois formée, la nouvelle espèce supprime l'espèce parente moins bien adaptée qui lentement disparaît.²⁵⁴ »

Darwin ne connaissait pas la notion de mutation génétique. Sa théorie va donc évoluer avec ses successeurs pour aboutir dans les années quarante à la théorie synthétique de l'évolution. Mais nous y retrouvons cinq points qui sont des développements de la pensée de Darwin :

- Des mutations existent au niveau génétique
- Ces mutations, qui produisent de la nouveauté, se font au hasard
- La sélection naturelle suppose la lutte pour la survie et la survie de l'espèce la plus adaptée
- Ces mutations engendrent l'évolution des espèces, évolution très lente
- L'évolution est graduelle. Le changement se fait par petites touches successives.

²⁵³ Jean CHALINE, *Quoi de neuf depuis Darwin ?*, Ellipses, 2006, pp. 112-114.

²⁵⁴ Jean-François MOREEL, *Le darwinisme, envers d'une théorie*, François-Xavier de Guibert, 2007, p. 67.

C. Le scientisme matérialiste militant

S'il y a bien avec Darwin une intuition de l'évolution des espèces « il n'y a de preuve empirique directe ni de la sélection naturelle ni de la pangenèse²⁵⁵. »²⁵⁶ Certains faits suscitent l'hypothèse des petites modifications naturelles et de la sélection naturelle. Mais la théorie darwinienne est une extrapolation des faits, non une implication directe. Si en physique la répétabilité de l'expérience opère un lien plus étroit entre le modèle et le fait pratique, avec la réalité complexe et historique de l'évolution, le saut interprétatif est plus grand. L'origine de la théorie est à resituer dans le contexte malthusien de l'époque et dans des prises de position anticléricale ou des récupérations.

C'est ce que pressent justement l'épouse de Darwin dans une lettre adressée à son époux. « L'état d'esprit que je voudrais à ton égard est que, dès lors que tu agis consciemment et sincèrement pour rechercher la vérité, tu ne peux avoir tort, mais certaines raisons s'insinuent en moi et m'empêchent de toujours pouvoir m'accorder ce confort. ... Il me semble que la direction que tu as suivie dans tes recherches t'a conduit à envisager principalement les difficultés attachées à un seul aspect ... Ne penses-tu pas que l'habitude propre à l'investigation scientifique de ne rien croire avant de posséder des preuves exerce une trop grande influence sur ton attitude envers d'autres choses qui ne peuvent être pareillement prouvées, et qui, si elles sont vraies, dépassent vraisemblablement notre compréhension ? » la phrase rajoutée par Darwin à la fin de la lettre donne une certaine idée du conflit intérieur qu'il devait lui-même éprouver : « Quand je serai mort, sache que j'ai souvent embrassé cette lettre et pleuré.²⁵⁷ » Si Darwin ne fut pas un matérialiste dogmatique, son agnosticisme est une caractéristique de sa personne que l'on ne peut pas séparer du reste de sa réflexion. « Darwin était devenu une sorte de spécialiste de la biologie et de la science, ayant subi de lourdes pertes dans son fonctionnement mental, outre la foi, il avait perdu tout intérêt et toute forme de compréhension pour le théâtre, la musique ou la poésie. Face au désarroi de sa femme eu égard à ce vide intérieur, il fit vers le fin de sa vie l'intelligente concession de reconnaître qu'il s'était peut-être trompé en pensant possible de transférer aussi simplement le modèle de la nature à la société. Thomas Huxley lui demanda de ne surtout pas dire cela. Darwin ne l'a donc exprimé que dans des conversations privées, de sorte que biologistes et sociologues n'en gardent pas le souvenir.²⁵⁸ »

Il faut certes condamner l'intrusion religieuse fondamentaliste, ne respectant pas l'autonomie du savoir scientifique, mais quand condamnera-t-on aussi

²⁵⁵ Théorie de la génération et de l'hérédité proposée par Darwin et qui repose sur l'idée que chaque cellule peut produire un petit germe, ou gemmule, qui provoque la formation d'une partie analogue à celle dont il provient. De cette théorie, il ne subsiste plus que la notion de gènes.

²⁵⁶ Jean GAYON, *Darwin et l'après Darwin*, Kimé, 1992, p. 10.

²⁵⁷ Jacques VAUTHIER, *Lettre aux savants qui se prennent pour Dieu*, FX de Guibert, 2008, citant Georges TORRIS, *Le mystère de l'évolution*, 2007, FX de Guibert

²⁵⁸ Jean-Marie PELT, « La compétition est-elle un fait de nature ? » in *La compétition, mère de toutes choses ?*, Le collège supérieur, 2008, p. 82.

l'intrusion militante athée dans la défense du dogme darwinien ? Les plus dogmatiques ne sont pas toujours ceux que l'on croit. Entre les faits scientifiques et les présupposés théoriques implicites, nous avons un écart qu'il est important de reconnaître pour tous, pour ceux qui croient en Dieu comme pour les agnostiques, car les a priori ne sont pas que dans un seul camp. Le 15 février 2008, comme professeur de philosophie de l'Education nationale, je suis venu suivre une formation intitulée *Les facteurs de la négation de la théorie de l'Evolution. Identifier le périmètre des sciences comme outil contre le « Créationnisme scientifique »*. Ce jour-là, je découvre l'intervenant Guillaume Lecointre. Son discours est pédagogique. Et il a une compétence scientifique qu'il sait partagée. Pourtant, son intervention, intéressante en bien des points, suscite chez moi un malaise. Manifestement on n'en reste pas au périmètre des sciences, mais le scientifique s'engage philosophiquement. Les mots essentialisme, matérialisme, destin, mécanisme surgissent sans beaucoup de réflexion critique. Si en général on fait bien comprendre à un philosophe qui parle de science qu'il n'a pas de compétence scientifique pour le faire, l'inverse est moins vrai. Un scientifique peut déraiser philosophiquement : son aura de scientifique implique la soumission de l'auditoire. Même en science, l'argument d'autorité n'est pas le dernier des arguments. Par exemple, dans cette conférence, Guillaume Lecointre affirme que Teilhard de Chardin ou Jean Staune sont des créationnistes, alors qu'ils sont ouvertement évolutionnistes et anti-crétionnistes. Cet amalgame me fait penser au sketch de Guy Bedos. Il faut se méfier de Laurent Fabius. C'est un fasciste potentiel. En effet, derrière Laurent Fabius, il y a Ségolène Royal. Et derrière elle, il y a François Bayrou. Et derrière lui, il y a Nicolas Sarkozy. Et derrière lui encore, il y a Jean-Marie Le Pen. Et derrière lui enfin, il y a Hitler. Donc derrière Laurent Fabius, il y a Hitler. On pressent bien dans l'amalgame de Lecointre que tout penseur qui parlerait de Dieu dans sa réflexion sur la nature serait créationniste. Dans cette perspective, Bergson (proche de Teilhard de Chardin) et *l'Evolution créatrice* doivent être condamnés pour créationnisme. Descartes ou Aristote qui relient physique et métaphysique sont aussi créationnistes. Il ne reste plus qu'à penser avec Epicure, Diderot, Marx (le maître de Stephen Jay Gould), Richard Dawkins qui revendique un athéisme radical pour nous sauver du créationnisme et éviter toute intrusion divine dans un regard sur la nature.

Cinq mois plus tard, voilà ce que je lis chez un évolutionniste, universitaire reconnu. « Ce néo-scientisme exacerbé qui pratique des amalgames, s'est exprimé dans *Science et vie* de décembre 2005 avec un article « L'évolution a-t-elle un sens ? » et dans un numéro spécial du *Nouvel Observateur* de décembre 2005-janvier 2006 *La Bible contre Darwin* où Guillaume Lecointre, systématiseur chroniqueur scientifique à Charlie Hebdo et son collègue généticien André Langaney s'en sont pris au film scientifique *Homo sapiens, une nouvelle histoire de l'homme*, présenté sur ARTE le 29

octobre 2005, film qu'ils suspectaient d'avoir des liens avec *l'intelligent design* et ont tenté d'en faire interdire la présentation ...²⁵⁹ »

Croit-on que l'on va combattre la bêtise (le fidéisme créationniste fondamentaliste) par une autre bêtise (le scientisme anti-clérical militant) ? Les extrêmes s'auto-engendrent. La caricature de l'ennemi me rassure sur l'outrance de ma position. Les affirmations radicales et sans finesse n'existent que par la condamnation de l'absoluité de l'ennemi. Chez certains, le darwinisme fonctionne comme une religion, une croyance qui s'appuie sur une pensée totalitaire²⁶⁰ : *in or out* sans nuance. Soit on est évolutionniste darwinien de la plus stricte obédience, soit on est créationniste. L'idée qu'il puisse y avoir un évolutionnisme non-darwinien ou partiellement darwinien n'est pas tolérable, ni concevable. Il nous faut sortir de cette dialectique binaire et destructrice pour entrer dans le dialogue nécessaire et difficile, entre science et religion, supposant distinction et refus des amalgames, analyse critique des concepts, même quand ils sont revêtus de l'autorité dogmatique du scientifique.

2. Vers une complexification des concepts scientifiques de l'évolution

Depuis des années des voix scientifiques s'élèvent pour dire que le darwinisme n'est peut-être pas une explication suffisante de l'évolution. Nous commencerons par écouter certaines de ces critiques qui sont toutes faites par des scientifiques évolutionnistes, alors que ses détracteurs voudraient les faire passer pour d'affreux créationnistes (a). Dans un deuxième temps, nous essayerons de voir quels sont les concepts scientifiques, autres que le hasard et la sélection, qui émergent pour tenter d'expliquer le phénomène de l'évolution (b).

A. Insuffisance du hasard et de la sélection

1. Hasard et sélection comme unique explication ?

Oui, l'évolution des espèces vivantes est un fait reconnu scientifiquement. Oui, les mutations au hasard et la sélection du plus apte sont des facteurs de cette évolution. Mais croire que tout est dit par ce couple conceptuel mécaniste est une simplification malhonnête. Croire que l'on explique tout par des schémas mécanistes et darwiniens est souvent un abus de langage. « Savoir c'est savoir que l'on ne sait pas » disait Socrate. Reconnaître sa propre ignorance est le chemin qui conduit à la vérité. Voilà ce qu'écrivait le professeur Grassé : « Aujourd'hui, nous avons le devoir de détruire le mythe de l'évolution, phénomène simple, compris et

²⁵⁹ Jean CHALINE, *Quoi de neuf depuis Darwin ?*, Ellipses, 2006, p. 75.

²⁶⁰ Cf. Jean STAUNE, *L'existence a-t-elle un sens ?*, 2005, pp. 338-348, « Comment le darwinisme conserve-t-il une position hégémonique ? 1 La stratégie de l'inclusion 2 La stratégie de l'exclusion 3 La stratégie de la peur 4 La stratégie du déplacement du problème 5 La stratégie du « si c'est possible, c'est que ça existe » 6 La stratégie de la belle histoire 7 La stratégie du « il suffit d'attendre » 8 la stratégie du « vous manquez d'imagination » 9 La stratégie du « vous faites appel au mysticisme » 10 La stratégie du « vous vous répétez » ...

expliqué, qui continue de se dérouler rapidement sous nos yeux. Il faut amener les biologistes à réfléchir à la légèreté des interprétations et des extrapolations que les doctrinaires présentent et imposent comme des vérités démontrées. La supercherie est parfois inconsciente, mais non toujours, car il en est qui, par sectarisme, ignorent volontairement le vrai et refusent de reconnaître les insuffisances et la fausseté de leur croyance.²⁶¹ »

Lorsque dans une théorie scientifique, des faits contredisent la théorie, on est obligé de reconnaître, qu'en partie, la théorie est insuffisante. Or, contre vents et marées, différentes voix scientifiques ont montré que des phénomènes ne rentraient pas dans le cadre strict de la théorie synthétique de l'évolution. De même que la physique classique, qui a surgi en s'opposant à la philosophie de la nature d'Aristote, a cependant été obligée d'évoluer vers la physique contemporaine (relativité, thermodynamique, physique quantique, Big Bang) pour finalement retrouver des intuitions aristotéliennes (indétermination, dynamique, temporalité de la matière, relativité de l'espace ...), de même la théorie de l'évolution, qui surgit au XIX^e en s'opposant par ces concepts à la vision religieuse, doit opérer sa révolution pour finalement s'apercevoir que l'opposition première qui rassure tous les anticléricaux n'a plus lieu d'être. L'acharnement à condamner toute critique du néo-darwinisme n'a pas que des motifs scientifiques. C'est ce que présentent inconsciemment fort justement les créationnistes. Au lieu de reconnaître la part d'ignorance dans le mécanisme de l'évolution, on impose une explication simple, hasard et sélection, qui aurait l'avantage de rabattre le caquet des religions.

Mais là où s'arrête le parallèle entre évolution de la physique et évolution de la biologie, ce sont les concepts mis en jeu. La physique classique est déterministe. Il y a des lois de la matière. Et si on s'interroge sur l'origine de ces lois, la question se pose d'une raison suprême que les religions appellent Dieu. La plupart des philosophes classiques qui accompagnent la révolution scientifique pensent que Dieu existe : Descartes, Rousseau, Kant, Hegel pour n'en citer que quelques-uns. Même si l'athéisme militant existe déjà, il ne devient majoritaire dans les milieux intellectuels que plus tard avec Marx, Freud, Nietzsche, Heidegger ou Sartre. La physique contemporaine sera moins radicale dans le déterminisme, découvrant la contingence du chaos ou l'indétermination quantique. Mais elle maintiendra la croyance dans une certaine causalité du réel, même si celle-ci est voilée. La théorie de l'évolution surgit, elle, dans cette période où règne l'athéisme dans certaines sphères culturelles. Et ces concepts de base sont aux antipodes du déterminisme de la physique classique et de la croyance dans des lois de la nature. Tout ne viendrait que du hasard et de la sélection arbitraire et mécanique. Alors que la physique est passée du déterminisme à la reconnaissance d'une certaine indétermination, la biologie doit faire le chemin inverse, le passage d'une indétermination radicale, où le hasard est supposé être le maître de tout à la reconnaissance, que même dans

²⁶¹ Pierre Paul GRASSE, *L'évolution du vivant*, Albin Michel, 1971, p. 25

l'évolution du vivant nous ayons certaines lois. Outre cette surprésence du hasard dans le darwinisme, il faudrait voir l'originare de la notion de lutte. Entre la lutte des classes du marxisme et la guerre économique libérale qui fait de la survie du meilleur un concept central à la suite de Malthus, nous avons deux matérialismes économiques qui vont influencer les darwiniens. La lutte n'est qu'un fait de nature que pour celui qui y croit.

Alors que la physique ne fait pas l'objet de bataille entre scientifique et fidéiste, mais qu'au contraire, la reconnaissance des lois de la nature et le Big Bang n'interdit pas de croire en l'existence de Dieu, en revanche sur le problème de l'évolution du vivant, se développe une foire d'empoigne où les plus dogmatiques ne sont pas toujours les religieux. Mais la physique n'est pas la biologie. Elles n'ont pas la même histoire, et ne réfléchissent pas à partir des mêmes concepts. En montrant la complexification des concepts scientifiques de la théorie de l'évolution, nous voudrions sortir de cette opposition absurde où fondamentalistes religieux et scientifiques campent sur leur position pour apercevoir un dialogue possible, une rencontre où l'on reconnaît la vérité de l'autre.

La question de fond est finalement celle-ci. L'évolution du vivant ne se comprend-elle que par le hasard et la sélection sans aucune loi possible, ou faut-il reconnaître qu'avec le hasard et la sélection nous avons aussi la possibilité de loi dans l'évolution du vivant ? Pour sortir de la dialectique binaire du « tout par hasard » darwinien de stricte obédience et du « rien par hasard » fondamentaliste religieux, peut-être faut-il reconnaître que l'évolution de la vie c'est à la fois le hasard, la sélection et un certain déterminisme de lois.

Peut-on expliquer le fonctionnement d'une voiture uniquement par l'existence du volant et des clignotants ? Certes ils sont indispensables pour que l'automobile puisse rouler. Si on enlève ces deux éléments de la machine, la voiture devient inutilisable. Cependant, sans moteur ni roues, le véhicule sera condamné à l'immobilité et on pourrait encore moins l'employer. Entre conduire une vraie voiture et jouer avec un volant et des clignotants sur une voiture jouet dans un manège pour enfant, il y a un écart. Avec un volant et des clignotants on peut croire tout comprendre des changements de directions de la voiture. Mais sans les roues et le moteur, personne n'explique en fait pourquoi le véhicule avance. Le hasard et la sélection sont des indications des bifurcations de l'évolution du vivant, ils ne sont pas la compréhension totale des virages de la vie. Dire que les mutations dues au hasard et la sélection du plus apte sont insuffisantes pour expliquer l'évolution du vivant, ce n'est ni remettre en cause l'existence de l'évolution du vivant, ni même rejeter l'existence du hasard et de la sélection dans l'évolution, mais c'est chercher à aller plus loin dans la compréhension d'un phénomène plus complexe que l'on veut bien le croire.

2. La micro évolution n'est pas la macro évolution

Lorsqu'on lit les spécialistes, un argument revient très souvent. Certes, les petites mutations dues au hasard et la sélection du plus apte expliquent la micro

évolution au sein d'une espèce. Mais on ne voit pas comment expliquer les changements radicaux entre espèces. Le temps n'y peut rien. Cela fait très longtemps que l'on ne recherche plus les chaînons manquants. Si la paléontologie constate une évolution, le passage brusque entre une espèce et une autre est un mystère. Dire cela ce n'est pas être créationniste, c'est seulement reconnaître que le gradualisme présupposé par la théorie synthétique de l'évolution n'explique pas le phénomène de l'évolution. Pierre-Paul Grassé, qui a occupé pendant trente ans la chaire de l'évolution à la Sorbonne, a essayé de mettre en garde ses collègues contre toute tentation simplificatrice. L'idée de monstres prometteurs survivants, car plus aptes, ne fonctionne pas toujours. Les passages graduels ne sont le plus souvent que des handicaps. Contre la continuité graduelle de l'évolution, il faut reconnaître la nécessité de sauts et d'une discontinuité. Et même si par la théorie des équilibres ponctués de Gould essaie d'unir continuité et discontinuité dans l'évolution, la question est bien présente de comprendre des changements plus proches de la métamorphose que de l'évolution imperceptible.

L'essentiel de l'argumentation de Jean-François Moreel²⁶² réside dans cette distinction entre micro évolution et macro évolution. « La macro évolution n'est plus une théorie scientifique » tel est le titre de son troisième chapitre. Il commence par montrer que l'exemple du Goéland prouve la micro évolution et non la macro évolution. Face à la continuité darwinienne, il faut constater la discontinuité. Actuellement, il semble que tout le monde admette cette discontinuité. Par ailleurs l'évolution ne correspond pas au cladisme, c'est-à-dire au classement des espèces en fonction des homologies. Le choix des critères, non empirique, n'est pas toujours sérieux scientifiquement selon Moreel. Enfin, comment expliquer l'apparition soudaine de nouveaux organes ? Une mutation d'un gène à multiples effets rend le plus souvent le nouvel individu non-viable.

3. La phalène du bouleau, un papillon de nuit bien obscur

Dans les livres scolaires ou de vulgarisation scientifique, un exemple revient souvent comme une preuve de l'évolution par sélection, l'expérience de Kettlewell réalisée dans les années 1950 sur de phalènes du bouleau. Ce n'est pas le lieu ici de discuter en détail de l'expérience. Jean-François Moreel le fait précisément²⁶³. Mais les papillons de nuit semblent venir mourir sur la lumière éblouissante de la vérité. « La sélection visuelle liée à la prédation, et correspondant à la théorie darwinienne de concurrence interindividuelle, ne rend plus guère compte au maximum que de la moitié de la valeur sélective globale dans ce modèle. ... Les valeurs considérées dans les modèles sont ajustées *a posteriori* et ceci de façon à permettre au modèle de coller à la réalité. ... La sélection des plus aptes perd alors toute sa valeur idéologique ». Jean Gayon²⁶⁴ faisait déjà la synthèse des critiques faites à cette expérience supposée exemplaire du darwinisme. Judith Hooper parle même de

²⁶² Jean-François MOREEL, *Le darwinisme, envers d'une théorie*, François-Xavier de Guibert, 2007

²⁶³ *Ibidem*, pp. 200-209

²⁶⁴ Jean GAYON, « Le papillon de Darwin » in *Hors-Série Science et avenir*, avril-mai 2005, pp. 34-39.

« mythe scientifique ». Montrer que cette expérience n'est pas valable scientifiquement, que nous sommes à la limite de la supercherie, ce n'est pas pour autant être créationniste ou refuser que la sélection du plus apte soit un facteur explicatif de l'évolution. Il s'agit seulement de voir que peut-être un schéma simple (mutation au hasard et sélection du plus apte) n'est pas une théorie suffisante explicative de l'évolution de tout le vivant. On a peut-être d'autres preuves de la sélection naturelle en microbiologie et en génétique des populations, mais les phalènes du bouleau ne sont pas une preuve de l'évolution uniquement par sélection.

4. Le retour de Lamarck

Si le français Lamarck fut un des premiers grands évolutionnistes, il semble que ce soit l'anglais Darwin qui ait réussi à imposer ses idées à la communauté scientifique. Trafalgar pour le français et son hérité des caractères acquis au profit des mutations dues au hasard et de la sélection naturelle. Si la théorie synthétique de l'évolution intègre des données sur la génétique, inconnues de Darwin, c'est pour en garder cependant les principes et l'esprit. Pour les darwiniens de stricte obédience, Lamarck a perdu. L'hérité des caractères acquis doit passer par pertes et profits aux oubliettes de l'histoire. Pourtant, le bateau lamarckien que tous croyait avoir vu sombrer semble resurgir des brumes de l'histoire. Un soleil d'Austerlitz illumine à nouveau le visage du français. Les mutations se produiraient plus facilement si elles sont nécessaires à la survie et non par hasard. « Le système immunitaire permettrait à des parents de transmettre à leurs enfants des immunités acquises au cours de leur vie. »²⁶⁵ Les travaux de John Cairns et Barry Hall indiquent un comportement lamarckien et pas seulement darwinien des bactéries. La position lamarckienne de Pierre-Paul Grasset est à nouveau audible.

5. Des mutations sans évolution

Selon le schéma darwinien, ce sont les multiples petites mutations qui font les grandes évolutions. Il y aurait comme une identité entre mutation et évolution. Le problème est que par exemple les cafards ou les mouches peuvent muter énormément sans évoluer en proportion. « On constate que la plupart des modifications de l'ADN rencontrées au sein des organismes d'une même espèce n'ont aucun effet biologique. »²⁶⁶

6. Une sélection conservatrice et non innovatrice

S'il y a des mutations sans évolution, l'autre critère du darwinisme, la sélection naturelle, n'est pas non plus un critère suffisant pour expliquer les innovations de l'évolution. « La sélection, si elle est bien un facteur d'échec et de disparition des nouvelles variétés, elle n'est pratiquement jamais un élément favorable à leur expansion. Si la sélection du plus apte et la concurrence semblent bien être des

²⁶⁵ Jean STAUNE, *ibid*, p. 213

²⁶⁶ Jean-François MOREEL, *Le darwinisme, envers d'une théorie*, François-Xavier de Guibert, 2007, p. 170.

facteurs actifs dans les phénomènes d'extinction des espèces et des variétés, leur rôle dans la micro évolution est plus celui d'un frein que d'un moteur.²⁶⁷ »

Bref, l'équation simple qui additionne des mutations au hasard avec l'adaptation et la sélection du plus apte pour obtenir une évolution graduelle craque de tous les côtés. Aujourd'hui aucun scientifique faisant de la biologie évolutive ne prétend résumer l'évolution par le mécanisme simple proposé par Darwin, qui se cristallisera par la théorie synthétique de l'évolution en 1940. La macro évolution n'est pas expliquée par la micro évolution. La sélection plus conservatrice qu'innovatrice n'explique pas à elle seule par exemple l'évolution des phalènes du bouleau. Des mutations nombreuses sont sans évolution. Et des évolutions seraient des acquisitions lamarckiennes de l'expérience. Certes, nous avons évolution du vivant. Certes encore, les mutations au hasard et la sélection du plus apte sont des facteurs de cette évolution. Mais avec ces seuls critères nous n'avons pas tous les paramètres explicatifs des changements du vivant dans le temps. L'évolution n'est pas « un phénomène simple, compris et expliqué » par le néodarwinisme.

B. De nouveaux concepts pour l'évolution

Si les darwiniens stricts ont du mal à entendre les critiques, c'est que les propositions négatives ne débouchent pas, pour le moment, sur des affirmations qui pourraient remplacer au moins partiellement le néo-darwinisme. La nature a horreur du vide et l'histoire des idées aussi. A défaut de mieux, on s'accroche au darwinisme qui de fait explique de nombreux phénomènes évolutifs. Pourquoi aller vers l'inconnu alors que nous avons une théorie qui fonctionne quand même partiellement ? Cet inconnu semble prendre la forme irrationnelle du mysticisme. Et comme l'évolutionnisme a du s'arracher dans son origine à la pensée religieuse, on a une peur bleue du retour du fondamentalisme, que l'on constate malheureusement. Entre ce rejet du religieux et l'impossibilité pour le moment d'offrir autre chose que la théorie synthétique de l'évolution, les scientifiques eux-mêmes s'auto-censurent dans leurs propositions nouvelles de peur d'apparaître comme un suppôt du fondamentalisme religieux. Cependant, cette censure craque peu à peu. De nouveaux concepts scientifiques apparaissent et émergent çà et là. Nous n'avons pas encore une nouvelle théorie de l'évolution cohérente et explicative de tous les phénomènes. Nous n'avons que quelques pièces du puzzle. Mais se dessine peu à peu un nouvel univers conceptuel. La biologie de l'évolution d'aujourd'hui n'est plus la théorie synthétique des années 1940. Nous sommes en train de changer de paradigme, sans pouvoir encore intégrer les anomalies encore trop nombreuses. Comme l'a montré Thomas Kuhn dans *La structure des révolutions scientifiques*, la crise, les conflits ne seront dépassés que lorsque l'évolution aura fait sa propre révolution.

²⁶⁷ Jean-François MOREEL, *Le darwinisme, envers d'une théorie*, François-Xavier de Guibert, 2007, p. 222.

1. La longue chaîne de coïncidences dans l'apparition de la vie

Dire que l'évolution est le fruit de multiples petites mutations dues au hasard, présuppose implicitement l'émergence progressive de la vie à partir de la matière inerte. Même si personne n'a réussi pour le moment à reproduire cette émergence de la vie, l'hypothèse d'un tel scénario peut se soutenir. Cependant entre défendre l'idée de cette histoire du surgissement progressif de la vie à partir de la non-vie et expliquer que tout provient de petits changements dues au hasard que la sélection naturelle a choisis, il y a l'écart d'une interprétation non démontrée scientifiquement.

Dans cette interrogation sur le comment de l'apparition de la vie, la démarche de Michael Denton est intéressante. Mais ce biologiste a eu la mauvaise idée d'écrire un livre *Evolution, une théorie en crise* (Flammarion, 1992), ce qui le bannit aux yeux des darwiniens stricts. Dès lors, au mieux, un silence réprobateur entoure tout ce qu'il dit ou publie depuis. En 1997, dans son livre *The long chain of coincidence* (traduit en français par le titre *L'évolution a-t-elle un sens ?*), il s'intéresse aux conditions de possibilités de l'émergence de la vie. Tout le monde sait que l'eau constitue un élément important de la vie, que sans lumière les plantes ne poussent pas, que la chimie organique, la chimie du vivant, c'est la chimie du carbone. Denton va s'intéresser précisément et scientifiquement à ces conditions de possibilités.

« Nous savons à présent que l'existence de la vie dépend d'une longue série d'ajustements simultanés et étonnamment précis dans les propriétés physiques et chimiques d'un grand nombre de constituants cruciaux de la cellule : adéquation de l'eau pour une forme de vie fondée sur le carbone ; adéquation simultanée de la lumière solaire et de la vie ; adéquation de l'oxygène et des oxygènes comme source d'énergie pour une forme de vie fondée sur le carbone ; adéquation du dioxyde de carbone pour l'excrétion des produits de l'oxydation du carbone ; adéquation du bicarbonate comme tampon pour les systèmes biologiques ; adéquation de la lente hydratation du dioxyde de carbone ; adéquation de la bicouche lipidique comme structure délimitant la cellule ; adéquation simultanée de l'ADN et des protéines, ainsi que parfait ajustement topologique de l'hélice alpha des protéines au sein du grand sillon de l'ADN ; et presque dans tous les cas, ces constituants de la cellule sont les seuls candidats disponibles pour leur rôle biologique, et chacun d'eux paraît en même temps magnifiquement convenir pour cet objectif particulier. ... En résumé, la science a révélé qu'une longue chaîne de coïncidences a conduit inexorablement à la vie sur Terre.»²⁶⁸

Mais comme cet auteur veut appliquer le principe anthropique qui intervient dans la réflexion des astrophysiciens (6 Le big bang est-ce une théorie scientifique pour dire l'idée religieuse de création ?) au phénomène de la vie et qu'il a la maladresse de parler de dessein, son propos devient inaudible. Beaucoup, consciemment ou inconsciemment, se bouchent les oreilles. Denton devient un affreux créationniste avec qui il ne vaut pas la peine de débattre. Qui prendra le

²⁶⁸ Michael DENTON, *L'évolution a-t-elle un sens ?*, Fayard, 1997, p. 511-512.

temps de discuter scientifiquement ses propositions, de le critiquer plutôt que de le condamner sans examen ? Il est vrai que si cette longue chaîne de coïncidences dans l'apparition de la vie est bien réelle, le dogme de la toute puissance des petites mutations au hasard perd de sa superbe.

2. Les gènes de régulation et des lois de l'évolution

Si Denton s'intéresse d'abord aux conditions physico-chimiques de possibilité dans l'apparition de la vie, Jean Chaline vise d'abord le phénomène de l'évolution lui-même. La question des changements de la macro évolution est son centre d'intérêt. Et il est reconnu dans le milieu scientifique, et non pas rejeté comme d'autres. Il se défend d'ailleurs de rester dans le primat darwinien des mutations au hasard et de la sélection naturelle²⁶⁹.

Pourtant, par la question des gènes du développement, le néo-darwinisme s'infléchit dangereusement. Certes, il reste toujours évolutionniste, s'appuyant sur la théorie synthétique de l'évolution, mais il reconnaît lui-même que ce cadre devient trop étroit. La nouvelle synthèse entre biologie du développement et paléontologie initie un nouveau stade de la théorie de l'évolution, que les spécialistes appellent « Evo-Dévo » (*Evolutionary Developmental Biology*). « Un seul couple de gènes et de protéines antagonistes suffisent pour inverser deux plans d'organisation comme ceux des invertébrés et des vertébrés. On est loin de l'accumulation des milliers de petites mutations nécessaires et triées dans le même sens par la sélection naturelle, telles que la théorie synthétique des années quarante le proposait.²⁷⁰ »

Non seulement cette perspective reprend la distinction entre micro évolution et macro évolution, pierre de touche des anti-darwiniens, et du professeur Pierre-Paul Grassé, mais elle semble indiquer que l'évolution de la vie obéisse à des lois. Avec Jean Nottale et Pierre Grou, Jean Chaline émet l'hypothèse des lois de la genèse de l'organisation. « Cette théorie suggère que le vivant est structuré par des lois probabilistes de la nature, générales, universelles, qui constituent ses contraintes fondamentales de base sous-jacente ; c'est-à-dire sa nécessité. Cette nécessité est, semble-t-il beaucoup plus importante que Monod le pensait.²⁷¹ » Un ordre probabiliste se cacherait dans l'évolution qui n'est pas réduite dès lors à la toute puissance et l'unique explication du hasard. Certes, la mise en équation de l'évolution par les mathématiques fractales n'est encore qu'une hypothèse, mais il semble qu'il faille sortir d'une contingence radicale, pour intégrer une part de nécessité. Et cela suffit pour dire que le présupposé darwinien d'une explication de la macro évolution par la micro évolution selon de multiples petites mutations au hasard ne tient pas.

²⁶⁹ Jean CHALINE, *Quoi de neuf depuis Darwin ?*, Ellipses, 2006, post-face, p. 413.

²⁷⁰ Jean CHALINE, *Quoi de neuf depuis Darwin ?*, Ellipses, 2006, p. 340.

²⁷¹ Jean CHALINE, *Quoi de neuf depuis Darwin ?*, Ellipses, 2006, p. 397.

3. Auto-organisation et émergence

Nous avons vu dans le chapitre précédent que la réduction du vivant au mécanique n'est pas soutenable (7 Les plantes et les animaux sont-ils comme une machine ?). A ce moment-là, nous avons repris la question de l'émergence (4 Y a-t-il du désordre dans la nature ?). Or le schéma darwinien des petites mutations au hasard et de la sélection naturelle est un schéma mécaniste. A partir de quelques forces mécaniques simples, il serait possible d'expliquer le plus complexe. Pourtant, la cohésion du vivant, sa reproduction et son assimilation ne s'expliquent pas simplement par la chimie du carbone et la dynamique de l'eau. Le tout est plus que la somme de ses parties. Et ce phénomène d'émergence demeure une énigme philosophique pour tous les défenseurs de la réduction scientifique. Les limites du réductionnisme soulèvent la question énigmatique de l'émergence. Si le passage d'une échelle à une autre donne naissance à des comportements nouveaux, l'émergence rejoint en un sens l'hypothèse de Nottale, Grou et Chaline. Penser que nous avons dans la vie une auto-organisation et émergence comme le pensent les biologistes Brian Goodwin et Mae Wan Ho, c'est sortir d'une vision mécanique de la vie selon un système fermé de forces simples, qui est celle de la physique classique, pour intégrer les notions d'énergie, de rapport entre contingence et nécessité, de temporalité, de système ouvert, d'information. Voilà que la révolution de la physique contemporaine par rapport à la physique classique pénètre peu à peu les esprits des biologistes. Certes la biologie sort déjà de la pensée unique. Michel Morange voit la coexistence d'explications mécanistes (selon la cause matérielle pour parler comme Aristote), d'explication darwinienne historique et contingente (selon la cause efficiente) et d'explication physique non causale d'après une structure globale (selon la cause formelle)²⁷². Mais accepter cette pluralité d'explication ne va pas de soi. Comprendre ce que cela implique comme changement de perspective est une conversion en cours.

Stuart Kaufman s'exprime ainsi : « Depuis Darwin, nous nous sommes tournés vers une seule force : la sélection naturelle ... Sans elle, nous pensons qu'il n'y aurait rien d'autre qu'un désordre incohérent. Je vais argumenter dans ce livre que cette idée est fautive. Comme nous le verrons, les sciences de la complexité et de l'émergence suggèrent que l'ordre n'est pas un accident, qu'il existe de grands gisements d'ordres spontanés ... L'étendue de ces ordres spontanés est bien plus grande que ce que nous avons pensé. ... Si cela est vrai, quelle révision de la vision darwinienne nous attend ! ... Mais la révision des concepts darwiniens ne sera pas facile. Les biologistes n'ont aucun cadre conceptuel dans lequel étudier un processus évolutionniste qui combine sélection et auto-organisation.²⁷³ »

²⁷² Cf. Michel MORANGE, *Les secrets du vivant, contre la pensée unique en biologie*, Editions de la découverte, 2005

²⁷³ Stuart KAUFFMAN, *At home in the Universe*, Oxford University Presse, 1995, p. 8, cité par Jean STAUNE, p. 241.

4. Convergence

Non seulement dans la vie et l'évolution nous avons émergence et auto-organisation, mais l'évolution découvre des phénomènes de convergences bien étonnants.

Henri Bergson le notait déjà. « Le pur mécanisme serait donc réfutable, et la finalité, au sens spécial où nous l'entendons, démontrable par un certain côté, si l'on pouvait établir que la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes. La force de la preuve serait d'ailleurs proportionnelle au degré d'écartement des lignes d'évolution choisies, et au degré de complexité des structures similaires qu'on trouverait sur elles.²⁷⁴ »
« Comment supposer que des causes accidentelles, se présentant dans un ordre accidentel, aient abouti plusieurs fois au même résultat ? ... Que deux promeneurs partis de points différents, et errant dans la campagne au gré de leur caprice ... dessinent des courbes identiques, exactement superposables l'une à l'autre, c'est tout à fait invraisemblable.²⁷⁵ »

Prenons un exemple. « Si, en effectuant une opération chirurgicale, on prélève le cristallin d'un triton, un nouveau cristallin se reformera à partir du bord de l'iris ; or, lors du développement embryonnaire normal, le cristallin se forme à partir de la peau, d'une façon complètement différente. ... Cette régénération du cristallin n'a jamais pu se produire dans la nature au cours des millions d'années d'existence des différentes espèces de tritons. En effet, en temps normal, un triton ne peut pas perdre le cristallin. Il peut perdre un oeil par exemple. Mais pour qu'un cristallin soit retiré et que le reste de l'œil reste intact, prêt à continuer à fonctionner ... une opération chirurgicale est nécessaire ! Donc ce processus de régénération (complètement différent du processus de formation) du cristallin ne peut être le résultat d'un processus de sélection naturelle, puisque l'animal n'a jamais affronté une situation dans laquelle cette régénération aurait pu lui être utile ... Ici, nous avons une sorte de convergence : deux façons différentes d'obtenir un même organe chez un même individu.²⁷⁶ »

Simon Conway-Morris explore cette réalité constatée. « Le consensus actuel est que chaque espèce est le résultat d'un processus dû au hasard et qu'il y a un grand nombre de possibilités, probablement bien plus que le nombre des planètes habitables dans la galaxie. Selon une telle conception, il est très improbable que les habitants d'une planète puissent ressembler à ceux d'une autre planète. Le phénomène de la convergence évolutionniste indique au contraire que le nombre d'alternatives est strictement limité ... Si cela est correct, cela suggère que la façon dont l'évolution « navigue vers une solution fonctionnelle particulière peut fournir la base d'une théorie plus générale de la biologie. Cette approche postule l'existence

²⁷⁴ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, PUF, quadrige, p. 55.

²⁷⁵ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, PUF, quadrige, p. 57.

²⁷⁶ Jean STAUNE, *L'existence a-t-elle un sens ?*, 2005, pp. 278-279.

de quelque chose d'analogue à des « attracteurs » par lesquels les trajectoires évolutionnistes sont canalisées vers des formes fonctionnelles stables. ... Le but principal de cet ouvrage est de montrer que les contraintes qui s'exercent sur l'évolution et la présence de nombreux phénomènes de « convergence » rendent l'émergence de quelque chose comme nous à peu près inévitable.²⁷⁷ »

5. Coopération, association voire gratuité pas seulement lutte égoïste pour la vie

Auto-organisation, émergence et convergence irréductible au hasard et à la sélection naturelle, l'évolution rencontre des phénomènes de coopération et d'association difficilement compatibles avec la lutte égoïste de survie du plus apte. Le biologiste Jean-Marie Exbrayat constate une tendance à l'association dans la complexification de l'évolution. La vie est une association de molécules simples puis complexes. Nous avons déjà une agrégation d'individus au niveau moléculaire. Puis de l'unicellulaire au pluricellulaire, nous rencontrons des associations temporaires (les volvox) puis permanentes. Nous avons encore des associations d'individus au sein des éponges par exemple. Et cette tendance à l'association se retrouve dans les sociétés animales.

« Les exemples de comportements coopératifs dans la nature sont infiniment nombreux. Que dire de la stratégie défensive des sardines, des criquets, des étourneaux, des gnous ou autres zèbres et chevaux qui se déplacent en banc, nuées et troupeaux dans laquelle la survie individuelle est assurée par la cohésion de l'ensemble de la population. L'éthologie fourmille d'exemples de coopération entre animaux et l'écologie en constate les effets à tous les niveaux, y compris chez les végétaux. Depuis plus d'un demi siècle, la science darwinienne ne peut que difficilement rendre compte de ces observations et surtout de leur fréquence dans la nature. De tels comportements ne sont nuisibles à personne (pas même au prédateur dans la plupart des cas) mais ne permettent pas de résoudre les problèmes que pose la régulation du nombre des individus en adéquation avec la quantité des aliments qui sont à leur disposition. Or l'évitement du phénomène de surpopulation est un point central dans l'argumentation darwinienne. Il n'est pas étonnant que la coopération soit si souvent occultée puisqu'elle ne répond pas à la préoccupation malthusienne sur laquelle Darwin et les siens s'appuient. Pour eux l'équilibre entre ressources et niveaux des populations est établi par la lutte pour la vie entre individus de la même espèce ou occupant au moins la même niche écologique.²⁷⁸ »

On a bien essayé de réduire l'altruisme à un égoïsme bien compris, mais outre l'impossibilité de trouver le gène égoïste, cette réduction de l'altruisme à l'égoïsme est une interprétation libérale qui voudrait voir dans le darwinisme biologique le fondement du darwinisme social. C'est un fait reconnu que la nature travaille aussi « pour le bien du groupe », avec un « esprit de groupe²⁷⁹ ». Les phénomènes de symbiose, d'association, de mutualisme, de coopération, de tissage de réseaux sont

²⁷⁷ Simon CONWAY-MORRIS, *Life's solution*, Cambridge university press, 2003, p. 309 et p. 328. Cité par Jean Staune, pp. 239-240. Voir aussi Jean-François MOREEL, *Le darwinisme, envers d'une théorie*, François-Xavier de Guibert, 2007, pp. 145-158.

²⁷⁸ Jean-François MOREEL, *Le darwinisme, envers d'une théorie*, François-Xavier de Guibert, 2007, p. 210.

²⁷⁹ David WILSON, Edward WILSON, « Pour le bien du groupe ? » in *L'évolution rien ne l'arrête*, Dossier pour la science, n° 63 Avril-jun 2009, pp. 78-85.

indéniables²⁸⁰. Il y a les faits, l'évolution, et l'interprétation des faits. Encore une fois la réalité de l'évolution ne réussit pas à entrer dans une théorie où la sélection naturelle serait le principal critère.

Cette coopération qui s'oppose au supposé égoïsme de la survie du plus apte peut aller pour certains jusqu'à une forme de gratuité. « La spécialisation c'est de l'art pour l'art, cela n'a pas d'effet précis ; une taupe est magnifiquement conformée pour fouir dit-on, et une courtilière aussi : toutes les deux disposent de pattes fousseuses antérieures conformées d'ailleurs de la même façon ... Mais qu'y a-t-il de plus fousseur que les campagnols ou les fourmis qui n'ont pas l'ombre de pattes fousseuses ? Le papillon *Kallima* imite superbement une feuille morte jusque dans les plus infimes détails : par exemple les minuscules champignons qui forment les taches noirâtres sur les feuilles mortes sont imitées par des écailles du papillon : mais à quoi bon puisque pour un papillon brunâtre qui se confond vaguement avec le substrat la meilleure protection, c'est l'immobilité ? Ce que de nombreuses expériences ont parfaitement prouvé²⁸¹ ... Ce que nous voyons aussi dans l'infinie diversité des formes qui peuplent la mer et la terre, c'est un pouvoir d'invention énorme, démesuré ... toujours ces complications merveilleuses et gratuites »²⁸² constate Rémi Chauvin multipliant les exemples.

Bref, non seulement nous avons des critiques négatives (a) du schéma simpliste darwinien (multitude graduée des mutations au hasard et sélection naturelle), mais émergent peu à peu de nouveaux concepts positifs scientifiques pour l'évolution (b) : conditions physico-chimiques par l'eau, la lumière et le carbone très précises, gène du développement confirmant la distinction entre micro évolution et macro évolution et induisant des lois de l'évolution, auto-organisation et émergence, convergence et coopération, voire gratuité. Les petites mutations au hasard et la sélection ne sont plus les uniques concepts scientifiques pour décrire l'évolution du vivant, même s'ils font toujours parties intégrantes de sa compréhension. Mais entre l'absolutisation de deux critères et leur relativisation dans un univers conceptuel plus complexe et nuancé, nous avons peu à peu les moyens de sortir de la croyance dogmatique et scientiste dans laquelle certains voudraient enfermer tout regard sur l'évolution du vivant. Au nom de quel principe idéologique indémontrable faudrait-il réduire la macro évolution, l'auto-organisation, l'émergence, la convergence, la coopération, la gratuité, à des petites mutations au hasard et à la sélection naturelle de survie du plus apte ? Ce saut, ou plutôt cette chute, ne s'impose que pour celui qui veut à tout prix, consciemment ou non, exclure l'horreur du divin implicite. Mais scientifiquement rien n'impose cette réduction. Au contraire de cette nouvelle perspective scientifique sur l'évolution, peut émerger une nouvelle interprétation philosophique, renvoyant

²⁸⁰ Cf. Jean-Claude AMEISEN, « Dans l'oubli de nos métamorphoses », Jean-François SILVAIN, « Coévoluer pour survivre » in *L'évolution rien ne l'arrête*, Dossier pour la science, n° 63 Avril-juin 2009.

²⁸¹ Jean Staune explique plus longuement cet exemple pp. 273-278.

²⁸² Rémy CHAUVIN, *la biologie de l'esprit*, Le Rocher, 1985, pp. 62-63.

dos-à-dos les dogmatismes fidéiste et scientiste, religieux et matérialiste. Si la plupart des biologistes de l'évolution ne sont pas des matérialistes militants, certains le demeurent malgré tout, refusant toute intrusion d'un questionnement philosophique ou religieux. Et les présentations médiatiques de ces questions préfèrent souvent les caricatures (« Dieu contre Darwin ? »).

3. Pour une nouvelle interprétation de l'évolution

Si l'évolution, ce sont non seulement les mutations au hasard et la sélection, mais aussi les conditions physiques précises de l'eau, la lumière et le carbone, des lois de mutations spécifiques pour la macro évolution par les gènes du développement, l'auto organisation, l'émergence, la convergence, la coopération, voire la gratuité, alors comment peut-on interpréter ce phénomène de l'évolution du vivant ?

A. L'évolution ou la difficulté à penser le temps, la vie, l'histoire

Finalelement, l'évolution c'est la vie, le temps et même l'histoire. Or la réflexion philosophique sait depuis longtemps que penser ces réalités ne va pas de soi. « L'intelligence n'est point faite pour penser l'évolution au sens propre du mot. »²⁸³

Il n'est pas évident de penser la vie. Nous l'avons vu (7 Les plantes et les animaux sont-ils comme des machines ?). « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie. »²⁸⁴ L'intelligence scientifique se meut aisément dans la matière inerte. Vouloir réduire le vivant au physique ou à la mécanique est une tentation de la raison scientifique. Mais la fidélité à l'expérience oblige notre esprit à reconnaître une spécificité de cohésion, de reproduction et de nutrition irréductible à la somme de ses composants physico-chimique ou mécanique. Or vouloir expliquer l'évolution par les mutations au hasard et la sélection naturelle c'est continuer cette illusion mécaniciste et scientiste. Henri Bergson l'avait bien perçu. « Le fonctionnement même de la vie est de l'ordre catagénétique, descente d'énergie et non pas montée. C'est sur ces faits d'ordre catagénétique seulement que la physico-chimie aurait prise, c'est-à-dire en somme, sur du mort, et non sur du vivant. »²⁸⁵ La vie n'est pas mathématique. Même si les mathématiques ont évolué, la mathématique du vivant n'épuise pas la dynamique de la vie. La vie n'est pas artificielle, mortelle mais vivante.

Mais l'évolution, c'est aussi le temps. Et la difficulté épistémologique est encore plus grande. « Qu'est-ce en effet que le temps ? Qui saurait en donner avec aisance et brièveté une explication ? Qui pourrait, pour le formuler en mots, le saisir même par la pensée ? Et pourtant qu'y a-t-il que nous évoquions en parlant et qui soit plus familier et plus connu que le temps ? Et nous comprenons certes, quand nous en parlons ; nous comprenons aussi, quand nous entendons un autre en

²⁸³ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 164

²⁸⁴ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 166.

²⁸⁵ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 35

parler. Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus. »²⁸⁶ Nous avons vu aussi cette difficulté à définir le temps (3 Qu'est-ce que le temps ?) L'intelligence scientifique préfère l'immobilité à la mobilité, l'espace au temps. Le temps n'est qu'une chronologie, mais il n'est pas pensé en lui-même. « Plus la durée marque l'être vivant de son empreinte, plus évidemment l'organisme se distingue d'un mécanisme pur et simple. »²⁸⁷ Le mécanisme radical élimine le temps et réduit tout à un éternel présent où tout est donné.

Vie et temps, l'évolution se définit aussi finalement comme histoire, au double sens d'une réalité historique et d'un savoir historique. (13 Peut-on expliquer l'histoire de la nature de manière scientifique ?) Depuis Dilthey, il semblait légitime de distinguer les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Les premières s'intéressent à la matière qu'elles cherchent à expliquer dans une quête du comment selon un rapport univoque et extérieur aux choses. Les secondes viseraient l'esprit qu'elles cherchent à comprendre et interpréter dans une quête du sens selon un rapport intérieur et subjectif. Mais avec l'évolution, cette frontière n'est plus étanche. D'une part, l'évolution est une réalité historique au sens d'événements uniques, irréversibles, de nouveautés et de créations imprévisibles. D'autre part, la méthode scientifique pour l'évolution s'apparente à la méthode historique dans une interprétation de traces du passé et une impossibilité à refaire l'expérience. Les faits n'impliquent pas immédiatement un modèle, mais supposent une interprétation.

Bref, parce que l'évolution c'est la vie, le temps et l'histoire, nous n'avons pas un savoir scientifique comme celui de la physique classique où il n'y a que matière inerte, espace et absence de temps. La réduction mécanique ne fonctionne pas. Mais les darwiniens font comme si il n'en était rien.

B. L'évolution créatrice de Bergson et l'élan vital

Un premier auteur peut nous aider à penser sans réduction l'évolution, Henri Bergson que nous avons déjà cité. Il est difficile sans caricature de présenter rapidement *L'évolution créatrice*. Suggérons cependant quelques lignes. Bergson refuse tout à la fois le mécanisme et le finalisme radical et propose la notion d'élan vital.

Tout d'abord l'évolution n'est pas purement mécanique pour trois types de raisons.

Premièrement, « Les propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées, mais toujours en voie de réalisation ; ce sont moins des états que des tendances. »²⁸⁸ Le mécanisme tend à nier le temps à réduire le présent au passé. Or le vivant s'explique par une histoire.

²⁸⁶ SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, XI, 14(17), DDB, T. 14, p. 299-301.

²⁸⁷ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 37.

²⁸⁸ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 13.

Deuxièmement, « Le pur mécanisme serait donc réfutable, et la finalité, au sens spécial où nous l'entendons, démontrable par un certain côté, si l'on pouvait établir que la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes. La force de la preuve serait d'ailleurs proportionnelle au degré d'écartement des lignes d'évolution choisies, et au degré de complexité des structures similaires qu'on trouverait sur elles. »²⁸⁹ La vie n'est pas réductible à la physique. La vie est comme une courbe, voire une tangente mais non une simple droite. « Comment supposer que des causes accidentelles, se présentant dans un ordre accidentel, aient abouti plusieurs fois au même résultat ? ... Que deux promeneurs partis de points différents, et errant dans la campagne au gré de leur caprice ... dessinent des courbes identiques, exactement superposables l'une à l'autre, c'est tout à fait invraisemblable. »²⁹⁰ « D'où vient alors l'analogie de structure ? »²⁹¹ « Les variations invoquées sont incapables, si elles sont accidentelles de rendre compte d'une similitude de structure. »²⁹² La notion de sélection ne fonctionne pas. « Si la variation insensible ne gêne pas le fonctionnement de l'œil, elle ne le sert pas davantage, tant que les variations complémentaires ne se sont pas produites : dès lors, comment se conserverait-elle par l'effet de la sélection ? »²⁹³ S'adapter n'est pas répéter passivement une forme selon les conditions mais c'est répliquer activement et créer une forme appropriée. « Comment toutes les parties de l'appareil visuel, en se modifiant soudain, restent-elles si bien coordonnées entre elles que l'œil continue à exercer sa fonction ? »²⁹⁴ « Cette production du même effet par deux accumulations diverses d'un nombre énorme de petites causes est contraire aux principes invoqués par la philosophie mécanistique. »²⁹⁵

Troisièmement, le mécanisme explique par l'influence des circonstances extérieures sans éclairer la corrélation des parties. « La nature ... ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement. »²⁹⁶ Le mécanisme n'est qu'une complication à l'infini ne rendant pas compte du processus simple de création. La fabrication va de la périphérie au centre, du multiple à l'un par concentration. L'organisation va du centre à la périphérie par explosion. La science positive procède comme si la nature était une machine. Mais le processus réel est complet, en bloc et n'a pas de parties.

Mais Bergson est tout autant critique vis-à-vis du finalisme (radical). En ce sens c'est un opposant avant la lettre du dessein intelligent. Le finalisme radical de Leibniz est un mécanisme à rebours par l'attraction de l'avenir. Mécanisme et

²⁸⁹ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 55.

²⁹⁰ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 57.

²⁹¹ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 63.

²⁹² Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 64.

²⁹³ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 65.

²⁹⁴ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 66.

²⁹⁵ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 75.

²⁹⁶ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 90.

finalisme radical refusent l'imprévisible création et vise la répétition. Les deux refusent le temps. La philosophie vise la profondeur. L'évolution subjective est intention comme projet de recommencement et réarrangement du passé. L'intelligence orgueilleuse veut trancher sur tout. Se représenter le résultat de l'évolution ce n'est pas pressentir l'évolution même. Il faut reconnaître une harmonie en arrière de l'élan et non en avant du but. Le finalisme radical postule trop peu en voyant seulement de l'intelligence dans la nature et trop par la préexistence de l'avenir dans le présent sous forme d'idée. Le finalisme radical et le mécanisme sont chacun des anthropomorphismes Il faut dépasser mécanisme et finalisme en constatant « ce contraste entre la complication à l'infini de l'organe et la simplicité extrême de la fonction. »²⁹⁷ Le finalisme croit dans un plan merveilleux d'assemblage là où il y a un processus simple de création. L'élan originel de la vie n'est pas une finalité représentée vers un but à atteindre.

Cette double critique du mécanisme et du finalisme le conduit à développer la notion d'élan vital. « C'est ce contraste entre la complexité de l'organe et l'unité de fonction qui déconcerte l'esprit. »²⁹⁸ Il ébauche cette pensée d'un élan originel de la vie dans *L'évolution créatrice*. A contrario de l'entropie de la matière, la vie est un processus négentropique. (4 Y a-t-il du désordre dans la nature ?) « L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel, et d'une impulsion qui continue en sens inverse de la matérialité. »²⁹⁹ « L'élan de vie consiste dans une exigence de création. »³⁰⁰ Henri Bergson synthétisera sa compréhension de l'élan vital dans *Les deux sources de la morale et de la religion*³⁰¹. L'élan vital n'est pas une sélection par le hasard, mais une direction.. Il n'est pas une action extérieure mécanique, mais une poussée interne. Il est une solution face aux conditions extérieures. L'élan vital n'est pas une construction du dehors, mais une intuition du dedans contre la résistance. Il est imprévisible et temporel.

Et si l'élan vital peut aboutir à une source première, si « la création apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes d'amour³⁰² », si, selon les darwiniens purs et durs, toute réflexion sur l'évolution qui parle de Dieu est une forme de créationnisme, alors oui Bergson est créationniste. Les scientifiques matérialistes qui veulent faire de Darwin une arme de guerre anti-religieuse doivent prendre peur, car, pour le moment, Bergson n'est pas interdit par l'éducation nationale.

²⁹⁷ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadriges, p. 90.

²⁹⁸ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadriges, p. 89.

²⁹⁹ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadriges, p. 248.

³⁰⁰ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadriges, p. 252.

³⁰¹ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, quadriges, pp. 115-120

³⁰² Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, quadriges, p. 270.

C. Le don du temps et de l'évolution dit mieux le don de l'être et de la création que la fixité des espèces

Bergson est un auteur intéressant et pertinent pour réfléchir à l'évolution. Si l'élan vital peut indirectement conduire à Dieu, il fut pourtant accusé de panthéisme. L'accusation nous semble légitime. Sans philosophie de l'être en tant qu'être, on ne peut pas penser la transcendance du principe. Dans notre réflexion sur l'évolution ajoutons, une petite méditation sur les rapports du temps et de l'être, reprenant pour une part des éléments déjà évoqués (6 Le big-bang est-ce une théorie scientifique pour dire l'idée religieuse de création ?).

Pour comprendre la création, il faut distinguer temps et être, point de vue scientifique et point de vue métaphysique, commencement d'une ligne horizontale et relation verticale au Créateur. Or l'évolution est un point de vue temporel alors que la création est d'abord une perspective de dépendance dans l'être. Donc évolution et création ne se contredisent pas, car leurs significations horizontale et verticale ne se situent pas au même niveau. La différence des points de vue n'est pas contradiction, car évolution et création sont deux regards complémentaires sur une même réalité ayant plusieurs facettes. En un sens, l'opposition entre évolutionnisme et créationnisme n'a pas lieu d'être puisque nous sommes sur deux registres différents. Ainsi le débat pourrait être clos facilement. Il est vrai que pour éviter les confusions malheureuses entre science et religieux des distinctions de ce genre sont nécessaires. Pourtant, cette distinction ne peut pas être une séparation étanche. Parce que la réalité est une, toute séparation exclusive est une tendance à la « schizophrénie » intellectuelle. La juxtaposition des questions scientifiques et religieuses ne tient pas. Et finalement, en croyant s'expurger des apriori religieux, d'autres prennent leur place et s'appellent matérialisme et athéisme. Si on ne fait pas l'effort d'articuler les domaines, nous aurons un retour du refoulé, des présupposés philosophiques impensés refont surface.

Alors comment comprendre le lien entre temps et être ? Il est vrai que le terme hébreu ou grec de commencement dans la Bible signifie à la fois début dans le temps et relation à un principe. Si on sait distinguer les deux perspectives, cette ambiguïté peut devenir une richesse. Le temps peut exprimer l'être. Le point de vue horizontal n'est pas sans rapport avec le point de vue vertical. En effet, le propre du temps est d'être irréversible. Il passe sans jamais revenir. Il n'y a que dans les films de science-fiction qu'existent des machines à remonter le temps. Le temps est un don sans retour. C'est le contraire de la chanson de Claude François, ça s'en va et ça ne revient pas. Je le reçois sans le maîtriser. Je peux certes avoir un emploi du temps. Mais je vieillis inexorablement jusqu'à la mort. Le temps est donné sans être repris. Il fuit. Or la dépendance dans l'être qu'est la création est aussi un don sans retour. Dieu me donne d'exister. Il me maintient dans l'existence maintenant sans se reprendre. Bien plus, ce don de la création, est tel que le donneur (Dieu) se cache derrière ce qu'Il donne (la création). Je constate qu'il y a quelque chose et non pas rien. Et je peux ne pas en saisir l'origine. Bref, le temps comme l'être, sont des dons sans retour. De même que je ne suis pas maître et possesseur du temps, de même je

reçois mon existence. En ce sens, l'évolution temporelle dit mieux la création que la fixité des espèces. L'histoire, le temps, l'évolution, irréversibles expriment mieux la donation de l'existence. Distinguons pour unir, science et foi, temps et être. Le temps qui passe inexorablement peut dire que mon existence est donnée.

D. Hasard et finalité

Mais comment se réalise ce don de l'être et du temps ? Si le temps et l'être se distinguent, pourquoi seraient-ils signes l'un de l'autre ? Face à ces questions Bergson redevient pertinent. Le rapport entre hasard et fin d'une part (d), mais aussi la question de l'énergie qui nous rapproche de celle de l'être comme acte et puissance (e) pourraient nous aider à compléter notre médiation sur le mystère du temps de l'être et de la vie.

La difficulté est de sortir de la fausse alternative, hasard tout puissant refusant toute forme de finalité dans le darwinisme et refus de tout hasard selon un dessein intelligent dans une forme de créationnisme. La vérité serait entre les deux. Si le hasard existe bien, ce n'est pas le maître de tout, une cause par soi, mais une cause par accident pour parler comme Aristote. Et si la finalité existe, ce n'est pas un *deus ex machina*, une finalité absolue à tendance stoïcienne ou leibnizienne, mais une finalité relative que l'on peut mieux appeler, désir, élan, tendance.

L'évolution ne se fait-elle pas au hasard ? Les changements ne se font-ils pas de manière aléatoire ? En mélangeant les atomes suffisamment longtemps apparaîtraient, via les premières molécules, les premiers êtres vivants. Puis les passages d'une espèce à une autre se feraient selon une mutation génétique due au hasard. Tout serait par hasard. Cependant, s'il y a une nécessité, un ordre dans la nature, cela ne peut pas venir que du hasard. Faire intervenir le hasard pour expliquer l'arrangement de l'acide désoxyribonucléique, c'est comme croire que l'on peut obtenir un poème en mélangeant les 26 lettres de l'alphabet ou qu'un singe tapant au hasard sur une machine à écrire pourrait composer un livre de la bibliothèque nationale. Si l'explication par le hasard apparaît claire à l'imagination, elle est pourtant proche de l'irrationalité. L'ordre ne peut pas ne venir que du désordre. La nécessité ne peut pas provenir seulement du hasard. Il ne suffit pas de mélanger longtemps des pierres pour construire un château. Si le hasard est la rencontre de deux séries causales indépendantes, il y a bien une causalité qui la précède.

N'y a-t-il alors aucun hasard dans la nature ? Rien ne serait par hasard, mais tout obéirait à des lois, à une nécessité dans laquelle on pourrait voir ultimement la raison divine. Le hasard ne serait qu'une ignorance des causes de l'événement. Cette seconde position, contraire à la première, est cette fois la tentation du chrétien spiritualiste. Si Dieu existe, le hasard n'existe pas. Certains veulent voir dans l'évolution la réalisation d'un plan de Dieu, un dessein intelligent, comme si une finalité absolue traversait la vie.

En fait, il est impossible d'éliminer toute dimension d'indétermination dans la matière (4 Y a-t-il du désordre dans la nature ?). On reconnaît aujourd'hui que

certains phénomènes sont par hasard dans une irrégularité fondamentale comme le tracé de la côte de Bretagne ou les crues d'un fleuve. Il faut reconnaître aussi une disproportion entre la cause et l'effet. La juste proportion entre les deux n'est valable que pour le déterminisme, qui dans un état d'équilibre ou de stabilité peut, comme dans la mécanique classique, poser cette juste proportion. Mais en fait la nature n'a en elle-même que rarement cet état d'équilibre. Dans la thermodynamique moderne, on voit des phénomènes passant d'un certain désordre à un ordre, dans des systèmes ouverts loin de l'équilibre. La moindre condition initiale peut tout changer. C'est le fameux effet papillon : petite cause grands effets. « La cause en est un je ne sais quoi. Et les effets en sont effroyables... Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court toute la face de la terre aurait changé » dit Blaise Pascal. Penser qu'il n'y a pas de hasard, c'est croire au déterminisme absolu, à une forme de destin.

Dire que tout est au hasard conduit à l'athéisme. Mais dire que rien n'est au hasard est une forme de panthéisme : la raison divine est en toutes choses sans respecter son autonomie. Le destin, c'est une nécessité absolue qui s'impose à moi et met la créature dans un état de passivité subissant un plan prévu d'avance. Mais le destin, ce peut être aussi l'absurdité et le non-sens absolu. Il faut refuser le destin aveugle du hasard absolu et irrationnel et le destin aveuglant où la raison divine ferait des créatures des marionnettes.

L'existence d'un ordre, d'une nécessité finale ne supprime pas l'indétermination du hasard inhérent à la matière. Le hasard, c'est un peu la liberté de la matière. Il faut plutôt articuler désordre et ordre, hasard et finalité, indétermination et détermination relative en essayant de saisir que le Dieu Créateur, immanent et transcendant, dans sa Providence, respecte l'autonomie de la création. Refuser que tout ou rien soit au hasard, c'est essayer d'articuler désordre et ordre, hasard et nécessité relative, c'est-à-dire une finalité ouverte, un désir. Des défauts ou du hasard peuvent surgir dans la nature. La brebis met bas d'un agneau à cinq pattes, mais ce défaut manifeste la finalité. L'accident « fausse couche » montre que la finalité d'une grossesse est d'engendrer un homme, d'atteindre telle forme et pas une autre. Les accidents dus au hasard supposent une finalité. Mais cette finalité est relative non absolue. Une juste compréhension de l'univers se devrait d'allier hasard et finalité, plutôt que de prétendre choisir l'un au détriment de l'autre. « Le hasard est une cause par accident, pour des choses susceptibles de se produire ni absolument, ni fréquemment, et en outre susceptibles d'être produites en vue d'une fin. »³⁰³

« La finalité est une maîtresse avec laquelle le biologiste ne veut jamais être vu en public, mais dont il ne peut se passer. » disait Pierre-Paul Grassé.

³⁰³ ARISTOTE, *Physiques*, II, 5, 197 a.

E. Le désir et l'énergie

Cette finalité relative, on peut l'appeler aussi « désir ». Nous utilisons cette expression anthropomorphique faute de mieux. La théorie synthétique de l'évolution s'appuie sur trois principes : I les mutations au hasard, II la sélection naturelle et l'adaptation du meilleur au milieu, III le temps très important. Or on pourrait réinterpréter ces trois critères mécanistes en termes de « désir » ou de finalité relative (et non absolue). Le hasard est un peu la « liberté » de la matière manifestant l'autonomie du créé. Le hasard c'est l'indétermination de la matière. Par ailleurs, la sélection naturelle est un « désir » de vivre et de se perpétuer. Enfin, les grandeurs du temps géologiques sont l'expression d'une attente suscitant le « désir ». Et nous donnons ici un second sens au temps de l'évolution après celui de don sans retour. Le temps ne se réduit pas à la chronologie du scientifique. Il est don et attente. Cette vision de la nature refuse tout à la fois le « tout par hasard » et le « rien par hasard ». « La matière est désir, appétit de la forme » disait Aristote. L'évolution des espèces, c'est aussi une sorte de liberté, de désir de vivre et d'attente, une finalité relative qui n'exclut pas l'existence d'une part de hasard.

Cependant, dire que le hasard comme indétermination c'est la liberté de la matière, sans confondre la matière et l'esprit, n'est pas une caractérisation suffisante du hasard. En effet la liberté ce n'est pas que l'indétermination ou l'indifférence, c'est aussi l'autodétermination, l'autonomie. D'ailleurs, en grec le hasard c'est l'automatos. Nous avons un par soi (auto) du hasard que ne signifie pas la simple indétermination. Pour comprendre ce par soi-même du hasard, nous pouvons le lier à la notion d'énergie, de travail (ergon) immanent (en) selon l'étymologie grecque.

Dans la physique contemporaine, la notion d'énergie se retrouve dans la thermodynamique. A la suite de Carnot, la thermodynamique classique envisage l'entropie, le passage de l'ordre au désordre, la dissipation irréversible de l'énergie, la tendance à l'uniformité et à l'équilibre. Et la thermodynamique moderne considère la négentropie, le passage du désordre à l'ordre, l'apparition de nouveau dans des systèmes ouverts loin de l'équilibre. Or l'évolution c'est le contraire de l'entropie. C'est une énergie contraire à celle de la matière inerte. Vivre c'est lutter contre la mort, c'est créer un ordre en opposition à l'uniformité de la matière. Nous retrouvons la notion d'énergie dans la relativité d'Einstein. Dans la relativité restreinte nous avons une équivalence entre la masse et l'énergie selon le célèbre $E=mc^2$. Il faudrait donc réfléchir à ce concept physique d'énergie et en quoi il appartient de droit à une conceptualisation de l'évolution.

Mais l'énergie n'est pas qu'un concept scientifique. Pour un aristotélicien, c'est aussi l'acte, l'*energeia*, le travail dans l'opération immanente ou l'*entelecheia*, littéralement en grec « l'ayance immanente de la fin », la fin relative comme désir et appétit et non comme plan et projet. Certes, nous n'avons pas univocité entre l'énergie scientifique et l'énergie philosophique, mais une analogie est possible. Désir et énergie, pour un aristotélicien, ce couple conceptuel est un autre nom pour dire puissance et acte. Et sans contre sens de traduction, il nous semble que de

grandes thèses du Stagirite apparaissent sous un nouveau jour. « Le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance. » devient « L'évolution c'est l'énergie du désir en tant qu'il désire. » « L'âme est l'acte premier d'un corps naturel ayant la vie en puissance. » devient « Le vivant est l'énergie première d'un corps naturel ayant le désir de vivre » « Dieu est acte pur (*energeia ousa*) » devient « Dieu est l'énergie de l'être » sachant que « la fin meut comme objet d'amour » et que « Dieu est un vivant éternel parfait », ce rapport d'être au désir et à la vie ne semble pas usurpé. L'acte d'être devient l'énergie de l'être. « L'être de désir ne s'engendre que par l'énergie de l'être. » (théta, 8) Une relecture d'Aristote de la physique à la métaphysique pourrait commencer (28).

Si on ajoute que l'énergie est un terme biblique, lié chez saint Paul³⁰⁴ à la grâce, à la résurrection du Christ, à la résurrection de la chair, à l'apostolat de Paul, l'énergie devient un concept théologique. On entraperçoit un passage de la science à la foi, via la métaphysique. Le fidéisme et le scientisme sont renvoyés dos-à-dos. L'évolution comme désir et énergie est une porte ouverte vers l'acte d'être, l'énergie créatrice, l'énergie spirituelle.

Qu'il y ait évolution des espèces vivantes, cela ne fait pas de doute. L'évolution est un fait prouvé par la science qu'il est absurde de contester. Mais entre le fait scientifique et l'explication théorique, nous avons un écart. Rien n'impose de tout réduire à un mécanisme du uniquement au hasard et à la sélection du plus apte. La micro évolution n'est pas la macro évolution. L'environnement joue un rôle. Des mutations existent sans évolution. La sélection est plus souvent conservatrice qu'innovatrice. Des nouveaux concepts scientifiques apparaissent pour expliquer l'évolution : des conditions précises dans l'apparition de la vie, des lois pour les gènes de régulation, une auto-organisation et une émergence, une convergence et une coopération. Le hasard et la sélection n'existent que dans un ensemble théorique plus large. Dès lors, une interprétation philosophique de l'évolution, autre que la perspective mécanique, est possible. Parce qu'il faut penser le temps, la vie et l'histoire, parler d'élan vital, de don du temps, de hasard et de finalité, de désir et d'énergie est une interprétation légitime qui renvoie dos-à-dos les matérialistes militants et les créationnistes.

³⁰⁴ Ephésiens 1 :18 Puisse-t-il illuminer les yeux de votre cœur pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel, quels trésors de gloire renferme son héritage parmi les saints, 1 :19 et quelle extraordinaire grandeur sa puissance revêt pour nous, les croyants, selon la vigueur (*energeian*) de sa force, 1 :20 qu'il a déployée en la personne du Christ, le ressuscitant d'entre les morts et le faisant siéger à sa droite, dans les cieux, 1 :21 bien au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci, mais encore dans le siècle à venir. Philippiens 3 :20 Pour nous, notre cité se trouve dans les cieux, d'où nous attendons ardemment, comme sauveur, le Seigneur Jésus Christ, 3 :21 qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire, avec cette force (*energeian*) qu'il a de pouvoir même se soumettre toutes choses. Colossien 1, 29 Et c'est bien pour cette cause que je me fatigue à lutter, avec son énergie (*energeian*) qui agit en moi avec puissance (*dunamin*).

4. Lectures pour approfondir

A. Ouvrages écrits par des scientifiques

Pierre Paul GRASSE, *L'évolution du vivant*, Albin Michel, 1971.

Rémy CHAUVIN, *La biologie de l'esprit*, Le Rocher, 1985.

Michael DENTON, *L'évolution a-t-elle un sens ?*, Fayard, 1997.

Jean-Marie PELT, *La solidarité chez les plantes, les animaux et les humains*, Fayard, 2004

Jean CHALINE, *Quoi de neuf depuis Darwin ?*, Ellipses, 2006.

Jean-François MOREEL, *Le darwinisme, envers d'une théorie*, François-Xavier de Guibert, 2007.

B. Ouvrages écrits par des non-scientifiques

Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, PUF, quadrige, 1941

Etienne GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, Vrin, 1971

Bertrand SOUCHARD, *Aristote, de la physique à la métaphysique*, Editions Universitaires de Dijon, 2003.

Jean STAUNE, *L'existence a-t-elle un sens ? Une enquête scientifique et philosophique*, Presses de la renaissance, 2005.

Bertrand SOUCHARD, *28 questions sur Dieu et la science, ni créationnisme, ni matérialisme (parution début 2010)*

XI. D'où vient la « création » de nouveauté ?

Bertrand Souchard

Si on analyse les différents termes de cette question surgissent plusieurs problèmes.

Commençons par le mot nouveauté. Il est difficile de penser la nouveauté. Premièrement, la nouveauté est singulière. Or notre intelligence préfère les lois universelles. La nouveauté est contingente : elle aurait pu ne pas être. Mais notre raison préfère le nécessaire, ce qui est et ne peut pas ne pas être. Deuxièmement, la nouveauté est en un sens pas maîtrisable. Après la question du savoir, nous avons celle du pouvoir. La nouveauté surgit sans que je sache pourquoi. Or nous aimerions être maître et possesseur de la nature. Troisièmement, la nouveauté suppose le temps et le développement caché. Nous avons aussi du mal à réfléchir au développement dans le temps. Tout développement implique un écart entre le visible et l'invisible, entre le manifeste et le caché, entre ce que l'on voit et ce qui est enfui plus profondément. Nous préférons la pure clarté immédiate de l'espace. Au moins, je vois ce que je vois. Une réalité peut être, au fond, cachée, alors qu'elle est réellement présente. Avant de devenir un bel arbre, la graine est cachée en terre. La vérité n'est pas la pure clarté, mais le dévoilement, le clair-obscur, d'une réalité voilée et présente. Les commencements invisibles sont grands. Il est donc toujours difficile de penser la nouveauté. Elle semble résister à notre raison.

Le second terme de la question est celui de création. Il est entre guillemets, car il est ambigu. D'un point de vue théologique, la création c'est faire à partir de rien, *ex nihilo*. Et si ce n'est pas un devenir ou une fabrication pour Thomas d'Aquin par exemple, mais une relation, l'idée est celle d'une dépendance ontologique par rapport à Dieu. Le *pantocrator* est le tout soutenant le monde, plus que le tout puissant. Mais le mot création est très présent chez Bergson. Certains l'ont accusé de panthéisme. Le mot création n'est-il pas équivoque ? Un des axes de mon

intervention sera une confrontation, ou plutôt un rapprochement entre Bergson et Thomas.

La question commence par « d'où vient » ? C'est la question de l'origine, de la cause efficiente. D'où vient la création de nouveauté ? A cette question il est possible de proposer trois solutions. Tout d'abord, la nouveauté viendrait de l'inférieur. C'est la position matérialiste. Pour ce qui est de l'évolution du vivant, c'est le darwinisme. A l'opposé de cette première position, la nouveauté pourrait provenir du supérieur, de Dieu. C'est la position créationniste. Face à ces deux frères ennemis, nous aurions une troisième position : la nouveauté proviendrait de l'intérieur, d'une dynamique interne de la nature. Cette troisième position à tendance panthéiste se retrouverait chez Bergson. Est-ce que cette solution permettrait de dépasser l'antagonisme des deux précédentes ? Le philosophe, non théologien, a été accusé de confondre évolution et création.

En fait, nous souhaitons montrer que ces trois positions ont toutes les trois raison et tort. Elles ont tort, lorsqu'elles absolutisent leur position. Elles ont raison, car chacune déploie un point de vue du problème. Elles sont vraies si elles demeurent relatives et si elles acceptent leur propre limitation par les deux autres points de vue. Nous allons donc examiner chacune des trois positions, infériorité, supériorité, intériorité, en essayant à chaque fois de voir en quoi elles ont insuffisantes, pour essayer dans un quatrième temps d'envisager dans quelle direction conceptuelle il faudrait aller. Un des enjeux de mon propos est de dépasser l'opposition infernale entre matérialisme et créationnisme. Les mots « infériorité » et « supériorité » sont des catégories spatiales et elles pourraient induire implicitement des jugements de valeur : le supérieur serait bien mieux que l'inférieur. Nous les utilisons faute de mieux, sans connotation positive ou négative et en pensant que le temps est tout aussi nécessaire à la pensée méta-physique que l'espace.

1. La nouveauté vient-elle de l'inférieur ? Le hasard et le matérialisme

Je ne veux pas ici rediscuter de la théorie darwinienne de l'évolution. Je l'ai fait ailleurs. Je rappellerais simplement quelques questions de deux ordres : des questions épistémologiques et des questions sur les concepts de la théorie. « L'intelligence n'est point faite pour penser l'évolution au sens propre du mot.³⁰⁵ » nous dit Bergson.

A. Les difficultés à penser la vie, le temps, l'histoire

Il n'est pas évident de penser la vie. « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.³⁰⁶ » L'intelligence scientifique se meut aisément dans la matière inerte. Vouloir réduire le vivant au physique ou au mécanique est

³⁰⁵ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 164

³⁰⁶ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 166.

une tentation de la raison scientifique. Mais la fidélité à l'expérience oblige notre esprit à reconnaître une spécificité de cohésion, de reproduction et de nutrition irréductible à la somme de ses composants physico-chimique ou mécanique. Or vouloir expliquer l'évolution par les mutations au hasard et la sélection naturelle c'est continuer cette illusion mécaniciste et scientiste. Henri Bergson l'avait bien perçu. « Le fonctionnement même de la vie est de l'ordre catagénétique, descente d'énergie et non pas montée. C'est sur ces faits d'ordre catagénétique seulement que la physico-chimie aurait prise, c'est-à-dire en somme, sur du mort, et non sur du vivant.³⁰⁷ » La vie n'est pas mathématique. Même si les mathématiques ont évolué, la mathématique du vivant n'épuise pas la dynamique de la vie. La vie n'est pas artificielle, mortelle mais vivante. Penser la vie comme mécanisme, c'est penser la vie par la mort.

Mais l'évolution, c'est aussi le temps. Et la difficulté épistémologique est encore plus grande. « Qu'est-ce en effet que le temps ? Qui saurait en donner avec aisance et brièveté une explication ? Qui pourrait, pour le formuler en mots, le saisir même par la pensée ? Et pourtant qu'y a-t-il que nous évoquions en parlant et qui soit plus familier et plus connu que le temps ? ... Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus.³⁰⁸ » L'intelligence scientifique préfère l'immobilité à la mobilité, l'espace au temps. Le temps n'est qu'une chronologie, mais il n'est pas pensé en lui-même. « Plus la durée marque l'être vivant de son empreinte, plus évidemment l'organisme se distingue d'un mécanisme pur et simple.³⁰⁹ » Le mécanisme radical élimine le temps et réduit tout à un éternel présent où tout est donné.

Vie et temps, l'évolution se définit aussi finalement comme histoire, au double sens d'une réalité historique et d'un savoir historique. Depuis Dilthey, il semblait légitime de distinguer les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Les premières s'intéressent à la matière qu'elles cherchent à expliquer dans une quête du comment selon un rapport univoque et extérieur aux choses. Les secondes viseraient l'esprit qu'elle cherchent à comprendre et interpréter dans une quête du sens selon un rapport intérieur et subjectif. Mais avec l'évolution, cette frontière n'est plus étanche. D'une part, l'évolution est une réalité historique au sens d'événements uniques, irréversibles, de nouveautés et de surgissements, de « créations » imprévisibles. D'autre part, la méthode scientifique pour l'évolution s'apparente à la méthode historique dans une interprétation de traces du passé et une impossibilité à refaire l'expérience. Les faits n'impliquent pas immédiatement un modèle, mais supposent une interprétation, raconter une histoire, écrire un récit.

³⁰⁷ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 35

³⁰⁸ SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, XI, 14(17), DDB, T. 14, p. 299-301.

³⁰⁹ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 37.

B. Du matérialisme méthodologique au matérialisme ontologique ?

Une quatrième question épistémologique est celle du matérialisme. Or si toute science suppose un matérialisme méthodologique légitime, certains scientifiques passent rapidement sans crier garde au matérialisme ontologique. Je comprends les scientifiques qui prennent peur lorsqu'ils voient un non-scientifique, philosophe ou théologien, commencer à discuter de l'évolution sans en avoir la compétence scientifique. Cette intrusion peut leur paraître intolérable. Cette intrusion a toujours existé. On la voit chez Bergson, mais aussi dans la philosophie classique : Descartes, Leibniz ou Kant ... Les seuls penseurs légitimes de la nature seraient-ils Epicure, Diderot ou Marx, parce qu'ils parlent de la nature sans Dieu ? Les scientifiques peuvent-ils saisir aussi parfois l'effroi des philosophes lorsque ces derniers voient un scientifique faire de la métaphysique sans aucune compétence ? Or l'intrusion du scientifique hors de son champ de compétence semble à beaucoup plus légitime que l'inverse. En fait, nous avons des champs hétérogènes du savoir, des pays différents, mais s'il ne faut pas construire des murs de Berlin entre les deux, il faut prendre conscience d'un dialogue nécessaire, de l'envoi d'émissaire et de diplomate dans le pays du voisin.

A ces questions d'ordre épistémologique s'ajoute des questions au sein du schéma darwinien (multitude des mutations graduée au hasard et sélection naturelle). De nouveaux concepts positifs scientifiques émergent peu à peu pour rendre compte de l'évolution : auto-organisation et émergence, convergence, coopération et pas seulement lutte du plus apte. Nous sommes déjà sortis de la théorie synthétique de l'évolution des années 1940 avec l'« Evo-Dévo » (*Evolutionary Developmental Biology*). Des problèmes d'interprétation scientifique se posent. Au nom de quel principe idéologique indémontrable faudrait-il réduire la macro évolution, l'auto-organisation, l'émergence, la convergence, la coopération, la gratuité, à des petites mutations au hasard et à la sélection naturelle de survie du plus apte ? Ce saut, ou plutôt cette chute, ne s'impose que pour celui qui veut à tout prix, consciemment ou non, exclure l'hypothèse d'un logos implicite.

C. L'énigme de l'émergence

Disons juste un mot de cette énigme de l'émergence qui dépasse de beaucoup la question de l'évolution du vivant, et qui nous intéresse ici car elle pose le problème du surgissement de la nouveauté. Jean-Marc Lévy-Leblond dans un livre sur la matière a bien posé la question.

Le progrès de la science est une descente analytique vers des entités de plus en plus petites. La matière vivante est composée de matière ordinaire, organique, qui est elle-même composée d'atomes et de molécules, formés eux-mêmes de noyaux et d'électrons, qui sont à leur tour composés de nucléons et d'hadrons. Et notre dernière descente de l'échelle est celle des quarks et de gluons, sans nous garantir que nous sommes arrivés au dernier étage de cette plongée dans l'infiniment petit. Si cette descente analytique est un succès, la difficulté de la remontée synthétique oblige à un peu d'humilité et d'interrogation. « Le projet réductionniste qui vise à

expliquer la biologie à partir de la physique et de la chimie, ce grand programme de la biochimie contemporaine, ne connaît, malgré des proclamations quelque peu triomphalistes, que des résultats modestes. Et l'on peut avoir des doutes sérieux sur sa signification.³¹⁰ » En fait, pour chaque étape, pour chaque passage d'une échelle de grandeur à une autre, nous ignorons comment expliquer la totalité nouvelle à partir des parties découvertes. Chaque barreau de l'échelle est problématique.

Avec l'émergence nous retrouvons cette problématique aristotélicienne où le tout est plus que la somme de ses parties, si nous avons plus dans une propriété émergente que dans les propriétés des constituants. Le gâteau est plus que la somme de ses parties, prises séparément. La vie est plus que l'addition de ses composants chimiques que sont le carbone, l'oxygène, l'hydrogène et l'azote « Les lois émergentes sont dans une large mesure découplée de leur base présumée. Les lois émergentes restent stables sous des variations considérables de leur base.³¹¹ » « La physique statistique tend à montrer que les principes d'organisation priment sur la compréhension du comportement des objets élémentaires d'un système.³¹² » Ce primat du tout sur les parties est corrélatif de ce surgissement de l'entité nouvelle.

Certes, les interactions entre les parties ou le hasard peuvent être une condition de l'émergence, mais elles ne peuvent pas expliquer vraiment l'émergence, « une physique en forme de poupées russes », « des poupées russes imbriquées et indéfiniment hiérarchisées » ? Si la forme attire et structure les parties matérielles, si chaque réalité semble marquer par l'inachèvement et la finitude, en termes aristotéliciens, nous avons la redécouverte de l'acte inachevé, de la tension entre la puissance et l'acte.

D. Le hasard, seule source de la nouveauté ?

A défaut de réfléchir sérieusement à la vie, au temps, à l'histoire, au matérialisme méthodologique, à l'émergence il reste peu de concepts pour exprimer la création de nouveauté. Les trois principes du darwinisme sont les mutations au hasard, la sélection du plus apte et les grandes échelles de temps. On oublie la nouveauté du temps et la dynamique de vie, réduite à une mécanique de la sélection. Le darwinisme n'a plus que le hasard qui devient l'étendard unique pour expliquer la nouveauté. Même si il existe une étude sur le hasard en science, cette réflexion devrait être approfondie. S'il y a bien du hasard dans la nature, il n'est pas pour autant une cause par soi mais une cause par accident, pour parler comme Aristote. Si le hasard et la matière sont tout puissants, ils sont seuls créateurs de nouveauté. Nul besoin de trouver une autre cause, supérieure, un créateur divin.

³¹⁰ Jean-Marc LEVY-LEBLOND, *De la matière relativiste quantique interactive*, Seuil, 2004, p. 18.

³¹¹ Michel BITBOL, *Revue La Recherche, Emergence, La théorie qui bouscule la physique*, n° 405, Février 2007, p. 34.

³¹² Cécile MICHAUT, *Revue La Recherche, Emergence, La théorie qui bouscule la physique*, n° 405, Février 2007, p. 43.

2. La nouveauté vient-elle du supérieur ? Dieu et le créationnisme

Il est possible de comprendre les réactions créationnistes, face au matérialisme qui sous le couvert de science devient lui aussi dogmatique. Traiter les créationnistes d'obscurantistes est parfois une manière de se voiler la face sur son propre obscurantisme matérialiste ou scientifique. Le problème est que l'on ne va pas résoudre un extrême par un autre extrême. Souvent les frères ennemis ont besoin de la caricature de l'autre pour exister. Si nous donnons toute la causalité à Dieu en niant les causes immanentes de la nature, nous tombons dans le créationnisme. Or il y a différentes manières de trop rapidement jouer la carte divine dans le surgissement de la nouveauté.

A. Les limites de la voie cosmologique ou du principe anthropique

La voie cosmologique traditionnelle pour atteindre l'existence de Dieu est encore possible. Nous la retrouvons sous différentes formes dans la *Physique* d'Aristote, chez Leibniz ou même dans *La critique de la faculté de juger* de Kant. Le principe de causalité et la non-régression à l'infini dans la nature obligerait la pensée à poser un premier principe. Même s'il y a des différences non négligeables entre ces différents auteurs, à chaque fois la réflexion sur la nature pose la possibilité de Dieu. La question du principe anthropique, via la théorie du Big Bang et des conditions d'apparition de la vie, sont une nouvelle manière d'actualiser cette voie cosmologique. Apparemment, il s'agit ici plus d'une cause finale que d'une cause efficiente, mais si le principe anthropique s'exprime dans sa version forte de condition nécessaire et suffisante, nous retrouvons en fait une cause efficiente, un Deus ex machina.

Le problème de cette démarche est de mettre assez rapidement le monde en dépendance vis-à-vis de Dieu, laissant dès lors peu d'autonomie au monde. L'élimination du hasard peut être la tentation de tout créationnisme. Leibniz pense que le hasard n'est qu'une ignorance, qu'il n'existe pas vraiment. Le hasard avec un grand D ne serait que l'autre nom de Dieu. Si la finalité est absolue, nous n'avons plus de contingence dans la nature.

B. La perception créationniste de tout point de vue théologique

Toute perspective théologique peut tomber dans ce travers. Le titre du livre du cardinal Schönborn nous semble l'expression de cette fausse alternative : « Hasard ou plan de Dieu ? » Certes, le contenu du livre vaut mieux que son titre. Cependant, les réactions vives de certains à son propos montre la difficulté de la théologie à respecter l'autonomie de la création et donc de la science. L'insuffisance d'une philosophie de la nature et de l'être empêche de trouver les médiations nécessaires et le discours théologiques est perçu rapidement comme une intrusion illégitime dans le champ du savoir scientifique.

Si nous restons amoureux de la pensée de Thomas d'Aquin, il ne faut jamais oublier son point de vue essentiellement théologique. Même lorsqu'il commente les

livres d'Aristote, et encore plus lorsqu'il fait de la métaphysique dans le *De ente et essentia* sa perspective suppose la foi et vient d'en haut. Le présupposé de la création divine est toujours sous-jacent. Pour opérer une médiation entre la science et la théologie, il faut une philosophie qui vient de la nature et d'en bas. J'ai essayé de montrer cette différence de perspective en analysant le commentaire de Thomas du *De generatione et corruptione* d'Aristote³¹³. Et je suis en cela le point de vue de Marc Blamès dans *Pour un plein accès à l'acte d'être avec Thomas d'Aquin et Aristote* (L'Harmattan, 2003). Thomas est un théologien dont le point de départ est la révélation chrétienne.

La question de la création rencontre aujourd'hui le développement autonome de la science. On ne peut pas faire comme si ce n'était pas le cas, juxtaposant un discours théologique sur la création avec un discours scientifique, risquant alors toutes les formes de concordisme. Toute position théologique liée à la nature peut apparaître comme du créationnisme. Pour que Dieu ne soit pas vu comme une intrusion externe et illégitime, il faut une démarche méta-physique, au sens propre du terme comme au-delà du physique et non un point de vue théologique. Il n'est pas possible de répéter saint Thomas aujourd'hui, comme si le développement scientifique depuis Galilée, Darwin ou Einstein n'avaient pas existé. Ce qui est passionnant dans cette question, c'est qu'elle est ouverte et qu'il me semble que personne ne puisse la trancher. Le dialogue science et foi ne pourra s'effectuer que par une philosophie de la nature et de l'être ouverte aux sciences contemporaines. Ce chemin est à construire.

Certes, il faut distinguer différents créationnismes³¹⁴. Celui du début du XX^e siècle est une lecture littérale de la Bible, rejetant la démarche scientifique. Dans les années 1960 se développe un créationnisme dit scientifique qui voudrait que la science confirme la lettre de la Bible. La théorie de l'Intelligent design, à partir de 1985, est encore différente, dans la mesure où elle recherche des signes d'une cause intelligente dans la nature et voudrait être reconnue par le milieu scientifique. Cependant quelles que soient ces différences, à chaque fois nous avons une primauté théologique voulant comme absorber la dimension scientifique sans médiation d'une philosophie de la nature et de l'être.

C. Un Dieu qui attire et respecte l'indétermination : repenser le gouvernement divin

Finalement, la question qui nous est posée aujourd'hui est celle classique de la providence ou du gouvernement divin. Réfléchir au rapport entre le concept théologique de création et l'idée scientifique d'évolution c'est renouveler l'idée de providence. Croire à la providence est apparemment paradoxale : il faut tenir que la liberté humaine est totale et que l'acte humain est permis par la sagesse infinie de

³¹³ *La réception du traité sur la génération et la corruption d'Aristote au Moyen âge et à la renaissance*, dir. Joëlle Ducos et Violaine Giacomotto-Charra « Le commentaire de saint Thomas d'Aquin du *De generatione et corruptione* d'Aristote » à paraître, Editeur Champion

³¹⁴ Distinction que nous devons à Fabien Revol.

Dieu. C'est ce paradoxe qu'il faut penser : à la fois « la liberté et l'autonomie » de la matière et la liberté et l'existence de Dieu. Ne pas choisir un des bouts de l'alternative, mais les tenir ensemble, c'est ce qu'il faut penser pour n'être ni matérialiste ni créationniste.

La providence n'est pas l'œil de Dieu terreur des incroyants, selon une finalité absolue, un plan extérieur qui s'impose. Mais Dieu respecte le créé et son indétermination. Il le conduit en l'attirant par amour. Thomas d'Aquin exprime cette bonté, cette douceur du gouvernement divin.

Dieu ne fait pas violence quand il gouverne. « *La nécessité naturelle ... est imprimée par Dieu ... à la manière de cette impulsion donnée à la flèche par l'archer et qui la porte à sa cible. Il y a cependant cette différence : c'est que les créatures reçoivent de Dieu leur propre nature, tandis que le mouvement que l'homme leur imprime sans tenir compte de leur nature tient de la violence.*³¹⁵ » L'image de l'archer qui peut symboliser le principe anthropique est donc trompeuse. Il ne s'agit pas d'une action efficiente mais finale.

Il s'agit donc plus d'un attrait d'un désir que d'une poussée. « *Dieu meut en tant que désiré et connu.*³¹⁶ » Dieu ne conduit pas par un contact physique. Le toucher n'est pas corporel mais aimant et spirituel. « *Sous le rapport du contact virtuel, Dieu touche les créatures en les faisant se mouvoir ; il n'est pas cependant touché par elles.*³¹⁷ » De même que l'amoureux est touché par la présence de l'aimé, de même Dieu désire nous mouvoir par un toucher d'amour.

Il est respectueux de notre nature, qu'il veut faire mouvoir à partir du meilleur qui est en elle. « *Donner à la chose sa perfection est proprement gouverner.*³¹⁸ » Il s'agit par le désir d'activité notre propre potentiel. « *Tous les êtres parviennent pour ainsi dire spontanément, à ce à quoi ils ont été divinement ordonnés. En ce sens, l'on dit de Dieu qu'il dispose toutes choses avec douceur.*³¹⁹ » Le gouvernement ne rend pas la créature passive, mais active. « *Le véritable maître ne fait pas seulement de ses disciples des doctes, mais des docteurs.*³²⁰ » Le gouvernement divin c'est la force de l'amour. Pour résoudre l'apparente antinomie de l'évolution et de la création, il faut repenser pour aujourd'hui cette pensée du gouvernement divin, dont Thomas nous donne d'éclairantes perspectives.

D. De la prédestination au dessein intelligent

Certes, comme pour le créationnisme, la difficulté à articuler la liberté divine et la liberté du monde peut prendre différentes formes. Le destin grec écrase la liberté du héros qui vit une tragédie. L'optimisme stoïcien, quant à lui, tend à faire du mal une illusion et prône une indifférence. Le providentialisme d'origine plutôt

³¹⁵ Ia, 103, 1, ad 3um.

³¹⁶ Ia, 105, 2, ad 2um.

³¹⁷ Ia, 105, 2, ad 1um.

³¹⁸ Ia, 103, 5.

³¹⁹ Ia, 103, 8.

³²⁰ Ia, 103, 6.

chrétienne voudrait que tous les accidents de la vie aient un sens divin. Et la prédestination protestante au bien et au mal ne voit en l'homme qu'un serf arbitre. Arrêtons nous un instant sur cette dernière position. Cette intrusion trop rapide du théologique dans la réflexion sur la nature prend une acuité encore plus grande avec nos frères protestants. Que le créationnisme soit d'abord américain dans les milieux évangéliques n'est pas un « hasard ». Deux remarques.

Nos frères protestants ayant supprimé les livres deutérocanoniques de la Bible, ils ont enlevé les écrits grecs de la bible où nous voyons déjà un dialogue entre la théologie juive et la philosophie grecque³²¹. Platon, Aristote, les stoïciens, Epicure sont cités par la Bible. Pendant la période hellénistique, on peut concevoir une rencontre entre la pensée juive et la pensée grecque. *Qobélet*, *Siracide* et *Sagesse* (*Les Maccabées* ?) seraient les témoins de cette rencontre. La tradition juive garde sa spécificité théologique, mais elle le fait en utilisant un nouveau vocabulaire fait d'emprunt et de critique. En considérant comme deutérocanoniques les livres parvenus en grec, nos frères réformés éliminent justement ce qui, dans la Bible, indique un dialogue de la révélation avec la philosophie grecque. Que la raison philosophique soit la putain du diable est conforme à cette exclusion. Mais si la foi suppose la raison et l'appelle à sa perfection, les livres de la période hellénistique, particulièrement ceux concernant la sagesse, nous montrent un premier chemin dans cette articulation entre la philosophie et la théologie, et finalement entre la science et la foi. Sans médiation philosophique, le discours théologique est plaqué sur la science. Ce risque se retrouve aussi chez les catholiques.

Par ailleurs, il faut faire un parallèle entre la doctrine de la prédestination et du serf-arbitre chez Luther avec le dessein intelligent, l'idée d'un plan divin et le refus du hasard, de l'indétermination de la matière. Si la justification devient l'article capital de la foi, il tend à poser une volonté divine souveraine un peu écrasante. Dieu décide tout ce qu'il veut parce qu'Il le veut. Son décret est incompréhensible, voire arbitraire. La liberté humaine ne désire pas le bien, elle est plutôt indifférence. Les hommes peuvent s'en remettre à Dieu, dans une forme de soumission, et non selon une liberté en croissance précédée par un autre. Face à Dieu c'est la passivité qui est première en l'homme. Face à la grâce disparaît le libre-arbitre. L'autonomie de la nature n'existe pas. Cette doctrine culmine par la double prédestination au bien et au mal. De même que la grâce supprime la nature, de même la création divine supprime l'autonomie de la nature. Le passage de la prédestination pour l'homme au dessein intelligent pour la nature est une conséquence logique. Pas plus que l'homme n'est libre, pas plus la matière ne peut avoir d'autonomie, d'indétermination qui n'obéirait pas à un plan divin inéluctable. Le dessein intelligent tend à présenter un plan extérieur qui ne voit pas la dynamique interne propre à la nature. Nous n'avons plus d'autonomie des causes secondes, mais un pouvoir immédiat de la cause première. Et si ce dessein est fait de conditions

³²¹ Cf. « La Bible est-elle créationniste ? » pp. 269-275 in Bertrand SOUCHARD, *Dieu et la science en questions, ni créationnisme, ni matérialisme*, Presses de la Renaissance, 2010.

nécessaires et suffisantes, toute contingence et toute liberté de la nature sont exclues. On peut comprendre les crispations des scientifiques qu'ils soient ou non agnostiques, face au dessein intelligent, une doctrine qui n'est ni scientifique et dont les ressorts théologiques ne sont pas très « catholiques ».

E. La difficulté à penser l'immanence et la transcendance

En posant trop rapidement l'origine de la nouveauté dans la supériorité divine la tendance créationnisme ou théologique ne réfléchit pas suffisamment à l'articulation de l'immanence et de la transcendance. Le créationnisme, c'est la transcendance sans articulation avec l'immanence, ou la transcendance plaquée sur l'immanence, la création sans autonomie de l'évolution.

Il faut être honnête, penser qu'une réalité est à la fois dehors et dedans c'est difficile à imaginer pour un entendement habitué aux catégories spatiales. Nous-mêmes en parlant d'infériorité, de supériorité et d'intériorité, nous réfléchissons à partir de catégories spatiales qui sont autant un obstacle qu'une solution à la difficulté métaphysique.

Le point commun avec la toute puissance du hasard dans le matérialisme est que les notions de temps, de vie, d'histoire, d'émergence ne sont pas davantage approfondies. Penser la nouveauté, c'est penser le singulier, le contingent, le non-maîtrisable, le caché avons-nous dit dans l'introduction. Alors qu'avec le matérialisme, le hasard semble le fourre-tout où se loge ces dimensions paradoxales de la nouveauté, avec le créationnisme Dieu devient un autre alibi pour éviter de penser la difficulté. Notons que ces différentes notions ne sont plus spatiales, temps, vie, émergence, contingence. Les approfondir engagerait un début de solution. Bergson nous engage sur cette voie.

3. La nouveauté vient-elle de l'intérieur ? L'élan vital et la durée de Bergson

Une troisième solution à l'origine de la nouveauté serait l'intériorité dynamique et temporelle de la nature.

A. La durée créatrice

Bergson reconnaît la difficulté à penser la nouveauté. « Quant à l'invention proprement dite, ... notre intelligence n'arrive pas à la saisir dans son jaillissement, c'est-à-dire dans ce qu'elle a d'indivisible, ni dans sa génialité, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de créateur. L'expliquer consiste toujours à la résoudre, elle imprévisible et neuve, en éléments connus ou anciens, arrangés dans un ordre différent. L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical.³²² »

Mais cette difficulté à penser la nouveauté ne doit pas être un oubli. Au contraire, il ne cesse de la constater. La durée est irréversible, imprévisible,

³²² Cf. Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadriges, p. 165.

création³²³. « La durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau.³²⁴ » La vie elle-même est originale et imprévisible. « On pourrait dire de la vie qu'à chaque instant, elle crée quelque chose.³²⁵ » Avant l'heure, Bergson renvoie dos-à-dos matérialisme et créationnisme. « Le finalisme radical est tout près du mécanisme radical sur la plupart des points. L'une et l'autre doctrines répugnent à voir dans le cours des choses, ou même simplement dans le développement de la vie une imprévisible création de formes.³²⁶ » Les deux refusent le temps. Pour la vie, s'adapter ce n'est pas répéter passivement une forme selon des conditions singulières, mais « c'est à la vie qu'il appartient de se créer à elle-même une forme appropriée aux conditions qui lui sont faites.³²⁷ » Nous avons ni un mécanisme par complication à l'infini, ni un finalisme par un plan merveilleux d'assemblage, mais un processus simple de création³²⁸.

B. L'élan vital

Cette double critique du mécanisme et du finalisme le conduit à développer la notion d'élan vital. « C'est ce contraste entre la complexité de l'organe et l'unité de fonction qui déconcerte l'esprit.³²⁹ » Il ébauche cette pensée d'un élan originel de la vie dans *L'évolution créatrice*. A contrario de l'entropie de la matière, la vie est un processus négentropique. « L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel, et d'une impulsion qui continue en sens inverse de la matérialité.³³⁰ » « L'élan de vie consiste dans une exigence de création.³³¹ » Henri Bergson synthétisera sa compréhension de l'élan vital dans *Les deux sources de la morale et de la religion*³³². L'élan vital n'est pas une sélection par le hasard, mais une direction. Il n'est pas une action extérieure mécanique, mais une poussée interne. Il est une solution face aux conditions extérieures. L'élan vital n'est pas une construction du dehors, mais une intuition du dedans contre la résistance. Il est imprévisible et temporel.

C. La notion bergsonnienne de création est-elle antinomique avec la notion chrétienne ?

Bergson veut penser la nouveauté. Il réfléchit à partir du temps et de la vie. On peut se demander dès lors si cette position qui inscrit la nouveauté dans l'immanence de la nature n'est pas antinomique avec la vision transcendante de la création dans la Bible. Il a été accusé de panthéisme. Certes en critiquant l'idée de création comme production d'une copie à partir d'un modèle, il critique

³²³ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, pp. 5-7

³²⁴ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 11.

³²⁵ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 29.

³²⁶ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 45.

³²⁷ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 58.

³²⁸ Cf. Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, pp. 90-91.

³²⁹ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 89.

³³⁰ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 248.

³³¹ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, quadrige, p. 252.

³³² Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, quadrige, pp. 115-120

l'interprétation platonicienne et non chrétienne de la création. Mais en s'opposant longuement à la notion de néant au début du chapitre IV de *L'Évolution créatrice* n'est-il pas cette fois en opposition avec l'idée d'une création *ex nihilo* ?

Bergson s'en défend clairement dans des lettres au Père de Tonquédec. « *L'Évolution créatrice* présente la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général.³³³ » « L'auteur de *L'Évolution créatrice* a-t-il pu écrire au P. de Tonquédec que dans sa pensée, la thèse de son livre concluait à un Dieu créateur et libre. ... Dieu est reconnu personnel, libre créateur, d'une puissance sans bornes assignables, universel amour.³³⁴ » Ce que Bergson dit des hommes est-il transposable pour l'univers ? « La création apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes d'amour³³⁵ »

La difficulté nous semble-t-il venir de l'empirisme de Bergson. Sa pensée est anthropologique et cosmologique. C'est une philosophie de la nature qui ne débouche pas sur une métaphysique de l'être. Son positivisme spiritualiste l'interdit d'aller sur les sables mouvants de la recherche des causes de l'être en tant qu'être. Cette absence d'engagement métaphysique, cette naturalisation de l'intelligence peuvent donc se prêter à une interprétation panthéiste.

Cependant, une interprétation fidèle à l'idée chrétienne de création est aussi possible. Frédéric Crousle³³⁶ nous invite à une telle lecture. Si le monde et l'homme gagnent de l'être, cet accroissement n'est intelligible que s'il y a une source. La dynamique de l'élan vital peut nous conduire au Dieu créateur. Comme nous allons le dire bientôt entre la durée créatrice de Bergson et le devenir substantiel d'Aristote, première étape physique vers l'être en tant qu'être, nous avons des thématiques communes. Lorsque Bergson parle de création, d'évolution créatrice, si on s'arrête au mots et non à l'idée, il est possible de croire que Bergson confonde la création à partir de rien et la génération substantielle qui suppose une matière préexistante. Cette confusion ferait que c'est le temps qui est créateur et non Dieu. En fait cette créativité de la matière est surgissement de nouveauté comme l'est la génération substantielle d'Aristote. Si les mots sont différents, la réalité est peut-être semblable. En prolongeant Bergson en s'aidant de lui, « cette philosophie de Bergson aurait pu être pour des philosophes chrétiens l'occasion d'un renouvellements des perspectives, le prélude à une nouvelle ère de fécondité

³³³ Henri BERGSON, Lettre au P. de Tonquédec du 20 février 1912, *Mélanges*, pp. 963-964.

³³⁴ SERTILLANGES A.-D., *Henri Bergson et le catholicisme*, Flammarion, 1941, p. 34 et p. 138.

³³⁵ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, quadrige, p. 270.

³³⁶ Cf. Frédéric CROUSLE, *Peut-on donner une interprétation chrétienne de la notion bergsonienne de création ?*, Mémoire de DEA, Bibliothèque de l'ENS.

doctrinale. ... une révolution au sein du bergsonisme même, par la théologie de saint Thomas d'Aquin.³³⁷ »

Essayons un tel prolongement dans notre quatrième et ultime point.

4. La « création » de nouveauté et l'énigme de l'être

Réfléchir à la « création » de nouveauté, c'est partir des concepts de temps, de vie, d'émergence, de hasard, de singularité, de caché. Dans ce dernier moment, nous aimerions montrer comment la prise en compte de ces notions de philosophie de la nature peut ouvrir à l'énigme de l'être et permettre d'articuler les trois points de vue précédents.

A. Du temps à l'être

S'il faut distinguer le temps et l'être, le commencement et l'origine, il est possible cependant de les articuler. Nous voyons trois rapprochements possibles³³⁸.

Saint Thomas nous indique tout d'abord explicitement une articulation des deux points de vue. Le commencement dans le temps fait mieux comprendre la dépendance dans l'être. Si le monde était sans commencement, on pourrait plus facilement imaginer qu'il existe sans Dieu. De son infinité pourrait peut être se cacher quelque ressort de développement. Mais s'il a eu un premier instant, alors l'existence de Dieu est nécessaire. De rien, il ne peut rien advenir. « Le monde, en effet, nous fait mieux connaître la puissance divine du Créateur, n'ayant pas toujours existé, que s'il avait toujours existé ; car ce qui n'a pas toujours existé a évidemment une cause, tandis que cela n'est pas aussi évident à l'égard de ce qui a toujours existé.³³⁹ » Bref, le commencement dans le temps ferait mieux comprendre la nécessité du principe. L'instant zéro exprimerait le surgissement du néant.

Mais ce premier rapport ne serait qu'un signe. Une autre relation plus profonde entre le temps et l'être est le don. En effet, le temps est irréversible. Le temps se donne sans jamais revenir, n'en déplaie aux rêveries de science-fiction qui veulent remonter le cours du temps. La vie humaine est traversée par ce temps qui ne se reprend pas et s'achève par la mort, sans retour possible. Or l'être, l'existence sont aussi des dons sans retour. La création signifie en théologie le don de l'être par Dieu. Il donne tout sans se reprendre.

Il faudrait ajouter que la temps aujourd'hui s'objectivise par rapport au temps chez Aristote par exemple qui est d'abord mesure. La définition du temps comme source originaire chez Husserl a des échos dans celle du mouvement chez Aristote, comme acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance.

³³⁷ Etienne GILSON, *La philosophie et la théologie*, p. 125.

³³⁸ Cf. Bertrand SOUCHARD, *Dieu et la science en questions, ni créationnisme, ni matérialisme*, Presses de la Renaissance, 2010, pp. 54-56.

³³⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, I, 46, 1, ad 6

Une troisième analogie entre l'être et le temps, outre l'écho du principe dans le commencement et celui du don de l'être dans l'irréversibilité du temps est le surgissement de nouveauté. Le temps créateur manifeste la génération substantielle. En effet pour Aristote la réalité de la substance se découvre par le changement substantiel et non accidentel, lorsqu'une réalité possède des propriétés irréductibles à ses composants. Si le tout est plus que la somme de ses parties, la substance, l'être en tant qu'être est émergence de nouveauté. Or pour Bergson le temps suppose le jaillissement d'incroyable nouveauté. « La durée signifie invention, création des formes, élaboration continue de l'absolument nouveau.³⁴⁰ » Notons que le mot génération en français traduit *genesis* en grec. Parler de genèse aurait plus d'accointances à nos oreilles contemporaines et religieuses.

B. De l'émergence et de l'énergie à l'acte

Cette réalité du temps qui nous ouvre à la question de l'être par la genèse est aussi l'écho de l'énigmatique émergence dont nous avons dit un mot. Alors que Descartes voulait tout réduire au mouvement local, nous retrouvons le devenir substantiel. Les transformations en physique quantique ou en chimie sont reconnues comme de véritables surgissements. L'eau est plus qu'une somme de petites billes. La vie n'est pas qu'une addition de substances physico-chimiques. A tous les niveaux de la nature nous retrouvons l'énigme de l'émergence, manifestant les difficultés du réductionnisme. Le tout est plus que la somme de ses parties. La nature, emboîtement de poupées russes, n'explique pas les passages d'une échelle à une autre. La notion d'émergence réactualise cette conceptualisation³⁴¹ de l'acte et de la puissance.

S'il faudrait traduire génération par genèse, il faudrait aussi traduire acte par énergie. Or la notion d'énergie, si présente en physique contemporaine et en biologie, se dit en grec *energeia*, que l'on traduit par acte en français lorsqu'on lit Aristote. Un travail serait à faire pour comprendre quelle analogie se cache derrière cette homonymie. Certes, nous n'avons pas univocité entre l'énergie scientifique et l'énergie philosophique, mais une analogie est possible. Bernard d'Espagnat voit aussi une analogie entre les caractéristiques de la matière en physique quantique et la pure puissance d'Aristote. « Les fonctions d'onde ont un statut un peu similaire à cette matière-puissance aristotélicienne- qui est loin d'être toujours en acte- la fonction d'onde de l'univers étant éventuellement identifiable à la *materia prima* du Stagirite.³⁴² »

Désir et énergie, pour un aristotélicien, ce couple conceptuel est un autre nom pour dire puissance et acte. Et sans contresens de traduction, il nous semble que de

³⁴⁰ Henre BERGSON, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 11.

³⁴¹ Claudine TIERCELIN, « Le concept d'émergence est-il métaphysique ? » in *L'énigme de l'émergence*, Hors-série Science et avenir, juillet-août 2005 : « Si l'origine du terme émergence remonte à la fin du XIX^e, son arrière-plan philosophique est aristotélicien ; celui d'abord de savoir comment la forme change que la matière demeure, celui ensuite du possible, tout possible doit-il s'actualiser. »

³⁴² Bernard d'ESPAGNAT, *Traité de physique et de philosophie*, p. 523

grandes thèses du Stagirite apparaissent sous un nouveau jour. « Le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance. » devient « L'évolution c'est l'énergie du désir en tant qu'elle désire. » « L'âme est l'acte premier d'un corps naturel ayant la vie en puissance. » devient « Le vivant est l'énergie première d'un corps naturel ayant le désir de vivre » « Dieu est acte pur (*energeia ousa*) » devient « Dieu est l'énergie de l'être » sachant que « la fin meut comme objet d'amour » et que « Dieu est un vivant éternel parfait », ce rapport d'être au désir et à la vie ne semble pas usurpé. L'acte d'être devient l'énergie de l'être. « L'être de désir ne s'engendre que par l'énergie de l'être. » Une relecture d'Aristote de la physique à la métaphysique pourrait commencer.

Si on ajoute que l'énergie est un terme biblique, lié chez saint Paul³⁴³ à la grâce, à la résurrection du Christ, à la résurrection de la chair, à l'apostolat de Paul, l'énergie devient un concept théologique, développé dans la tradition orientale³⁴⁴. On entraperçoit un passage de la science à la foi, via la métaphysique. Le fidéisme et le scientisme sont renvoyés dos-à-dos. L'évolution comme désir et énergie est une porte ouverte vers l'acte d'être, l'énergie créatrice, l'énergie spirituelle.

Si une des difficultés est de penser la transcendance et l'immanence, le couple énergie-émergence serait une voie possible pour conceptualiser le problème. Le mot énergie est d'origine grecque. Dans son étymologie, il exprime l'immanence, travail (*ergon*) dans (*en*) et par la conceptualisation aristotélicienne, il ouvre sur la transcendance de l'acte pur. Avec l'énergie, nous allons de l'intériorité vers la supériorité. Le mot émergence est d'origine latine. *Emergo* signifie sortir de, s'élever, apparaître, se montrer, naître. Avec l'étymologie, nous allons de l'infériorité des profondeurs de l'eau vers l'extériorité. Sachant que l'émergence est une nouvelle manière d'induire la puissance et l'acte, nous avons dès lors un lien avec l'énergie et une articulation finalement de l'infériorité, de l'intériorité et de la supériorité se dessine. Peut-être faudrait-il conceptualiser cette énergie-émergence par un nouveau mot « l'énergence » ou « l'émergie » ?

C. De l'accident à la substance

Pensée du temps et de l'être, de l'émergence et de l'énergie, il faut aussi réfléchir à la contingence et à la singularité.

Nous avons là aussi un terme aristotélicien, l'accident, qui cette fois ne contredit pas la réalité qui veut être pensée, puisque dans l'accident de le route, nous avons encore l'idée d'événement fortuit et imprévu, ici plutôt malheureux. En grec l'accident, *sumbebêkos*, vient de *sumbainô* dans une forme passive aoriste. Et lorsque nous prenons les sens du mot dans le Bailly, nous retrouvons notre

³⁴³ Par exemple Ephésiens 1,18-21 ; Philippiens 3,20-21 ; Colossiens 1, 29

³⁴⁴La question de l'énergie est un débat théologique entre catholiques et orthodoxes dont voici deux représentants : Philipp Gabriel RENCZIES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme, Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Cerf, 2003 ; Jean-Claude LARCHET, *La théologie des énergies divines, Des origines à saint Jean Damascène*, Cerf, 2010.

question de la nouveauté : tomber d'accord, se rencontrer, coïncider, se rencontrer par hasard au sujet d'évènements et de situations, arriver heureusement ou malheureusement, se trouver selon des circonstances imprévus, s'accomplir, se réaliser.

Or la notion aristotélicienne d'accident peut se retrouver dans la physique contemporaine.

Premièrement, on oppose les accidents à la substance. La distinction entre réalité empirique et réalité fondamentale de Bernard d'Espagnat pourrait être celle de la substance et de l'accident, sachant qu'en biologie, en physique quantique, dans la question de l'émergence, on retrouve la possibilité de distinguer devenir substantiel et devenir accidentel. La question du réalisme relatif de la science refusant tout à la fois le réalisme absolu et l'idéalisme s'appuie aussi sur la distinction entre l'approche quantitative de la science qui n'épuise pas la réalité et l'être dans sa totalité.

En un sens la question de l'écologie remet au goût du jour cette distinction. Peut-être que nous prenons conscience aujourd'hui avec la crise écologique de la rupture qu'opère Galilée qui prétendait opérer une mathématisation absolue du réel. Si le réel n'est pas que le quantifiable, les qualités et la substance appartiennent aussi à la réalité. Le développement de la technique, conséquence du savoir scientifique, manifeste aux yeux de tous, le changement de paradigme qui s'est opéré. Nous voyons maintenant les conséquences pratiques d'un bouleversement qui n'était que théorique et implicite avec Galilée. Si le défi écologique est une mise en question de la toute puissance de la science ne faut-il pas revisiter la vision de la nature antérieure à la scission opérée par la science moderne avec la mécanique classique ? Cette crise des sciences européennes, décrite par Husserl, ne pourrait-elle pas s'éclairer par ce qui est en deçà de la division entre qualité première et qualité seconde ?

Deuxièmement la notion d'accident est celle de contingence. Aristote qui réfléchit aux futurs contingents au paragraphe 9 du traité sur *L'interprétation* fera aussi dans la *Physique* du hasard une cause réelle mais accidentelle et non par soi.

Troisièmement, la notion d'accident peut être celle d'évènements singuliers. Or dans la physique contemporaine, nous avons la singularité du Big-Bang, des espèces, des situations spatio-temporelles. Or cette singularité pose la question de l'unité de l'être, du ceci singulier que l'on peut désigner du doigt. Le singulier est l'unique, différent de tous les autres. Cette unité est aussi une question métaphysique aristotélicienne.

D. Le caché

Le temps, l'émergence, l'énergie, l'accidentel pose la question de l'être en tant qu'être. Si la nouveauté est aussi le caché et le non-maîtrisable, notons que nous retrouvons cette double caractéristique dans toutes ces notions. Le hasard comme indétermination échappe à la mesure et à la maîtrise scientifique. Le temps comme

don sans retour nous échappe. L'émergence n'est pas explicable. Dieu est transcendant à nos représentations. Et le singulier est ineffable. Chacun cache finalement la difficulté de la nouveauté là où il peut. Mais il ne s'agit pas de se réfugier dans une possibilité ou une autre, mais d'articuler, la somme de ces énigmes du hasard, du temps, de l'émergence, de la singularité, de Dieu. L'erreur du matérialisme et du créationnisme est de limiter l'énigme de la nouveauté à une seule dimension inférieure ou supérieure, alors que c'est l'articulation des points de vue qui est le problème. La création de nouveauté est cachée dans l'infériorité, dans l'intériorité et dans la supériorité. Mais ce qui est encore plus caché c'est l'articulation conceptuelle de cette triple dimension. Réfléchir au hasard, au temps, à l'émergence, à Dieu, tout ensemble, c'est s'engager dans la recherche des causes de l'être, cette science recherchée qu'Aristote appelle philosophie première, obscure métaphysique de l'être cachée à nos yeux. La chouette philosophique s'aveugle.

E. De la différence ontologique à la différence théologique, de l'être à Dieu

D'où vient la nouveauté ? Le hasard est le signe matériel, le témoin de la nouveauté. Le temps est la manifestation profonde de la nouveauté. L'émergence est le constat physique de cette nouveauté. Dieu est la source ultime de la nouveauté. Il ne faut pas séparer les trois points de vue, inférieur, intérieur et supérieur, mais les articuler. Le hasard est cause par accident et non cause par soi de l'être. Le temps, comme commencement, irréversibilité, surgissement de nouveauté exprime l'être. L'émergence manifeste cette nouveauté énergique. Et Dieu créateur est principe de l'être.

Les trois peuvent se rejoindre par l'énigme de l'être et le passage de la philosophie de la nature à la métaphysique de l'être. La voie cosmologique n'est pas suffisante avons-nous dit. Chez Aristote se déploie la voie de la philosophie première par l'être en tant qu'être. Sans un travail conceptuel sur le temps, la vie, l'émergence, le hasard débouchant sur l'énigme de l'être, les trois points de vue risquent d'être des juxtapositions. Avec saint Thomas, nous avons une théologie de la création, mais au-delà de lui, il faut passer par les sciences contemporaines, par une philosophie de l'être qui viennent de la philosophie de la nature et non de la théologie. Avec Bergson, nous avons une réflexion sur le temps, la vie, la critique du matérialisme, l'accueil de l'idée d'évolution, l'ouverture aux sciences contemporaines, mais au-delà de lui il faut une philosophie de l'être car à travers le temps créateur, c'est Dieu qui est créateur. Avec Aristote, nous avons le passage de la physique à la métaphysique de l'être, mais au-delà il nous faut une philosophie de la nature ouverte aux sciences contemporaines.

Une nouvelle philosophie de l'être ouverte aux sciences contemporaines est possible. Quel est cet être ? L'être est donc comme le temps. L'être est nouveauté comme le devenir substantiel et l'émergence, *genesis*. L'être est énergie, travail immanent, action interne, *energeia*. L'être est désir comme dynamique active et passive, *dunamis*. L'être est ouvert à l'indétermination comme accident.

Et cette philosophie de l'être s'ouvre sur une transcendance divine. Si la nature s'organise sans entités élémentaires, peut-on dire qu'elle est sans fondement originel ? La nature est-elle un puits sans fond dans l'absolu ? Si je ne peux pas m'arrêter vers le plus petit, selon la thèse matérialiste, faut-il s'arrêter par un saut métaphysique vers l'au-delà ? La philosophie de l'acte et de la puissance chez Aristote ira, par un long chemin, jusqu'à l'acte pur que les religions appellent Dieu. L'inachèvement persistant de la physique conduit à l'acte achevé métaphysique. Alors que dans la *Physique* d'Aristote l'unité de l'être peut se faire par la puissance de la matière (thèse des matérialistes réductionnistes d'aujourd'hui), dans la *Métaphysique* l'unité de l'être se réalise par l'acte. Et, de proche en proche, cet acte d'être est désir de l'acte pur. L'énergie novatrice de la nature n'existerait pas sans l'énergie créatrice du Créateur par l'acte d'être. Et parce que l'être est don, nouveauté, énergie, désir et indétermination, la cause première n'est pas une puissance inquiétante et arbitraire, elle est désir et attrait, cause finale, appel et amour, tout soutenant, plus que tout puissant, tout promouvant³⁴⁵.

Il est difficile de penser la « création » de nouveauté. Se réfugier de manière unilatérale dans l'infériorité du hasard ou la supériorité divine ne fait que déplacer l'énigme. En reconnaissant le don du temps, la nouveauté de l'émergence, la dynamique interne et indéterminée de l'énergie les trois perspectives inférieure, supérieure et intérieure peuvent se rencontrer dans une synthèse qui n'est pas une simple juxtaposition. Chacun peut s'ouvrir aux deux autres points de vue en reconnaissant l'aspect limité de son propre point de vue. La nouveauté c'est aussi l'ouverture à la pensée de l'autre. La difficulté à penser la nouveauté nous oblige à approfondir et à contempler un mystère plus grand que nous. Penser la « création » de nouveauté c'est aussi créer un nouveau passage de la physique contemporaine à la métaphysique de l'être, « du phénomène au fondement ».

Edition et mise en page : www.domuni.eu

³⁴⁵ Selon un mot d'Emmanuel Gabellieri.