



HAL
open science

La connaissance scientifique est-il le seul horizon rationnel acceptable pour la pensée humaine ?

Roselyne Le Gall

► **To cite this version:**

Roselyne Le Gall. La connaissance scientifique est-il le seul horizon rationnel acceptable pour la pensée humaine ?. 2019. hal-02390895

HAL Id: hal-02390895

<https://ens.hal.science/hal-02390895>

Preprint submitted on 3 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La connaissance scientifique est-il le seul horizon rationnel acceptable pour la pensée humaine ?

Roselyne Le Gall, HAL-ENS, 2019.

Certains penseurs entendent disqualifier toute recherche métaphysique et toute théologie au nom des découvertes scientifiques les plus récentes, que ce soit en astrophysique ou en biologie, par exemple.

A partir des découvertes en sciences des années 1970, Jacques Monod, par exemple, va établir une conception de l'homme et de l'univers qui rejette toute hypothèse d'un Être transcendant qui lui donne d'exister. On trouve, chez Monod, à la fin de sa *Leçon inaugurale* au Collège de France, l'exposition selon laquelle il montre qu'il a bien conscience du caractère provoquant et austère de sa thèse exigeant une véritable « ascèse objective. » : « Que l'homme n'ait aucune importance dans l'univers, qu'il n'y pèse d'aucun poids, et que si même il a émergé, c'est par hasard, ce résultat capital de la science est aussi le plus inacceptable. »¹ C'est à la suite de cet énoncé que Monod énonce clairement le refus de sa part de toute transcendance, qui aurait eu comme contrepartie d'accorder à l'homme une place plus noble mais dont il faut faire son deuil, en raison de ce « résultat capital de la science » que nous venons d'énoncer. « Le refus [de ce constat], le recours à la transcendance, ou à une quelconque entéléchie universelle, dit-il, n'exige pas une telle ascèse objective et permet d'assigner à notre humaine condition une origine supposée plus noble et plus signifiante. »² Il passe alors au matérialisme au sens philosophique du terme, assez bien défini par Luc Ferry dans *La sagesse des Modernes*, en ces termes : « Au sens philosophique, on doit entendre par matérialisme la position qui consiste à postuler que la vie de l'esprit est tout à la fois produite et déterminée par la matière, en quelque acception qu'on la prenne. Par rapport à la matière, donc il n'est pas d'autonomie véritable, absolue, du monde de l'esprit ou, si l'on veut, pas de transcendance réelle, mais seulement une illusion d'autonomie. Constance du discours matérialiste : la critique de la religion, bien sûr, mais aussi de toutes philosophies qui postulent une transcendance réelle de la vérité des idées ou des valeurs morales et culturelles. »³ Ce primat de la connaissance scientifique, seul horizon acceptable pour la pensée humaine semble pouvoir être rapproché de la loi des trois états d'Auguste Comte qui, finalement, au terme de la pensée magique ou religieuse puis métaphysique fait état de la dernière étape à laquelle doit se ranger l'humanité : l'étape scientifique qui exclut les strates antérieures comme autant de béquilles devenues inutiles de la

¹ J. Monod, (1967), p. 15.

² J. Monod, (1967), p. 15.

³ A. Comte-Sponville et L. Ferry (1999) p. 21.

pensée humaine.⁴ D'ailleurs, Monod s'y réfère explicitement dans une interview accordée au journal *L'Express* en mars 1973 : « La réponse que j'essaie de donner, dit-il, n'est pas nouvelle. Elle a été donnée, par exemple, par Auguste Comte, qui fait de l'homme et de l'humanité le but même, le but moral en soi. »⁵

La nature n'est pas pensée comme scientifiquement finalisée, en raison du postulat d'objectivité. Mais le postulat est aussi bien considéré par Monod, comme il le reconnaît très clairement dans sa deuxième leçon au Collège de France, comme également ontologique, quand il affirme que « lorsque nous déclarons qu'il n'y a pas de connaissance vraie hors de ce choix et hors de l'acceptation de ce postulat, nous érigeons ce postulat en dogme. »⁶ Cette conception semble bien dès lors exclure la possibilité de tout dessein divin sur un plan ontologique.

Le matérialisme métaphysique comprend le tout du réel de l'homme et de l'univers, avec pour seule clef de lecture les causes matérielles qui les constituent. Certes, il concède un rôle aux causes efficientes, mais celles-ci s'avèrent, en définitive, être le produit des causes matérielles si bien qu'un déterminisme de la matière en tant que tel, instauré par le simple tri de combinaisons effectuées par hasard, devient non seulement l'ultime explication de l'auto-déploiement du réel mais aussi de tout le réel. Le matérialisme devient métaphysique lorsqu'il renonce également à toute visée éthique autre que conçue comme relevant de principes matériels, et également à toute visée théologique, bien qu'il puisse s'inspirer de l'utilisation de certains des concepts de cette dernière pour « ramener le ciel sur la terre. » Il est notable, à cet égard, que Monod emploie des termes propres à la religion judéo-chrétienne, tout en leur donnant un nouveau sens. Ainsi, au ch. 9 de son best-seller *Le hasard et la nécessité*, il parle de « royaume », mais il ne s'agit plus du Royaume de Dieu traduit aussi par Royaume des cieux annoncé par le Christ, mais du « Royaume abstrait » de l'évolution des idées qui « transcende la biosphère » ;⁷ le terme de ténèbres, désigne l'obscurantisme d'avant le siècle des Lumières et aucunement les forces du mal, qualifiée ainsi dans la Bible. Monod parle aussi de « premier commandement, » dont le terme évoque le commandement concernant l'amour que l'on doit à Dieu, que Dieu donna à Moïse⁸ et que le Christ reprend en disant que ce premier commandement est égal au second, qui concerne l'amour que l'on doit au prochain comme à soi-même.⁹ On trouve ce choix de terme dans la remarque suivante : « dans un système objectif,

⁴ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, I.

⁵ *L'Express*, (5-11 mars 1973), pp. 126-150, consultable aux archives de L'Institut Pasteur.

⁶ J. Monod, (1969-1970), deuxième leçon, p. 12.

⁷ J. Monod (1970), p. 208.

⁸ Bible de Jérusalem, (1975) *Exode*, 20, 1, p. 104 et *Deutéronome*, 5, 1, p. 232.

⁹ Bible de Jérusalem, (1975) *Matthieu*, 22, 34, p.1503.

dit Monod, toute confusion entre connaissance et valeurs est *interdite*. Mais (et ceci est le point essentiel, l'articulation logique qui associe, à la racine, connaissance et valeurs) cet interdit, ce « premier commandement » (nous soulignons) qui fonde la connaissance objective, n'est pas lui-même et ne saurait être objectif : c'est une règle morale, une *discipline*. »¹⁰ Il est tout aussi frappant que Monod emploie le terme biblique d' "alliance". Au ch. 2 du *Hasard et de la nécessité*, il définit celle-ci comme « l'alliance entre la Nature et l'homme »,¹¹ que conçoit l'animisme, et parle à la fin d' « ancienne alliance » pour désigner cette croyance d'un lien entre l'homme et la nature. Monod conclut en effet cet ouvrage en ces termes : « L'ancienne alliance et rompue ; l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'univers d'où il a émergé par hasard. »¹² Nous voyons que Monod entend certainement, en employant ces termes à nouveaux frais, faire table rase, d'une certaine façon, des commandements de la religion judéo-chrétienne pour lui en substituer un nouveau : celui qui est une nouvelle règle morale fondant seule la connaissance objective. Le seul idéal que la nouvelle éthique va définir est celui de la connaissance objective. Ce point de vue discutables, à nos yeux, nécessite d'être, non pas rejeté totalement, mais du moins largement complété : il fait l'objet d'une étude plus approfondie dans un article portant sur les fondements de l'éthique.¹³

Les épigraphes de Démocrite et de Camus, mis en exergue au début de l'ouvrage *Le hasard et la nécessité* soulignent bien ce rejet des dieux ou du Dieu judéo-chrétien. L'athéisme de Démocrite repose essentiellement sur sa vision physicaliste de l'univers. Rappelons que la citation de Camus comporte la référence à Sisyphe qui « enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. » Il est étonnant que Monod, homme de science, choisisse un auteur capable de dire : « Pour l'homme absurde, il ne s'agit plus d'expliquer et de résoudre, mais d'éprouver et de décrire. Tout commence par l'indifférence clairvoyante. »¹⁴ Mais on comprend tout à fait que Monod se soit rendu sensible à l'affirmation selon laquelle « l'absurde naît de la confrontation de l'appel humain avec le silence déraisonnable du monde » ; de là cette autre affirmation : « L'absurde ne mène pas à Dieu. »¹⁵

Un rapprochement s'impose également entre Sartre et Monod. Lorsque Monod écrit ce passage si célèbre que nous venons de citer un peu plus haut : « C'est la conclusion à quoi mène nécessairement la recherche de l'authenticité. L'ancienne alliance est rompue ; l'homme sait

¹⁰ J. Monod, (1970) p. 220.

¹¹ J. Monod, (1970) p. 49.

¹² J. Monod, (1970) pp. 224-225.

¹³ R. Le Gall, « L'éthique de la connaissance est-elle suffisante pour fonder l'éthique ? » HAL-ENS, 2019.

¹⁴ A. Camus, [1942], (2016), p. 131.

¹⁵ A. Camus, [1942], (2016), p. 62.

enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'univers d'où il a émergé par hasard. »¹⁶ lui font écho de nombreuses occurrences de *L'Être et le Néant* mais dont voici un extrait qui entre en particulière résonance, vu l'identité des termes choisis par les deux auteurs : « J'émerge seul (nous soulignons), dit Sartre, et dans l'angoisse en face du projet unique qui constitue mon être, toutes les barrières, tous les garde-fous s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté. »¹⁷ Ce « J'émerge seul » est repris ici quasi textuellement par Monod au sein de la phrase citée plus haut orchestrée comme conclusion et point d'orgue final de sa philosophie de la nature. Monod sait l'impact philosophique que cette dernière affirmation revêt : par-delà l'étrangeté de l'homme au monde et sa solitude radicale, se trouve suggérée la destruction de toute possibilité de penser la relation de l'homme à un Créateur qui lui donne la vie, et encore moins l'inviterait à participer à sa vie divine.

La seule échappée vers la transcendance pour Monod est la valeur transcendante de la connaissance vraie ; mais celle-ci, qui en est l'horizon, établit finalement la seule réalité du néant. Il est étonnant, par exemple, qu'en se citant lui-même sous le pseudonyme de Mc Gregor, Monod affirme dans *La leçon inaugurale* que « chaque conquête de la science est une victoire de l'absurde. »¹⁸ On aurait pu penser que c'était une victoire sur l'absurde, mais ce n'est pas ce que dit Monod.

Le chapitre 9 de son essai *Le hasard et de la nécessité*, intitulé « le Royaume et les ténèbres » traite la question de façon très claire.

« S'il accepte ce message dans son entière signification, il faut bien que l'Homme enfin se réveille de son rêve millénaire pour découvrir sa totale solitude, son étrangeté radicale. Il sait maintenant que, comme un Tzigane, il est en marge de l'univers où il doit vivre. Univers sourd à sa musique, indifférent à ses espoirs comme à ses souffrances ou à ses crimes. »¹⁹ Cette solitude absolue est donc à entendre également au sens d'une absence d'un Créateur. Nous retrouvons cette insistance sur ce savoir de science sûre de l'homme qui « sait » désormais, dans les propos de la phrase finale énonçant que « l'homme sait enfin qu'il est seul, dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard. »

L'hypothèse de l'existence de Dieu devient une hypothèse erronée, et cela, au nom d'une assurance, à défaut d'une démonstration, d'ordre scientifique.

¹⁶ J. Monod, (1970) pp. 224-225.

¹⁷ J-P. Sartre, [1943], (1980), p. 75.

¹⁸ J. Monod (1967), p. 15.

¹⁹ J. Monod (1970), p. 216.

La question est de savoir si Monod a réellement les moyens d'effectuer ce passage des résultats des sciences au fait que l'homme sait, de science sûre, que Dieu n'existe pas.

Nous allons, dans un premier temps, mettre en évidence tout de suite qu'il est hors de question de vouloir penser pouvoir faire valoir la position de l'Intelligent Design. Pour autant, nous allons nous attacher à montrer que le passage de la connaissance scientifique au matérialisme métaphysique n'a cependant rien d'automatique.

Nous soulignerons en effet, le caractère irrationnel de certaines positions assurées de Monod par le simple usage de l'art de la persuasion, qu'il s'agisse de l'emploi d'arguments d'autorité ou de l'utilisation de jugements non recevables car sans fondement, d'un simple point de vue strictement rationnel. Après avoir démenti ce qui peut apparaître comme un préjugé de Monod concernant ce qu'il nomme une erreur de la part d'une position religieuse et philosophique, nous mettrons en lumière les deux questions proprement philosophiques sur le réel, dégagées par Leibniz, et qui restent à l'ordre du jour, à savoir « la première question qu'on a droit de faire sera pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien, car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose ; de plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement. »²⁰ Nous appliquerons ces questions à la question portant sur l'origine de la présence de la matière, puis à la question de son organisation. Nous reconnaitrons, à l'issue, que s'offre à nous un choix métaphysique, selon la démarche innovante de Swinburne, en proposant plusieurs types de modèles réfutables, et nous terminerons avec les perspectives ouvertes sur une vision scientifique du hasard et de la nécessité qui n'est en rien incompatible avec la vision d'un Créateur. Nous terminerons par la nécessité de respecter les niveaux d'analyse, sous peine d'amalgames désastreux pour la pensée.

Comme le fait remarquer Paul Clavier, les explications correctes en biologie ne peuvent donner place à l'hypothèse de l'existence d'un Designer. « On peut avoir de bonnes raisons métaphysiques de postuler l'existence d'un agent surnaturel, souligne-t-il, pour s'expliquer l'existence d'un univers doté de lois stables, dont les conditions initiales permettent le développement d'organismes intelligents capables d'exercer des compétences techniques et morales particulièrement développées. Mais ces raisons, si bonnes soient-elles, ne constituent pas des explications correctes en biologie. Elles introduisent un corps étranger, parce que surnaturel, dans la méthodologie des sciences de la nature. (...) L'hypothèse de l'*Intelligent*

²⁰ G. W. Leibniz, (1996), [1712] p. 228.

Design n'est cohérente que si elle repose sur l'existence d'un Designer, or ce designer est une entité métaphysique qui n'est à sa place ni en biologie ni en cosmologie. »²¹ Si donc la thèse de l'intelligent design est refusée scientifiquement, au sens où il est impossible de produire la preuve d'une action de Dieu au cœur d'une recherche scientifique expérimentale, la démarche métaphysique qui remonte, par induction, comme le fait Leibniz, à la possibilité d'un Créateur ou à l'aide de l'élimination de modèles plus réfutables que d'autres, comme le pratique de façon tout à fait nouvelle Swinburne, est tout à fait légitime, sur un autre plan.

Nous prenons la mesure de l'assertion de Monod selon laquelle «il est 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 »,²² à l'aune du postulat d'objectivité. De là, la non-pertinence de la question de Dieu dans le champ de la science. Et en cela, Monod ne fait que décrire les conditions de recevabilité d'une démarche scientifique. Mais une science, ou plus exactement une théorie scientifique par l'un de ses représentants, ici Monod, a-t-elle le droit d'affirmer avec certitude l'absence de tout projet à l'origine de l'univers ? À l'évidence, Monod reconnaît que non, car il le dit lui-même, il est impossible de démontrer l'inexistence d'une finalité dans la nature, étant dans l'impossibilité d'imaginer une expérience qui prouverait la non-existence d'un projet.

De là à établir une conception de l'homme et de l'univers qui rejette toute hypothèse d'un Être transcendant qui lui donne d'exister, ce n'est pas le matérialisme scientifique en tant que tel qui peut permettre de le déduire. Cependant, pour Monod, ce qui n'est pas testable scientifiquement ne peut relever d'aucune justification rationnelle. Monod ne confond-il pas les plans en récusant toute possibilité d'analyse métaphysique du statut de la matière, au nom de son matérialisme scientifique ? C'est sans doute cela qu'il s'agit de discuter et de mettre en cause.

Monod utilise soit la persuasion, plus qu'une démonstration solide pour se poser en athée, en se mettant sous l'autorité de Démocrite et de Camus, soit des arguments très controversés.

Madeleine Barthélémy-Madaule met l'accent sur le rôle rhétoriquement persuasif des épigraphes, venant confirmer une vision athée sans pouvoir la justifier sur un plan scientifique.

« Que viennent faire ces épigraphes ? » s'interroge-t-elle. « Que vient nous enseigner Sisyphe avec sa négation des dieux ? J'entends : ce sont des idées « suggérées » par la science, sous la responsabilité de l'auteur. Mais je croyais avoir lu, à la fin du livre, que la morale, la politique, bref l'idéologie était désormais accordée à l'objectivité. Que vient faire une idée suggérée c'est-à-dire non vérifiée ? Que vient faire un athéisme ontologique et non point seulement

²¹ P. Clavier, (2012), *Qu'est-ce que le créationnisme ?* p. 103.

²² J. Monod (1970) p. 38.

épistémologique ? »²³ Et celle-ci de conclure : « Par-delà les exposés scientifiques, ce sont les épigraphes qui, secrètement agissent dans le discours. »²⁴ À cet égard, Monod, devant l'impossibilité de récuser l'existence de Dieu, emploie d'une certaine façon l'art de la suggestion, à travers une sorte d'arguments d'autorité sous l'égide de ces deux auteurs. Cette suggestion revient à soutenir qu'il est raisonnable de se passer de l'idée de Dieu.

Un autre procédé rhétorique au service de la persuasion s'opère dans la phrase déjà citée : « L'ancienne alliance est rompue. »²⁵ Certes, pour le lecteur du ch. 2 de *Hasard et Nécessité*, il s'agit bien de l'alliance animiste entre l'homme et la nature désormais rompue. Mais pour un lecteur nourri de civilisation judéo-chrétienne, surtout venant d'être jugée dépassée, il ne peut pas ne pas y voir également une allusion à l'alliance de Dieu avec les hommes conclue avec les patriarches de l'Ancien testament, surtout, vu le contexte que nous avons signalé dans l'exposé qui précède, où les termes mêmes de commandement et de Royaume sont repris et employés dans un sens différent.

Lorsque Monod s'empare de la vision démocratéenne de la matière et la met en exergue de son ouvrage, il opte résolument pour une métaphysique matérialiste en faisant le choix d'une philosophie où le départ entre une culture scientifique et une culture philosophique et métaphysique n'était peut-être pas encore assez effectué. Ce qui ne rend pas la tâche facile pour démêler ce qui relève de la science et ce qui relève de la métaphysique. La position de Monod se veut tout d'abord et intrinsèquement une position scientifique. Là où la considération scientifique se transmue en considération métaphysique, c'est si ces deux principes, que sont le hasard et la nécessité, ont à eux seuls pour vocation non seulement d'expliquer l'ensemble de toute la complexité du réel mais aussi d'en rendre compte dans son être même.

En effet, le problème est quand ce matérialisme scientifique devient un matérialisme au sens strictement métaphysique et pourtant ce passage n'a rien ni rationnellement ni raisonnablement d'inéluctable. La découverte du hasard dans le domaine moléculaire et de sélection naturelle comme moteur de l'évolution fait basculer Monod en faveur de l'athéisme. Pourtant, la découverte de la sélection naturelle chez les organismes par Darwin ne préjuge en rien, jusqu'à un certain point, à ses yeux, de l'existence ou non de Dieu : Darwin se dit agnostique. En ce sens, Darwin lui-même avait bien compris que le processus évolutif qui l'anime n'est pas incompatible avec la création, puisque ce processus n'affecte pas le même plan que celui de la création. Darwin écrit dans *l'Origine des espèces* que la renonciation au fixisme n'entame pas

²³ M. Barthélémy-Madaule (1972) p. 28.

²⁴ M. Barthélémy-Madaule (1972) p. 32.

²⁵ J. Monod, (1970), p. 224.

pour lui l'hypothèse d'un Créateur : « Certains auteurs éminents semblent pleinement satisfaits de l'hypothèse que chaque espèce a été créée d'une manière indépendante. A mon avis, il me semble que ce que nous savons des lois imposées par le Créateur s'accorde mieux avec l'hypothèse que la production et l'extinction des habitants passés et présents du globe sont le résultat de causes secondaires [...] Lorsque je considère tous les êtres, non plus comme des créations spéciales, mais comme les descendants en ligne directe de quelques êtres qui ont vécu longtemps avant que les premières couches du système silurien aient été déposées, ils me paraissent anoblis. »²⁶ Et tout à la fin de ce célèbre ouvrage, il fait remarquer : « N'y-a-t-il pas une véritable grandeur dans cette manière d'envisager la vie avec des puissances diverses insufflées primitivement à un petit nombre de formes, ou même à une seule ? »²⁷ Nous voyons que Darwin pense possible de concevoir un créateur, si même il se dit agnostique auprès de son entourage. Aussi, de la part de Monod, pourquoi avoir franchi le pas de l'athéisme ? S'opère en effet une véritable rupture entre le fait de dire que l'on ne sait pas et le fait de dire : « L'homme sait enfin qu'il est seul »²⁸ Au nom de quel saut de plus dans la pensée, Monod rejette-t-il la croyance en un Créateur ? Apparemment aucun, seule peut-être en raison d'une assurance plus grande, confortée par la philosophie de Camus et de Sartre, mais surtout, à notre avis, en raison d'un empiétement des plans de réflexion : l'attitude du matérialiste scientifique tout à fait légitime dépasserait tout à coup son domaine de compétence en s'affirmant, en vertu de ce matérialisme scientifique méthodologique, métaphysicien naturaliste sans voir qu'une autre réflexion rationnelle pourrait aussi bien se justifier : il s'y opère insensiblement comme une forme d'annexion de la pensée d'un domaine à un autre, ce qui constitue une forme de concordisme, puisque les plans ne sont pas distingués et que le matérialisme scientifique annexe en quelque sorte tous les autres plans de réflexion possibles. Seul le champ d'investigation scientifique est considéré comme capable de donner des réponses et de résoudre les problèmes que soulèvent la nature, l'homme et l'univers.

Par ailleurs, Monod émet un jugement à l'encontre des hommes religieux qui s'avère être plus un préjugé qu'un véritable argument : le fait que les hommes religieux se pensent nécessaires. Ceci se trouve dans le passage où Monod soutient que « toutes les religions, presque toutes les philosophies, une partie même de la science, témoignent de l'inlassable, héroïque effort de l'humanité niant désespérément sa propre contingence. »²⁹ En ce sens, une remarque venant

²⁶C. Darwin, (2009) [1859] *L'origine des espèces*, p. 293.

²⁷C. Darwin, (2009) [1859] *L'origine des espèces*, p. 294.

²⁸J. Monod (1970), p. 224.

²⁹J. Monod (1970), p. 63.

d'un clerc à Monod, plus connu pour son action humanitaire que pour ses vues de philosophe et de théologien, fait état de sa surprise devant ce qu'il considère aux antipodes de la conception religieuse. Les religions attestent de la contingence du créé, contrairement à l'affirmation de Monod selon laquelle les religions ont pour objet un discours visant à nier la contingence de l'homme et à le rendre en quelque façon nécessaire. Il s'agit d'une observation critique de l'Abbé Pierre dans sa lettre à Monod datant du 4 mars 1971 reposant précisément sur l'analyse de la relation du créé au principe créateur : « Un paragraphe me stupéfie, dit-il, il est si radicalement non objectif. Toutes les religions, dites-vous, témoignent de l'effort de l'humanité niant sa propre *contingence* -mis en italique par l'Abbé Pierre-. »³⁰ Il s'agit en effet du passage de la fin du chapitre 2 de *Hasard et Nécessité*.³¹

L'abbé Pierre, dont l'analyse est proprement ici, métaphysique et religieuse, riposte, avec une sorte d'indignation : « Quelle illusion ! C'est de l'Éternel, et non de l'humanité que la foi affirme la non-contingence. De l'humanité au contraire la foi affirme qu'elle n'existe, ainsi que tout être particulier, que par un acte absolument non nécessaire du seul Suffisant, l'Éternel. Éternel Seul totalement suffisant parce qu'étant tout Amour : Père, en l'expression de Lui-même qu'avec nos balbutiements, nous appelons Sa parole, et Son Verbe, et, avec nos balbutiements encore, Esprit, Vie et Mouvement comme un souffle du Père et du Verbe s'aimant. »³² Nous voyons ici le lien entre une culture métaphysique et la culture venant des paroles acceptées, par un être humain, de la source inédite de la Révélation.

Celui-ci souligne que la reconnaissance de la contingence face à l'être nécessaire, le seul être dont l'essence est d'exister, relève bien d'une analyse de la raison qui envisage la différence ontologique radicale entre le Créateur nécessaire et la création et tous les êtres créés, l'homme y compris, qui sont, par nature, tout à fait contingents.

Cette réserve mise à part, il est évident que tenir ensemble, les principes de hasard et de nécessité sur un plan scientifique, comme le fait Monod, ne présente aucune difficulté d'ordre conceptuelle ou rationnelle. C'est bien plutôt leur maintien exclusif comme seul horizon d'une métaphysique qui est en question ici et qui fait problème. Il serait alors à craindre un raisonnement syllogistique inexact de cet ordre, qui est en fait plutôt un paralogisme :

La métaphysique entendait donner les raisons de l'existence du vivant et du monde.

³⁰ Abbé Pierre, lettre du 4 mars 1971, éd. Kimé, p. 186.

³¹ J. Monod (1970), p. 63.

³² Abbé Pierre à J. Monod, lettre du 4 mars 1971, éd. Kimé p. 186.

Or, la science du vivant donne, par le hasard et la nécessité, les raisons explicatives du vivant et du monde.

Donc, la science du vivant devient exclusivement le seul système opératoire capable de produire un discours sur l'ensemble du réel, considérant dans son ensemble vivant et univers. Nous voyons là que ce type de raisonnement ne peut être syllogistique du fait que les raisons explicatives de la science ne donnent pas précisément les raisons de l'existence des êtres vivants. La conviction de Monod reposerait dès lors sur un amalgame entre le rôle qui revient aux sciences d'expliquer les enchaînements causaux naturels et la tâche qui relève de la métaphysique de rendre compte du fait même d'exister, pour tout ce qui existe. Monod souscrirait encore sans doute à ce type de raisonnement, encore plus bref : La biologie seule peut rendre compte du vivant. Or, c'est la métaphysique qui prétendait rendre compte du vivant. Donc, la biologie doit supplanter la métaphysique. En fait nous voyons qu'il y a une distinction philosophique importante entre expliquer et rendre compte ou rendre raison de quelque chose. Ceci représente deux visées complémentaires face au réel, la première, propre aux sciences, la seconde, propre à la métaphysique. En annexant à son champ de compétence ce qui relève d'une réflexion qui la dépasse car ne s'exerçant pas au même plan de réalité, Monod et tous ceux qui ne voit qu'en la seule connaissance scientifique un horizon rationnel insurpassable ne sortent-ils pas hors des frontières de leur domaine ? Ne risquent-ils pas d'exercer une forme de tyrannie, au sens pascalien du terme, si l'on se souvient que pour Pascal « la tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre »³³ ? Et encore : « La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir par une autre. »³⁴ C'est le risque que court tout scientisme qui voit en la science la clé de toute explication en professant que la science peut tout expliquer ; or, que le monde existe n'est pas explicable par la science, peut-on lui objecter ; donc, il faut en conclure que tout ne relève pas d'une explication scientifique.

D'où la nécessité d'instaurer une ligne de partage entre les différents champs de la réflexion humaine qui autorise chacun des domaines de pensée à ne pas empiéter sur le terrain d'un autre. En ce sens Gould parle de l'instauration possible d'un principe de non empiètement des magistères nommé sous l'abréviation NOMA, sigle en anglais pour désigner *Non-Overlapping of Magisterias*.³⁵ Cette mise au clair d'indépendance mutuelle du domaine de la science et de celui de la métaphysique peut se justifier par la distinction classique entre la science qui, dit-on

³³ B. Pascal, *Les Pensées*, 58, p. 506.

³⁴ B. Pascal, *Les Pensées*, 58, p. 507.

³⁵ S. J. Gould, *Et Dieu dit : que Darwin soit ! Science et religion enfin en paix ?* Paris, Seuil, 2000, p. 19. Et aussi : « Non overlapping of magisterias » *Natural History* 106, mars 1997. Voir aussi *Rocks of Ages* (1999) (New York, Ballantine, 1999).

s'occupe du comment, en décrivant les phénomènes, et il est vrai aussi, du pourquoi, en cherchant à trouver les causes des phénomènes, alors que la métaphysique s'occupe du « pour quoi », c'est-à-dire s'attache à répondre la question : dans quel but ? Autrement dit, comme le dit Cédric Grimoult, « les scientifiques expliquent les phénomènes, mais n'ont pas vocation à en déduire le sens de l'existence humaine. »³⁶

Ce que Monod semble ne pas considérer, c'est que le recours à la transcendance n'exige pas une ascèse « objective », pour reprendre les termes du passage de *La leçon Inaugurale* que nous avons cités : car si ce principe transcendant est réellement conçu comme tel et obéit strictement à sa définition, il ne peut, en aucun cas, faire nombre avec le monde des objets. Il exige cependant une autre lecture du réel tout aussi rationnelle, qui entend penser un fondement à l'ensemble des causes naturelles objectives. Ce principe rendrait celles-ci tout simplement objectivables avant d'être simple objet scientifiquement soumis à l'analyse. Il y aurait ainsi deux types de lecture du réel, non exclusives l'une de l'autre, l'une interprétant les mécanismes selon le hasard et la nécessité, l'autre voyant dans ces mêmes réalités la présence d'un Dieu à l'œuvre.

Une visée métaphysique qui, au contraire, fait intervenir un autre type de réel pensant que tout n'est pas éclairé par le matérialisme scientifique de la science a pourtant rationnellement des arguments capables de légitimer son point de vue. Si la position de l'Intelligent Design est contestable car elle veut introduire la présence d'un concepteur intelligent au cœur de l'explication scientifique, cela ne vient pas remettre en cause la libre recherche métaphysique de l'homme s'étonnant devant la présence même des choses, et non devant les choses elles-mêmes, devant le fait, comme le dit Leibniz, qu'« il y ait quelque chose plutôt que rien. »³⁷

Cette visée peut porter tant sur la question de l'origine de ce qui est, que sur le fait que la matière contienne virtuellement la capacité d'une telle puissance d'organisation. Si la matière revêt une certaine orientation, il est, en effet, là aussi, permis d'y envisager l'action d'une intelligence supérieure qui la guide et l'oriente.

Pour commencer par le traitement de la première question, l'analyse menée au XVIIe siècle par Leibniz dans l'écrit *Sur l'origine radicale de choses* garde actuellement tout son poids et sa valeur.

³⁶ C. Grimoult, *Créationnismes, mirages et contrevérités*, CNRS éditions, Paris, 2012.

³⁷ Leibniz, [1712], (1996), p. 228.

En effet, pour introduire la réflexion d'ordre métaphysique concernant la question de l'origine de la présence de l'ensemble des êtres de la nature, Leibniz les compare au livre de géométrie d'Euclide recopié à des millions d'exemplaires mais dont on n'arrivera jamais à la raison complète de l'existence. « Imaginons, dit-il, que le livre des *Eléments géométriques* aient existé de toute éternité, toujours recopié d'un exemplaire à l'autre : à l'évidence, bien qu'on puisse rendre raison du livre présent par un livre précédent, sur lequel il a été copié, on n'atteint pas cependant, quel que soit le nombre de livres auquel on puisse remonter, la raison complète pour laquelle de tout temps de tels livres ont existé, c'est-à-dire la raison de l'existence des livres, et des livres rédigés comme ils sont. »³⁸ Cet exemple peut particulièrement éclairer l'utilité de la recherche métaphysique qui cherche premièrement la raison de l'existence des choses, en insistant sur la notion de « raison complète ». La notion de « raison suffisante », utilisée par Leibniz, est reprise par Auguste Etcheverry qui met l'accent sur cette exigence d'ordre rationnel : « La création n'est pas un fait d'expérience, mais une exigence d'ordre rationnel. L'explication dernière de l'univers ne soulève pas une question d'origine dans le passé, mais de raison suffisante pour le présent ».³⁹ Leibniz en effet, se sert du « *grand principe*, peu employé communément, qui porte que *rien ne se fait sans raison suffisante*, c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi et non pas autrement. »⁴⁰ Selon la même perspective, la position du biologiste Arthur Peacocke⁴¹ à cet égard est intéressante car elle dit qu'à tout prendre, la matière peut bien être éternelle ou non, ce qui est important, c'est de considérer la relation éternelle ou de toujours à toujours de Dieu au monde : « *The postulate of God as creator of all-that-is is not, in its most profound form, a statement about what happened at a particular point in time. To speak of God as creator is to postulate about a perennial or eternal relation of God to the world.* »

Sous ce rapport, et en dépit des fortes critiques de risque effectif chez Teilhard de trop "physicaliser" le déploiement divin, erreur qui peut faire déraiper Teilhard vers, il est vrai, un certain animisme, auquel Monod se montre particulièrement critique, il est tout à fait possible de situer Teilhard dans cette tradition qui affirme que Dieu « fait » moins les choses qu'il ne les « fait se faire. »⁴² Dans cette conception, le transformisme, loin de nuire à la création, ne la rend

³⁸ Leibniz [1697], (1984), p. 42.

³⁹ A. Etcheverry, (1955), *Le conflit actuel des humanismes*, p. 61.

⁴⁰ Leibniz, 1996), [1712], p. 229.

⁴¹ A. Peacocke, (1986) *God and the new Biology*, p. 95.

⁴² D. Lambert, (1999) cite p. 56 : « Teilhard : « Note sur les modes de l'action divine dans l'Univers », dans *Œuvres complètes de Teilhard de Chardin*, t. X, *Comment je crois*, Paris, Seuil, 1969, pp. 34-45.

ni moins essentielle, ni moins universelle, ni moins intime. Monod critique l'animisme, nous l'avons vu, à l'encontre même de Teilhard mais faut-il, au nom de cette critique de l'animisme, en venir à critiquer comme impossible la possibilité d'un Créateur ?

Or, Teilhard lui-même exprime, et cela est assez méconnu, cette conception de la transcendance de Dieu et montre en termes forts, dans la conclusion *des Fondements et le fond de l'idée d'Évolution* de 1926, combien l'acte de création n'est pas du même ordre que celui de l'évolution. « Être créé pour l'Univers, c'est se trouver dans cette relation "transcendantale" vis-à-vis de Dieu qui le rend secondaire, participé, suspendu au divin, par les moelles mêmes de son être. »⁴³ Dans cette perspective la matière est à son rang de nature créée et le principe créateur, même s'il lui est immanent en tant que source informante, la transcende totalement et lui reste radicalement et foncièrement distinct. En ce sens, penser une cause première revient à poser une Cause des causes. Cause qui donne la possibilité aux causes secondes d'être des causes. Comme l'explique Teilhard : « Là où c'est Dieu qui opère, il nous est toujours possible (en restant sur un certain niveau) de n'apercevoir que *l'œuvre de la nature* (...). La cause première ne se mêle pas aux effets : elle agit sur les natures individuelles et sur le mouvement de l'ensemble. Dieu, à proprement parler ne fait pas. Il fait que se fassent les Choses. »⁴⁴ Ou bien, comme le fait encore remarquer Teilhard, il convient de distinguer le phénoménal de l'ontologique. Cela implique de distinguer la question du commencement et celle de la dépendance ontologique de l'univers. Cela invite à affirmer qu'il faut distinguer aussi la dépendance de la création d'avec un « début temporel enregistrable », fruit, dit-il, d'une « contamination illégitime du plan phénoménal par le plan métaphysique ».

En effet, que notre espèce et notre durée aient un commencement, cela n'a rien à voir avec une opération créatrice dont le propre est de porter sur la totalité de l'espace et du temps. La véritable question métaphysique est celle de la dépendance ontologique ou non de la matière à un principe qui la fonde et lui donne d'exister. C'est tout le poids que revêt l'analyse leibnizienne dans le passage cité de l'écrit *De l'origine radicale des choses*.

Cela suit de la notion de création vue comme relation de dépendance ontologique de la création vis-à-vis d'un créateur, très bien mise en lumière par A-D. Sertillanges, « une dépendance totale par rapport à Dieu, somme toute, une pure relation »⁴⁵. Mais cette dépendance n'a rien d'une soumission : cette relation « réelle » « unilatérale », est unique en son genre « car elle concerne tout l'être qui établit la créature dans la plus parfaite autonomie existentielle et

⁴³ P. Teilhard de Chardin, (1969) *Œuvres complètes*, t. III p. 188.

⁴⁴ P. Teilhard de Chardin, (1969) *Œuvres complètes*, t. X, p. 38.

⁴⁵ A-D. Sertillanges, (1945) *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, p. 45.

fonctionnelle. »⁴⁶ Ainsi, si la créature « n'existe pas *par* elle-même, elle existe bien *en* elle-même. »⁴⁷ Ainsi, comme le dit avec clarté ce dernier sur le sujet qui nous occupe, « l'éternité de Dieu est d'un ordre transcendant, étrangère à toute succession, par suite à toute précession comme à toute suite. Tout ce qui *précède* et tout ce qui *suit* est sous la dépendance de Dieu ; mais Dieu, lui, ne précède ni ne suit rien, et cet ordre du temps n'a rien à voir avec sa causalité, qui pose le temps même. »⁴⁸ C'est pourquoi dit-il encore, « l'action de Dieu ne se pose pas en arrière mais au-dessus. »⁴⁹ Cet auteur ne fait que commenter et éclairer ce qu'exprime saint Thomas lorsqu'il dit dans le *Contra Gentiles* : « La création n'est pas un changement ; c'est la dépendance même de l'être créé par rapport à son Principe. »⁵⁰ L'analyse thomiste appuie et complète cette perspective par le fait qu'elle distingue parfaitement en quoi un même fait peut-être attribué au Créateur et à une cause naturelle : « Il est évident que le même effet n'est pas attribué à la cause naturelle et au pouvoir divin comme s'il était produit en partie par Dieu et en partie par l'agent naturel ; mais il est produit tout entier par l'un et l'autre, selon un mode différent, tout comme le même effet est attribué tout entier à l'instrument et tout entier à l'agent principal. »⁵¹

Cette question de la cause première dans son rapport aux causes secondes, comme faisant les causes se faire, ne peut être résolue par le matérialisme scientifique car elle n'est pas testable scientifiquement. Elle relève nécessairement d'un autre type de raisonnement appartenant à la métaphysique.

C'est pourquoi, dans sa thèse, Michel Delsol peut faire remarquer : « Nous considérons que les finalistes du XX^e siècle apparaissent comme des philosophes estimant qu'il y a dans le monde vivant des forces s'opposant au hasard et canalisant les chemins de l'évolution. Ces forces ne peuvent donc pas être reconnues par la science ; elles ne lui appartiennent pas ; elles échappent à son domaine de recherche. »⁵² Cette déduction pourrait être contestée car la notion de force ne revêt-elle pas aussi nécessairement un caractère scientifique ? Si elles échappent à la science, pourra-t-on encore parler de forces ? Si la notion de force ne s'applique peut-être pas, car c'est un terme encore trop physique qui est, de ce fait, sans doute mal choisi, il reste que la pensée

⁴⁶ A-D. Sertillanges, (1945) *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*. p. 59

⁴⁷ A-D. Sertillanges, (1945) *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, p. 62.

⁴⁸ A-D. Sertillanges, (1945) *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*. p. 27.

⁴⁹ A-D. Sertillanges, (1945) *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*. p. 23.

⁵⁰ Saint Thomas d'Aquin, (1999) *Somme contre les gentils*, II, 18, p. 108.

⁵¹ Saint Thomas d'Aquin, (1999) *Somme contre les gentils*, III, 70, pp. 249-250.

⁵² M. Delsol, thèse, p. 16.

d'une énergie divine, au sens d'une force toute spirituelle, qui nous échappe, relevant d'un créateur, reste plausible.

L'autre question leibnizienne porte sur l'organisation elle-même de la matière. Quelle est la cause de cette puissance d'organisation de la matière et comment se fait-il que l'organisation soit telle ?

La considération de l'argument métaphysique « physico-théologique » critiqué par Kant dans la *Critique de la raison pure*⁵³, puisque pouvant être ramené à la preuve ontologique jugée impuissante, reste à considérer cependant sous un certain aspect. Kant dégage un concept qui est la « cause suprême », concept qui, selon Kant, « n'est soumis à aucune contradiction, et qui est même avantageux, au point de l'extension de l'usage de la raison au milieu de l'expérience, parce qu'une pareille idée nous dirige vers l'ordre et la finalité, sans jamais être ouvertement contraire à une expérience. »⁵⁴ « Cette preuve, avait dit Kant, pourrait tout au plus, démontrer un *architecte du monde*, qui serait toujours très limité par la capacité de la matière qu'il mettrait en œuvre, mais non un *créateur du monde*, à l'idée duquel tout serait soumis. »⁵⁵ Celui-ci ne permet de conclure qu'à un « arrangeur », comme le nomme Paul Clavier, pour nommer autrement cette « cause » qualifiée de « proportionnée »⁵⁶ par Kant. Or, Paul Clavier fait remarquer que la probabilité que la matière se prête à un arrangeur est quasi-nulle. « Cependant la probabilité que la matière, supposée exister d'elle-même ou par une cause indépendante de cet arrangeur, se prête à un tel arrangement, serait nulle. On peut donc avoir une bonne raison de réclamer une cause de l'existence des choses, qui les dispose, elle-même, à un tel arrangement ; ainsi, l'argument physico-théologique, par son insuffisance même, fournit une prémisse supplémentaire à l'argument cosmologique. (...) Si l'on veut expliquer la réalisation d'un monde aux constituants réguliers, régis par des lois d'interactions uniformes où interviennent des constantes universelles, il est bien plus rationnel (parce que plus plausible), d'attribuer à ce *Weltbaumeister* - hypothèse d'un dieu architecte selon Kant - non seulement l'élaboration mais déjà la production même de la matière. C'est l'argument qui semble le plus approprié pour donner au concept de création une justification rationnelle et non la couleur d'une obédience confessionnelle. »⁵⁷ C'est la considération de ce caractère de la matière plus

⁵³ E. Kant, [1781] (1980) p. 440-446.

⁵⁴ E. Kant, [1781] (1980) p. 442.

⁵⁵ E. Kant, [1781] (1980) p. 444.

⁵⁶ E. Kant, [1781] (1980) p. 444.

⁵⁷ P. Clavier (2011), *Ex Nihilo*, vol. 2, p. 171.

organisable par celui qui l'a produit que par celui qui ne fait que l'arranger qui fait pencher ici rationnellement vers la plausibilité d'un Créateur.

La question est effectivement de savoir d'où vient que la matière ait des propriétés telles qu'elle permette de faire surgir des êtres vivants.

De plus, en tout état de cause, est-il possible qu'une matière capable de construire des êtres intelligents ne soit elle-même que le fruit du néant et du hasard. Cela n'est-il pas, en un sens, absurde de penser cela ? Il est impossible de ne pas s'étonner de ce fait et il convient de se demander également pourquoi il existe une matière capable de faire des êtres qui jugent l'univers lui-même et qui, avec leur intelligence, lui pose des problèmes. Comme le propose Michel Delsol, « si dans ces conditions, la vie s'est constituée, si cette vie a donné des hommes et des êtres conscients, capables de se poser des questions sur leur origine et leur destin, capables de juger l'univers lui-même, cela veut dire que la matière qui compose l'univers est organisée de façon telle qu'elle possédait en elle-même la possibilité de constituer par le seul jeu de ses propres lois ces êtres conscients que sont les hommes. Une fois encore, il faut rappeler qu'avec le temps seul le possible arrive. »⁵⁸

L'éclairage métaphysique qui tente de donner une solution à l'existence de la matière par la vie et non l'inverse ne contredit en rien le matérialisme scientifique, car elle se situe sur un plan métaphysique. En effet, si la matière fait bien naître la vie, on peut aussi métaphysiquement se demander si fondamentalement ce n'est pas la Vie qui fait surgir la matière, la vie au sens de source ultime de tout ce qui est. Pattee, par exemple, tente d'inverser cette question qui consiste à vouloir expliquer la vie par la matière, en tant que telle, en tentant plutôt de conférer à la vie la fonction de justifier l'existence de la matière elle-même : « Et si l'on tentait, se demande-t-il en effet, d'expliquer la matière par la vie et non plus la vie par la matière ? »⁵⁹

La rationalité de cette perspective peut se voir compléter par le point de vue « mystique », au sens où Bergson entend ce terme dans *Les Deux Sources*, développé au paragraphe « Création et amour ». Questionnement qui va au-delà d'un simple déisme puisque la présence d'un être personnel et aimant se voit envisagée. Bergson se demande en effet avec le mystique si « l'univers n'est pas la face visible et tangible de la force invisible d'un amour à l'œuvre. »⁶⁰

⁵⁸ M. Delsol,

⁵⁹ H.H. Pattee, « La vie peut-elle expliquer la mécanique quantique ? », dans *Quantum theory and Beyond*, Ted Bastin, ed Cambridge university Press, 1971.

⁶⁰ H. Bergson, [1932], (2000), p. 271.

Comme le confie avec enthousiasme Levinas, dans *Totalité et infini*, « la merveille de la création (...) aboutit à un être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question. Le miracle de la création consiste à créer un être moral. »⁶¹ ; et aussi : « La grande force de l'idée de création, telle que l'apporta le monothéisme, dit-il, consiste en ce que cette création est *ex nihilo* non pas parce que cela représente une œuvre plus miraculeuse que l'information démiurgique de la matière, mais parce que, par-là, l'être séparé et créé n'est pas simplement issu du père, mais lui est absolument autre. »⁶² La transcendance de Dieu est telle qu'il ne fait pas nombre avec ses créatures.

Ce qui fait apparaître très clairement que l'athéisme ou la croyance en un Dieu créateur relève d'un choix, d'une option métaphysique, selon ce qui paraît le plus plausible à l'intelligence. Selon une perspective très innovante, le philosophe analytique Swinburne propose une méthode de questionnement qui ne rende plus irréfutable la question de Dieu, par la mise en examen de toute une série d'hypothèses selon ce que Dieu et l'univers pourraient être ou ne pas être. Après avoir réouvert la voie de la métaphysique, en déboutant, par une critique audacieuse, le principe de causalité tel qu'il est énoncé par Kant, dont la conception héritée de Hume, barrait la voie à une recherche de l'Inconditionné,⁶³ il propose des voies nouvelles d'exploration : en particulier la réflexion à partir des lois de la nature et de la notion de personne. Questionnement qui permet de décider, à nouveaux frais, de façon la plus rationnelle et la plus plausible possible, en faveur ou non d'un principe Créateur. Swinburne pense que nous sommes devant un triple choix métaphysique, une fois la position du matérialisme scientifique établie : « Il nous faudra bien reconnaître une réalité ultime, toute la question métaphysique étant de savoir qu'elle est cette réalité. Il semble que nous disposions de trois possibilités d'explication ultime. L'une d'elle est le matérialisme. C'est la théorie qui prétend que l'existence et le fonctionnement de tous les facteurs impliqués par l'explication en termes de personne sont complètement expliqués par l'inanimé. La deuxième serait l'humanisme selon laquelle l'existence de la personne ne peut être expliquée en termes d'objet inanimé. La troisième est le théisme : Dieu maintient à chaque instant dans l'existence les objets de notre univers et garantit l'exécution des lois de la nature. »⁶⁴ Face aux lois de la nature, deux options se proposent : « Pour le matérialiste, il ne saurait y avoir d'explication au fait que ce soit précisément ces lois. Pour le théiste, Dieu a des raisons

⁶¹ E. Levinas *Totalité et infini*, p. 61.

⁶² E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 35.

⁶³ R. Swinburne, (2015), p. 20 à 40.

⁶⁴ R. Swinburne, (2009), p. 44.

de produire ces lois puisque ces lois entraînent finalement l'évolution des animaux et des hommes. »⁶⁵ Option métaphysique qui défie les siècles et les cultures et qui, par son caractère rationnel et raisonnable, reste plus que jamais à l'ordre du jour en ce début du XXI^e siècle.

Ce libre choix est l'œuvre quelquefois de toute une vie. Ce qui est très méconnu concernant la position de Sartre, que nous avons apparentée à celle de Monod, est que, dans les dernières années de sa vie, Sartre va penser le caractère impensable de l'affirmation selon laquelle nous ne sommes que le produit du hasard. Il va jusqu'à se penser comme « attendu ». « Moi, je me sens non pas comme une poussière apparue dans le monde, mais comme un être attendu, provoqué, préfiguré. Bref, comme un être qui ne semble pouvoir venir que d'un créateur ; et cette idée d'une main créatrice qui m'aurait créé me renvoie à Dieu. »⁶⁶

Ce retournement surprenant est confirmé en mars 1980, un mois avant sa mort, par ces mêmes propos tenus dans *le Nouvel Observateur* où se trouve publiée une série d'interviews, menées par l'un de ses amis Pierre Victor, que ce dernier relaiera plus tard dans son ouvrage *L'espoir maintenant : les interviews de 1980 : un dialogue avec J.-P Sartre*. Nous trouvons réaffirmé en effet par Sartre : « Je ne pense pas être le résultat d'un pur hasard de simple poussière de l'univers, mais plutôt quelqu'un qui a été attendu, préparé. En bref, un être que seulement un créateur aurait pu créer ; et cette idée d'une main créatrice se réfère à Dieu. » Cette dernière méditation de Sartre passe complètement inaperçue et pourtant, le choix décisif de revenir sur l'ensemble de son œuvre a quelque chose de très audacieux, si nous la confrontons au reste de son œuvre. Certes, Sartre devait mesurer l'intrépidité de ce dernier aveu mais l'extrait cité suffit à montrer le changement opéré. Ces paroles sont attestées et comme confirmées dans leur authenticité par l'effacement de Simone de Beauvoir qui se lit dans *La cérémonie des Adieux*. Celle-ci se dit « consternée » par ces propos et ajoute que tous ses amis et toute l'équipe des *Temps modernes* partagent sa consternation.⁶⁷

Ce revirement est digne d'intérêt chez un penseur qui n'a cessé de penser la contingence de l'être au monde comme une absurdité.

Mais alors, comment la vision scientifique d'un certain hasard et d'une certaine nécessité au plan scientifique peut-elle être conciliable avec une vision théiste ? K. R. Miller, dans son ouvrage *A la recherche du dieu de Darwin* dialogue avec de nombreux auteurs sur cette question, et c'est pourquoi nous pensons que cet ouvrage est une mine de références pour envisager cette problématique assez ardue.

⁶⁵ R. Swinburne, (2009), p. 64.

⁶⁶ J.-P. Sartre [1974] (1981), p. 551.

⁶⁷ S. de Beauvoir (1981), p. 150.

John Polkinghorne, cité par Miller, souligne la nature éternelle de Dieu qui transcende le temps, énonçant aussi par là qu'il en est donc le maître. C'est en raison de cette position extra-temporelle qu'il explique la possible action divine dans l'espace-temps. « Un être éternel, présent partout et toujours, n'aurait aucun mal à modifier ce que les physiciens appellent le continuum de l'espace-temps de façon à affecter profondément les événements. Cantonnés en un seul point de l'espace et nous déplaçant sur une voie unique qui mène du présent à l'avenir, nous n'en aurions pas le moindre soupçon. Et Dieu, le Créateur de l'espace, du temps, du hasard et de l'indétermination, exercerait le degré de contrôle exact qu'il aurait choisi. »⁶⁸

Cette vision est rationnellement envisageable dans le contexte de l'évolution, comme le fait remarquer Yann Barbour, cité de nouveau par Miller, pour la raison suivante qui est que le hasard lui-même peut faire partie d'un des éléments de la création : « Les lois naturelles et le hasard peuvent à parts égales être les instruments des intentions divines. Il peut y avoir dessein sans plan prédéfini bien précis. Étant donné la capacité de l'évolution à adapter, innover, elle aurait abouti exactement au résultat que Dieu recherchait : une créature qui, comme nous, puisse le connaître et l'aimer, percevoir les cieux et rêver aux étoiles, une créature qui finirait par découvrir l'extraordinaire processus de l'évolution qui emplit Sa terre d'une telle profusion de vie. »⁶⁹ Miller poursuit : « Cela ne signifie pas, comme Barbour l'explique, que Dieu n'agit pas dans le monde, seulement qu'il est assez sage pour intervenir d'une façon qui préserve notre propre liberté. Lorsque Dieu agit dans le monde, il le fait avec discernement et subtilité. L'existence de chaque particule est un produit de la volonté constante de Dieu. Pour ne prendre qu'un exemple, la nature indéterminée des phénomènes quantiques laisse toute latitude à un Dieu intelligent et subtil d'agir sur le cours des événements d'une manière profonde et indécélable sur nous. »⁷⁰

Son analyse, faisant état que les actions divines échappent à notre mesure, donne à l'action de Dieu un rôle discret et caché, pour permettre, à terme, l'avènement de l'exercice possible de la liberté d'un être intelligent : « Par principe, les actions de Dieu ne sont pas scientifiquement détectables, mais même à l'intérieur de nous, il devrait choisir entre l'intervention et le libre arbitre. L'expérience commune des personnes religieuses est que Dieu nous fournit assistance, inspiration et force ; mais accepter ces dons requiert toujours un acte de volonté humaine, le libre choix de faire ce qui est juste, malgré les difficultés et même les souffrances qui peuvent

⁶⁸ K.R. Miller (2009) p. 302.

⁶⁹ K.R. Miller (2009) p. 298.

⁷⁰ K.R. Miller (2009) p. 301.

en résulter. »⁷¹ John Polkinghorne formule cette réalité en ces termes : « L'équilibre avéré que nous percevons entre le hasard et la nécessité, la contingence et la potentialité me semble en accord avec la volonté d'un Créateur patient et compréhensif, satisfait de mener à bien son dessein par le développement d'un processus et acceptant par là une dose de la fragilité et de la précarité qui caractérise toujours le don de la liberté par l'amour. »⁷²

C'est pourquoi, Rémi Brague, appelle de ses vœux « l'établissement d'un rapport à la transcendance qui passerait par la rationalité, rendant possible l'élaboration rationnelle de la religion par une théologie. Ce passage par la médiation de la raison permettrait de respecter l'homme en ce qui constitue son humanité. » Et voici en quels termes ce dernier rattache précisément la raison à une Raison à la fois créatrice et éthique première, qui en constituerait son essence la plus profonde : « La transcendance à laquelle la religion nous fait accéder se manifesterait comme le Bien qui appelle à l'être tout ce qui est, et plus précisément tout ce qui aboutit à l'homme. Elle se déclinerait comme la Providence qui équipe toute chose de ce qu'il faut pour être ce qu'elle doit être. »⁷³

⁷¹ K.R. Miller (2009) p. 302.

⁷² J. Polkinghorne (1987) p. 69.

⁷³ R. Brague, (2013), p. 248.