

LES FONDEMENTS DU MONDE CONTEMPORAIN, UN DÉFI POUR LES SCIENCES ET LA THÉOLOGIE*

I

Au plus profond de l'humanité contemporaine est inscrite la conscience que les problèmes du temps présent sont l'expression de ce qu'on a appelé une *crise de civilisation*. Par là on entend dire que ce sont les fondements mêmes du monde contemporain qui sont en question. Les problèmes du monde contemporain ne sont pas seulement superficiels ; ce sont les fondements qui sont branlants.

1. Le monde contemporain est marqué par le triomphe des *sciences de la nature*. Grâce à elles et à la *technique* qui se situe à la fois dans le prolongement et au départ des sciences, la réalité physique et la réalité vivante sont de plus en plus dominées par l'homme. Celui-ci est largement devenu, suivant un mot célèbre de Descartes, « maître et possesseur de la nature ».

Le développement des sciences et de la technique est allé de pair, depuis le 18^e et le 19^e siècles, avec celui de *l'industrie* qui exploite au plan de l'économie les possibilités ouvertes par les sciences et la technique. L'économie industrielle est, dans tout l'hémisphère nord, aussi bien à l'est qu'à l'ouest, un *productivisme* ; sa finalité est la production de biens de consommation, en vue de l'accroissement de la richesse de quelques-uns ou du plus grand nombre, peu importe ici.

Du fait à la fois de l'élévation du niveau de vie consécutive à l'industrialisation et également des progrès des sciences, aussi bien de la nature que de l'homme, et des techniques, la société contemporaine se développe dans le sens d'une société de *services* (welfare State). Haute-

* Conférence faite à Houston/U.S.A., le 19.10.1978, lors d'un Colloque organisé par l'Université de cette ville, sur « The humanities and the human experience in the contemporary world ».

ment organisée, technologisée, elle prend de plus en plus les hommes en charge depuis leur naissance jusqu'à leur mort ; qu'elle le fasse de manière libérale ou de manière totalitaire, la différence n'est pas, comme cela apparaîtra encore, autre que de degré. Si cette différence n'est pas négligeable et si le totalitarisme institué en système, quel qu'il soit, est une guerre faite à l'homme, même si c'est soi-disant pour l'homme, la société libérale contemporaine n'a pas de son côté de réponse convaincante à la question : *Qu'est-ce que l'homme ?* Est-il simplement un animal rationnel, donc — c'est ce que cela signifie dans le monde contemporain — scientifique et technique, un chaînon dans un système économique de production et de consommation y compris de consommation de loisirs et de tous les services proposés par ce qu'on a appelé « the serviced society » ? Ou est-il encore autre chose, est-il même fondamentalement autre chose, même s'il est cela aussi, et alors quoi ?

2. Si la question de l'homme se pose, c'est à cause de la *crise de l'homme* dans le monde contemporain. C'est d'abord la crise de l'homme *considéré en lui-même* : elle s'exprime dans l'unidimensionalisme de l'anthropologie de la société contemporaine. L'homme est réduit à une dimension de lui-même, celle que nous avons décrite, mais il est en fait irréductible à cette seule dimension. Cela apparaît dans la protestation de l'homme contre ce réductionnisme : l'homme proteste par la maladie de son corps et de sa psychè, de sa personne profonde, comme aussi sa protestation peut prendre une forme plus consciente, que ce soit celle du rejet, partiel ou total, de la civilisation contemporaine ou celle de la recherche de facteurs de compensation à l'unidimensionalisme triomphant.

La crise de l'homme est ensuite celle de *sa relation à autrui*. L'unidimensionalisme anthropologique affecte bien entendu aussi les rapports de l'homme aux autres. Ceux-ci sont jugés selon leur conformité aux normes de la société contemporaine. S'ils n'y correspondent pas, ils sont plus ou moins abandonnés à eux-mêmes ou carrément opprimés voire liquidés, ou alors assujettis tels des esclaves. Les exemples ici sont légion, depuis les pays du tiers monde avec leur misère jusqu'à certaines minorités ethniques, sociales, politiques, culturelles ou religieuses.

Enfin la crise de l'homme apparaît dans *sa relation aux choses, à la nature*. Dominée et exploitée par l'homme, la nature, par les soi-disant problèmes d'environnement, fait opposition à sa domination. Elle remet ainsi en cause l'homme lui-même dans son attitude vis-à-vis d'elle.

La crise actuelle est ainsi la crise de l'homme dans sa relation à lui-même, à autrui et à la nature extérieure. Elle mérite d'être appelée une crise de civilisation, parce que tout est touché par elle. C'est aussi la raison pour laquelle on peut admettre qu'elle a, dans ses différentes manifestations, une même cause. Nous n'avons jusqu'ici fait que signaler les symptômes de la crise. On ne saisit pas la profondeur de celle-ci si on

essaye simplement de porter remède aux symptômes. Il faut remonter jusqu'à la racine des choses. C'est dire que nous avons à nous demander : *quels sont donc les fondements du monde contemporain ?*

3. La question posée est d'ordre *épistémologique*. L'épistémologie, c'est la science de la connaissance, c'est ce qui vient avant la connaissance particulière, avant telle science donnée. L'objet de l'épistémologie, ce sont les principes, autrement dit les fondements, qui sont à la base des sciences et, partant, puisque le monde contemporain repose largement sur les sciences, à la base du monde contemporain. On peut dire plus simplement que l'épistémologie a trait aux lunettes avec lesquelles nous regardons le réel.

Ces lunettes sont loin d'être neutres. Contrairement à l'opposition qu'on fait souvent entre la science qui énoncerait simplement le réel tel quel, et l'usage qu'on en fait et qui, lui seulement, introduirait une qualification dans la science, la faisant sortir de sa neutralité fondamentale, il y a à la base des sciences certains présupposés qui sont proprement philosophiques et que l'on peut donc appeler *protophysiques*, plutôt que métaphysiques, parce qu'ils viennent avant la physique au sens qu'Aristote donnait à ce terme. Suivant l'option philosophique présupposée, et qui, si elle doit pouvoir être prise au sérieux, n'est pas arbitraire, mais résulte toujours déjà d'une certaine appréhension du réel, d'une certaine sensibilité qui n'exclut pas l'approche scientifique, le réel sera perçu différemment. Ainsi, comme la physique contemporaine le montre, suivant le regard que l'on porte sur la lumière, celle-ci apparaîtra comme corpusculaire *ou* comme ondulatoire. Ceci tient simplement à l'instrument de perception utilisé. Celui-ci n'est donc pas neutre, puisqu'il préjuge du résultat. Les sciences modernes présupposent des principes qui, réfléchissant une *certaine* (c'est-à-dire particulière) approche du réel, ne sont pas indiscutables. La querelle des universaux au Moyen Age se poursuit jusqu'à nos jours dans la querelle des « Weltanschauungen », des conceptions du monde. Non que les sciences triomphantes diraient faux, mais la question est de savoir si elles disent *toute* la vérité.

Nul autre que le physicien atomiste et épistémologue des sciences C.F. von Weizsäcker pose la question de savoir si les présupposés épistémologiques, les fondements donc des sciences exactes, ne sont pas partiellement illusoire. « Il y a, dit-il, bien des systèmes illusoire (Wahnsysteme). Ceux qui le sont entièrement ne sont pas dangereux. Parce qu'ils échouent rapidement. Les systèmes illusoire dangereux sont ceux qui contiennent une part de vérité et qui à cause de cela réussissent pendant un certain temps. La physique moderne est-elle peut-être un tel système illusoire ? » (*Die Einheit der Natur*. C. Hanser Verlag. München, 2^e éd. 1971, p. 113).

La question épistémologique est donc loin d'être abstraite. Son enjeu est réel ; il est tel que cette question est en fin de compte celle de la

vérité des sciences et ainsi aussi du monde contemporain, et cela veut dire : de leur vérité anthropologique ou au contraire de leur — partielle — absence de vérité, de leur — partiel — mensonge anthropologique (ce que C.F. von Weizsäcker appelle leur caractère illusoire).

4. Pour répondre adéquatement à la question des fondements du monde contemporain, il faudrait reprendre toute l'histoire de la civilisation occidentale depuis ses origines dans le monde antique. Certaines racines de la civilisation actuelle, scientifique et technique, remontent jusque là, jusqu'à la Grèce en particulier d'Aristote ; d'autres aspects, qui ont trait au plan économique et social, sont déjà fondés dans le droit de la Rome ancienne. Nous allons nous en tenir ici aux fondements du monde contemporain tels qu'ils ont été posés à *l'époque moderne*. Celle-ci est née au plan scientifique, à partir de la fin du 15^e siècle, avec les grandes découvertes astronomiques qui, exprimant la nouvelle attitude de l'homme vis-à-vis du réel créé, devaient être au départ du développement triomphal de toutes les sciences de la nature, de la physique d'abord puis de la biologie aussi bien végétale qu'animale et humaine. L'époque moderne doit sa naissance également au développement des techniques, dès le 15^e siècle, et d'abord à l'invention de l'imprimerie, et à la découverte du Nouveau Monde, qui ont ouvert des champs nouveaux non seulement aux sciences mais aussi au commerce.

Nous n'avons pas à décrire ici la modernité, mais à nous poser la question de savoir quelle est la conception du monde (*Weltanschauung*), autrement dit quels sont les présupposés épistémologiques de la modernité dont le monde contemporain est issu.

Ces présupposés sont le mieux exprimés chez *Descartes*, dans sa distinction entre la *res extensa*, la matière étendue, et la *res cogitans*, le sujet pensant, donc entre la nature-objet et l'homme-sujet. Pour Descartes, le réel n'est pas un mais deux : son anthropologie est un idéalisme, elle est centrée sur la ratio de l'homme ; sa cosmologie est un matérialisme mécaniciste, le monde naturel est une vaste machine, à la disposition de l'homme : il est « expérimentalement connaissable et objectivable, techniquement manipulable et utilisable » (R. Simon). L'homme et le monde, l'anthropologie et la cosmologie (dans le sens de science de la nature) sont coupés l'un de l'autre. C'est la coupure entre la philosophie et les sciences. La première s'occupe de l'homme comme sujet rationnel, et abandonne la nature aux secondes. La philosophie devient, à l'époque moderne, essentiellement une philosophie de l'homme ; à de rares exceptions près, il n'y a pas de philosophie de la nature ; là où elle existe, elle fait figure de bloc erratique.

Si Descartes est le penseur typique de la modernité, c'est à cause de cette séparation, caractéristique de l'époque moderne, entre homme et nature, sujet et objet, esprit et matière, et, partant, philosophie et science.

On connaît le succès de ces présupposés épistémologiques dans la civilisation contemporaine. Mais nous commençons aussi à voir, dans la crise de civilisation, leur *caractère problématique*.

5. C'est d'abord le caractère problématique de la *relation de l'homme à la nature*. On invoque quelquefois, comme justification théologique, l'ordre donné, selon Genèse 1 : 28, par le Créateur à l'homme, d'assujettir la terre et de dominer sur elle. Mais la compréhension cartésienne de ce texte va manifestement à l'encontre de son sens véritable. L'homme, selon le 1^{er} chapitre de la Genèse, est certes le couronnement, l'aboutissement de la création, mais il présuppose la création précédente et dépend d'elle : il n'est rien sans elle ; non seulement il ne peut subsister sans elle, mais encore il est créature au milieu de la création. La particularité de l'homme est de récapituler la création et plus particulièrement la nature, la terre, c'est-à-dire d'en être à certains égards la tête ; mais elle est son corps, la qualité de tête de l'homme n'est pas coupée de son être de corps, et son corps se prolonge pour ainsi dire dans la nature qu'on a appelée à juste titre et de manière tout à fait conforme au sens de Genèse 1, le « corps extérieur » de l'homme. Genèse 2 : 15 exprime bien à la fois cette dépendance de l'homme par rapport à la nature et sa vocation de « tête » en elle, en disant que « le Seigneur Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour cultiver le sol et le garder ». La « domination » de l'homme sur la nature suppose la culture de la nature et donc le respect de ses lois ou de ses équilibres fondamentaux. Elle ne saurait être légitime que responsable, c'est-à-dire dans la responsabilité vis-à-vis de la nature, de ses lois, de ses équilibres. Car quand l'homme, irresponsable, pêche contre la nature, il pêche contre lui-même ; quand il déséquilibre son « corps extérieur » (la nature), il atteint également son propre corps, comme ce qu'on appelle d'une expression significative « les maladies de civilisation » le montrent bien qui résultent de la méconnaissance par la civilisation de type occidental des données naturelles.

Le caractère problématique de l'opposition entre la nature-objet et l'homme-sujet se manifeste ensuite à propos de la *relation de l'homme à lui-même*. Car le dualisme qui coupe l'homme de la nature extérieure, se prolonge en un dualisme intérieur à l'homme lui-même, entre la raison (ou l'âme) d'un côté, le corps de l'homme qui appartient à la nature de l'autre côté. L'anthropologie elle-même est dualiste, ce qui conduit à un homme potentiellement schizophrène. L'opposition corps-raison implique celle entre l'inconscient et le conscient. Ce qui est une détresse humaine apparaît à la lumière du cartésianisme en fait comme une vertu, mais la souffrance humaine qui tient à ce manque d'intégrité, à cette totalité non réalisée, marque on ne peut plus clairement le caractère illusoire de la réduction de l'homme à la raison. Descartes tend à frustrer l'homme non tant de son unité — qu'il n'a pas — que de la

conscience de sa profonde division et donc de la quête de son unité, de l'intégrité qui lui manque.

Le dualisme cartésien qui fonde l'opposition entre l'homme et la nature et qui se prolonge dans la division intérieure à l'homme, détermine également, à l'époque moderne, les *relations entre l'homme et autrui*. La solidarité interhumaine est brisée et la rivalité concurrente entre les hommes est scellée. Car là où autrui ne concorde pas avec ma raison (ego cogito), la tentation se manifeste de le considérer comme un être infra-rationnel et de le dégrader en objet. Lorsque l'homme manipule au nom de la raison la nature, la voie est ouverte à la manipulation d'autrui. Les hommes ne sont plus alors des prochains, mais ils sont répartis en sujets et en objets, en ceux qui ont la raison et qui ont raison et dans les autres. L'opposition des classes, des races, des religions, des idéologies... repose sur le dualisme cartésien étendu aux rapports entre les hommes.

Mais le dualisme cartésien qui non seulement différencie l'homme par rapport à la nature mais l'oppose à elle, n'est pas seulement problématique pour les raisons indiquées. Le sens du dualisme qui tient dans l'affirmation de la suprématie de l'homme sur la nature, est en fait de plus en plus inversé dans le monde contemporain. Le proverbe se rappelle à notre souvenir : « Chassez le naturel (la nature), et il (elle) reviendra au galop ». Loin que l'homme triomphe de la nature, c'est elle qui triomphe de lui. La nature réduite en objet se retourne contre l'homme et l'objective, lui, le rendant à l'image qu'il se fait d'elle. Elle le fait par la médiation de *l'économie*, dans laquelle la main-mise objectivante de l'homme sur la nature, par les sciences et la technique, est systématiquement exploitée dans le sens du productivisme. Le monde contemporain offre l'image d'une économie qui, de servante de l'homme qu'elle est légitimement, devient de plus en plus sa maîtresse. Qu'on pense aux contraintes structurelles de l'économie, à ce qu'on appelle d'une expression si éloquente « les impératifs économiques ». On peut parler avec une certaine justesse de l'asservissement de l'homme à l'économie, d'une nouvelle « captivité babylonienne ». L'auteur en est, après les sciences et la technique dont le pouvoir est appelé couramment *technocratie*, l'économie et son pouvoir, *l'économocratie* donc, et aussi les services qu'elle engendre et qui conduisent à la *bureaucratie*. Par le truchement de l'économie, la nature rend sensible à l'homme qu'elle est, non un objet dont il peut disposer, mais qu'elle est d'abord une *puissance*. Lorsque l'homme nie l'identité de celle-ci en la réduisant à sa matérialité brute, sans voir qu'elle est animée potentiellement de l'esprit qui devient conscient en l'homme (comme les récits bibliques de la création le laissent entendre clairement), elle se tourne contre lui pour nier la propre qualité spirituelle de l'homme et le réduire à son tour en objet. La déshumanisation de l'homme de la civilisation contemporaine, c'est-à-dire son aliénation comme homme, est un thème assez connu pour qu'il ne soit pas néces-

saire de le développer davantage. Ce qu'il s'agit de voir, c'est qu'elle est la conséquence de l'affirmation de l'autonomie de l'homme par rapport au reste du réel créé.

6. La civilisation contemporaine n'est pas seulement caractérisée par l'objectivation de l'homme dans le sens que nous avons dit, mais également par une attention portée à l'homme dans *sa qualité de sujet*. Mais la caractéristique de la civilisation contemporaine, basée sur le dualisme indiqué, c'est que les deux choses sont potentiellement antinomiques et sont vécues comme telles par l'homme lui-même qu'elles placent dans une tension énorme. C'est que chacun des deux pôles du réel — le pôle sujet et le pôle objet —, coupés l'un de l'autre, tend à s'absolutiser.

Le monde contemporain présente à ce propos différentes situations. Il y a les deux situations extrêmes et opposées, le triomphe d'un pôle sur l'autre. Entre les deux, il y a de nombreuses situations intermédiaires.

Le *triomphe du pôle objet* apparaît, dans la ligne que nous avons esquissée (sous 5), dans la société techno-économocrate. L'homme est ici asservi. Sans doute cet asservissement n'est pas total, puisqu'il y a des « réserves d'humanité » non seulement dans ce sens qu'il y a des hommes qui ne sont pas réduits à l'état d'esclaves, mais aussi dans le sens que le système techno-économocrate n'est pas nécessairement pleinement totalitaire : il ne réduit les hommes que dans un aspect d'eux-mêmes, plus ou moins important, mais non dans la totalité de leur personne, à leur fonctionnalité « systémique ». C'est la situation de la société libérale, qui comporte des esclaves sans que ceux-ci cessent d'être des hommes libres en dehors de leur travail pour et par lequel ils sont assujettis à la puissance techno-économique. Ce ne sont d'ailleurs pas seulement les prolétaires, dans l'acception marxiste du terme, qui sont dans ce sens-là des esclaves, mais également les possédants et les puissants, dans la mesure où ils ne contrôlent plus les sciences et la technique d'une part, l'économie d'autre part mais sont régis par elles. La société libérale n'est pas exempte de totalitarisme, mais celui-ci n'y triomphe pas sur toute la ligne. En principe, il en va autrement dans la société totalitaire, qu'elle soit d'ailleurs de droite ou de gauche. Ici le totalitarisme techno-économique (la techno-économocratie) se complète d'un totalitarisme idéologique (idéocratie), c'est-à-dire que l'homme, dans ce que le totalitarisme techno-économique lui laisse de liberté, est également réduit à sa fonctionnalité idéologique. Il est ainsi programmé sur toute la ligne, à la fois comme objet *et* comme ce qui lui reste de subjectivité personnelle. Il faut dire que la société totalitaire ne garde un peu d'humanité que dans la mesure où elle ne triomphe pas. Mais les exemples d'un succès en tout cas temporaire de la société totalitaire, sont nombreux de par le monde, et les souffrances des hommes sont indicibles qui font face, dans leur dignité d'homme affirmée, à l'asservissement. Tout ce que l'on sait sur le sort qui les frappe (emprisonnement, torture, élimination

morale et physique), montre à quel point l'humanité, la qualité humaine de l'homme, est en danger dans le monde contemporain.

L'autre situation extrême est à l'opposé de celle qui marque le triomphe du pôle objet. Elle est caractérisée par le *triomphe du pôle sujet*. Mais vu la réalité factuelle de la société techno-économique et de la puissance qu'elle exerce, la subjectivité humaine dans sa spécificité ne peut triompher que soit en marge de la société techno-économique voire contre elle, soit pour autant que ladite société le permet, soit enfin là où l'homme arrive à régir les données techno-économiques.

Là où — c'est le premier cas — le triomphe du pôle sujet se constitue en marge de la société techno-économique voire contre elle, il a un caractère subversif, non violent quand il se situe en marge de la société, violent quand il combat celle-ci. Il marque dans tous les cas le rejet de la société régnante, que ce soit par les soi-disant maladies de civilisation, qui expriment l'incapacité de l'homme à assumer la civilisation, ou par la fuite hors de la société dominante grâce à la création de petits groupes ou communautés para-sociales plus ou moins autarciques, ou que ce soit par une volonté organisée de destruction de la civilisation. Nous reparlerons plus loin des groupes para-sociaux tendant vers l'autarcie économique. Si dans les deux autres cas — maladie d'un côté terrorisme de l'autre côté — la subjectivité triomphe, la question se pose de savoir comment elle arrive à intégrer à elle-même le pôle objet qui, ne serait-ce que sous la forme des autres hommes et de la nature, est irréductible, à moins de leur extermination pure et simple. Un triomphe absolu du pôle sujet — absolu, c'est-à-dire coupé du pôle objet — est aussi destructeur de l'humanité que l'est le triomphe absolu du pôle objet, car la polarité sujet-objet, comme nous le verrons encore, est constitutive du réel, et l'absolutisation d'un pôle par rapport à l'autre revient à l'atomisation et donc à la dissolution du réel lui-même.

Dans le cas où la subjectivité humaine triomphe dans le cadre de la société techno-économique, il ne s'agit pas vraiment d'un triomphe du pôle sujet, mais de son insertion dans la société dominante et donc de son assomption par elle — ici, le champ de la subjectivité humaine est limité et programmé : c'est la situation dans les régimes totalitaires mitigés qui laissent une certaine liberté à l'homme — *ou* de la tolérance voire de la reconnaissance positive que la société dominante a pour lui (le pôle sujet) — toute latitude est ici laissée à la subjectivité humaine, mais cette liberté est, par la force des choses, limitée à une élite, en tout cas une minorité qui a les moyens — techno-économiques ! — de cette liberté. Celle-ci apparaît ici comme un luxe que la société techno-économique ne rend pas impossible mais qu'elle rationne plus ou moins sévèrement ou avec plus ou moins de souplesse, dans le sens de ce que nous avons appelé précédemment les réserves d'humanité, selon les deux acceptions indiquées.

À vrai dire, il ne peut y avoir d'authentique triomphe du pôle sujet que là où l'homme arrive à intégrer à soi la nature, non là où il se coupe d'elle, ni là où il se résigne plus ou moins devant elle. Il ne peut donc y avoir triomphe du sujet que *dans* la polarité sujet-objet, homme-nature, non dans l'absolutisation de l'un par rapport à l'autre. Intégrer la nature, cela signifie aussi intégrer la relation historique de l'homme à la nature telle qu'elle s'exprime par les sciences et la technique d'une part, l'économie d'autre part. Ou si cette relation historique devait être impossible à intégrer, elle devrait alors être remplacée par une autre relation, par des sciences, une technique et une économie autres. Les petits groupes para-sociaux qui essayent de réaliser l'autarcie économique pourraient dans ce cas être des prémices encore balbutiantes de cette nouvelle relation à la nature.

Voilà le problème devant lequel nous nous trouvons à la fin de cette élucidation critique des fondements du monde contemporain. Fondamentalement, c'est la question déjà nommée tout au début qui est posée: Qu'est-ce que l'homme, le sujet humain ?

II.

Qui est à même de relever le défi de cette question ? Les *sciences humaines* sont-elles en mesure de le faire ?

1. Il faut d'abord constater que les sciences humaines partent très largement du dualisme cartésien et que leur conception d'elles-mêmes est déterminée par lui. Nous l'avons déjà noté : d'une manière générale la nature est abandonnée aux sciences de la nature. L'anthropologie, objet des sciences humaines, se constitue en dehors de la relation à la cosmologie, objet des sciences de la nature. Telle est la situation générale.

Celle-ci, caractéristique de la modernité, marque un renversement de la situation qui avait prévalu au sommet du Moyen Age. Les sciences de la nature, essentiellement la physique et également les mathématiques (celles-ci sont la science d'abstraction formelle de la nature), étaient coiffées par la philosophie. Celle-ci était une métaphysique (ontologie), éclairant les relations entre le monde, l'homme et Dieu, et elle était ouverte à la théologie basée sur la révélation biblique. C'est elle qui était le principe d'intégration, à la fois l'élément informateur et le couronnement, de la synthèse culturelle du Moyen Age. L'avènement de l'époque moderne est dû d'abord, comme nous l'avons déjà dit, au développement des sciences de la nature qui se sont rendues autonomes par rapport à la philosophie et la théologie, causant par là l'écroulement de la synthèse médiévale. Après avoir été la reine des sciences, la théologie n'était plus qu'une science parmi d'autres ; non seulement les sciences de la nature mais aussi

la philosophie n'étaient plus désormais ses servantes (*ancillae*). Forte d'une tradition remontant en particulier à St. Augustin qui avait déjà nettement privilégié, à cause de l'importance attribuée à la chute et au péché, la théologie de la rédemption (sotériologie) par rapport à la théologie de la création (cosmologie théologique)¹ la théologie devait de plus en plus définir sa spécificité comme sotériologie. La distinction de St. Thomas entre l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce devait l'y aider, du fait qu'elle permettait de dissocier ce que St. Thomas avait coordonné, la création et la rédemption, au nom même de leur dualité affirmée. Descartes représentait une chance providentielle pour la théologie après la rupture de la synthèse médiévale et après le traumatisme qui en était résulté pour la théologie : Descartes proposait un compartimentage des domaines et offrait à la théologie, maintenant que le domaine de la nature était devenu risqué pour elle du fait de l'opposition, telle qu'elle était ressentie, entre l'image du monde (la cosmologie) biblique et l'image du monde scientifique, la possibilité, qu'elle a largement saisie, de renoncer au domaine piégé de la cosmologie et de se limiter à l'anthropologie, celle-ci devenant pour la théologie le champ d'application propre de la sotériologie : c'est pour l'homme que vaut l'œuvre rédemptrice de Dieu en Christ.

La place de la philosophie était plus difficile à établir à l'époque moderne. Certes, Descartes lui assigne celle du sujet pensant. Mais la théologie aussi s'intéressait, à partir de la révélation spéciale il est vrai, à l'homme, et toute l'histoire de la philosophie moderne est comme marquée par la position intermédiaire que la philosophie avait tenue au Moyen Age : la philosophie moderne est tiraillée entre les sciences de la nature et une philosophie du sujet. Il faut reconnaître que dans le premier cas, là où elle penche vers les sciences de la nature, la philosophie ne veut pas se confondre avec celles-ci, et elle est consciente du fait que son « objet » propre c'est l'homme. Mais elle se met à la remorque des sciences de la nature, élargissant le domaine de l'objet au sujet, de la nature à l'homme, et objectivant ou « naturalisant » le sujet humain lui-même : les *sciences* humaines sont à bien des égards déterminées, et quelquefois jusqu'à ce jour, — et justifient leur scientificité ! — par leur objectivisme positiviste, étant alors simplement le prolongement, du côté du sujet, de ce que les sciences de la nature font du côté de l'objet. En fait, le sujet humain, collectif ou individuel, est dans ce sens *l'objet* des sciences humaines ainsi conçues, de la même manière que la nature est l'objet des sciences du même nom. Dans l'autre cas, où la philosophie ne se renonce pas elle-même et où elle est une philosophie du sujet, elle a tendance à se définir non seulement dans sa spécificité par rapport aux sciences de la nature et également aux sciences humaines dans la mesure

¹ Cf. notre article, *Cosmologie et théologie*, in *Etudes Théol. et Rel.* (Montpellier-Paris), 1976/3, pp. 313 ss., en part. pp. 317 ss.

où elles sont des sciences de l'« objet » homme, mais en opposition à elles ; elle se rapproche alors de la théologie au sens moderne indiqué, donc de la sotériologie, même quand elle est athée, en raison de son particularisme évident qui tient à l'absolutisation du pôle sujet, quelle qu'en soit la compréhension propre (elle peut être très différente d'une philosophie particulière à une autre), par rapport au pôle objet.

Constatons alors que les sciences humaines qui se comprennent sur la base du dualisme cartésien ne sont pas à même de répondre à la question : Qu'est-ce que l'homme ? Elles ne le sont pas si on entend par là les sciences humaines en tant qu'elles sont une extension à l'homme des sciences de la nature ; car si elles peuvent rendre compte de l'aspect « objectif » de l'homme et sont importantes à ce titre, elles sont réductionnistes : l'aspect proprement « subjectif » de l'homme, sujet personnel, ego existentiel, est ici ignoré. Si au contraire on entend par sciences humaines la philosophie du sujet absolu, celle-ci est réductionniste de son côté, ignorant l'aspect « objectif » de l'homme ; il en va de même de la théologie conçue dans le sens qui a été dit, comme sotériologie limitée à l'homme dans sa spécificité absolue.

Dans les deux acceptions signalées, les sciences humaines, pour autant qu'elles se fondent sur le dualisme moderne, ne peuvent en être les médecins. La crise de civilisation est aussi la crise des sciences humaines dont les fondements sont ceux de la modernité cartésienne.

2. Le défi que la crise des fondements de la civilisation moderne constitue pour le monde contemporain ne peut être relevé que par des sciences humaines qui à la fois sont attachées à la spécificité de l'homme en tant que sujet et en même temps font justice à l'aspect « objet » de l'homme lui-même et de toute la nature.

Faire justice à l'aspect « objet », cela peut signifier deux choses : *soit* intégrer aux sciences humaines les sciences de la nature et — puisqu'elles ne sont pas isolées dans la civilisation moderne — la technique et l'économie qui en sont à la fois les causes et les conséquences, en les redéfinissant toutes les trois dans la mesure où elles ne font pas elles-mêmes pleinement justice à l'aspect « objet » du réel et à son lien au pôle « sujet » ; *soit*, si cette intégration critique devait s'avérer impossible, envisager une autre solution qui, si elle veut être constructive, ne pourrait que consister dans la tentative de poser les fondements d'un monde totalement nouveau.

Nous ne considérons cette dernière solution qu'en tant qu'elle est complémentaire de l'autre, non en tant qu'elle est exclusive d'elle. Les petits groupes para-sociaux qui œuvrent dans ce sens peuvent être considérés comme un signe dressé d'un monde autre. Ils peuvent jouer un rôle de levain dans la pâte et irradier vers la société humaine plus vaste, dans le sens en particulier d'une certaine pratique de ce qu'on appelle

« l'ascèse de civilisation ». Ils sont utiles et sans doute même nécessaires à une prise de conscience, à un éveil des consciences. On ne peut les absolutiser, et là où eux-mêmes s'absolument, ils font fi de toute l'histoire, comme si elle était univoquement mauvaise, comme s'il n'y avait en elle rien de cette gloire et de l'honneur des nations dont l'Apocalypse (21 : 24 ss) dit qu'ils trouveront place dans la nouvelle Jérusalem. Vouloir poser les fondements d'un monde totalement nouveau à côté de l'histoire, c'est vouloir faire table rase, comme si cela n'était pas une entreprise soit suicidaire — toute la création et toute l'humanité ne doivent-elles pas alors être englouties dans un déluge cosmique ? — soit illusoire — l'homme peut-il jamais échapper à soi-même et à son ombre ?

Ce qui est demandé, c'est, dans la situation présente, à partir d'elle, si nécessaire contre elle, mais non en dehors d'elle, de redécouvrir — si elle a jamais existé dans l'histoire — ou d'anticiper — si elle est à venir, eschatologique, la fin à atteindre —, peu importe ici, l'unité du réel qui est si cruellement absente de la conscience et de la réalité de la modernité.

3. La conception cartésienne des choses n'est pas fautive lorsqu'elle distingue sujet et objet mais lorsqu'elle les coupe l'un de l'autre. La nature en effet a une dimension d'objectivité — le succès des sciences de la nature et de la technique d'une part, de l'économie productiviste d'autre part, en est la démonstration. Mais elle n'a pas que cette dimension-là. La crise de civilisation, et d'abord la crise écologique, en sont la preuve.

La crise écologique montre que la nature n'est pas réductible à sa rationalité formelle et à sa fonctionnalité instrumentale. Tant du point de vue scientifique-technique que du point de vue économique, cette crise pose d'une nouvelle manière la question de l'identité de la nature. Le problème est le suivant : les données scientifiques et techniques comme aussi celles de l'économie productiviste, dans la mesure où elles sont avérées, sont toutes justes lorsqu'elles sont considérées « en soi » — elles se vérifient alors ; elles ne deviennent problématiques — et donc falsifiables — que lorsqu'elles sont situées par rapport au tout du réel, que ce soit le milieu, l'environnement naturel (oïkos) ou que ce soit l'humanité aussi bien du point de vue extensif-quantitatif (y compris le tiers monde) que du point de vue intensif-qualitatif (y compris la dimension spirituelle fondamentale de l'homme). Cela montre la nécessité de référer les données scientifiques, techniques et économiques au tout des choses, à toute la nature, c'est-à-dire à la nature précisément en tant qu'elle est irréductible à la seule objectivité, et à tout l'homme ainsi qu'à tout homme.

Inversement, il faut référer le sujet humain dans sa spécificité aux données naturelles. Car si la nature n'a pas seulement une dimension d'objectivité, le sujet n'a pas seulement une dimension de subjectivité. L'homme est sujet dans un corps, on peut dire qu'il est homme *comme*

corporéité spirituelle², expression qui rend compte de l'unité sujet-objet de l'homme. Par son corps, il est enraciné dans toute la nature extérieure, sans laquelle il ne pourrait pas être. La Bible rend compte de cette profonde parenté réciproque de l'homme et de la nature en faisant procéder l'un et l'autre du même Esprit Créateur de Dieu (Gen. 1 : 1 ss). La spécificité de l'homme, certes, est fortement affirmée : il est le couronnement de la création, et cela veut dire qu'il est à la fois responsable vis-à-vis de la nature qu'il présuppose, et vis-à-vis du Dieu Créateur : il est responsable de sa gestion ou culture de la terre devant Dieu, c'est-à-dire que sa relation à Dieu est engagée dans sa relation à la terre (Gen. 1 : 28 ss). L'Esprit n'est pas seulement le fondement de l'homme, il l'est aussi de la nature. Cela signifie que la nature a une dimension spirituelle tout comme l'homme a une dimension naturelle du fait de sa participation à la nature. Dans la distinction sujet-objet, homme-nature, esprit-matière, il s'agit, contrairement à toute une tradition qui triomphe avec Descartes et à l'époque moderne, non d'une opposition mais d'une polarité : le réel créé est caractérisé par elle, et cela d'une manière différenciée selon les états particuliers. Mais il ne peut s'agir ici de développer cette dernière affirmation. Il suffit de noter l'unité dialectique, polaire, du réel.

Il nous faut aussitôt préciser : Nous avons l'intuition de cette unité ; elle est manifestement le sens de la crise de civilisation que traverse le monde contemporain ; elle s'impose à l'esprit par tout ce que nous pouvons repérer du réel quand nous l'envisageons dans sa totalité. Mais cette unité, nous la pressentons, nous ne la connaissons pas autrement que par bribes. L'homme serait Dieu qui la connaîtrait véritablement ! L'homme doit « constituer » cette unité ; celle-ci, dont nous avons déjà dit qu'elle est polaire et donc dialectique, est à venir, elle doit être découverte, elle n'est pas donnée comme un état de fait. Elle est une réalité dynamique, non statique, une réalité vivante, non une réalité morte. « Constituer » cette unité, c'est là proprement la fonction de la culture humaine, autrement dit des sciences, si par là nous entendons les sciences de la nature et les sciences humaines dans leur polarité fondamentale.

Notons le fait que nous mettons ainsi en œuvre une *nouvelle conception des sciences* qui, de dualistes, deviennent dialectiquement unitaires. Il s'agit d'une nouvelle conception de la culture qui implique un profond changement par rapport aux fondements de la modernité, par suite de la coordination de ce qui était séparation : la coordination entre les deux pôles du réel. C'est dans cette direction que les sciences sont appelées à se diriger. L'interdisciplinarité réellement pratiquée apparaît ainsi comme une nécessité. Il faut une *pensée intégrative*, apte à saisir les relations entre les données et entre leurs différentes dimensions.

Il y a aussi l'économie. Elle aussi sera transformée par la reconnais-

² Cf. notre *Nature et Histoire. Leur réalité et leur vérité*. Brill, Leiden. 1965, pp. 154 ss.

sance de l'unité dialectique du réel. Elle le sera dans le sens d'une participation de tous aux biens de l'économie, et par le respect par cette dernière de l'identité (de l'être) de la nature comme de l'identité (de l'être) de l'homme.

4. Avec tout ce que nous venons de dire, il faut encore autre chose ; une *nouvelle quête métaphysique*, une quête de l'Être ou de Dieu.

Pourquoi cela ? La technocratie d'un côté, l'économocratie de l'autre côté (et aussi la bureaucratie) ne sont-elles pas surmontées dans leur puissance aliénante par l'interdisciplinarité et la pensée intégrative d'un côté, la participation de l'autre côté ?

Il faut ici se rappeler que les fondements de la civilisation moderne ne comportent pas la présence essentielle de la question de Dieu. Il y a certes chez Descartes la référence à Dieu, et il fonde le réel sur l'existence de Dieu. Mais il le fait pour garantir ce réel dont la connaissance lui vient indépendamment de Dieu, et son Dieu est à l'image du réel. Il s'agit donc d'un Dieu construit, d'une construction de l'esprit humain, de telle sorte que, dans la pensée de Descartes elle-même, Dieu tient une place qui n'est essentielle que comme prétention. En vérité, Dieu est accidentel dans le système de Descartes. Par ailleurs, le caractère problématique du dualisme du réel que nous avons stigmatisé chez lui, rend tout autant problématique le Dieu cartésien. À l'époque moderne, Dieu, même là où il est affirmé, n'est qu'accidentel, au plan des sciences et de la technique comme aussi de l'économie. Il n'est fondamental qu'an plan de la stricte théologie comprise comme sotériologie, tel que nous l'avons dit. Mais la théologie ainsi comprise est elle-même un accident.

Il ne s'agit certes pas de renouveler la synthèse médiévale qui, elle, attribuait une place essentielle à Dieu. Elle s'est écroulée, ne pouvant plus contenir le réel tel qu'il a émergé à l'avènement de l'époque moderne. Dieu, par rapport au Dieu médiéval, ne peut qu'être *Deus semper major*, il ne peut qu'être plus grand. Il ne peut aussi qu'être plus grand que le Dieu de Descartes.

De quoi s'agit-il ? Il ne s'agit pas de postuler quelque Dieu. Nous vivons aujourd'hui dans un monde où les prétentions absolutistes sont multiples et contradictoires. Notre tâche ne peut consister à augmenter d'une unité ce panthéon cacophonique. C'est dire qu'il ne s'agit pas non plus d'annoncer ex abrupto le Dieu de la révélation chrétienne. Ce Dieu toujours se prépare la voie. Le Rédempteur s'annonce comme le Créateur. Il se précède lui-même dans sa venue pour le salut. Il le fait comme celui qui est le fondement du monde, du réel. Il est immanent au réel, lui, le transcendant. Cette immanence ne peut être stipulée ; elle doit être décelée. Il s'agit donc de partir du réel et de déceler la dimension théologique qui est la sienne. Il s'agit de voir que la question de Dieu ne se pose pas en dehors du réel (créé), mais à partir de lui. Elle n'est pas plaquée *sur* le réel, elle émane de lui.

Déjà la question que nous avons posée de l'unité du réel dans la situation marquée par sa dissolution (la dissolution de l'unité du réel), émane du réel lui-même et est transparente à la question de Dieu. Elle est en effet la question de ce qui transcende le réel divisé, cartésien, tout en l'assumant, c'est-à-dire de ce qui ouvre la nature à l'homme et réciproquement et qui ainsi surmonte leur opposition. Et cette quête de l'unité — une unité dialectique et dynamique — veut se dépasser elle-même et être en dernier ressort une quête métaphysique, si la question de l'unité ne doit pas retomber sur elle-même. Car là où l'unité du réel est la visée dernière de la quête, le réel se ferme sur lui-même, son ouverture vers l'avant, eschatologique si l'on veut, et donc son auto-transcendance est niée. Et alors la situation reste fondamentalement la même qu'avec Descartes, à ceci près qu'un système en dernière analyse immanentiste (nous avons dit que Dieu tient une place non essentielle en droit dans la pensée de Descartes) est remplacé par un autre système immanentiste. Et alors à nouveau *la question dernière* est évacuée, la question métaphysique de l'Être ou de Dieu. S'il est vrai que la civilisation moderne est caractérisée par ce que Heidegger appelle l'oubli de l'Être (mais cet oubli, aussi selon Heidegger, remonte au-delà de l'époque moderne qui cependant nous intéresse ici au premier chef), la question s'impose si la crise de civilisation n'est pas précisément due à cela, à cet oubli. Et il est alors évident que la solution à cette crise ne peut pas résider dans une quête de l'unité caractérisée, elle aussi, par l'oubli de l'Être. C'est pourquoi nous avons dit que la quête de l'unité demande à être une quête de l'Être même.

5. La question que nous avons posée tout au long de cette réflexion, c'est celle-ci : *Qu'est-ce que l'homme ?* Nous l'avons posée en parlant du réel créé, objet et sujet, nature et esprit, monde et homme, et il apparaît maintenant qu'il n'y a pas de réponse à cette question à moins que ne soit posée la question même de Dieu : *Qui est Dieu ?* Cette question, avons-nous dit, se pose à partir du réel, à partir de ses contradictions telles qu'elles se manifestent à nous précisément dans la crise de civilisation, et à partir de l'effort de surmonter ces contradictions en cherchant l'unité du réel. Elle peut se formuler de manière plus explicite de la manière suivante : *Quel est le bien de l'homme*, et cela veut dire aussi, à cause de l'étroite dépendance de l'homme de la nature : *quel est le bien de la nature ?* Et puisque la nature se « constitue » pour l'homme dans la culture, donc dans les sciences de la nature et dans la technique, et puisqu'elle est mise au service de l'homme par l'économie, la réponse à cette question du bien doit être donnée par les sciences de la nature et la technique comme aussi par l'économie. À quoi il faut ajouter, puisque l'homme se « constitue » dans les sciences de l'homme, dans leurs relations aux sciences de la nature, à la technique et à l'économie, que la réponse à la question du bien doit être donnée par les sciences humaines qui intégreront à elles toute le reste (les sciences de la nature, la technique et l'économie).

La question de l'homme, c'est la question du bien de l'homme : c'est cela la question métaphysique de l'Être, de Dieu.

On le voit : Cette question se pose quand on est attentif à l'unité du réel, c'est-à-dire quand, au lieu de fractionner le réel, de l'analyser simplement en le dissolvant en ses éléments, on le pense, c'est-à-dire — car c'est cela penser — on relie les constituants, on les met en relation les uns avec les autres et on les intègre grâce à un principe d'intégration qui est l'homme, dans son unité dialectique avec la nature, et qui s'avère être, dans et à travers l'homme, l'Être lui-même, Dieu.

Cette question n'est pas réservée à la science particulière qu'est *la théologie*. La théologie comme science particulière apporte, quand elle est autre chose que l'absolutisation d'une affirmation particulière comme c'est largement le cas dans la théologie moderne et contemporaine, qui se contente d'être une sotériologie coupée de la cosmologie, — la théologie apporte à cette question une réponse, celle de la révélation spéciale de Dieu en Christ. La théologie chrétienne doit rendre compte de la révélation face à cette question, et elle doit situer la réponse qu'elle donne, vis-à-vis d'autres réponses, provenant d'autres religions, aussi de ce que P. Tillich appelle des quasi-religions, les idéologies de toutes sortes. C'est là un vaste champ qui s'ouvre à la théologie chrétienne et face auquel elle n'est pas démunie lorsqu'elle atteste le Dieu tri-un, comme Créateur, Rédempteur et Sanctificateur.

Ce n'est pas le lieu, ici, d'esquisser cette réponse de la révélation chrétienne. Ce qui importe, c'est de voir que la théologie n'a pas le monopole de la *question* de Dieu, qui est la question métaphysique de l'Être. La théologie ne fait même que reprendre cette question qu'il appartient à toutes les sciences, de la nature comme de l'homme, aussi à la technique et à l'économie, donc à toute la culture de dégager. Cela appartient à toute la culture parce que cette question se pose à partir du réel, là où l'homme l'appréhende vraiment et essaye de le « constituer » et de l'intégrer à soi. Le propre de la théologie au sens strict, dont l'objet propre est la révélation spéciale, est d'aider les sciences de la nature comme les sciences de l'homme et toute la culture humaine à saisir les implications métaphysiques ou théologiques qui sont les leurs et à référer la question de Dieu qui apparaît à leur niveau à la révélation spéciale.

6. Nous avons ainsi esquissé une nouvelle conception des sciences et du même coup une nouvelle conception de l'Université. De tour de Babel qu'elle est actuellement, à l'image de toute la civilisation contemporaine basée sur un dualisme atomisant, elle est appelée, par le sens même qui est celui de la crise de civilisation, à découvrir *un nouveau langage commun* qui seul est à même d'amener vers une civilisation non plus explosive comme l'est la présente, parce que atomisée, exclusive, dualiste, mais inclusive, intégrative, dialectiquement et dynamiquement unitaire. Ce langage commun est constitué par la quête métaphysique de

l'Être telle qu'elle est inscrite dans toute science, comme dans la technique et l'économie, dès lors qu'elles sont référées à l'homme en tant que principe d'intégration et cela signifie, puisque l'homme est celui qui pose la question dernière, référées à Dieu. Dans l'Université ainsi conçue, en raison de la parenté particulière entre la métaphysique (ontologie) et la théologie, celle-ci est appelée à être *ancilla scientiarum*, au service de l'aptitude des sciences à poser la question dernière, celle de Dieu, tout comme les sciences, de la nature et de l'homme, sont les *ancillae theologiae*, au service de l'aptitude de la théologie à rendre compte de la révélation spéciale de Dieu dans sa portée cosmologique et anthropologique.

Cette nouvelle conception comporte une grande exigence pour toutes les sciences, de la nature et humaines, et spécialement aussi pour la théologie. Une voie est ainsi tracée, le chemin ne pourra qu'être long et laborieux. Mais y en a-t-il un autre, si le défi que constitue la crise de civilisation pour les sciences humaines et, par elles, pour les sciences de la nature également, doit être relevé ?

Il ne suffit pourtant pas d'esquisser la nouvelle conception des sciences. S'il faut la mettre en œuvre — c'est là le fait de l'interdisciplinarité placée sous le signe de la quête de l'Être —, il faut d'abord la mettre à l'épreuve des faits. Les faits, c'est précisément la crise de civilisation. c'est en particulier la technocratie et l'économocratie. c'est-à-dire les puissances qui tendent à devenir asservissantes de l'homme : l'homme tend à être fait pour les sciences, la technique et l'économie, non l'inverse ! Ces puissances existent, on ne peut pas les rayer d'un trait de plume. La question est : peut-on les assumer et ainsi les surmonter dans leur caractère asservissant, et comment ? En d'autres mots : peut-on, et comment, soumettre les puissances des sciences de la nature et de la technique d'un côté, de l'économie de l'autre côté, à l'homme et, partant, à Dieu, c'est-à-dire les arracher à leur oubli de l'Être ?

Telle est la question. Il n'y a pas de réponse-miracle, de solution magique. Il n'y a de réponse à cette question que si celle-ci est introduite, tel un coin, dans l'univers clos de ces puissances, à travers les brèches ouvertes dans cet univers par la crise de civilisation que nous connaissons. Car la crise est la crise de ces puissances-là, due à elles, et les visant. La question de l'Être peut seule avoir raison de ces puissances. C'est la question impliquée dans celle-ci : Qu'est-ce que l'homme dans l'unité, dialectique et dynamique, de la nature ? La question de l'Être est subversive par excellence, et elle ouvre la voie à la réponse par excellence, celle qui est fournie, en langage chrétien, par le royaume de Dieu.

La question, face aux puissances que sont la technocratie et l'économocratie, est : Not to be or to be. Ne pas être ou être.

Gérard SIEGWALT.

Université des Sciences Humaines de Strasbourg.