

NATURE ET RELIGION

Gérard SIEGWALT

L'écologie rappelle à l'homme les limites de la nature et le lien du milieu nature (III/11 et 12). Sa base est ce que nous avons appelé la perception pensante des choses ou l'expérience : c'est elle qui conduit à reconnaître la limite et le « entre » comme les catégories fondamentales de la nature (I/3). L'écologie fait apparaître la nécessité d'une conception globale des choses, du fait de l'interdépendance de tout et de la finitude (limite) de la terre.

Deux questions doivent alors être approfondies :

1. Quel rapport y a-t-il entre la notion d'expérience dans les sciences de la nature, dites expérimentales, et la notion d'expérience en écologie ? S'agit-il de la même notion, ou la notion d'expérience en écologie est-elle différente de celle dans les (autres) sciences de la nature ?
2. L'écologie est-elle une nouvelle voie d'accès à la religion, celle-ci étant référée au tout des choses et comportant ainsi une Weltanschauung, une vision totalisante ?

A. *Expérience scientifique et expérience empirique*

Les sciences de la nature sont des sciences expérimentales. Mais l'écologie met en œuvre une autre notion d'expérience que les autres sciences de la nature. La notion d'expérience en écologie inclut celle des autres sciences, mais la dépasse également, en ce sens qu'elle est totalisante. Elle est totalisante au niveau de l'expérience empirique.

1. *La notion d'expérience scientifique*

À l'époque moderne, la notion d'expérience est largement revendiquée par les sciences de la nature. « Expérience » (*experientia*) y est entendu dans le sens d'expérience scientifique (*experimentum*). Celle-ci ne se contente pas de la simple constatation empirique des faits et se distingue ainsi de l'expérience vulgaire ou immédiate, non soumise à un contrôle méthodique, l'empirie (*empeiria*) qui, selon l'acception ancienne du mot, s'oppose à la science (*epistèmè*). L'expérience scientifique vient après les observations purement empiriques et vise à vérifier une hypothèse explicative élaborée sur leur base ; elle seule conduit à une connaissance non simplement empirique, mais scientifique ; par elle on passe de l'opinion à la science (1).

Expérience empirique : c'est en fait un pléonasmе, « empirie » et « expérience », l'un venant du grec, l'autre du latin, ayant le même sens. Mais l'expression « expérience empirique » a sa légitimité, du fait de l'accaparement, comme nous le verrons, de la notion d'expérience par les sciences expérimentales. L'expérience scientifique est une expérience ponctuelle, analytique, même si à partir d'elle une explication totale du réel est tentée. L'expérience empirique est faite d'expériences également ponctuelles ; aussi peut-elle inclure en elle l'expérience scientifique. Mais ces expériences ponctuelles ne sont jamais d'un seul registre, si on peut dire, à savoir de l'ordre de la rationalité scientifique. L'expérience empirique est d'emblée à plusieurs registres, concernant l'homme dans la totalité de sa personne selon toutes ses dimensions, pas seulement celle de la raison scientifique. L'expérience empirique est ainsi simplement *le vécu*, mais en tant que pensé. Si nous préférons, dans le contexte de la présente réflexion, parler d'expérience empirique, c'est pour élargir la notion d'expérience au-delà de son acception dans les sciences de la nature, à toutes les dimensions de l'homme. L'expérience scientifique, ou la démarche scientifique, est concernée uniquement par l'objet à connaître. L'expérience empirique, ou la démarche empirique, est concernée tout autant par le sujet et donc par la relation de l'objet de connaissance à la totalité du réel.

Voilà ce qu'il s'agit de préciser quelque peu.

(1) Cf. P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris, 1962. Article « expérience ».

Dépréciation de l'expérience empirique

Expérience et science ainsi sont liées, et les expérimentales sont les sciences positives, voire « exactes ». Cet accaparement de la notion d'expérience par les sciences objectives qui ont trait à ce que Descartes appelle la *res extensa* ou la nature par opposition à la *res cogitans* ou le sujet, a entraîné comme conséquence une dépréciation de l'expérience empirique.

La dépréciation scientifique de l'expérience empirique est la dépréciation de la *sagesse*. Car celle-ci est en fin de compte le fruit de l'expérience courante. Elle embrasse tous les domaines procédant du commerce de l'homme avec soi-même et avec son milieu, les autres hommes, la société, la nature, les choses, le cosmos ; elle règle la conduite humaine en fonction de l'intelligence du réel, de soi-même et du reste procurée par ce commerce. La sagesse résulte de l'observation *pensée*, c'est-à-dire d'une observation qui n'a pas pour but simplement la connaissance, mais le bien ; elle est toujours particulière dans son principe, l'observation ; elle procède toujours par synthèse dans sa genèse, l'élaboration de l'observation particulière qui se fait par l'insertion de celle-ci dans le réseau des autres observations, du même domaine et de tous les autres ; elle est toujours à la fois personnelle et générale dans sa visée, le bien étant celui indissolublement de l'homme individuel et du milieu selon toutes ses dimensions dans lesquelles l'homme est pris.

La dépréciation de l'expérience empirique et donc de la sagesse par la conception moderne de la science, celle des sciences expérimentales ou positives, s'exprime peut-être le plus clairement dans la demande d'une éthique de l'objectivité formulée par Jacques Monod, c'est-à-dire d'une éthique fondée sur la connaissance scientifique, et elle a souvent liée, depuis Auguste Comte, à une dépréciation de la religion et de la métaphysique, présentées l'une et l'autre comme pré-scientifiques.

Critique du scientisme

Le *scientisme* ainsi défini, pour qui la seule connaissance valable est celle des sciences objectives, expérimentales, et qui marque largement jusqu'à nos jours la pratique des sciences, est caractérisé par deux failles.

a) En premier lieu, il situe l'expérience courante et la sagesse *avant* la science ; elles sont empiriques, donc non encore scientifiques. Or, s'il est vrai que l'observation empirique précède dans l'histoire la science moderne, elle confère une connaissance que celle-ci confirme ou infirme selon le cas, mais qui, là où elle est confirmée, constitue bien une connaissance vraie ; une telle connaissance n'est sans doute pas scientifique suivant les formes requises de la science moderne, mais elle l'est dans son essence, puisqu'elle est une connaissance avérée. Dans ce sens, le scientisme est aussi un formalisme et manifeste un élargissement de l'intérêt qui ne va pas seulement à la chose elle-même mais aussi à l'accès à elle ; la méthodologie est une partie importante de la science moderne, et elle tend même à une certaine autonomie par rapport au réel lui-même qui est l'objet de la connaissance scientifique : on peut dire que de ce fait la science moderne, jugée simplement à la connaissance poursuivie, comporte beaucoup de faux frais, dus à ce qu'elle tourne pour ainsi dire sur elle-même, en se constituant dans son effectuation son propre objet. Il est clair qu'en raison de la méthodologie perfectionnée, la science moderne a considérablement élargi et précisé en même temps le champ des connaissances.

Mais elle a également réduit ce dernier ; l'élargissement comporte un rétrécissement. Il y a des observations d'ordre empirique qui ne rentrent pas dans l'« œil » scientifique et qui, sans être infirmées par la science, sans pouvoir donc être falsifiées par elle, ne peuvent pas non plus être vérifiées par elle ; il en est ainsi des données essentielles de la religion en tant qu'elle exprime et manifeste une relation de l'homme et de tout le réel que nous nommons monde, à une transcendance. La science, ici est à proprement parler aveugle, même si elle tend quelquefois à ériger sa cécité en lumière et à déclarer néant ce qu'elle ne saurait appréhender. Que la religion et la métaphysique soient dépassées par la science, cette affirmation ne dit quelque chose que sur la science elle-même, et rien sur la religion et la métaphysique : celles-ci ne rentrent pas dans l'« horizon », c'est-à-dire dans les limites de la science. Mais elles procèdent de l'expérience empirique ; en tous cas elles sont historiquement des expressions de l'expérience empirique, l'art et le droit en étant d'autres. Il importe peu, pour l'instant, de dire ce qu'est la religion (et la métaphysique), et comment elle se situe par rapport aux autres expressions de l'expérience empirique. Ce qui importe, c'est la constatation que l'expérience courante et la sagesse ne se situent pas seulement *avant* la science, mais aussi qu'elles ne sont pas purement et simplement réductibles, dans leur vérité, en science ; même là où la connaissance empirique

est confirmée scientifiquement, il y a un « reste » qui ne l'est pas et qui ne peut pas l'être, puisqu'il échappe à l'approche scientifique selon l'acception moderne. Cela tient à ce que, comme nous l'avons dit, la sagesse résulte de l'observation, de l'expérience empirique en tant que *pensée*, tandis que la science moderne doit être caractérisée par la réduction de la pensée ; elle élabore des théories, des hypothèses et vise à les vérifier par l'expérience. La pensée n'est pas absente de la science, mais elle y est servante, au service de la connaissance *scientifique* ; celle-ci est seule maîtresse, à savoir l'objectivité.

Avec cela, l'homme en tant qu'irréductible à une quelconque objectivité est nié ; la pensée est aliénée, détournée de son essence véritable qui est de transcender la connaissance, également la connaissance scientifique, en la référant à l'homme et à son milieu, dans toutes ses dimensions, et à leur bien commun. La science moderne a besoin elle-même d'être assumée par la pensée. L'homme, en effet, fait une expérience avec son expérience empirique tout comme scientifique ; celle-ci n'est donc pas dernière, mais en tout état de cause avant-dernière ; elle ne saurait fonder elle-même une éthique ou, ce qui est la même chose, une sagesse ; seule la pensée le peut. La sagesse élaborée par la pensée sur la base de l'expérience empirique n'est pas nécessairement caduque du fait de la science ; nous l'avons dit : l'expérience scientifique peut infirmer tels éléments pseudo-scientifiques de l'expérience empirique, pas davantage. Mais la science expérimentale moderne doit elle-même, tout comme la connaissance empirique, être récapitulée, c'est-à-dire pensée, et doit ainsi être énoncée en sagesse qui à la fois intègre la science et la dépasse. Dire que la sagesse, fruit de l'expérience empirique, vient *avant* la science moderne, c'est faire une constatation historique banale ; cela ne signifie pas que la science abrogerait l'une et l'autre en tant que telles. Cela ne signifie donc pas que la science viendrait *après* l'expérience empirique et la sagesse ; puisque celles-ci demeurent pour l'essentiel, une telle affirmation serait fautive historiquement et fondamentalement, et même doublement, puisqu'aussi bien la science moderne elle-même doit être transcendée par une éthique, et l'est toujours, même si c'est par un usage d'elle-même qui, loin d'être sage, est au contraire insensé, destructeur de l'homme et de son milieu. Le scientisme fait problème, parce qu'il déconsidère à la fois l'expérience empirique, plus riche que l'expérience scientifique, et la sagesse, signe de la pensée de l'homme et manifestation de sa qualité d'homme.

b) en deuxième lieu, le scientisme, loin de dépasser l'expérience empirique, la livre à elle-même. Dépérissant, du fait que l'effort de l'homme se concentre sur la connaissance scientifique, elle mène une vie végétative, mais sans disparaître, tant elle est constitutive de la vie courante, « empirique » précisément. Elle connaît par ailleurs des flambées subites, quant le carcan de la connaissance scientifique et de la civilisation technologique qui en est issue, étouffe jusqu'à l'intolérable l'homme dans sa vie d'homme. Mais la civilisation technologique qui en est issue, étouffe jusqu'à l'intolérable l'homme dans sa vie d'homme. Mais la civilisation scientifique et technologique elle-même est tenue de réserver un espace à l'expérience empirique (c'est en particulier le monde de loisirs), mais celle-ci et la sagesse fondée en elle sont altérées dans leur substance par leur intégration dans une civilisation dont elles sont les serfs ou les supports et où, par conséquent, elles se nient dans ce qu'elles sont par essence : *le tissu global et la référence permanente de la vie humaine*. Là où l'expérience empirique et la sagesse sont asservies à la science et à la technologie qu'elle fonde, là où elles passent sous une autre loi que celle qu'elles trouvent en elles-mêmes, là où la pensée devient donc hétéronome, où elle se laisse soumettre à la science qui ne saurait jamais être légitimement qu'une fonction de la pensée, là se produit dans l'histoire un renversement des valeurs, là l'homme se prosterne devant un faux-dieu, là l'expérience empirique et la sagesse sont démonisées, c'est-à-dire deviennent destructrices de l'homme, on parce qu'elles sont aliénées, mais parce qu'elles acceptent cette aliénation et se renoncent donc elles-mêmes. Or, l'erreur, la faille du scientisme est d'admettre que cette soumission de la pensée qui se nourrit de l'expérience, aussi bien empirique que scientifique, et qui s'exprime dans une sagesse, ou sa séquestration dans des « réserves », puissent jamais vraiment aboutir. L'histoire, l'expérience (!), ne cesse de contredire ce qu'il faut bien appeler *l'idéologie scientifique* (1), c'est-à-dire cette croyance de la science de tenir la clé de tout. La science n'est pas elle-même réfutable, mais l'expérience empirique qui ne se renonce pas tient tête à la prétention de la science. Dans

(1) Par idéologie nous entendons toute conception qui s'absolutise elle-même et qui, du même coup trouve en elle-même sa propre justification. La religion peut elle-même devenir une idéologie, quand elle tend à absolutiser la lettre par rapport à l'esprit. C'est la part de vérité de la critique marxiste de la religion.

ce cas, l'expérience empirique et la pensée livrées à elles-mêmes par la science, ou bien deviennent sauvages, s'épanouissent contre la science, ou bien s'ouvrent à l'expérience scientifique pour se l'intégrer. Là, elles isolent la science et la rejettent, ici, elles la récapitulent, c'est-à-dire lui donnent une tête. La pensée sauvage est, dans la civilisation scientifique et technologique, le débordement juvénile, outrancier, de la pensée vraie qui conquiert son royaume.

Après la dépréciation, par la science moderne, de l'expérience empirique et du même coup de la pensée, la tâche apparaît clairement de réhabiliter l'expérience empirique, de penser la connaissance scientifique en relation avec l'expérience empirique, et de définir une sagesse, une éthique.

2. *L'expérience empirique*

L'accapement de la notion d'expérience par les sciences objectives caractérise un stade donné de ces sciences. Les sciences exactes font appel non seulement à l'expérience, mais également au calcul. Elles restent expérimentales en ce sens que les calculs doivent se vérifier expérimentalement. Expérimentation et calcul s'épaulent réciproquement. On connaît le succès de cette conception de la science, tel qu'il apparaît dans la civilisation technologique présente. Mais nous voyons aussi la question soulevée par ce succès : elle est soulevée par *l'expérience que nous faisons avec la civilisation scientifique et technologique*, c'est-à-dire par l'échec de cette civilisation à être corroborée, à être confirmée par la totalité de l'expérience et de la sagesse empiriques. Non seulement la science et la technologie sont de moins en moins intégrables dans leur totalité à l'expérience et à ce qui s'en dégage pour la pensée humaine, du fait de leur complexité, de leur gigantisme et de leurs effets prévisibles et imprévisibles, de telle sorte qu'elles constituent de ce fait des potentialités, des puissances d'aliénation de l'homme, mais encore elles contredisent des données de l'expérience et de la sagesse empiriques, aussi de l'expérience faite avec elles-mêmes : là où elles résolvent des problèmes, elles en créent d'autres, toujours plus grands. Cela soulève le problème de la *vérité* de la science, de son essence profonde : la science est-elle fallacieuse, c'est-à-dire ment-elle ? En d'autres termes : s'appuie-t-elle sur la vraie, sur *toute* la réalité (nature) ou seulement sur l'apparence, sur une partie de la réalité ? La question posée n'est pas celle du bon ou du mauvais *usage* de la science, mais plus fondamentalement celle de son essence qui apparaît être en tout état de cause non pas : ni bonne ni mauvaise, mais à la fois bonne et mauvaise, c'est-à-dire profondément ambivalente. À quoi cette ambivalence tient-elle, tient-elle à l'oubli que la nature n'est pas seulement « objective » ?

L'expérience avec l'expérience

L'expérience empirique n'est pas simplement l'expérience pré-scientifique, mais également l'expérience post-scientifique. À ce titre, elle désabsolutise l'expérience pré-scientifique à partir de l'expérience scientifique, mais de même elle désabsolutise l'expérience scientifique à partir de l'expérience empirique pré-scientifique dans la mesure où elle n'est pas touchée dans son essence par l'expérience scientifique. Ce que nous appelons expérience empirique est ainsi une expérience au deuxième degré, une expérience qui totalise l'expérience empirique pré-scientifique et l'expérience scientifique, et qui les totalise au niveau de ce qu'elles donnent pour l'homme et pour le milieu de vie de l'homme : son environnement à la fois naturel et social. Nous avons déjà parlé des différentes formes de crise qui montrent que cette totalisation de toutes les expériences, pré-scientifique et scientifique, au niveau de l'expérience totalisante, est contradictoire et à vrai dire échoue (I/1). Et il sera parlé plus loin encore de manière concrète de différentes expressions de cette totalisation échouée (III/15 à 18).

La question de la vérité

La crise, l'échec, c'est l'expérience de la crise, l'échec. L'échec accule l'homme à un changement de mentalité (metanoïa), il l'accule à poser la question de la vérité ; l'homme désormais se met à penser. Qu'est-ce que la pensée ? Elle est enracinée dans l'expérience de l'échec ; elle est la conscience de la partialité et de l'insuffisance de la science ; partant, elle est ouverture, attention à *tout* le réel dans tel *réel* particulier (étant entendu que cette totalité reste toujours au-delà de toute saisie de l'homme) et donc disponibilité à de nouvelles expériences ; elle est croissance consciente, devenir lucide de l'homme au contact du réel qui est le maître à penser. Bref, penser part toujours du réel, se réfère toujours à lui, saisit ce dernier dans le plus grand nombre de ses aspects et dans les interrelations existant entre eux, et perçoit l'homme comme

lié lui-même à tous ces aspects et comme partie prenante de toutes ces interrelations. Penser, c'est ainsi se tâter délibérément, par approches et par échecs successifs, vers la place vraie que l'on tient dans l'univers et qui ne saurait être usurpée, mais seulement reçue. Penser, c'est devenir sage : la pensée mène à la sagesse qui est la conscience, fondée dans l'expérience, de la finitude humaine, du mystère de la vie qui transcende la conscience que nous en avons. Être sage, c'est respecter cette finitude et ce mystère et vivre en conséquence.

L'expérience empirique, dans le sens indiqué d'expérience au deuxième degré, tout en incluant l'expérience scientifique (comme également l'expérience pré-scientifique) la dépasse parce qu'elle est l'expérience de la totalité. L'expérience, c'est l'expérience de la question de la vérité qui est une expérience métaphysique. Elle est l'expérience que le métaphysique est dans le physique, le métémpirique dans l'empirique. Elle est l'expérience que le physique, la réduction du réel au physique scientifique, est un mensonge, parce que le physique (la physis, la nature) est plus que le physique. Qu'est-il ?

Écologie et religion

Il est indéniable que l'écologie, qui n'est pas seulement une science particulière, celle des liens de tout être vivant avec son milieu, mais en tant que telle déjà une instance de totalisation, ressortit à l'expérience empirique au deuxième degré qui inclut l'expérience scientifique et en même temps la dépasse. C'est ainsi qu'elle conduit à la question de la vérité telle que nous venons d'en parler et par conséquent au seuil de la métaphysique, ou plus exactement, puisque le métaphysique ne saurait être séparé du physique, dans la dimension métaphysique du physique.

L'expérience empirique comme expérience religieuse

L'expérience empirique au deuxième degré est fondamentalement d'essence *religieuse*. F. Schleiermacher définit la religion comme le sentiment de dépendance absolue (cf. I/3). Disons qu'elle est la conscience, sur la base de l'expérience, de l'interdépendance de tout avec tout et du mystère, de la transcendance qu'est la totalité. En tout état de cause, la religion a trait à la totalité. Elle est la conscience que tout immanent comporte une transcendance, qu'il renvoie au-delà de lui-même jusqu'à l'infini. Elle est la conscience aussi du mystère des choses, de leur profondeur, de l'*esprit* dans les choses : la transcendance, dans ce sens, n'est pas seulement au-delà des choses, mais en elles, comme ce qui les transcende *en elles-mêmes*. Il faut entendre « totalité » à la fois dans son sens extensif et dans son sens intensif. La religion est le sens de la totalité ou, ce qui est la même chose, de la transcendance.

La nature est une telle totalité que la problématique écologique rappelle à notre souvenir dans sa qualité de totalité. Sans doute n'est-elle pas *la* totalité, mais une totalité. Il y a également l'histoire des hommes dans sa spécificité irréductible à la nature, même si elle est dépendante d'elle. On ne peut donc absolutiser, c'est-à-dire séparer la nature par rapport à l'histoire, ni l'inverse. *La* totalité est celle de la nature et de l'histoire ensemble, et l'expérience empirique au deuxième degré est inséparablement celle de la nature et de l'histoire. Mais cette totalité affleure dans chaque totalité particulière, comme le tout affleure dans la partie. C'est pourquoi nous rencontrons la totalité dans la nature, et l'écologie est science d'une totalité.

Religion naturelle

Par là est soulevé et à vrai dire déjà résolu dans son principe le problème de la « religion naturelle ». Il importe ici de bien définir cette notion. L'expression est surtout employée au 18^e siècle et désigne alors « l'ensemble des croyances à l'existence et à la bonté de Dieu, à la spiritualité et l'immortalité de l'âme, au caractère obligatoire de l'action morale, considérés comme une révélation de la conscience et de la lumière intérieure qui éclaire tout homme » (1). Nous ne prenons pas l'expression dans ce sens à la fois très élaboré et inadéquat du fait de l'imprécision du terme « naturel ». Le mot « nature » dans « religion naturelle » ne peut désigner simplement une religion universelle, antérieure à toute religion positive ou historique fondée par quelque fondateur de religion ou par une révélation. S'il doit avoir un sens, ce ne peut être que de désigner l'origine de cette religion. Stricto sensu, la religion naturelle est la religion fondée dans la méditation de la nature. C'est dans ce sens que nous entendons l'expression.

(1) Cf. A. Lalande, *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, Paris, article « religion ».

Les sciences de la nature, basées sur la seule expérience scientifique, ont tué la religion naturelle. L'écologie, basée sur l'expérience empirique dans le sens que nous avons dit, qui inclut et dépasse en même temps l'expérience scientifique, conduit inéluctablement, en tant qu'instance de totalisation, à un sens de la totalité de la nature qu'il n'y a aucune raison de ne pas appeler religion naturelle, si la religion est la conscience de la dépendance absolue et si cette conscience procède de la méditation de la nature. Parler dans ce sens de religion naturelle, c'est reconnaître que la nature est une totalité qui transcende en tant que telle tout ce que les sciences dans leurs approches particulières en saisissent. Totalité n'est pas univocité, car la nature n'est pas univoque mais ambivalente, à la fois caractérisée par le principe de la vie et par le principe de la mort. Et totalité n'est pas Dieu, car la nature est, comme nous l'avons dit, *une* totalité et, en raison de son ambivalence, elle n'assouvit pas mais aiguise seulement la question de la vérité qui devient la question de la vérité de la nature elle-même.

Cette question ne trouve pas de solution au niveau de la religion naturelle. Mais c'est le propre de l'écologie d'acculer à nouveau à cette question proprement métaphysique.

C. Prolongements métaphysiques et théologiques

La question métaphysique trouve-t-elle du tout une réponse, qui ne pourrait alors être que l'affirmation de Dieu, principe et fin de tout ce qui est, ou au contraire sa négation?

Les preuves cosmologiques de l'existence de Dieu

Deux preuves classiques intéressent dans notre contexte, la preuve physico-théologique et la preuve téléologique. La première parvient à l'idée de Dieu par interférence : partant du monde tel qu'il est, on infère un premier moteur, une cause première du monde, un être nécessaire. La preuve téléologique se base sur l'intelligibilité du monde et conclut à un sens du monde, une cause finale, une intelligence suprême qui préside au cours des choses. L'une et l'autre preuve remontent à Aristote et ont été reprises par St. Thomas d'Aquin. À leur suite, le Concile de Vatican I (1869/70) stipule que l'Église catholique-romaine « tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées ».

Il est clair que l'on ne peut pas prouver Dieu. Et en tout état de cause le Dieu des philosophes et des savants n'est pas déjà le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. À vrai dire, les preuves de l'existence de Dieu ne prouvent pas Dieu, mais entretiennent la question de Dieu, ou mieux expriment le caractère inéluctable de la question de Dieu. Elles ne prouvent que la réalité de la *question* de Dieu.

L'athéisme cosmologique

C'est la seule forme d'athéisme qui nous intéresse ici : il est la récusation des preuves précédentes. Le seul réel est le réel immanent. Là où le théisme posé par les preuves place Dieu, il n'y a en fait rien, puisqu'il n'y a que le monde ; et en conséquence la relation de l'homme à Dieu doit être remplacée par la relation au monde constituée par la raison. Suivant qu'on accentue ici la relation au monde, c'est-à-dire la raison, pour l'absolutiser, ou le monde lui-même, on aboutit à l'athéisme rationaliste ou positiviste (exemples : le positivisme d'A. Comte, le néo-positivisme du Cercle de Vienne, avec L. Wittgenstein, le rationalisme critique de Max Bense) ou à l'athéisme matérialiste ou naturaliste (exemples : le matérialisme de L. Feuerbach, le monisme d'E. Haeckel).

L'athéisme cosmologique s'appuie sur la constatation que le monde tourne et que l'homme vit, « etsi deus non daretur », sans que « l'hypothèse Dieu » soit nécessaire. Il exprime par ailleurs la permanence de la question de Dieu, quoique sous une forme athée, permanence qui se manifeste dans le fait qu'à la place de Dieu, l'athéisme a tendance à mettre un absolu de remplacement, que ce soit (dans l'athéisme cosmologique) la raison, la science, ou le monde, la matière, la nature. La raison ou le monde sont un principe d'intégration, un principe totalisateur et l'affirmation de celui-ci tient la place, dans l'athéisme cosmologique, de Dieu dans le théisme cosmologique. Ainsi l'athéisme cosmologique prouve ni plus ni moins que les preuves cosmologiques de l'existence de Dieu, à savoir le caractère inéluctable de la question de Dieu ou d'un principe d'intégration.

Expérience et pensée : le témoignage de St. Paul.

St. Paul aussi affirme que la question de Dieu est imposée à l'homme, et il la fonde dans le fait que l'homme est créature de Dieu. Ainsi, dans le discours de l'Aréopage, il dit (Actes 17 :

22ss. en part. 24-28) : « Le Dieu qui a créé le monde et tout ce qui s'y trouve, lui qui est le Seigneur du ciel et de la terre..., lui qui donne à tous la vie et le souffle et tout le reste..., c'était pour qu'ils cherchent Dieu ; peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous. Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être ». Il y a un lien ontologique entre Dieu et l'homme, du fait de la création, et ce lien s'atteste dans la quête de Dieu qui anime l'homme. Elle s'appuie sur le spectacle de la nature qui confirme la motivation que l'homme trouve en lui-même pour sa quête. L'homme peut donc être dit « naturellement religieux », tendu vers Dieu, le Créateur. S'il substitue au Dieu véritable d'autres dieux, c'est une idolâtre qui est coupable ; aussi Paul appelle-t-il les Athéniens à se convertir (v. 30s).

La démarche de l'apôtre est différente de celle des philosophes des preuves, malgré la proximité entre eux. La différence, c'est que Paul ne prouve pas mais, tout en attestant d'emblée le Dieu Créateur, il renvoie ses auditeurs à l'expérience qu'ils ont d'eux-mêmes et du monde, donc à ce que nous avons appelé l'expérience empirique. C'est cette expérience qui est elle-même révélatrice, là où elle est regardée et pensée dans ses parties et dans son tout. Voilà ce que St. Paul affirme dans le passage déjà mentionné (cf. I/3) de Romains 1 : 18ss, en part. v. 20 : « Depuis la création du monde les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ». Il faut appliquer au réel créé cette dernière, la pensée (« nous », en grec), non pas une pensée abstraite, mais une pensée qui procède de la *vue* des choses et qui les pèse, qui les pense. Une pensée ainsi entendue, comme nous l'avons définie ci-dessus (A), reconnaît le caractère révélateur de l'expérience (1). Celle-ci met l'homme en quête de Dieu, le Créateur, et là où cela n'est pas le cas, les hommes « sont donc inexcusables, puisque, connaissant Dieu (dans ce qui est connaissable sur cette base « naturelle »), ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu » {v. 20c-21). Pour l'apôtre Paul, l'idolâtre tient à une déficience de l'expérience (empirique) de soi et du monde et à une déficience de la pensée fondée en celle-là.

Épeler Dieu

L'affirmation de Paul est claire et se vérifie : l'expérience de nous-même et l'expérience du monde sont la porte de l'expérience de Dieu. Nous ne pouvons apprendre à épeler Dieu qu'en apprenant à épeler d'abord l'homme et le monde, le réel créé. L'absence si décriée de Dieu n'est pas l'absence de Dieu, mais l'absence de l'homme à soi-même et au monde dans sa totalité, et par conséquent aussi à Dieu. C'est l'homme qui est absent à Dieu, non Dieu qui est absent à l'homme. La soi-disant absence de Dieu est carence non de science au sens des sciences positives, mais de pensée. La crise de la transcendance est une crise de la pensée, un signe de l'oubli de la totalité. À cette crise la théologie ne répond pas adéquatement en proclamant la révélation spéciale de Dieu, mais en préparant à cette révélation par une expérience de soi et du monde *pensée*. La théologie part toujours de l'expérience, du réel tel qu'il est, et le Christ part des hommes tels qu'ils sont dans l'expérience de leur échec. La *méthode en théologie* est une méthode qui part d'en bas et qui ouvre ce « en bas » au « en haut » de la révélation. Elle est ensuite une méthode qui laisse renouveler, par en haut, par la révélation, l'expérience de l'homme, de soi-même et du monde.

Expérience et révélation

Cela dépasserait le cadre de la présente réflexion que d'explicitier plus avant ce qu'est la révélation et comment elle renouvelle l'expérience de soi-même et du monde. Il s'agissait ici de montrer qu'on ne peut courir au but sans faire le chemin, c'est-à-dire qu'on ne peut parler de

(1) On ne peut mentionner ici l'empirisme métaphysique de H. Bergson pour qui l'expérience conduit à l'intuition de la réalité en soi. Cf. P. Foulquié, op. cit. p. 257. Par ailleurs, l'empirisme logique de L. Wittgenstein n'est pas nécessairement a-thée, s'il est vrai que la dernière phrase du *Tractatus logico-philosophicus* : « Ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire », peut être entendue dans le sens de la théologie apophatique ou négative, selon laquelle nous ne pouvons parler de Dieu qu'en négations, puisque Dieu est toujours au-delà de Dieu. Mais si l'empirisme n'est pas ainsi nécessairement immanentiste, on peut dire que Bergson et éventuellement Wittgenstein dépassent l'empirisme dominant qui, lui, est largement immanentiste, signifiant ainsi la déficience de sa pensée.

Dieu sans respecter son cheminement. Il y a une marche d'approche de la révélation. La théologie n'a pas à persévérer dans la marche d'approche et à oublier la révélation : cela serait aussi faux et le fait de l'impuissance que l'inverse qui consiste à prendre position, si on peut dire, *dans* la révélation sans la référer à la marche d'approche. Il s'agit, en théologie, d'ouvrir l'expérience à la révélation et de référer la révélation à l'expérience, ou, comme nous l'avons dit plus haut (cf. I/3) : la démarche sapientale et la démarche prophétique sont corrélatives.

Le pont entre les sciences de la nature et la théologie passe par l'écologie.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES (voir aussi sous I/1 et I/3)

- G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris 1967 (5^e édit.).
H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris.
F. CHAPEY, *Science et foi. Affrontement de deux langages*, Paris, 1974.
H. DUMERY, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, 1957.
H.G. GADAMER, *Vérité et réalité*, (trad. P. Ricoeur), Paris, 1976.
A.D. GALLOWAY, *The cosmic Christ*, New York, 1951.
H. JONAS, *The phenomenon of life. Towards a philosophical biology*, New York, 1966.
R. LENOBLE, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris, 1969.
J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970.
M. SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, 1951.
G. SIEGWALT, *Nature et histoire. Leur réalité et leur vérité*, Leiden, 1965.
P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, 1955.