

## Conclusion

### **L'idée du sens de l'univers est-elle encore possible devant la science ?**

*Gérard Siegwalt*

Université de Strasbourg, Faculté protestante

**L**E PLUS SIMPLE, à la fin de ce banquet interdisciplinaire, c'est peut-être que je raconte brièvement, avant d'essayer d'avancer un peu plus loin dans le thème général de cet ouvrage, l'histoire d'une aventure, ou d'une tentative, d'un essai d'aventure interdisciplinaire (car en matière d'interdisciplinarité, y a-t-il plus, peut-il y avoir plus que des essais ?).

#### **L'interdisciplinarité : pourquoi et comment ?**

C'était au début des années 1970. Les Églises protestantes d'Alsace – cette région située à l'est de la France, à la frontière de l'Allemagne – avaient une Commission de défense de la nature. L'inquiétude écologique était vive dans certains milieux de la population ; une association de défense de l'environnement existait depuis plus longtemps déjà, animée par des naturalistes (principalement des représentants des sciences de la vie) venant tant de l'enseignement secondaire que de l'université. Comme plusieurs d'entre eux étaient des membres actifs des deux Églises protestantes (luthérienne et réformée), ils ont interpellé ces Églises pour s'engager dans le combat pour la sauvegarde de la nature. L'effort aussitôt entrepris pour y associer, par l'intermédiaire de l'évêque de Strasbourg, l'Église catholique romaine, n'aboutit pas malgré l'engagement d'un prêtre et de plusieurs laïcs. Une commission fut donc créée, et elle publia en 1979 une brochure intitulée : « Nature menacée et responsabilité chrétienne ». Après une introduction fondant théologiquement l'engagement écologique grâce à une actualisation de la confession de foi trinitaire de l'Église en re-

lation précisément avec la problématique écologique (le titre de cette actualisation est : « Raison et sens de notre protestation ») les questions suivantes étaient abordées, chacune d'elles ayant été travaillée par des sous-groupes comportant plusieurs membres, dont certains collaborateurs extérieurs associés pour leur compétence ; voici ces questions : « L'énergie nucléaire », avec comme sous-titre : « Les Églises interpellées et interpellant » ; ensuite un chapitre de « Réflexions pour un nouveau style de vie » ; puis, successivement, « Alimentation et santé », « Protection des animaux », « Des problèmes de l'agriculture » suivi d'un chapitre « Vers une théologie de la terre », enfin « L'aménagement du territoire ». L'énumération des questions abordées montre que le but de cette brochure était pratique. Elle était destinée aux paroisses ; il s'agissait, comme l'expression « responsabilité chrétienne » dans le titre l'indiquait, de susciter, du moins de répandre, une prise de conscience éthique en matière d'environnement.

Membre de cette commission d'Églises et ayant participé activement à ses travaux, je compris qu'on ne pouvait s'arrêter là. L'écologie, la science de l'*oikos*, disons du milieu de vie, marquait le point de rencontre des sciences de la nature, pas seulement des sciences de la vie et dans ce sens de la biologie (« biologie » au sens idéal-typique et donc générique), mais aussi des sciences de la matière ou de l'énergie/matière et dans ce sens de la physique (ce terme pris à son tour dans un sens idéal-typique, générique). J'étais théologien, plus particulièrement théologien systématiseur et conscient à ce titre (comme, je pense, l'est chaque croyant) que Dieu, si nous le reconnaissons comme tel, n'est pas le Dieu d'une partie seulement du réel mais de *tout*. Or, l'université, si elle était en principe ouverte à la totalité du réel, avait depuis longtemps perdu de vue l'unité du réel ; à titre d'exemple, l'Université de Strasbourg venait de se diviser, après 1968, en trois universités : l'une des sciences de la nature et de la médecine ; l'autre des sciences économiques et du droit l'Université II ; située dans l'organigramme entre les deux était celle des sciences humaines et regroupait aussi les facultés de théologie (catholique et protestante) et les instituts de sciences religieuses (d'études hébraïques et d'études arabes). Mais cette dislocation ne faisait qu'inscrire dans les faits administratifs une réalité qui existait depuis plus longtemps déjà et que je résumais à l'époque dans cette constatation : « L'Université n'est pas université. » Je commentais l'affirmation ainsi :

Il n'est sans doute pas exagéré de dire que l'Université actuelle est, à bien des égards, une tour de Babel. Le cloisonnement des différentes sciences les unes

par rapport aux autres en est le signe évident. L'interdisciplinarité est plus un vœu qu'une réalité. L'Université qui mérite ce nom n'est pas seulement attachée à la diversité des sciences, mais aussi à leur unité. Il y a une démission générale de l'Université existante, dans le monde occidental, devant cette vocation de l'Université<sup>1</sup>.

Il m'apparaissait alors que se satisfaire de cet état de choses revenait à abandonner l'idée même d'université et à lui substituer une série de grandes écoles spécialisées chacune dans un domaine particulier du réel, mais en renonçant à toute référence à l'unité du réel ; il m'apparaissait plus particulièrement que servir dans une faculté de théologie en acceptant purement et simplement l'état de choses décrit revenait à un véritable reniement de Dieu dont la foi chrétienne confesse, en communion avec le judaïsme et l'islam, les deux autres religions monothéistes, qu'Il est le créateur des cieux et de la terre, donc de toutes choses, Tout comme le bon sens qui procède de l'expérience empirique, vécue, du réel (à la différence de la science qui objective tel aspect du réel aussi bien par rapport au reste du réel que par rapport au sujet humain pris comme totalité), la foi en Dieu implique l'unité du réel ; il s'agit d'une unité différenciée certes, puisque le réel, bien entendu, est irréductiblement pluriel, mais cette diversité est celle du réel qui, pluriel, est tout autant irréductiblement un. Cette unité du réel, liée à sa totalité, nous était rappelée alors – et continue à l'être – par la problématique écologique dont la conscience commençait à se répandre et devenait de plus en plus une conscience commune à toute l'humanité et d'une manière particulière au monde dit occidental. J'interprétais avec tout le mouvement écologique cette problématique comme un jugement immanent, c'est-à-dire comme la résultante de l'approche parcellaire du réel qui triomphait et continue à triompher dans la civilisation occidentale marquée par le dualisme cartésien, une approche comportant un véritable déni de l'unité du réel. La notion de jugement immanent, forgée déjà par la philosophie grecque, tient à l'évidence, fortement enracinée dans l'expérience universelle (*œcuménique*) de l'humanité et présente aussi dans la tradition biblique, que l'homme récolte ce qu'il sème : notre civilisation, dont la grandeur n'est pas à démontrer, récolte dans la problématique écologique, mais dont il apparaît vite qu'elle implique une problématique économique et une problématique sociale, le résultat de l'oubli de l'unité du réel. Théologiquement, on peut parler à ce propos, en langage biblique, d'une *visitation* de Dieu, ou d'une

1. G. Siegwalt (dir.), *La nature a-t-elle un sens ? Civilisation technologique et conscience chrétienne devant l'inquiétude écologique*, Ass. des publications des universités de Strasbourg, 1980, p. 7.

parole ontique (de fait) de Dieu : Dieu parle dans et à travers des événements de la nature et de l'histoire, non pas dans le sens qu'Il serait la cause de ces événements (la cause de la problématique écologique tout comme de la problématique économique et de la problématique sociale, c'est de toute évidence l'humanité elle-même), mais dans ce sens que ces événements nous renvoient à Lui qui seul fonde l'unité, bafouée par la civilisation dominante, du réel, et qui, avec l'unité du réel, fonde le *sens* des choses et des êtres dans cette unité et ainsi la *responsabilité* vis-à-vis du réel dans son unité et à travers lui vis-à-vis du Créateur lui-même. Nous parlions à l'époque – et cette façon de parler reste valable aujourd'hui – d'un changement de mentalité auquel la problématique écologique appelait, et appelle encore, notre civilisation. Conscient de la nécessité d'une conception globale des choses et donc du réel, la problématique écologique pouvait apparaître comme susceptible de constituer, face à l'émiettement du réel et des sciences, un nouveau *langage commun*.

L'enjeu était ainsi clair : l'enjeu, c'était l'interdisciplinarité dont la nécessité apparaissait à l'évidence et dont la possibilité tenait à ce nouveau langage commun et donc à la commune référence de chaque approche particulière du réel selon les différentes sciences à ce que cette approche produisait (produit) sur le réel dans son unité et donc, peut-on dire, sur le réel pris comme milieu de vie. C'est ainsi qu'est née l'idée d'un groupe interuniversitaire appelé « Écologie et éthique ». Réunissant des enseignants et des chercheurs des trois universités de Strasbourg, nous avons commencé, dans nos rencontres (5 ou 6 par an), à présenter nos disciplines respectives ; puis, après ce premier temps de rodage, nous avons organisé un cours public en 1976-1977 qui a donné lieu à une publication, éditée en 1980, sous le titre *La nature a-t-elle un sens ? Civilisation technologique et conscience chrétienne devant l'inquiétude écologique*. Je présentai à l'époque cet ouvrage collectif comme suit :

Une vingtaine d'enseignants des trois universités de Strasbourg et quelques personnalités extérieures, du biologiste et du physicien nucléaire à l'écologiste et au médecin, de l'économiste et du politologue à l'urbaniste et au juriste, du philosophe au théologien, réfléchissent chacun pour sa part et ensemble à l'impact de la problématique écologique sur la compréhension qu'ils ont de leurs différentes disciplines et sur la nécessité de tendre vers un nouveau langage unitaire. Après des approches historiques du thème de la nature, le dialogue interdisciplinaire aborde la problématique liée à la dominance et à la crise de la civilisation technologique et aboutit à une réflexion éthique sur le choix de société à la fois économique-politique et culturel-théologique.

Après ce cours et ainsi après environ six ans d'existence active, le groupe interuniversitaire s'est, avec une nouvelle composition, spécialisé dans les questions d'éthique médicale. La première phase du groupe, celle qui nous intéresse ici, avait pris fin tout naturellement par épuisement, pour ainsi dire, non de la matière, mais de notre capacité à l'éclairer plus loin dans le sens, pour parler avec Hans Jonas, du principe de responsabilité. Chacune des disciplines concernées par le dialogue interdisciplinaire autour du thème de la nature était comme empoignée à nouveau par ses exigences propres : notre groupe « Écologie et éthique » avait eu son temps ; l'objet de ce groupe restait – et reste – actuel, mais les participants actifs du groupe touchaient à leurs limites dans la pratique de l'interdisciplinarité.

Face à la tentation de l'autosatisfaction (nous avons entrepris quelque chose, nous avons pratiqué le dialogue interdisciplinaire) et de la résignation (les possibilités de l'interdisciplinarité apparaissaient certes réelles, mais somme toute limitées de fait), un défi était à relever si on ne voulait pas en rester là, c'est-à-dire en rester, par-delà un certain, quoique relatif, succès apparent (nous étions tout de même un *signe* d'Université !), à un échec quant au fond, c'est-à-dire quant à la conscience (et l'aptitude de rendre compte) de l'effectivité de l'unité du réel et donc de la nécessité d'inscrire cette conscience de l'unité effective du réel au cœur de chaque science particulière, de chaque approche particulière du réel.

C'est là que commence alors le travail proprement dit qui devait me conduire, dans l'élaboration de la réflexion systématique menée dans la *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, à comprendre que le défi de l'interdisciplinarité n'était pas d'abord éthique, mais *épistémologique*. L'épistémologie, la science de la connaissance, a trait aux fondements, aux principes, qui portent la connaissance ; j'avais l'habitude de dire à mes étudiants qu'elle a trait aux lunettes avec lesquelles nous regardons le réel. Car nous le regardons toujours à travers des lunettes, et celles-ci ne sont jamais neutres. Nos lunettes cartésiennes sont des lunettes dualistes ; la philosophie de Descartes est un dualisme sujet-objet, homme-nature extérieure. Si les lunettes des sciences contemporaines de la nature et de la vie dépassent potentiellement le dualisme (voir Niels Bohr, Werner Heisenberg, etc.), elles ne le dépassent que sur le plan de leur méthodologie, mais non sur celui de leurs résultats tels qu'ils sont utilisés dans l'économie. Or, l'épistémologie dualiste ou même une approche du réel qui est consciente de l'implication du sujet humain en elle, mais dont l'utilisation des résultats implique un dualisme, n'est pas neutre. C'est ce dualisme qui caractérise la modernité et ce sont ces fondements dualistes

du monde moderne qui sont en crise : la crise est manifestée en particulier par la problématique écologique liée à la problématique économique et la problématique sociale déjà nommées, mais on pourrait y ajouter la crise de l'homme et aussi la crise de la foi car c'est une même crise qui est à la base de toutes ces expressions et cette crise est celle du dualisme.

Dans la crise des fondements de la modernité, nous devons ainsi faire face à la nécessité de reconnaître d'autres fondements allant dans le sens d'une conception unitaire des choses, et donc d'une autre épistémologie qui est dialectiquement unitaire (le terme « dialectique » renvoie au fait que l'unité du réel est différenciée). Je voudrais ici citer tout simplement un extrait du premier volume de la *Dogmatique* (paru en 1986) où je fonde cette approche dialectiquement unitaire du réel telle qu'elle trouvera son application spécifique dans chacun des tomes ultérieurs. Je relève cependant préalablement le fait que cette approche ne fait pas intervenir quelque donnée proprement théologique que ce soit et donc liée à la relation de foi à Dieu. Si la foi et donc la théologie, autrement dit la révélation particulière de Dieu dans le sens de son irruption prophétique dans la conscience humaine, sont prises également en compte, c'est de manière distincte de l'approche du réel dont nous parlons maintenant et c'est dans le respect de l'autonomie de cette approche que je caractérise comme expérientielle ou sapientiale ; elle se situe au ras du réel, mais discerne à ce niveau ce que j'appelle la question dernière du sens du réel ; j'appelle cette question dernière aussi, en langage philosophique, la question ontologique ou la question de l'Être, en langage théologique la question de Dieu. Alors que la foi ou la théologie proprement dite affirment Dieu, dans l'approche expérientielle ou sapientiale du réel la réalité dernière, qu'on l'appelle Être du Dieu, apparaît comme question. Cette précision donnée, je peux maintenant citer l'extrait annoncé<sup>2</sup> :

Nous mettons 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* entre les deux pôles du réel (sujet-objet). 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 leurs différences dimensions.

2. G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique* V1, p. 169-172.

Il y a également l'économie. Elle aussi sera transformée par la reconnaissance 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.

Comment saisir la totalité du réel, comment arriver à une conception globale des choses, ce qui est seul susceptible d'ouvrir une issue aux impasses que la crise de civilisation dans ses différentes formes met à nu ? Il est clair que « constituer » l'unité du réel, c'est-à-dire la redécouvrir, si elle a jamais existé dans l'histoire, ou l'anticiper, si elle est à venir, eschatologique, la fin à atteindre, cela ne peut se faire en fuyant la situation de crise, mais seulement en l'endurant, pour s'ouvrir en elle au réel dans son unité. Il s'agit ainsi de suivre ce que nous avons appelé une démarche sapientiale. Elle part de la perception, de l'observation, et elle consiste à penser celle-ci. Elle ne se contente pas de savoir telle partie, mais pense tel savoir en le mettant en relation avec d'autres savoirs et en pesant la part de chaque savoir partiel dans le tout, c'est-à-dire en référant chaque savoir partiel au monde et à l'homme. Elle définit alors une conduite sur la base de cette observation pensée...

C'est la fonction de l'*épistémologie*, science de la connaissance, de reconnaître, par la mise en œuvre de la méthode sapientiale, les vrais fondements du réel, par-delà l'ébranlement des fondements de la civilisation moderne. Les fondements, c'est la totalité des choses. Ce terme ne désigne pas l'addition des parties qui font un tout, mais le tout lui-même tel qu'il est à la base des parties. L'épistémologie n'est pas la somme des connaissances, mais la science qui cherche l'unité première qui porte la diversité du réel.

Ainsi, l'épistémologie conduit à la question dernière, métaphysique, la quête de l'Être ou de Dieu. La totalité du réel, en effet, constitue déjà à sa façon une transcendance, puisqu'elle est toujours au-delà de ce que nous connaissons et sur quoi nous avons pris. Quand l'homme, le cosmologue, l'anthropologue qui pense, se confronte avec la totalité du réel, il comprend ce que F. Schleiermacher a appelé autour de 1800 le « *schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl* », le sentiment de dépendance absolue, par quoi il caractérise la religion, et ce qu'il faut appeler plutôt expérience de la dépendance absolue. La liberté de l'homme est toujours référée à cette dépendance, et celle-ci détermine toujours mais ne supprime pas celle-là.

Il faut parler d'une nouvelle quête métaphysique, car les fondements de la civilisation moderne ne comportent pas, quant à eux, 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 Des-

cartes. Par ailleurs, le caractère problématique du dualisme du réel que nous avons stigmatisé chez lui rend tout autant problématique le Dieu cartésien.

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.

Conformément à la démarche sapientiale, il s'agit de partir du réel et de détecter la dimension ontologique (de l'Être) ou théologique (de Dieu) qui est la sienne. Il s'agit de voir que la question de l'Être ou de Dieu – nous employons ici les deux termes dans un sens équivalent, avant qu'ils ne soient précisés davantage par la suite – ne se pose pas en dehors du réel, mais à partir de lui. Elle n'est pas plaquée sur le réel, elle émane de lui...

S'il est vrai que la civilisation moderne est caractérisée par ce que Heidegger appelle l'oubli de l'Être (mais cet oubli, toujours selon Heidegger, remonte au-delà de l'époque moderne qui cependant nous intéresse ici au premier chef), la question s'impose de savoir 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, la quête de l'unité demande à être perçue comme une quête de l'Être même.

Ainsi l'épistémologie comme science des fondements du réel conduit à l'ontologie comme science de l'Être ou à la théologie comme science de Dieu. La question de l'Être, en effet, 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 ; dans et à travers et par-delà l'homme, ce principe d'intégration s'avère être, en fin de compte, l'Être lui-même, Dieu.

L'affirmation ainsi faite, *in fine*, revient à celle de l'immédiateté de l'Être ou de Dieu au réel, mais celle-ci n'est pas perçue par la science des parties, mais seulement par la pensée des relations entre les parties et donc du tout. C'est ainsi que la science appelle la philosophie, c'est-à-dire la pensée ; mais la pensée se réfère à la science : tout en pratiquant vis-à-vis d'elle un discernement critique (critique épistémologiquement), la pensée présuppose toujours la science.

3. Voir à ce propos G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique* I/2 p. 23 et suivantes.



Puisqu'il s'agit ici du dialogue entre les sciences (de la nature principalement, mais potentiellement aussi les sciences humaines) d'un côté, la philosophie et la théologie de l'autre côté, autrement dit entre science et pensée et puis pensée et foi (même si la question de la théologie et donc de la foi ne sera pas ici thématifiée à proprement parler), je me référerai à ces sciences pour dire que le dialogue de la philosophie comme de la théologie avec elles se situe sur le plan de l'épistémologie : c'est sur ce plan qu'apparaissent les enjeux derniers, c'est-à-dire proprement ontologiques. C'est à ce niveau que la question de l'unité du réel et donc de la conception unitaire des choses doit être abordée.

Comment cela ? Permettez-moi d'être très personnel à ce propos. Professeur à une faculté de théologie, j'avais une spécialité – la théologie systématique – qui fait éclater toute spécialité. Edgar Morin a élaboré une encyclopédie du savoir qui est en fait une encyclopédie de la pensée, sur la base de la conscience, fondée dans le réel, que tout est dans tout, et donc sur la base de l'interrelationnalité et de l'interdépendance de tout. La théologie systématique peut être considérée un peu comme une encyclopédie théologique, non pas sur le plan du savoir mais de la pensée : la théologie systématique relève de la pensée de la foi, laquelle implique la pensée du réel ; elle n'est pas un savoir absolu, mais une quête, dans son affirmation même, du fondement absolu et de la finalité absolue du réel, autrement dit de Dieu. Cette quête – et cette affirmation – de Dieu ne peut pas de manière crédible se faire en vase clos ou dans un ghetto, fût-ce un ghetto d'Église (je crois que l'Église se renie si elle est un ghetto), mais seulement dans le grand vent de la culture humaine et donc des sciences et des lettres et des arts. Qui peut suffire à cette tâche ? Personne. Néanmoins, c'est une tâche qui demande à être entreprise, individuellement et aussi en équipe et donc communautairement. Tout effort humain, individuel et collectif, est à jamais fragmentaire, et pourtant il doit être tenté. La théologie systématique m'a fait devenir, selon des possibilités relativement limitées laissées à la recherche dans l'enseignement supérieur, étudiant aussi bien en sciences de la nature (pour ce qui est de la cosmologie théologique) qu'en sciences de l'homme (pour ce qui est de l'anthropologie théologique). En écrivant alors, pour ce qui est des sciences de la nature, sur la physique contemporaine, sur la biologie contemporaine et puis sur l'économie contemporaine en tant qu'elle a trait à la relation organisée de la société à la nature, j'ai eu par la force des choses recours, par-delà des lectures, à la critique de spécialistes concernés. Cela s'est fait dans des « carrefours théologiques interdisciplinaires » qui ont réuni, plusieurs années de suite, dans le cadre de mon séminaire doctoral, tel physicien, tel

biologiste, tel épistémologue des sciences, tel économiste, tel philosophe, tel autre théologien, etc., suivant le sujet en débat. Les chapitres consacrés, dans le premier volume de la *Cosmologie théologique*, à la question de l'épistémologie des sciences et puis, plus particulièrement, à la physique, à la biologie et à l'économie contemporaines y furent discutés l'un après l'autre, après avoir été soumis préalablement à la lecture critique des uns et des autres (l'*Anthropologie théologique*, à laquelle j'ai travaillé plus intensément depuis mon départ à la retraite seulement, n'a pas bénéficié de la même procédure, si je puis dire, d'enfantement). Deux questions se posaient à propos de chacun de ces chapitres : 1) Ce qui y était dit – et dit par un « profane » dans ces sciences-là –, cela était-il juste, autrement dit cela correspondait-il à l'état de la science en question, étant bien entendu que cette justesse ne pouvait, vu ma non-spécialisation, mais aussi en raison de l'évolutivité même de la science, qu'être approximative. Une sous-question était : ce qui était dit dans le chapitre discuté, cela était-il pertinent, c'est-à-dire cela rendait-il compte des points centraux, des pivots pour ainsi dire, de la science considérée ? 2) L'approche philosophique et théologique, donc par la pensée systématique qui est réflexive et critique, de la science en question était-elle, d'une part, compréhensible, d'autre part, apparaissait-elle pertinente, éclairante et en ce sens prometteuse, encourageant à s'engager dans cette direction-là ? Dans la rédaction finale, j'ai tenu compte au mieux des remarques critiques de mes collègues scientifiques et philosophes, même si, bien évidemment, la responsabilité en incombe à moi seul.

Comment conclure ce rapide compte rendu sur ce que j'ai nommé l'histoire d'une tentative d'aventure interdisciplinaire ? Je le ferai par les deux affirmations complémentaires que voici : 1) Seule l'interdisciplinarité permet la pensée que je définis comme la conscience de la relation entre les différents aspects du réel et donc les différentes sciences d'un côté, et le tout du réel dans son unité dernière de l'autre côté. 2) Seule la pensée ainsi comprise ouvre à la question du sens, du sens des choses et des êtres, du sens donc de l'univers et de l'être humain.

Négativement, cela signifie : 1) Sans interdisciplinarité, pas de pensée. 2) Sans pensée, pas de sens.

### **Sens ou insignifiance de l'univers et de l'être humain ?**

C'est fort de cette double conclusion, mais qui est en fait une dans sa substance, que je ferai maintenant encore quelques remarques sur le sujet propre-

ment dit de cet ouvrage symposium : *Raisons d' être. Le sens à l'épreuve de la science et de la religion*. Je m'appuierai à ce propos sur ce que j'ai développé plus longuement dans le cadre de la *Cosmologie théologique* concernant les sciences et la philosophie de la nature.

Il apparaît d'emblée que la question du sens ou de l'insignifiance de l'univers est posée à partir de l'être humain et donc aussi en référence au sens ou à l'insignifiance de ce dernier lui-même. Elle se noue ainsi autour de ce qu'on nomme le *principe anthropique cosmologique*<sup>4</sup>, autrement dit autour de l'affirmation de la continuité entre *cosmos* et *anthropos* dans le sens d'une correspondance non seulement entre le mégacosme et le microcosme sur le plan physique, mais encore entre eux et l'être humain sur terre. Cette continuité n'est certes pas sans faille : il y a des sauts dans l'ordre cosmique, puis dans le passage de l'inorganique au vivant, enfin dans le passage du vivant (*bios*) à la conscience (*psychè*) et à la conscience réflexive et critique (esprit). Le principe anthropique cosmologique implique à ce titre, en raison de la discontinuité inhérente à la continuité même, à la fois la liberté et la responsabilité de l'être humain ; il ne définit pas un déterminisme. Déjà les sauts dans l'ordre cosmique rendent compte, à l'intérieur de la stabilité de ce dernier, aussi de son instabilité. À cause de celle-ci, on parle de la non-prédictibilité dernière du réel ainsi entendu. De même) l'apparition de la vie qui certes présuppose tout ce qui précède, est un *novum* par rapport à lui, ne peut donc être réduit à ce qui précède ni être entièrement expliqué par là. Mais la discontinuité ne supprime pas la continuité. Je mentionnerai ici en particulier le *continuum* entre le réel physique et l'être humain, entre la nature et la *psychè* ou l'âme humaine. On sait que C. G. Jung émet l'hypothèse<sup>5</sup> d'une « identité relative ou partielle de la *psychè* et du continuum physique » et parle d'« un authentique rapport de complémentarité entre la physique et la psychologie ». Il dit :

Plus les couches (de la *psychè*) sont profondes et obscures, plus elles perdent leur originalité individuelle. Plus elles sont profondes, plus elles deviennent collectives et finissent par s'universaliser et par s'éteindre dans la matérialité du corps, c'est-à-dire dans les corps chimiques. Le carbone du corps humain est simplement carbone ; au plus profond d'elle-même, la *psychè* n'est qu'univers.

On peut ajouter, dans la ligne même de Jung qui reconnaît une qualité psychoïde au monde matériel, qu'«au fond de lui-même l'univers semble être de nature quasi psychique », ce qui revient considérer comme « vrai-

4. Voir à ce propos G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique* III/1, p. 84 et suivantes.

5. *Idem.*, p. 74 et suivantes.

semblable que matière et *psychè* soient deux aspects d'une même réalité ». En évoquant cette affirmation de Jung, je l'ai commentée comme suit :

Il s'agit là, certes, d'une assertion qui, dépassant le seul physique, est méta-scientifique ou méta-physique, mais elle est incontournable ; la relationnalité entre le physique et le psychique est essentielle, ontologique. En d'autres termes, il s'agit d'un même réel, pour différencié qu'il soit <sup>6</sup>.

J'ajouterai un passage qui récapitule ce qui vient d'être dit <sup>7</sup> :

Le principe anthropique, avec l'affirmation d'un continuum entre l'univers et notre terre avec l'homme, mène aux confins de la science, à ce qui est déjà méta-scientifique ou méta-physique. La question qui se pose ici est celle déjà esquissée de la continuité non seulement entre cosmos, *bios* et *psychè*, mais entre *cosmos*, à travers *bios* et *psychè*, et l'esprit au sens d'une conscience personnelle : ne faut-il pas parler de non-séparabilité, c'est-à-dire d'unité dialectique entre l'énergie/matière et l'esprit ? [...] En parlant d'unité dialectique, nous disons [...] que l'esprit est donné *avec*, en même temps que l'énergie/matière : l'esprit est concomitant. Cela, on ne peut certes pas le démontrer. Comment en effet démontrer, par les sciences du cosmos et de la nature, l'unité dialectique des sciences de la nature et des sciences de l'esprit, ou plus simplement de l'énergie/matière et de l'esprit ? Nous pouvons seulement admettre cette unité dialectique, l'admettre *a posteriori* comme donnée *a priori*, c'est-à-dire nous pouvons seulement l'induire, en partant du réel tel que nous l'appréhendons : ce réel est défini selon son unité dialectique ou polaire par le principe anthropique cosmologique...

On voit que les implications philosophiques du principe anthropique sont considérables.

Il y a d'abord le fait qu'on ne peut rendre compte du réel en termes ni de matérialisme ni de spiritualisme mais seulement de « *holisme* », de totalité donc, d'un holisme dialectique, celui de la polarité énergie/matière et esprit. La reconnaissance de l'« unitotalité du monde » signifie le dépassement du dualisme.

Il y a ensuite la reconnaissance d'une certaine *finalité*. [...] Notre planète et, sur elle, l'homme n'apparaissent pas nécessairement comme le couronnement de l'univers (ce serait là la compréhension forte du principe anthropique) mais comme étant partie intégrante de l'univers : ils sont rendus possibles par l'univers.

Il y a enfin une *question* inévitable quoique, au plan philosophique, insoluble. Si, comme on peut le dire par une métaphore, le cosmos, caractérisé

6. *Idem.*, p. 76.

7. *Idem.*, p. 86 et suivantes.

dès son principe par la polarité énergie/matière et esprit, est la mère de la terre et si la terre est la mère de l'homme, quelle est la condition de possibilité de l'univers et de l'homme ? Autrement dit : qui est leur Père ?

Il est clair que si la question de Dieu se pose, ce n'est pas dans le sens d'une preuve de son existence, dans le sens par exemple de la preuve cosmologique entendue comme preuve physico-téléologique. Il n'y a pas de *preuves* de l'existence de Dieu. Mais il y a l'inévitabilité de la *question* de Dieu. [...] Dans le sens de Kant de l'idée transcendante de Dieu, on peut dire que la question de Dieu qui se pose à partir du réel n'implique pas que Dieu soit au bout du réel et donc de la science en tant que science du réel, mais qu'il est au départ, au fondement du réel. Dieu ne se prouve pas. Dieu est celui que la preuve n'atteint pas. Dieu est *avant* toute preuve.

La question du sens ou de l'insignifiance de l'univers telle qu'elle se pose à partir de l'être humain et en relation avec la question du sens ou de l'insignifiance de ce dernier lui-même revient, dans le sens dit, à la question de Dieu ; elle tient son « pathos » de cette dernière, comme celle-ci tient son « pathos » de la question du sens ou de l'insignifiance de l'univers en relation avec celle du sens ou de l'insignifiance de l'être humain.

La question du sens ou de l'insignifiance de l'univers, question posée en référence au sens ou à l'insignifiance de l'être humain, s'éclaire alors de manière particulière à la lumière de l'évidence de l'*évolution*, quelle que soit la manière précise d'en rendre compte. Cette évolution va, d'une part, de l'énergie/matière (*physis*) à la vie (*bios*), d'autre l'art, de *bios* à *anthropos*. J. Monod parle à ce propos de *hasard* et de *nécessité*, de hasard en relation avec la discontinuité, de nécessité en relation avec la continuité. Ce qui est appelé « hasard » et qui couvre une énigme scientifique renvoie en fait ultimement à un mystère proprement métaphysique. L'énigme scientifique<sup>8</sup> se laisse quelque peu élucider quand on prend conscience du fait que l'énergie/matière est de l'information qui se transforme en forme vivante ; celle-ci est à son tour de l'information, dans le triple sens de l'autoconservation, de l'autorégulation et de l'autoreproduction. Et cela veut dire que, d'une part, l'énergie/matière en tant qu'elle informe le vivant, que, d'autre part, celui-ci lui-même en tant qu'à la fois informé et informant, sont intelligents. S'il est vrai que l'énergie/matière est régie par le second principe de la thermodynamique (concernant l'entropie), la négentropie ou ce que I. Prigogine appelle « les structures dissipatives », qui vont à l'encontre de l'entropie et qui garantissent le caractère ouvert et donc non déterministe de l'énergie/matière, tient à la « charge » d'information de cette

8. *Ibid.*, p. 105 et suivantes.

dernière. Alors que l'entropie dit l'irréversibilité du temps et donc l'engloutissement du présent dans le passé, l'information qui contient le vivant en tant que projet donne au passé un futur et ouvre la flèche du temps vers une fin au-delà de la fin. J. Monod refuse cependant de parler d'une finalité du vivant au sens de la téléologie qui ouvre le vivant au-delà de lui-même sur quelque transcendance. Parlant de « téléonomie », il enferme la finalité dans le vivant lui-même, disant que

l'être vivant représente bien l'exécution d'un dessein, mais qu'aucune intelligence n'a conçu. Il tend vers un but, mais qu'aucune volonté n'a choisi. Le but, c'est de préparer un programme identique pour la génération suivante. C'est de se reproduire.

Pour la téléonomie ainsi entendue, l'évolution n'implique pas de finalité au sens d'un finalisme métaphysique ou théologique. Il nous faut questionner le néomécanisme biologique de Monod. Il tient à une approche purement fonctionnaliste du vivant, se contentant par conséquent de la question : comment le vivant fonctionne-t-il ? et occultant du même coup la question ontologique de l'être des choses, en l'occurrence du vivant. Le réductionnisme des sciences du vivant dans le sens de la seule compréhension fonctionnaliste du vivant, revient, sur le plan philosophique, à un nihilisme et donc à l'affirmation de l'insignifiance ultime de l'univers. Mais il s'agit là d'une réponse philosophique ayant trait à l'être et donc au sens ontologique des choses, donnée à une question d'un tout autre ordre, à savoir scientifique. À question scientifique, réponse scientifique. À question philosophique, laquelle élève la question scientifique qui est celle du comment sur le plan de la pensée, laquelle pose la question du quoi, du pourquoi et du en vue de quoi, réponse philosophique : c'est ici qu'intervient la thèse finaliste, laquelle assume et en même temps dépasse la thèse fonctionnaliste. Tout comme nous avons parlé de l'unité dialectique de l'énergie/matière et de l'esprit, nous parlons de celle du vivant et de l'esprit, étendant le principe anthropique cosmologique de la matière au vivant, de cosmos à *bios*, et parlant donc aussi du *principe anthropique biologique*. La finalité en découle, dans le sens que le vivant est sinon la du moins une finalité de l'énergie/matière ; nous ajoutons que l'être humain est sinon la du moins une finalité du vivant. Et la question se pose, inévitable : comme le monde de la matière et de la vie est en devenir, comme l'être humain lui-même est un être historique, avec sa liberté et sa responsabilité, quelle est la fin de l'être humain ? Ainsi se pose à nouveau la question de Dieu. L'énigme scientifique du hasard conduit, lorsqu'elle est reprise sur le plan

de la pensée, à la conscience d'une question dernière, celle du sens et donc de la fin (*telos*) des choses.

Envisageant l'évolution de *bios* à *anthropos*, ce qui vient d'être dit revient à reconnaître que ce que Monod appelle la téléonomie de l'intelligence du vivant prend, chez l'être humain, la forme, consciente, de la question de la finalité et dans ce sens de la téléologie<sup>9</sup>. Cette question apparaît dans la soif jamais satisfaite de comprendre et, cachée ou manifeste en elle, dans la question de Dieu. S'il est vrai qu'on peut déceler un dynamisme créateur dans le vivant, s'il est vrai par ailleurs que l'homme est lui-même marqué par un dynamisme créateur, sur le plan biologique certes, mais aussi sur le plan de sa personne et donc de l'esprit, là où ce dynamisme n'est pas contrecarré ou perverti en son contraire, alors la question de la fin ultime de tout cela et de la responsabilité de l'homme par rapport au vivant dans sa téléonomie d'une part, par rapport à la question téléologique, d'autre part, cette question s'impose donc à l'homme comme fondamentale ou dernière ; c'est cette question qui le fait homme, irréductible au reste du réel même s'il n'est pas sans lui. Et cette question de Dieu – question qui fait l'homme –, comment ne pas pressentir qu'à sa base il y a Dieu lui-même, selon la phrase de Tillich disant : « Dieu est au fondement de la question de Dieu. »

J'ai jusqu'ici situé la question du sens ou de l'insignifiance de l'univers et de l'être humain en référence aux sciences et à la philosophie de la nature. J'ai déjà dit que je me limiterai ici à cette démarche sapientiale, à l'exclusion de la démarche proprement théologique ou prophétique, laquelle reprend ces données à la lumière de la révélation particulière de Dieu telle qu'elle est attestée dans les religions, surtout les religions monothéistes, et spécialement dans la tradition judéo-chrétienne. On peut se référer à ce propos au second volume de la *Cosmologie théologique*, portant sur la théologie de la création. La question du sens de l'univers et de l'être humain y est reprise et approfondie dans le sens de l'affirmation d'un sens de l'univers et de l'être humain, une affirmation qui est de l'ordre de la foi : elle dépasse le pressentiment du sens tel qu'il est donné à la pensée, mais elle n'est pas une objectivation du sens comme si ce dernier pouvait être montré, comptabilisé, fixé : le sens tient à la relation au sens, il tient à la relation à ce qui donne un sens, à la relation à Dieu en tant que fondement et fin du réel, de l'univers comme de l'être humain.

Nous étendrons maintenant le questionnement concernant le sens, en passant de la cosmologie et donc des sciences et de la philosophie de la nature à l'anthropologie prise dans sa problématique scientifique et philoso-

9. *Ibid.*, p. 112 et suivantes.

phique, à l'exclusion, ici aussi, de l'approche proprement théologique de l'être humain. Je m'appuierai à ce propos sur le premier volume de *l'Anthropologie théologique* consacré précisément à cette problématique scientifique et philosophique, renvoyant pour l'approche théologique au second volume de *l'Anthropologie théologique*, lequel porte sur l'être humain devant Dieu.

Je me contenterai ici d'un simple développement concernant ce qui fait la spécificité de l'être humain du point de vue de la biologie, à savoir son *cerveau*<sup>10</sup> ; c'est par lui que l'être humain se distingue du règne animal auquel il appartient par ailleurs. La biologie spécifiquement humaine a trait à la neurologie ou, à cause de la diversification de cette science, aux *neurosciences* : le cerveau est pris en considération non à l'exclusion du reste du corps (il faudrait aussi évoquer la physiologie humaine, laquelle a trait à la croissance, à la nutrition et à la sexualité, et il faudrait évoquer encore l'activité humaine et donc le travail, et à ce propos d'abord les mains, comme il faudrait aussi évoquer, à propos de l'anthropologie physique et donc du corps, la parole comme phénomène corporel), mais en tant qu'instance de récapitulation consciente du corps. Car le cerveau n'est pas sans le corps, lequel est le support du cerveau. Mais fonction du corps, le cerveau transcende aussi ce dernier, puisqu'il est l'organe de la conscience. Il y a dans le corps un organe de transcendance du corps. Ce qu'on appelle l'âme humaine, ou la conscience, ou la raison (aussi bien l'entendement que la volonté), et déjà l'intuition ou la perception immédiate, l'imagination ou la faculté de représentation, la sensibilité esthétique et l'affectivité, et également la mémoire, ne rend pas seulement compte de l'autotranscendance de l'être humain (laquelle tient à sa conscience, réflexive, de soi et du monde) mais est aussi le « lieu » de la question de la transcendance elle-même entendue comme transcendance *de* l'immanence (non pas : transcendance à côté, au-dessus de l'immanence, mais transcendance dans le sens de la dimension de transcendance, dimension dernière, ontologique, de l'immanence, donc non pas au sens du supranaturalisme, lequel est une compréhension dualiste de la transcendance – il coupe la transcendance par rapport à l'immanence –, mais au sens des enjeux derniers de l'immanence, autrement dit du *sens* de l'immanence). Nous touchons là un problème particulier. Car il n'y a pas de centre spécifique, repéré dans le cerveau, pour la transcendance. Le matérialisme – ou l'immanentisme – semble par conséquent avoir une base biologique. Si on appelle « esprit » la raison en tant qu'organe de la trans-

10. Voir G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique* IV/1, p. 53 et suivantes.



cendance (il s'agit de la raison ontologique), la neurologie matérialiste est-elle condamnée à conclure à l'irréalité et donc au caractère illusoire de l'esprit (ou de l'âme comme âme métaphysique) ? Jean-Pierre Changeux dit que l'être humain est dans sa spécificité « l'homme neuronal » ; on peut rendre compte de toutes les fonctions de l'âme grâce à la neurologie et donc grâce au cerveau. La question qui apparaît ici est celle de la signification et de la direction, autrement dit du *sens*, de l'organisation neuronale, spécialement du cerveau (néo-cortex) de l'être humain. C'est la question de la vérité ou de l'erreur du matérialisme, lequel exclut toute forme de transcendance (autre que l'autotranscendance de l'être humain, laquelle est donnée précisément par sa conscience).

Je citerai à ce propos un extrait de la section concernée du premier volume de *l'Anthropologie théologique* consacré, comme dit, à la problématique scientifique et philosophique<sup>11</sup> :

D'abord, ce que nous avons dit concernant le cerveau comme support biologique de la conscience exclut, négativement, tout supranaturalisme, c'est-à-dire toute conception d'une transcendance qui se manifesterait autrement que par le *medium* du corps. Si on doit pouvoir parler de l'esprit de l'être humain (au sens indiqué ci-dessus de raison ontologique), il ne peut qu'être donné dans, avec et , à travers le corps, pas autrement ; l'esprit n'est autre que la raison dans le sens dit comme raison réceptive (entendement) et active (volonté), avec sa base : le cœur et ses fonctions (intuition, affectivité, etc.) ; l'esprit est cette raison en tant qu'elle accueille (raison réceptive) et constitue ou élabore, c'est-à-dire nomme et respecte (raison active) la dimension dernière ou de transcendance (transcendance à la fois relative et absolue, cette dernière en tant qu'ontologique – l'Être – ou théologique – Dieu –, peu importe ici) du réel même qui s'offre à la raison. Il n'y a pas de centre, dans le cerveau, pour la transcendance ? L'argument est spécieux, car il n'y a pas non plus de centre précis et nettement délimitable pour la raison-entendement (raison réceptive) et son principe actif, la volonté (raison active) au sens dit : tout le cerveau est concerné par la raison ainsi entendue, avec des connexions variées selon les fonctions plus particulièrement sollicitées. L'esprit, ou la raison ontologique, ne saurait être autre chose que cette raison réceptive et active, mais il est cette raison en tant que globale, en tant qu'instance de totalité et d'unité, en tant qu'ouvert précisément à la dimension dernière du réel. On ne voit pas pourquoi « l'homme neuronal » ne serait pas aussi homme spirituel. L'esprit, c'est la raison comme quête dernière, comme quête dans, avec et à travers le réel, de ce qui fonde et de ce qui détermine, oriente, le réel. Il est la raison en tant qu'ouverte à ce qu'elle n'est pas et à ce que le réel n'est pas ; il est

11. Il s'agit des p. 60-66.

la raison comme conscience de son manque dernier. Avec cela la transcendance (autre que l'auto-transcendance de l'être humain) n'est pas prouvée, mais elle n'est pas non plus récusée. La question est ouverte. De même que le cerveau est, chez l'être humain, l'organe de conscience du réel comme de soi, et que c'est cela l'auto-transcendance de l'être humain par rapport au réel et à soi, une auto-transcendance qui définit l'être humain comme un être irréductible à son corps même s'il ne saurait être sans lui, de même on peut et doit poser la question : le cerveau n'est-il pas aussi l'organe – pour ainsi dire l'antenne – de la transcendance, de la dimension « céleste » de l'être humain, dimension « essentielle » qui est donnée avec et à côté, en fait dans, avec et à travers la dimension empirique ? Point n'est besoin de « neurones psychiques » pour cela : il suffit des neurones existants. Ce qu'il faut par contre, c'est la reconnaissance non seulement de la complexité des réseaux neuronaux du cerveau – la neurologie a parfaitement conscience de cette complexité – mais aussi des questions dernières que l'être humain ne cesse de poser. La neurologie fait un *sacrificium intellectus* et par conséquent se discrédite philosophiquement, donc au plan de la pensée, soit en abandonnant ces questions à d'autres comme si elle ne devait pas leur faire leur place en tant qu'elle est la science du cerveau et donc de l'organe de connaissance de l'être humain, soit en concluant, à cause d'un *a priori* matérialiste et donc immanentiste, à leur caractère illusoire ou fantasmagorique.

Puis, ce que nous avons dit concernant la quête dernière de l'être humain n'exclut-il pas de son côté, négativement encore, tout naturalisme, c'est-à-dire toute conception du réel donné qui se suffirait à lui-même, autrement dit tout immanentisme ? Matérialisme est un autre mot pour naturalisme. Le corps, certes, est un médium, mais l'être humain, être physique ou naturel, pose, par le médium (moyen) du cerveau, donc du corps, des questions méta-physiques, concernant l'origine et la fin de lui-même comme de toutes choses. [...] Le vieil adage, l'être humain est naturellement religieux, signifie fondamentalement qu'il pose la question de la transcendance, la question méta-physique. Nous avons déjà dit [...] que l'Être, ou Dieu, ne peut être conçu que comme étant lui-même au fondement de la question de l'Être ou de Dieu ; la transcendance est au fondement de la question de la transcendance. Nous réaffirmerons la même chose par la suite, mais il s'agit là d'une conclusion, même si la conclusion renvoie à ce qui est pré-donné. Mais ce qui est pré-donné est caché au naturalisme. Il s'agit par conséquent d'ouvrir ce dernier, à partir de lui-même, au-delà de lui-même. Le naturalisme aussi, s'il ne refuse pas de penser, s'ouvre à ce que nous nommons les questions dernières. Dans le dialogue entre le neurologue qui se dit matérialiste, J.-P. Changeux, et le philosophe qui affirme la réalité de l'esprit, P. Ricœur<sup>12</sup>, le neurologue n'esquive pas la question de ce qui est nom-

12. Voir J.-P. CHANGEUX et P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

mé *la règle*, par quoi est désigné ce qui transcende *la nature* : le débat dépasse de loin l'affirmation de la nature comme fondement de la morale. [...] Ce qu'on appelle les lois de la nature ne peut pas, à cause de l'ambivalence de ces lois, fonder une morale ; celle-ci, ou l'éthique, en appelle à la raison pratique (liée à la raison théorique) et donc à la responsabilité de l'être humain, à la nécessité pour lui de rendre compte de la règle ou norme à laquelle il se tient. Pour le matérialiste Changeux, la norme éthique ne saurait exister pour l'être humain indépendamment du cerveau ; il y a donc un sous-bassement biologique de l'éthique. Il y a un « passage à la norme » qui se fait avec les moyens du cerveau ; nous avons déjà noté que l'être humain, du fait de son cerveau, n'est pas seulement un être naturel mais est appelé, de par sa constitution naturelle même, à être un être culturel. L'éthique, et donc la règle, la norme, est un acquis de l'apprentissage, donc de la culture. Cet acquis, toujours provisoire, toujours révisable, parce que la culture est, peut-on dire, historique, évolutive et plurielle, l'éthique étant en permanence une « éthique de la délibération », ne saurait être nommé dernier, renvoyer à quelque chose de dernier. Le philosophe Ricœur ne conteste pas le caractère de médium du cerveau dans l'élaboration de l'éthique ; le théologien ne saurait de son côté le contester (*cf* ce que nous avons dit plus haut concernant le supranaturalisme). La question est, non pas : Y a-t-il une transcendance en soi ? (c'est là le questionnement du supranaturalisme), mais : Le naturalisme immanentiste rend-il compte de manière satisfaisante, suffisante, du questionnement méta-physique de l'être humain ? Pour l'immanentisme, le questionnement dernier de l'être humain n'est pas vraiment dernier ou méta-physique et ne peut l'être parce qu'il n'y a rien de dernier ; si on parle de transcendance, elle est immanente, elle n'est pas la transcendance de l'immanence qui, tout en étant certes inhérente à l'immanence, l'ouvre aussi au-delà d'elle. Les questions dernières, pour le naturaliste, ne sont pas vraiment dernières et ne conduisent à rien de dernier. On ne peut que concéder au naturaliste que la quête dernière de l'être humain ne prouve pas la réalité dernière ou l'existence de Dieu. Mais si le supranaturalisme doit être récusé par la part de vérité du naturalisme, à savoir que la transcendance ne saurait se manifester autrement que par le médium du corps, le naturalisme ne doit-il pas être récusé à son tour par la part de vérité du supranaturalisme, à savoir que la transcendance, dont le corps humain, spécialement le cerveau, est le médium, n'est pas limitée par l'immanence mais est la transcendance de l'immanence ? La permanence du questionnement méta-physique de l'être humain, le caractère absolu – vécu comme tel par ce dernier – de ce questionnement (la quête humaine est une quête d'absolu), cela ne pointe-t-il pas vers l'insuffisance de l'auto-suffisance du naturalisme ?

Ensuite, il faut réfléchir positivement à l'affirmation faite concernant le cerveau comme *medium*. Ce n'est pas le sens de *moyen* qui fait problème : le cerveau est moyen, instrument de conscience. Nous avons tiré les conséquences

de ce fait, en récusant la part d'erreur du supranaturalisme et en reconnaissant la part de vérité du naturalisme. Mais la question se pose : le *medium* qu'est le cerveau n'est-il que moyen ? D'une manière plus générale, le corps, la nature, tout l'univers ne sont-ils que moyen ? On sait à quoi l'instrumentalisation de la nature comme de l'être humain conduit : à la négation de leur essence, de leur mystère irréductible à leur caractère instrumental, à leur destruction ou aliénation. Être *medium*, ce n'est pas seulement être instrument, c'est aussi être *signe*. « Les cieux racontent la gloire de Dieu », dit le psaume (19. 2) en accord substantiel avec toutes les grandes religions ; l'être humain est l'image de Dieu, dit la tradition biblique, en accord substantiel là encore avec les autres religions. Concernant le cerveau comme organe de conscience, s'il était seulement moyen, cela conduirait à une conception purement instrumentale de l'être humain : le naturalisme implique, s'il est conséquent, une telle anthropologie. Elle est contredite, de fait, par la pratique remontant aux premiers temps de l'humanité, qui consiste à donner une sépulture aux morts, contredite aussi par le respect témoigné – les soins donnés – aux malades incurables, aux handicapés de toutes sortes, etc. Ces pratiques dépassent la logique de l'être humain-instrument ; cette logique ne constitue pas un fondement pour de telles pratiques : l'instrumentalisme est un utilitarisme ; or, quelle est l'utilité d'un instrument déficient ? Le seul fondement des dites pratiques, le seul fondement du respect de soi, de l'autre, de la nature aussi, c'est la reconnaissance du *medium* non seulement comme instrument mais aussi comme signe : le cerveau, organe de la conscience, et avec lui tout le corps et toute la nature qui en sont le support, ne sont pas seulement instrument de la quête méta-physique de l'être humain, de sa quête de transcendance, mais aussi signe de cette transcendance même : instrument parce que signe, en tant que signe. Certes, à ce point de l'exposé, la transcendance n'est pas avérée ; nous disions déjà qu'elle ne peut pas être prouvée ; elle ne peut que se montrer, se révéler elle-même. Mais à ce point, les religions qui affirment toutes peu ou prou être fondées dans une révélation, sont un objet de réflexion possible, proprement intéressant, ultimement essentiel, et non quelque chose d'aberrant en son principe ou pour le moins négligeable, et est importante la métaphysique en tant que référée aux religions, dans le sens soit qu'elle en provient, soit qu'elle y ouvre, soit les deux. Parler du cerveau comme *medium* dans le sens de signe, c'est le concevoir comme un signifiant renvoyant à un signifié, mais un signifié qui, s'il est au-delà du signifiant, est aussi immanent en lui. Le cerveau – et avec lui le corps et toute la nature – est dans ce sens la coïncidence de la transcendance et de l'immanence ; il est en tant qu'organe de conscience, la conscience de cette coïncidence, du caractère symbolique donc du réel. L'organe de conscience qu'est le cerveau est le lieu d'excellence du symbolisme du réel ; il est le lieu de la pensée symbolique, laquelle ne fait que reconnaître et balbutier le caractère symbolique de tout le réel. [...] Le sceau qui scelle cette affirmation ne lui vient pas déjà d'elle-même mais de la révéla-

tion ; mais l'organe de conscience en est le vase, en attente de, ouvert à, du moins susceptible d'accueillir la révélation de la transcendance.

Enfin, nous sommes maintenant en mesure de peser – et de penser – la question du sens de l'organe de conscience de l'être humain et de la quête métaphysique ou spirituelle qui est celle de l'être humain. En parlant [...] des sciences de la nature, idéal-typiquement la physique et la biologie, nous avons postulé (en justifiant le postulat par l'évidence que de moins – la matière – ne peut pas sortir plus – l'esprit) la non-séparabilité de la matière et de l'esprit (l'esprit est donné dès le départ du processus d'évolution du cosmos et de la nature ; il devient conscient en l'être humain) et avons montré l'inévitabilité de la question de Dieu, comme fondement (d'où) et fin (vers où) du réel. Celui-ci serait-il le fait du hasard ? Le hasard, certes, ne saurait être contesté, faute de mieux, au plan de la raison-entendement qui est la raison scientifique, tant les données du réel qui ressortissent à l'approche de la raison scientifique sont multiples, complexes et d'une cohérence toujours à nouveau incertaine ; mais au plan de la raison-esprit (la raison ontologique), parler de hasard relève peut-être d'un athéisme méthodologique qui a sa raison d'être au plan de la raison scientifique mais qui, au plan de l'esprit, s'avère être l'expression d'une absence de pensée, peut-être par peur que poser la question de Dieu puisse être considéré comme déjà affirmer la réalité (existence) de Dieu, et qu'alors on risque inévitablement d'être embrigadé dans telle religion donnée ou de se perdre dans le libre marché des religions existantes. Ces peurs, au regard de l'histoire, peuvent être justifiées, mais elles ne justifient pas pour autant de passer de fait d'un athéisme méthodologique à un athéisme ontologique. La question de l'origine (fondement) et de la fin est inéluctablement liée à l'être de manque que l'être humain a conscience d'être et à la conscience qu'il prend de l'incapacité du réel à assouvir ce manque. À la place du terme « manque », la psychologie parle de « désir » : l'être de manque qu'est l'être humain, c'est son être de désir, de désir – en fin de compte – de transcendance.

Ce qui vient d'être dit prolonge sur le plan anthropologique ce qui a été dit sur le plan cosmologique concernant la question du sens ou de l'insignifiance. En cosmologie, il s'agit du sens ou de l'insignifiance de l'univers ; en anthropologie, du sens ou de l'insignifiance de l'être humain. Cela est clairement apparu : les deux questions sont liées. Il fallait par conséquent à la fois les traiter ensemble et en même temps faire droit à chacune dans sa spécificité.