NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

99 N° 6 1977

Les cieux peuvent-ils encore aujourd'hui «chan,ter la gloire de Dieu»? L'univers signe de Dieu

Jean-Dominique ROBERT (op)

p. 812 - 833

https://www.nrt.be/en/articles/les-cieux-peuvent-ils-encore-aujourd-hui-chan-ter-la-gloire-de-dieu-l-univers-signe-de-dieu-1111

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les cieux peuvent-ils encore aujourd'hui « chanter la gloire de Dieu » ?

L'UNIVERS SIGNE DE DIEU

On entend dire sur tous les tons que pour l'homme contemporain — qui est « *homo scientificus* » — l'Univers ne peut plus être un « signe » de Dieu. Et certains clercs sont peut-être les plus *négateurs* parmi ceux-là qui *n'osent plus* redire avec le Psalmiste : « Coeli enarrant gloriam Dei : les Cieux chantent la gloire de Dieu » ! C'est qu'ils sont, en effet, hantés par les conséquences de l'impact actuel des sciences et des techniques sur la « mentalité » de leurs contemporains.

Il est certes évident que, dans l'atmosphère de pensée et de sentiment aujourd'hui prépondérante, Dieu est particulièrement absent et le ciel affreusement vidé de sa présence. Mais il importe que les hommes — les clercs en premier lieu — prennent conscience qu'il s'agit là d'une des conséquences d'un véritable terrorisme intellectuel et culturel. Autant que jamais, les hommes ont faim d'un autre pain que celui qui leur est offert — en abondance — dans les sociétés de consommation des pays « développés ». Celui qui jouit de pareille aisance n'est pas seulement, en effet, un *homo scientificus et technicus* : un homme « dominé » par la *seule* science et la *seule* technique, et c'est l'« autre pain » qu'il s'efforce encore de trouver (sans toujours le savoir) en se lançant sur toutes les routes de l'évasion : en particulier quand il cherche à reprendre un contact « vivifiant » avec la terre, la mer et le ciel — en un mot, avec la *nature*, telle qu'elle existe « avant et sans l'homme », si l'on ose ainsi s'exprimer. Un tel « retour à la nature » s'accomplit d'ailleurs très souvent comme on le peut et dans des conditions — il faut bien en convenir — qui risquent d'être défavorables à une reprise de « dialogue authentique » avec cette nature tellement recherchée.

Il n'en est pas moins évident que l'homme contemporain est loin d'avoir perdu l'appétit du « pain de la beauté », et c'est bien ce que prouvent abondamment tous ces mouvements de jeunes qui veulent permettre à chacun de rejoindre à nouveau « la nature », ou qui leur offrent la possibilité de « saisir » ou de créer du beau. Mais il faudrait se persuader que, mis en appétit de beauté, lancés sur les routes du beau, les hommes — jeunes ou vieux — sont

encore capables d'entendre la « musique des sphères », comme disaient les anciens, ou la voix même de Dieu, comme le prétendait le Psalmiste. Au fond, le grand tort des clercs (et leur *naïveté*), c'est de répéter comme des perroquets le slogan à la mode sur l'*absence de Dieu dans l'Univers*. Cela précisément parce qu'ils n'ont pas su prendre conscience du fait que l'univers de la beauté n'est pas changé par l'impact de la science et de la technique — du moins *pour qui sait encore regarder le Monde de la manière qui convient, et où le silence joue un si grand rôle*.

Certes, la véritable « attitude » de l'esprit et du cœur requise par le « dialogue » authentique avec la nature apparaît aujourd'hui bien délicate à obtenir d'un homme en proie à la vitesse, écrasé par le bruit — celui des villes ou celui des *mass media*. Aussi est-ce tout d'abord cette difficulté qu'il faut envisager. En le soulignant dès le départ, nous dirons donc : le chemin qui *pourrait* conduire à Dieu par la beauté est loin d'être tracé. Le monde dans lequel nous vivons tous ne nous y achemine pas naturellement, au contraire ! Il est donc ici nécessaire de faire un *choix*, d'opérer une sorte de « conversion du regard » que seule la liberté permet d'accomplir, tandis que toute une partie de notre culture nous incite à y *résister*. La pression exercée en ce sens négatif sur l'ensemble de la culture et de la civilisation scientifico-technicienne a été fort crûment dénoncée en ces derniers temps par différents « penseurs » qui seront ici nos *témoins*.

Dans « Le visage du monde contemporain » [1], J.-M. Domenach écrit : « L'appareillage technique bouleverse les conditions de la vie et les mentalités. L'homme a rompu le lien à la fois matériel et mystique qui l'unissait à la nature » (p. 36). Or, c'est ainsi qu'il perd le contact élémentaire avec la terre que sublimaient la religion et la poésie. La science a dévoilé les secrets de la nature et la technique lui impose un appareillage qui lui ôte son mystère et souvent l'enlaidit. « Entzauberung der Natur », désenchantement de la nature, comme disait (déjà) Max Weber (p. 37). De plus — et la chose est capitale — « la société technique est athée de par son expérience pratique ; à mesure qu'elle progresse, elle dissipe les mythes et les mentalités sur lesquels se sont fondées les religions » (p. 42). Et l'auteur, après avoir poussé son analyse, conclut : « Une telle société n'a que deux issues : ou bien elle s'engloutira dans la frénésie de la convoitise, l'accumulation des choses et l'indifférence des significations, ou bien elle poussera sa quête jusqu'au point où les besoins essentiels, ceux du sens, de la com-

1. Dans *Bilan de la Théologie du XX^e siècle*, Tournai, Casterman, 1970, t. I, pp. 13-62.

munion, de la Parole ne pourront plus être éludés » (p. 62). Malgré le « désenchantement » du monde, malgré le recul du « sacré », malgré « l'athéisme pratique » d'une société technicienne d'où sont éliminés les facteurs du sentiment religieux, notre observateur ne repousse donc pas l'éventualité d'une recherche qui, menée à fond, conduirait à exiger à nouveau un *sens*, une *signification* du monde, et qui par là même ménagerait une ouverture à la « Parole », c'est-à-dire à Dieu « parlant au monde et dans le monde ».

Le second témoin, tant de la « désacralisation » du monde présent que de son ouverture toujours possible sur un « sacré *authentique* », sera le philosophe Gabriel Marcel qui, avec Martin Heidegger, peut être rangé — dès là qu'on a bien compris sa pensée — parmi ceux qui ont émis le jugement le plus lucide sur la technique, ses abus et ses dangers les plus graves pour l'humanité qui en devient la proie. La vie « tend à être désacralisée », écrit-il dans « La vie et le sacré » [2], parce que le recueillement *en face de la vie et de la beauté* disparaît... Or « le recueillement par lui-même a valeur sacralisante ». C'est bien pourquoi l'effort philosophique de G. Marcel, dans ses écrits et dans son théâtre, « consiste justement et avant tout à tenter de ramener les êtres vers ce centre vivant, vers ce cœur de l'homme et du monde où tout se remet mystérieusement en ordre et où le sacré monte à nos lèvres comme une louange et une bénédiction ».

Il faut souligner qu'en parlant de la sorte Marcel fait allusion à des « attitudes humaines » auxquelles on ne saurait trop attacher sa réflexion, et sur lesquelles nous apporterons différents témoignages révélateurs. Il suffit pour l'instant de montrer l'antithèse entre la « louange », la « bénédiction », l'« admiration », dont parle Marcel, et la mentalité technicienne qui prévaut dans le monde d'aujourd'hui.

Caractérisons d'abord, avec lui, cette *attitude d'adoration* propre à l'homme et qui n'implique pas du tout, précise-t-il, « une religion confessionnalisée ». On la trouve, par exemple, dans l'espèce d'adoration « d'une mère devant son petit enfant » ; adoration comme d'un sacré immanent au vivant ! Elle se révèle aussi dans « toutes sortes d'expériences portant sur la nature vivante là où elle devient objet de contemplation ». Et Marcel alors d'évoquer le Japon et ses bois sacrés, où il avait éprouvé lui-même ce sentiment d'« adoration », face au sacré présent dans le vivant (p. 160). Or — et c'est sur quoi il faut *fortement* appuyer — chacun peut et même *doit* reconnaître, « s'il est sincère, qu'il y a dans sa vie comme des points d'affleurement de cette expérience ».

---

2. Dans *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968.

Ceci posé, il n'en reste pas moins vrai, pour G. Marcel, « que toutes les forces à l'œuvre dans le monde que nous voyons prendre corps autour de nous semblent être coalisées pour encourager un mode de pensée qui revient à frapper ces expériences de nullité, de préférence en les déclarant tributaires d'une sociologie génétique propre à les dévaluer » (p. 161). Dévaluer, enlever la valeur, rendre nulles les expériences précédemment décrites (trop brièvement d'ailleurs), voilà ce qui produit cette « désaffection » à leur égard : « désaffection, comme l'écrit encore Marcel, (qui) se traduit par l'inaptitude croissante à l'*admiration* ». Ainsi donc « l'admiration dégénère dans un monde soumis à l'hégémonie de la technique » et où la nature est « assimilée à une bête domptée... » [3].

A contre-courant, Marcel veut maintenir au cœur de la vie des hommes (ou l'y faire renaître) ce type d'expérience où un certain « recueillement » et une certaine manière de regarder la vie et la beauté permettent d'échapper à ce monde qui tend à se fermer sur soi, à colmater soigneusement toutes les ouvertures donnant sur un sacré véritable et libérateur. Nous croyons qu'il y réussit, aussi bien par son théâtre que dans ses écrits philosophiques. C'est pourquoi — à certains égards du moins — on pourrait l'appeler l'anti-Sartre (pour qui l'on sait que la seule notion de Dieu est en elle-même *contradictoire* et qu'il est donc vain, *a priori*, de tenter de parvenir jusqu'à Lui).

Nous n'avons pas l'intention de tirer ici argument, contre la « désacralisation » de l'univers et du monde, de certains effets catastrophiques qui pourraient être la conséquence plus ou moins directe de la mentalité purement technicienne contemporaine : recherche d'évasion plus ou moins frelatée (drogue, etc.), besoin tyranique de tranquillisants, multiplication des maladies nerveuses de toutes sortes, morne ennui qui parfois semble dominer ou qui alterne avec les fureurs de la violence, inquiétude des jeunes comme des vieux, fréquence des suicides chez les premiers, etc. Se servir de pareils arguments pourrait ne conduire qu'à un « dieu-bouche-trou » des misères humaines, auxquelles d'aucuns espèrent remédier par des moyens appropriés.

Par ailleurs — et il faut noter le fait — une certaine vision unilatérale, *exclusive*, considérée de surcroît comme *purement* « neutraliste » et *absolument* « objective », de la recherche et de l'idéal scientifiques tend à être remplacée par des prises de position beaucoup plus nuancées. Elles comportent l'acceptation franche et nette

3. *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 146. En fonction du propos qui est ici le nôtre, on pourrait lire bien d'autres œuvres de Marcel. Signalons seulement la très tardive édition d'un de ses tout premiers travaux : *Coleridge et Schelling*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

de toutes les implications de la recherche scientifique et de son idéal. Quoique leurs positions soient d'ailleurs infiniment divergentes sur bien des points capitaux, on pourrait citer tout ensemble les noms de J. Rostand, J. Monod, I. Schatzman, Edg. Morin, J.M. Lévy-Leblond, J. Fourastié, R. Chauvin [4].

Nous soulignerons toutefois le témoignage d'un sociologue, Jean Duvignaud, qui dans *Spectacle et Société* [5] montre bien les « compensations », si l'on peut dire, que l'homme en vient forcément à chercher dans un monde où il étouffe et où l'angoisse le saisit devant le *déterminisme* qui semble s'imposer à lui. Ainsi, dit cet auteur, on voit par exemple le Siècle des Lumières provoquer le « désenchantement du monde » sans parvenir à s'y résoudre (p. 122) : il lui faut, semble-t-il, le contrepoids de son théâtre, où aux yeux du public la science se fait magie, où le monde re-devient enchanté par des artifices scéniques. Or, si la science devient ainsi « magie du spectacle », c'est parce que « le monde réel est probablement insupportable » (p. 127). Cette époque trahirait comme une « incapacité à admettre le système » — ce système qu'impliquent les lois de la nature et que « nul n'affronte encore véritablement, en cette période de la vie occidentale, sauf Leibniz et Diderot » (p. 128). Face à une telle inaptitude, J. Duvignaud, quant à lui, prône la « capacité d'aller au-devant de l'inconnu », car celle-ci caractérise à ses yeux la « santé » et le « courage » (p. 164). On rencontre chez lui un refus explicite de tout ce qui risquerait d'être soit un « opium », soit une aliénation. Il faut, pense-t-il, se résoudre à accepter le système et son déterminisme.

Ainsi donc, à intelligence et information égales, l'un cherche, l'autre refuse le sacré. Mais, ce qui, pour nous, est révélateur, c'est

---

4. Chez tous, on sent que le travail scientifique se ré-inscrit *nécessairement* dans la totalité de l'action libre du chercheur, et que tout effort scientifique a des implications idéologiques et politiques qui l'empêchent d'être considéré dans cette espèce de « neutralité » éthérée que les scientifiques réclamaient jadis pour la science. Il est évident que les noms cités ici renvoient à des pensées très différentes, mais elles présupposent toutes le changement auquel nous faisons allusion. Les ouvrages de Rostand et de Monod sont assez connus. Le premier a signifié avec clarté que son exclusivisme était un *choix* conscient : seule, pour lui, la science peut dire quelque chose de valable, bien que ce qu'elle dise ne rassure guère sur le sort de l'*individu humain* ! Le second s'efforce, à la manière que l'on sait, de « récupérer » une certaine éthique qui est aussi à base de choix — et que certains de ses pairs, d'ailleurs, récusent ou jugent insuffisante. Pour I. Schatzman, voir *Science et société*, Paris, Laffont, 1971. Pour Edgar Morin, voir les nombreux travaux dont on trouvera la liste dans ses deux volumes plus récents : *L'esprit du temps*. I. *Névrose* - II. *Nécrose*, Paris, Grasset, 1975. Pour J.M. Lévy-Leblond (en coll. avec A. Jaubert), voir *(Auto)critique de la science*, 2e éd., Paris, Seuil, 1975. Pour J. Fourastié, entre autres ouvrages : *Lettre ouverte à quatre milliards d'hommes*, Paris, A. Michel, 1970. Pour R. Chauvin : *Du fond du cœur*, Paris, Retz, 1976.

5. Paris, Denoël-Gonthier, 1970.

que, à l'âge même de la technique la plus poussée et la plus dominatrice, les faits prouvent que les pouvoirs et les fonctions de l'art restent toujours indispensables. C'est bien, d'ailleurs, ce qui ressort de la thèse centrale du livre cité : « Aux différentes époques, le théâtre exprime selon les modes les plus divers ce qui, socialement, attend encore sa réalisation. L'imaginaire préfigure et 'informe' les forces créatrices qui s'affrontent dans nos sociétés » (sur la couverture). Cela donne à croire que science et technique sont loin d'être le tout de l'homme. Ce dernier n'est pas un pur *homo scientificus et technicus* : et c'est un sociologue qui vient le rappeler fort opportunément à ceux qui risquent trop souvent de l'oublier...

Un dernier signe du danger que fait courir à l'homme une domination absolue de la technique (dans une civilisation qui risque toujours d'en faire un nouveau « mythe ») a été fort bien indiqué par un ethnologue : Claude Lévi-Strauss. C'est dans des *Entretiens avec Lévi-Strauss* publiés par G. Charbonnier [6] que les lignes suivantes expriment quelques réflexions particulièrement révélatrices : « Il me semble qu'il y a quelque chose d'assez... (sic) enfin... (sic) inquiétant peut-être, pour l'avenir de l'art dans l'évolution de nos sociétés contemporaines : grâce à la connaissance scientifique, nous sommes parvenus à 'réduire' les objets à un point très considérable. Tout ce que nous pouvons appréhender des objets, par connaissance scientifique, c'est autant qui est déjà retiré, enlevé à l'appréhension esthétique, tandis que pour les primitifs... (sic) » (p. 101). Chez les peuples primitifs — mieux : « *que nous appelons* primitifs », comme le rappelle justement Lévi-Strauss (p. 100) — qu'y a-t-il donc de spécial ? Ceci : pour eux subsiste toujours « un excès d'objet » qu'on ne peut pas, loin de là, attribuer simplement à « une insuffisance technique », car la « fonction significative apparaît » aussi là où des primitifs étaient parvenus « à une extraordinaire maîtrise technique » ! Cet « *excès* d'objet » recrée une « marge », une « distance », qui tient à ce que l'univers dans lequel vivent ces peuples est un univers « très largement surnaturel » (p. 100). Or, étant surnaturel, il est irreprésentable par définition, puisqu'il est impossible d'en fournir le « fac-similé » et le « modèle ». « Les exigences de l'art débordent toujours les moyens de l'artiste » ; et ce, répétons-le, pas nécessairement « par défaut de technique », mais bien *parce que* la « réalité surnaturelle du monde est 'irreprésentable' » (p. 101).

---

6. Paris, Union Générale d'Edition (« 10/18 »), 1961.

Il pourrait paraître à certains lecteurs que nous sommes loin de notre propos initial. Or il n'en est rien, car ce que Lévi-Strauss signale ici, c'est précisément qu'un certain « mystère », un certain « sacré », immanent à la nature et au monde, risquent de disparaître dans notre civilisation scientifico-technicienne et, avec eux, la possibilité de percevoir encore une « distance » entre ce qui est *dit* du monde et ce monde lui-même. Or, cela entraînerait en conséquence un dépérissement corrélatif de l'art lui-même comme mode d'expression de cette distance, de cet « excès » de la réalité par rapport à tous les efforts tentés pour la traduire dans ses implications les plus profondes et les plus mystérieuses.

Au fond, pour qui sait « lire » ici Lévi-Strauss (qui est le grand artiste que l'on sait), il s'agit d'une « inquiétude » qui le saisit devant la « stérilisation » d'un univers d'où aurait totalement disparu le sens du *mystère*, exprimé par les mythes et par l'art (qui sont d'ailleurs ici liés) : un univers dont la seule « lecture » serait donc confiée à la *seule* science — avec ses nécessaires « réductions » à l'*objectivité* — et où il n'y aurait plus d'« excès » véritable entendu comme on l'a dit plus haut.

Pour terminer ces réflexions relatives à la *possibilité* de voir encore dans le monde un « signe » du sacré et de Dieu lui-même, il serait bon de laisser ici la parole à un « clerc ». Exposons sa pensée et ce qui nous en sépare. Le P. Ph. Roqueplo, dominicain, ingénieur à l'Electricité de France en même temps qu'animateur du Bulletin de l'Union Catholique des Scientifiques Français, a écrit des pages très éclairantes sur *Le monde, écran ou signe de Dieu ?* ; elles forment le ch. 6 de *La foi d'un mal-croyant ou mentalité scientifique et vie de foi*, livre attachant et plein de vivante spontanéité [7]. Il s'agit formellement, pour lui, du problème de l'impact de la science et de la technique sur « les mentalités contemporaines » — et non pas du problème ou mieux : du *mystère du mal* dans le monde ; lequel fait écran à Dieu d'une *tout autre manière* et qui exige un *autre type* de réflexion que celui dont il est question dans le présent propos. Il est certes évident que le mal et la « mentalité scientifique abusive » se conjuguent pour barrer la route vers Dieu. Mais nous pensons, quant à nous, que, *même aujourd'hui*, en tout cas chez les véritables scientifiques et parmi les plus grands, l'obstacle majeur réside *bien plus spécifiquement* dans le mal que dans la science ou la technique ; car de tels scientifiques savent fort bien les limites de la science et en général ne prétendent plus « tirer argument » de la science, *comme telle*, « contre » Dieu. Il reste que

7. Paris, Cerf, 1969, p. 167-190.

la mentalité qui se crée « autour de la science et de la technique » constitue pour beaucoup d'hommes — et peut-être spécialement pour ceux qui « vivent » de *vulgarisations* scientifiques déficientes ou fortement tendancieuses — un redoutable obstacle « subjectif ». Ce que le P. Roqueplo met très bien en évidence.

La science et la technique, en effet, si de soi elles ne s'opposent aucunement à Dieu et à la « possibilité » de son existence, « *habituent l'homme à penser un univers sans Dieu* ». Dès lors, pour eux, « *l'univers d'aujourd'hui est un univers sans Dieu* ». D'ailleurs il faudrait ajouter — et la chose est capitale à nos yeux — que « l'homme moderne n'a plus guère de contacts *directs* avec l'univers concret... presque toujours la nature vient à lui, marquée de sa propre empreinte d'homme » (p. 181).

Il y a plus, pense le P. Roqueplo : *même chez les chrétiens*, « l'univers, à force d'être *méthodologiquement* pensé en lui-même et pour lui-même est, *de plus en plus spontanément*, pensé sans aucune intervention de Dieu ». De sorte que, même si Dieu est encore affirmé par le croyant, il n'en est pas moins « *spontanément pensé absent de l'univers* ». Et dès lors, conclut notre auteur, un tel univers « ne me paraît plus pouvoir jouer le rôle de signe de Dieu » (p. 182). En d'autres termes, si « je réfléchis sur la mentalité que la science a répandue parmi les hommes et sur ma propre mentalité, je serais tenté de répondre (à la question « univers signe de Dieu ? ») : *l'univers d'aujourd'hui me semble être en fait, quoi qu'il en soit du droit, pour l'homme d'aujourd'hui et par rapport à l'existence de Dieu, écran plutôt que signe* ». A quoi le P. Roqueplo ajoute ceci, qui est capital : « *dans la foi, cet univers peut et doit se revêtir d'une signification aux yeux du croyant* et lui révéler l'impensable immensité d'un Dieu qui domine impensablement la double immensité de l'univers et de notre propre intelligence ». Pour éviter ici toute équivoque, précisons que le texte continue : « Seulement cela présuppose (au moins me semble-t-il), *l'énergie déjà active d'une foi vivante au Seigneur Jésus déjà rencontré* » (p. 190).

La situation d'un monde qui fasse écran à l'égard de Dieu, telle qu'elle vient d'être décrite, est indéniable. Le témoignage du P. Roqueplo touchant l'impact de la science sur sa *propre* mentalité n'est pas moins irrécusable. Cependant une telle situation et le témoignage qui accompagne la description d'un *fait* donné ne peuvent pas mettre en cause (et ne le mettent d'ailleurs pas, pour lui) le *droit :* le monde, comme tel, est *de soi* capable d'être « signe » de Dieu. Si bien que, en présence des circonstances adéquates, ce monde *peut* toujours revêtir une « signification » impliquant que la perception d'un Dieu qui domine la double immensité de l'univers et de l'in-

telligence humaine se réalise *effectivement*. Toutefois, les « circonstances adéquates », aux yeux du P. Roqueplo, consistent dans la rencontre avec Jésus-Christ et le don de la foi. C'est là précisément que je serai tenté d'être moins exigeant que lui, et que je proposerai une problématique moins « fidéiste » (si l'on ose dire), en faisant fond, plus généreusement que lui, sur les capacités *naturelles* de la pensée humaine, *dès que l'on place cette dernière dans les « perspectives » voulues.*

Que tout homme « venant en ce monde » ne puisse aller à Jésus-Christ que par le don *gratuit* et surnaturel de la foi, c'est — qui en douterait ? — *dogmatiquement* irréfutable. Par ailleurs, le théologien le sait fort bien, en dehors d'une foi *explicite* au Christ et à son Eglise, la grâce du Christ « travaille *tout* homme et beaucoup adhèrent à lui *implicitement*, sans le savoir ». Mais tout cela ne conduit *aucunement* à penser — et l'Eglise affirme le contraire — que l'homme ne puisse pas arriver *par sa propre raison* jusqu'à un Dieu créateur et providence. Ces mots « par sa propre raison » signifiant ici : sans le secours d'une foi explicite dans le Christ, car il s'agit de la possibilité pour la pensée de trouver, *par elle-même*, un « cheminement » *intellectuel* conduisant à une certaine reconnaissance de Dieu. Certes il faut ajouter : bien des obstacles peuvent entraver la raison dans un tel cheminement, et la réussite de la « pérégrination » intellectuelle vers Dieu *suppose* les circonstances *propices* à son développement. En bref : nous croyons donc qu'il y faut les « circonstances adéquates » et qu'en l'absence de celles-ci, toute tentative de cheminement vers Dieu avorte *nécessairement*. C'est d'ailleurs ce qui se passe *effectivement* dans le cas des mentalités contemporaines, sous l'impact de la science et de la technique. En ceci donc, nous rejoignons le P. Roqueplo.

Par contre, nous ne partageons pas son opinion concernant le recours nécessaire à la « rencontre avec le Christ » pour permettre à la pensée du *seul* croyant de « revêtir » encore le monde d'une *signification nouvelle*, dans laquelle un tel monde « redevient », *sous la grâce de la foi*, « signe » de Dieu et non plus « écran ». Nous pensons en effet que le problème doit être traité d'abord en laissant *méthodologiquement* de côté la foi et le fait d'être chrétien ou non, bien qu'assurément, dans le concret, la grâce du Christ opère en *tout* homme qui doit venir à lui [8].

Il importe donc de considérer *en elle-même* la question suivante : abstraction faite d'une grâce quelconque, une attitude déterminée de l'esprit ne peut-elle contrebalancer efficacement la mentalité

8. Sur ces problèmes théologiques, voir : Yves LABBÉ, *Humanisme et théologie. Pour un préambule de la foi*, Paris, Cerf, 1975, surtout p. 317-355.

scientifico-technicienne qui engendre, on l'a vu — et c'est indéniable —, une absence *méthodologique* de Dieu dans l'univers et en conséquence une impossibilité *réelle* et radicale de considérer encore le monde comme « signe » de Dieu ?

Réponse : nous sommes persuadé que, *même* dans l'homme dominé et comme écrasé par la mentalité en question, il existe une « autre » mentalité profondément humaine, *comme telle,* et qui reste toujours « activable » ou « réactivable » *dans des circonstances déterminées et indispensables.*

Cette mentalité est repérable dans le domaine des arts et de l'esthétique. Là, le problème ou, mieux, le mystère du monde comme signe de Dieu (le fameux « coeli enarrant gloriam Dei ») va se présenter avec de tout autres harmoniques. Au lieu d'une absence de Dieu dans l'univers, *méthodologiquement* admise et *spontanément pensée,* va pouvoir se profiler une *Présence,* propice à l'audition d'une parole, de *la Parole,* et qui permet de reconnaître, dans l'univers matériel de la nature, ce que Newman appelait les « franges du manteau dont Dieu s'enveloppe aux yeux des hommes ».

Pour en revenir à la position du P. Roqueplo, nous ne lui reprocherons pas de n'avoir pas signalé ces choses (elles se situent hors de son propos). Mais peut-être le fait de n'y avoir pas assez songé *par devers* lui l'a-t-il entraîné à croire qu'un « certain monde » était *le* monde, alors qu'il n'est *que* l'univers du scientifique. L'homme, cependant, n'est *pas qu*'un savant, *qu*'un homme de la science et de la technique. Il est aussi — et peut-être *d'abord* (sinon toujours génétiquement, mais au moins dans sa *structure mentale intégrale*) — l'homme d'un « symbole » qui n'est pas mathématique et qui exige une herméneutique appropriée. Le symbole, comme on le répète aujourd'hui un peu partout, « donne à penser ». Mais qui se trouve ainsi invité à penser ? Celui-là qui regarde le symbole où que ce dernier se trouve : œuvres des hommes aussi bien qu'œuvres de la nature, certes, mais *sans négliger cette dernière.* Le monde lui aussi est *Voix* et *Parole,* et bien des philosophes, actuellement, le redisent avec insistance. Il n'est pas jusqu'à la science, en biologie par exemple, qui ne mette sous les yeux émerveillés de tous des « beautés » multiples, jusqu'ici cachées, et dont le microscope nous révèle l'existence ! En suite de quoi, scientifiques et vulgarisateurs entonnent des chants de louange à la *Nature,* avec le grand *N* et, pour tout dire, quasi divinisée... Or tout cela, joint à la volonté de « retour » à la nature — objet de nos observations du début — peut devenir « pierres d'attente psychologiques » de circonstances favorables au cheminement vers Dieu par la beauté. Voilà qui constitue un *contrepoids* ***appréciable*** **à une mentalité trop exclusivement scientifique et**

technicienne. Le P. Roqueplo disait que le monde n'apparaît plus à l'homme qu'à travers ce qu'il en a fait et donc comme portant sa *marque*, et non plus celle du Tout-Autre. Un certain monde apparaît tel, incontestablement, mais il n'a pas mis totalement au rancart un autre monde : celui des artistes et des poètes. Ce monde continue à émouvoir un homme qui sait le regarder et écouter sa voix.

Certes, avoir remis l'humanité en contact avec la nature et avec la Beauté qui lui est immanente ne signifie pas qu'elle se trouve dès lors en face du *divin*, et moins encore « devant Dieu » ! Mais nous sommes persuadé qu'une *partie* du chemin vers lui est déjà parcourue. En effet, une fois l'homme « sensibilisé » à un certain type de vision, ouvert à un certain discours *de la* nature et *sur la* nature *en sa beauté* — toujours fraîche et toujours renaissante —, le péril de l'*exclusivité* ou de l'*exclusivisme impérialiste* du discours purement scientifique et technologique est *en bonne partie* conjuré. Car alors on sait déjà, *de façon embryonnaire et en principe*, que n'existe pas un type *unique* de réalité : celui des « choses » de la science (ou mieux : des sciences). La science, en effet, ne peut traiter de son objet que dans un *projet méthodologique* adéquat et dans lequel « quelque chose » de toutes les réalités qu'elle *touche, explique* ou *comprend* est *volontairement* laissé dans l'ombre — et à juste titre. C'est qu'aux yeux de la science ce quelque chose n'a pas « droit à l'existence » (telle que l'entend la science), parce que ce droit n'est accordé *qu'*à ce qui entre dans ses « prises » : celles du mesurable, du structurable, du formalisable — en un mot : de l'*objectivable* scientifiquement. Mais une telle exclusive prononcée méthodologiquement à l'égard de « *tout le reste* » n'implique pas une *non-existence pure*. Simplement ce reste n'est pas du ressort de la science et n'entre pas dans son projet *congénital*.

Il existe donc des caractéristiques de l'*exister* de type scientifique qui sont légitimes *dans un domaine*, mais qu'il serait vain et faux d'exiger dans les autres. Et, comme le disait déjà avec humour un Eddington, pour le physicien qui est aussi un homme (!) il y a *deux* tables : celle qui est composée de matière représentée comme un ensemble de particules et d'ondes (et comme faite d'entités *discrètes !*) et la table *ferme, résistante, colorée*, où il écrit ses traités de physique ! Or l'on pourrait en dire tout autant des personnes à qui l'anatomiste ou le physiologiste a voué son affection. Il en est ainsi, également, du monde de la Nature, ou de l'univers, et le fait qu'on a « marché sur la lune » n'empêchera point un peintre ou un poète authentique de « lire », en elle et dans le cosmos où elle baigne, « quelque chose d'autre », que le scientifique,

en tant que tel, ne peut pas « dire » et, d'ailleurs, ne *veut* pas « dire » !

Tout se joue, pensons-nous, au point crucial où, méthodologiquement habitué à ne voir la Nature *que* par un « certain bout », le scientifique, aussi bien que l'homme de la rue, nourri de vulgarisation (bonne ou mauvaise), en arrivent à se laisser tellement « envahir » par ce point de vue qu'ils ne parviennent plus à *regarder* encore la Nature et le monde avec les yeux du poète ou de l'enfant . . .

Il serait prématuré de développer ici le chemin vers Dieu que l'on vient d'indiquer « dans sa possibilité toujours actuelle », *une fois les circonstances adéquates créées en ce sens.* Il importe en revanche de faire ici appel aux témoignages de deux « scientifiques » — l'un est catholique, l'autre non — dont les positions semblent corroborer celle que nous avons adoptée.

Ecoutons en premier lieu le catholique Jean Fourastié, économiste de métier et à certains égards « épistémologue » — et plus encore « moraliste » à sa façon. Les textes sont tirés de sa *Lettre aux quatre milliards d'hommes*[9]. D'abord une affirmation massive : « A l'heure actuelle, en Occident, l'homme ne comprend plus la vie. Les dieux magiques sont morts, le Dieu cosmique n'est pas apparu. La religion est à reconstruire » (p. 154-155). « Pour ma part, continue l'auteur, je pense que ce sont les hommes de science qui le feront, je veux dire des théologiens qui ont l'esprit scientifique expérimental et connaissent les grands résultats de la science ».

J. Fourastié en effet, tout scientifique qu'il est, estime cependant que « la connaissance de l'œuvre de Dieu n'est pas sans donner quelque lumière qui repousse bien des idées indignes ou déficientes ». C'est pourquoi « il faut chercher Dieu *d'abord dans l'œuvre de Dieu.* Depuis la création du monde, en effet, ses œuvres rendent visibles à l'intelligence ses attributs invisibles » (*ibid.*). En citant ainsi saint Paul — et un texte de l'*épître aux Romains,* cher à la tradition de l'Eglise Catholique — J. Fourastié ne cautionne certes pas tel ou tel cheminement vers Dieu. Mais, homme de science, il se montre plus confiant que le P. Roqueplo dans les possibilités toujours actuelles d'une pensée humaine qui *veut bien* réfléchir sur les œuvres de Dieu !

Certains éléments et prérequis de sa pensée en la matière iraient fort bien dans un sens *voisin* de positions que nous faisons nôtres. Ecoutons-le dans sa défense de la « spécificité » du *discours*

9. *Op. cit. supra,* note 4.

sur Dieu, par exemple. « Il n'est pas possible que l'inconnu puisse être évoqué clairement, que Dieu et les fins dernières puissent être décrits avec la précision du langage scientifique. Le langage de la religion est poétique, symbolique ; sa démarche est rituelle et sacramentelle . . . » (p. 159). Certes, « il est aisé à un jeune néocéphale de se moquer des rites ». Mais, précisément — et c'est là que se montre la « pointe » de l'argumentation de M. Fourastié —, c'est « l'esprit expérimental » lui-même qui *suggère* « que nous ne savons ce que deviendrait une humanité qui en serait privée pendant cent ou trois cents ans » (*ibid.*) ! Voyons cela de plus près. Ce que notre auteur veut faire entendre, pensons-nous, c'est que l'homme n'est pas *que* scientifique et technicien, et qu'il existe des « langages » *non scientifiques* dont l'humanité ne peut se passer sans péril. En effet, s'il « est clair que beaucoup d'hommes se passent *apparemment* fort bien de religion et n'éprouvent pas d'inquiétude métaphysique », il ne faut pas « juger du résultat à *long terme* sur les seules générations brusquement délivrées de l'endoctrinement du catéchisme . . . » ; pas plus, pour prendre la comparaison de notre auteur, qu'il « ne faut juger d'une vie qui dure soixante-quinze ans sur les seules années de l'anarchique, euphorique et péremptoire adolescence » (*ibid.*) !

Peut-être saisira-t-on mieux sa pensée en lisant ce qui suit : « Ce qui me paraît le plus grave, dans la situation présente, c'est que la science a pu détruire les cadres naïfs mais puissants et secourables qui soutenaient l'humanité depuis des milliers d'années, *sans en avoir construit d'autres* » (p. 145-146, souligné par nous). Il y a plus : « le progrès des sciences expérimentales met tout en question par des canaux innombrables, ceux de la connaissance et de l'action ; ceux des techniques de production et de consommation, ceux de l'économie. Cela provoque de dangereuses confusions entre le désirable et le possible » (p. 160). Dans de telles circonstances, « sans doute sommes-nous trop souvent victimes d'extrapolations audacieuses le long du temps et le long de l'espace ». En fait, « la nature ne nous obéit que si nous observons ses lois ; et nous connaissons très peu de ces lois ; nous ne savons même pas ce qu'est une loi de la nature . . . » (*ibid.*). En tout cas — et en abrégeant — : « les valeurs qui font progresser l'humanité ne sont pas les mêmes qui la font durer » (*ibid.*). Or, tous nos progrès scientifiques n'ayant pas construit les *cadres efficaces* de remplacement de ce qu'ils font disparaître en avançant, risquent aussi d'empêcher l'humanité de *durer*, sinon *physiquement*, du moins mentalement et moralement : *humainement* (dans le sens fort du terme, avec tout ce qu'il implique de désir et d'angoisse, d'espérance et d'inquiétude insatisfaite à l'égard du « présent »).

N'avions-nous pas raison de croire que les constats et les réflexions de ce moraliste « scientifique » mettent bien en cause, de façon différente mais convergente avec la nôtre, la mentalité scientifique et technicienne *abusive*, et négatrice des langages autres que le sien ? Nous l'entendons en effet affirmer que Dieu est encore et toujours, à l'heure présente, « visible » dans ses œuvres ; pour celui-là du moins qui sait les regarder comme les regarde la religion, une religion qui, certes, a été purifiée de ses scories (parce qu'un dialogue fructueux s'est enfin établi *vraiment* entre théologiens et scientifiques). En bref, il faut, pense le professeur Fourastié, apporter l'esprit expérimental en ce domaine (sans déflorer la religion et la réduire), dans le but de poser des « constats » et d'en tirer, par jugement équilibré, des conclusions.

Pour terminer, disons : nous nous sentons proche, ici, de J. Fourastié, parce qu'à ses yeux la *raison* reste féconde et qu'un « fidéisme » larvé ne semble pas l'atteindre. Il considère encore comme type d'approche du réel la religion authentique, avec ses profondes racines *humaines, toujours valables actuellement* [10]. Nous pourrions, certes, construire un chemin vers Dieu *parallèle* au sien (dans une problématique fort différente, c'est-à-dire strictement philosophique, fondée, aussi, réellement sur des faits). Nous avons cependant choisi d'esquisser une autre voie d'approche : celle des implications de la beauté dans le monde et celles de l'acte créateur en art [11]. Répétons toutefois que le témoignage de J. Fourastié reste bien

10. On a beaucoup mis en cause la religion, dans certains mouvements plus ou moins récents de la théologie (catholique, y compris) : opposition entre foi chrétienne et religion, négation conséquente du christianisme authentique comme religion, et sa réduction à la foi, etc. Il est assez symptomatique de voir comment, après avoir cédé aux voix de ces sirènes, le P. J.-P. Jossua, dont on connaît la largeur et la vigueur d'esprit, affirme revenir sur des positions où il rejetait toute « théologie naturelle », de par l'opposition même qu'il avait acceptée de poser entre foi et religion. Lire : *Lectures en écho. Journal d'un théologien*, Paris, Cerf, 1976, p. 246-247. En voici des extraits : « si l'on veut conserver à la foi son caractère de rapport à Dieu, l'absolu, le salut, il est indispensable de demeurer sans équivoque : pour original qu'on le veuille, le christianisme est religion, il est la religion de la foi. Pour caractériser précisément cette originalité, j'ai cru plus longtemps pouvoir dire : c'est une religion où le ' sacré ' est virtuellement aboli » (p. 246). C'était une erreur, car « le sacré n'est pas une catégorie abstraite, théorique, mais une certaine expérience. Toutefois j'en restreignais indûment l'ampleur et la variété en la réservant aux formes les plus primitives de la religion : l'émoi, et l'effroi qui se doublent bientôt de l'espoir de la faveur divine et donc de la sphère stable et institutionnalisée du culte. Mais comment nommer l'expérience que les apôtres firent de Jésus, selon les évangiles ? Pourquoi l'accueil du frère prend-il une telle aura quand on y découvre Son passage ? Et le partage du pain et du vin, où Sa présence est reconnue ? Tout cela est ' sacré ', si originale soit l'expérience, à la mesure de l'originalité du rapport religieux lui-même : il a son lieu propre, l'existence historique ; son style particulier comme attitude intérieure, la foi ; son trait spécifique, la non-désignation d'un profane dévalué » (p. 246-247).

11. Le tout forme un autre article qui doit paraître sous peu — du moins nous l'espérons.

en faveur des « autres discours » et que ses réflexions sur le symbole et le rite nous rendent, également, proche de lui. L'essentiel, en tout cas, c'est la critique d'une « mentalité » scientifique d'un certain type : *tendancieuse* et *impérialiste* en même temps que *réductrice* et *négatrice*. Ceci dit, entendons un autre témoin.

Raymond Ruyer est un chercheur « polyvalent », doublé d'un philosophe « scientifique ». Il s'est efforcé durant toute sa vie de cerner le mystère de l'homme dans la mystérieuse « jonction », *qui lui est propre*, du biologique et du « symbolique ». Nous nous référons à l'ouvrage où il donne une « synthèse » de sa pensée la plus profonde sur les sujets capitaux concernant la vie humaine. Il l'intitule *Dieu des religions, Dieu de la raison*[12] et se situe dans une perspective de réflexion vraiment opposée à celle du P. Roqueplo. Pour voir Dieu dans le monde, qui alors ne serait plus *écran*, mais *signe*, ce dernier doit en effet invoquer la foi. R. Ruyer, au contraire, rejette avec vigueur (pour des raisons impossibles à analyser ici) toute religion et tout Dieu des religions *positives*. Son Dieu est celui du « déisme libre », qui s'oppose tant à l'*athéisme* qu'au *théisme* des religions *positives* et *historiques*.

Notons donc que nous n'épousons aucunement sa problématique générale, pas plus d'ailleurs que nous ne le faisions dans le cas de J. Fourastié. Il s'agit seulement à nos yeux d'interroger ici des intelligences profondément scientifiques, doublées l'une et l'autre — bien que de façon très différente — de l'esprit du « moraliste » qui porte des jugements de valeur sur une science et une technique *qui se voudraient exclusives des autres modes de pensée*. C'est donc *là* leur point de convergence ; et c'est *là* qu'ils nous paraissent révélateurs des possibilités toujours actuelles d'une « réactivation » de l'ouverture congénitale (mais présentement obturée dans le sens que l'on sait) de l'homme à l'égard du sacré et de Dieu. Comme nous le disions plus haut, le tout est de recréer, non artificiellement, mais vitalement, les « circonstances adéquates », parmi lesquelles le pressentiment, puis la claire vision des limitations intrinsèques — méthodologiquement voulues d'ailleurs — de la vision scientifique et technicienne des choses.

La couverture de l'ouvrage auquel nous nous référons porte ces lignes révélatrices de la position de l'auteur : « Les religions dogmatiques en crise semblent jeter armes et bagages en abandonnant toutes leurs lignes de défense devant les idéologies humanistes ou marxistes, au point que ' Dieu ', comme nom propre, paraît menacé, mythe parmi les autres mythes, du sort de Zeus ou de Jahvé. Le ' Dieu des philosophes et des savants ', le Dieu du déisme libre,

12. Paris, Flammarion, 1970.

n'est-il, lui aussi, qu'un mythe à l'état de fantôme évanescent ? On peut toujours donner une définition de Dieu telle qu'elle fasse paraître ridicule la croyance en Dieu. Mais on peut aussi, *en suivant les thèmes de la science contemporaine* — en cybernétique, en théorie de l'information, en microphysique, en cosmologie —, définir un X, un principe, une unité du monde, un Support ou un Encadrant des êtres, un Tao au-delà des noms. Et c'est alors l'athéisme qui paraît dépourvu de sens ». Si l'auteur a laissé imprimer ce texte, c'est qu'il y reconnaît sa pensée. Ce résumé nous en présente donc un certain profil. Mais il faut voir les choses de plus près.

Dans quelques paragraphes significatifs, R. Ruyer parle d'abord de « l'athéisme *impossible* » : « la controverse athéisme ou théisme, quand elle prend la forme de la question ' Dieu existe-t-il ? ', n'a aucun intérêt. Le ' tout de l'être ' est là, et nous y sommes pris » (p. 236). C'est pourquoi « le véritable athéisme ne consiste pas à rejeter tel ou tel mode d'écriture d'une sorte d'' équation cosmique ', il consiste, ou plutôt consisterait, à rejeter l'équation elle-même, ce qui est impossible, puisque celui qui rejetterait le tout de l'être serait encore dans l'être. ' Deus, sive Ens totum ', est, pourrait-on dire, profondément indifférent à l'athéisme théorique ou verbal, parce que l'athéisme en fait est impossible, et que tout être implique une croyance primaire, une participation à ce que Victor Hugo appelle ' l'immanence formidable ' » (p. 237). En d'autres termes : « que l'homme croie ou non, consciemment, en Dieu, cela n'a, *métaphysiquement,* pas d'importance, parce que, en deçà de cette conscience seconde, il y a une conscience primaire, pré-réflexive, qui pose Dieu sans avoir besoin de se poser elle-même. *Métaphysiquement,* il n'importe pas que l'homme ait ou non ' la bonne volonté ' — c'est-à-dire la volonté consciente des sens ou des valeurs qu'il aperçoit, car il n'existe que par une volonté primaire — ' non thétique d'elle-même ', dirait Sartre — non consciente d'elle-même, des sens ou des valeurs constituant son être » (*ibid.*).

Cependant, la pensée de notre auteur se complète par l'importante remarque suivante : « Il est enfantin de tourner de tous côtés son regard pour chercher à le poser sur un être nommé Dieu. Ce que l'on peut, dans un schéma auxiliaire, considérer comme le pôle ou l'axe, ou le centre de la réalité, il serait plus enfantin encore d'y chercher cet être. C'est comme si un géographe s'attendait à voir un axe d'or sortir de la terre au pôle nord et au pôle sud. Mais il serait à peine moins puéril de chercher Dieu comme sens particulier à côté des sens, comme valeur particulière à côté des valeurs. Dieu ne peut être un idéal particulier, pas plus qu'un

être particulier. Le royaume de Dieu ne peut être trouvé comme une contrée distincte, même dans une géographie transcendante » (*ibid.*). R. Ruyer explique ensuite sa manière à lui de voir les choses, en ajoutant : « Si le royaume de Dieu n'est pas dans une géographie mythique, il doit être de quelque manière, il doit envelopper les êtres, sans quoi les choses, les êtres et les moments les plus précieux ne sont que des ombres. Un chaos de sens et d'harmonisations, de réussites partielles et sans lendemain sur fond de non-sens, est pire encore qu'un chaos d'atomes inconscients qui, eux du moins, ne sont ni souffrants ni fragiles. L'idée de Dieu a la vertu de maintenir la foi en l'unité et de faire apparaître les heurts et les tragédies dans la perspective de profondeur ou de sublimité de l'existence en général » (p. 239).

La question de Dieu est cependant reprise encore sous un autre biais : « La célèbre question du XVIII[e] siècle : ' Une société d'athées peut-elle subsister ? ', écrit R. Ruyer, doit se dédoubler en deux questions : ' Une société religieuse pure peut-elle subsister ? ', et ' Une société de purs positivistes de la technique peut-elle subsister ? '. La réponse doit être *négative* dans les deux cas. Le Dieu du ' savoir mourir ' ou même du ' savoir exister ', sans ' savoir vivre ', ne conduirait qu'à une éphémère société de moines. Mais la société positiviste se détruirait elle-même dans l'absurdité des moyens sans fin, comme le *Meilleur des mondes* de Huxley. Elle périrait par une sorte d'avitaminose religieuse (p. 242). »

A quoi il faut encore ajouter ceci : « en vertu de l'impossibilité pratique de vraiment ' manquer Dieu ' longtemps sans périr, l'histoire ne présente ni l'un ni l'autre de ces types extrêmes. Les sociétés qui semblent proches du deuxième type, les sociétés positivistes et technicistes américaines et russes sont, en fait, animées de fanatisme et même de véritable mystique » (p. 242). De plus, n'y a-t-il pas, pour ces dernières sociétés, le problème de la mort ? Elle apparaît, dans la vie efficiente des citoyens ou des camarades, comme un incident virilement surmonté par les parents, et l'on dirait presque, par l'intéressé, par le défunt lui-même. Il est donc admis que celui-ci, en tout cas, n'a pas songé à gémir devant la mort. Certes, ajoute R. Ruyer, « il faut reconnaître que, malgré les exagérations de commande, le courage des positivistes et des matérialistes, trempé dans l'idéalisme authentique d'une grande foi collectiviste, est bien réel ». Cependant, « il risque toujours, devant les déceptions d'une société technicienne, d'appeler l'avènement explosif, soit de ce que l'on pourrait appeler un ' mysticisme grossier ', à base d'érotisme, de drogue et d'anarchie convulsive, soit d'une idéologie fanatique et irréaliste » (p. 242-243). Et l'auteur de conclure son ouvrage par ce propos significatif : « Un nouveau

déisme, authentique, peut contribuer à prémunir contre ce genre d'oscillations, en unissant étroitement foi et technique, ' savoir exister ' et ' savoir vivre ' (p. 243). »

Après l'écoute fidèle des témoignages précédents, ne semble-t-il pas que se confirment les possibilités actuelles de voir encore le monde comme « signe » de Dieu et les chances de leur réactivation moyennant les conditions appropriées, parmi lesquelles le refus de se laisser dominer par le « terrorisme » qu'exerce aujourd'hui une certaine mentalité scientifico-technicienne abusivement exclusive ?

Toutefois un second préalable devrait faire allusion au type d'atmosphère qui se dégage actuellement de problématiques déterminées en *philosophie*. Celles-ci ne bénéficient certes pas des « surenchères » de la mode et même, à certains égards, vont souvent à contre-courant de ce qu'on pourrait appeler les idéologies dominantes. Pour faire saisir l'atmosphère générale dont il sera question ici, il semble utile de citer d'abord à la barre un témoin du « climat » qui se crée (plus ou moins directement) en fonction de la problématique philosophique et qui remet en honneur la réflexion sur l'art et la beauté.

Ce témoin occupe une place de choix, puisqu'il dirige le service de la recherche à la radio-télévision française. Il s'agit de Pierre Schaeffer, « musicien », romancier, essayiste et philosophe de l'art. Voici quelques extraits d'une interview parue en 1969 dans *Les Nouvelles littéraires* (16 octobre, p. 11) : « Dans la confusion actuelle, nous apercevons d'un côté les sciences, de l'autre, ce qu'on appelle les sciences humaines. Et puis, en marge, il y a l'art... (sic). Quelle est sa place dans l'ensemble ? Nous avons assisté au triomphe de la science : pénicilline, conquête de la lune, etc. (...) Il en est résulté une imitation de cette science, par les disciplines de l'homme qui s'intitulent effrontément ' sciences humaines '. Mais on n'a pas répondu à la question : qu'est-ce que l'art ? » Cependant, aux yeux de P. Schaeffer, dans de telles conjonctures, « l'écho est double aujourd'hui, tant du côté des ' sciences humaines ' qui se prétendent scientifiques, que du côté de l'art, qui s'abandonne aux excès sans frein que l'on connaît ». Or, ce qu'il faut faire, précisément, c'est « réunir ces deux moitiés de la perversion. Les sciences humaines, tant qu'elles s'obstinent à démarquer les méthodes purement scientifiques, n'aboutissent qu'à l'échec. Et, inversement, l'art, mettant l'homme en communion avec ses semblables sur le plan existentiel, s'il oublie cette réalité, aboutit de même à l'échec. En fait, il s'agit dans les deux cas d'une seule et même chose. De la même réalité ultime. *Il faut donc réintégrer l'art comme méthode de connaissance*, aller du plus clair au plus obscur, et le considérer,

non plus comme un exercice esthétique, mais comme une *expérience existentielle* » (souligné par nous).

Nous laisserons à l'auteur cité la responsabilité de toutes ses affirmations. Nous y remarquons, quant à nous, la réaction — très salutaire — contre un exclusivisme, souvent réducteur d'ailleurs, de la mentalité abusivement dite *scientifique* et *technique* que nous avons incriminée plus haut après l'avoir décrite. Cependant, dégager la « mentalité » opposée — où l'art et la réflexion sur l'art reprennent leurs droits contre les exclusivismes de toute nature — ne suffirait pas et risquerait de nous conduire à l'imprécision et à l'ambiguïté. Aussi faut-il en venir maintenant à une problématique de type vraiment philosophique, relative à l'art et à la beauté. Or, il semble que quelques noms s'imposent particulièrement en ce domaine. Du côté de l'Allemagne, Heidegger domine évidemment tout le paysage — aussi bien français que germanique. En France, citons Gabriel Marcel auquel nous avons déjà fait allusion. Chez l'un comme chez l'autre, il y a une « jonction » très spécifique de l'expérience artistique et de la réflexion philosophique à la naissance de l'œuvre philosophique proprement dite. Chez G. Marcel, toutefois, l'implication spécifiquement « religieuse » vient ajouter un élément singulier et capital. Dans le sillage de Heidegger et/ou de Marcel, d'autres noms pourraient être mentionnés. Par exemple celui de Paul Ricœur, dont on connaît bien les thèses importantes sur les sources non philosophiques de la philosophie : l'art et la religion, tout particulièrement.

Cependant deux philosophes français nous paraissent plus représentatifs en la matière. Bien que sans doute moins connus, leur importance est *ici* indéniable : Mikel Dufrenne [13] et Jean-Claude Piguet. Ce dernier reconnaît explicitement sa dette envers un penseur — Etienne Souriau — dont il analyse l'ouvrage intitulé *L'ombre de Dieu* [14].

Comme il faut nous limiter, nous n'aborderons maintenant que J.-Cl. Piguet — qui se situe dans l'orbite heideggerienne et sous la mouvance fécondante de la pensée chrétienne — et E. Souriau. Commençons par quelques remarques de J.-Cl. Piguet sur le livre de Souriau. Elles nous introduiront déjà quelque peu dans l'atmosphère philosophique propre au type de pensée qui doit retenir

13. Nous avons déjà analysé certains aspects importants de la pensée de M. Dufrenne dans d'autres articles, dont *Approche philosophique de l'imaginaire comme manifestation d'un espace d'indistinction propre où homme et nature communiquent*, dans *Cahiers du symbolisme*, 1977.

14. Paris, PUF, 1955. — Le livre de J.-Cl. Piguet a pour titre *De l'Esthétique à la Métaphysique*, La Haye, M. Nijhoff, 1959. Un dernier ouvrage reprend, approfondit et synthétise sa pensée. Il l'intitule *La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme*, Neuchâtel, La Baconnière, 1975.

notre attention. Il convient de noter en premier lieu que « la voie qui permet de passer de l'homme à Dieu ne procède pas par le détour d'un réel séparé de nous, ni d'une pensée séparée du réel » (p. 275). En effet, le problème ici posé n'est pas celui « d'une existence de Dieu *séparée* de la recherche de cette existence par l'homme. L'accent n'est donc pas mis sur Dieu, d'un côté, et sur l'homme, de l'autre ; mais sur la relation de l'un à l'autre, qui est un mouvement de recherche » (p. 276). Et « c'est pourquoi aussi l'esthétique, si éloignée à première vue de la théologie, n'en est pas si loin ; *car elle modifie les conditions dans lesquelles l'homme cherche* » (*ibid.*). Soulignons au passage cette fin de phrase : l'esthétique « modifie les conditions dans lesquelles l'homme cherche (Dieu) ». Je crois en effet que c'est elle qui permet de *complémentariser* déjà une mentalité trop scientifico-technicienne, en la familiarisant peu à peu, *en profondeur*, avec certaines harmonies spécifiques de l'existence humaine, avec certaines « données » capitales du « phénomène humain » total. La *beauté* et l'*acte créateur*, en effet, nous relient, en esthétique, avec tout l'aspect, bien réel quoique non scientifiquement *vérifiable* et *mesurable*, de la Réalité Totale.

Une importante précision est ensuite apportée par J.-Cl. Piguet. Elle éclaire la position de Souriau et la sienne propre : « le climat philosophique où se déroule pour Souriau la recherche de Dieu, c'est un climat esthétique, mais d'une esthétique... *proche sœur de la métaphysique* » (p. 278). C'est de fait « une esthétique qui se rive à l'être réel par contemplation — mais qui n'oublie jamais que le réel est le fruit d'une instauration : nous sommes nous-même, mais en même temps l'autre ; notre existence est déjà une coexistence » dont il faudra montrer précisément qu'elle est une coexistence « de Dieu et de nous » (p. 278-279).

En bref on peut donc dire que « tout l'effort de Souriau revient... à harmoniser l'esthétique et la théologie par l'analyse de la notion d'existence », mais ce philosophe n'a pas posé le problème du « langage ». « Ses modes d'exister sont obtenus indépendamment de toute référence au monde du langage » (p. 279-280). Or c'est à combler une telle lacune que se consacre — entre autres choses — J.-Cl. Piguet dans son remarquable et si attachant ouvrage *De l'Esthétique à la Métaphysique*, auquel nous venons de nous référer pour l'examen rapide de la position de Souriau. Nous savons par cet exposé que « Dieu n'est... pas au terme d'une enquête qui aurait l'air d'une 'super-science', ni au terme d'un 'super-art' » (p. 281), mais au terme, si l'on peut dire, d'une métaphysique *en jonction* avec une esthétique. C'est ce qu'il faudrait creuser à présent sous la conduite de J.-Cl. Piguet, en montrant

quel nouveau « modèle » il tente d'instaurer, pour son propre compte, en philosophie. Dans les premières pages de son Introduction, il énonce très clairement le changement qu'il voudrait opérer : « *Un nouveau modèle* — Les disciplines philosophiques doivent donc cesser de prendre la science pour modèle ; elles doivent enregistrer le divorce, et en faire leur profit. Et elles doivent tourner ailleurs leurs regards. » Quand on se souvient de ce que fut l'idéal du premier Husserl et du titre *La philosophie comme science rigoureuse*, on mesure la distance. C'est qu'en réalité, entre Husserl et Piguet, il y a Heidegger ! Un Heidegger que Piguet sait d'ailleurs « exploiter » (dans le bon sens du terme) de façon très personnelle. Pour préciser sa pensée, il insiste sur le fait que même des disciplines comme la psychologie et la sociologie, considérées longtemps comme philosophiques, « sont devenues sciences ». En tout cas, « la science les annexe ». Certes, on peut croire qu'elles « résistent ; mais ce qui résiste en elles, c'est moins la discipline elle-même que l'homme qui en est le représentant. La science veut et fait que psychologues et sociologues deviennent des savants, mais ils restent peu ou prou philosophes ».

Or, à la différence des sciences dont on vient de parler, « seule l'esthétique a une manière particulière de ' résister ' ; c'est elle en effet qui résiste à l'annexion, non les esthéticiens ». Dans une telle conjoncture concrète, ne serait-on donc pas en droit de penser que « si la science chasse la métaphysique, il se peut que celle-ci trouve son modèle dans l'esthétique, qui est positive sans être une science, et qui ne s'est pas laissé annexer par la science » ?

J.-Cl. Piguet montre ensuite que vouloir faire de l'esthétique le modèle de la métaphysique, en s'en inspirant, « n'est pas une idée née dans le cerveau d'un homme ». Au contraire, « c'est une idée qui est ' dans l'air ', et qu'atteste toute l'évolution d'une certaine philosophie contemporaine ». « Il faut avouer en effet que jamais les mondes de l'art et de la philosophie n'ont vécu en si bonne intelligence que dans cette première moitié du XX^e^ siècle . . . », si bien qu'on pourrait affirmer que, « expulsée de la science, la philosophie trouve asile en l'art ». Dans une telle atmosphère nouvelle, « les philosophes de métier se penchent avec prédilection sur les littérateurs et les écrivains . . . (et) les textes de Heidegger sur Hölderlin sont aussi importants que son livre sur Kant » (p. 6). Il y a plus, « puisque les philosophes ne répugnent plus à l'expression littéraire ». Pensons à Sartre et à Marcel (p. 6-7).

Phénomène non moins important, et qu'il importe de souligner particulièrement ici : « les critiques, les essayistes, les poètes mêmes *partent de l'art* pour gagner la plus haute philosophie » (souligné par nous). Donc, alors qu'un Husserl (si l'on nous permet de re-

prendre ce cas typique et exemplatif), mathématicien devenu philosophe, partait d'une réflexion sur l'être mathématique pour déboucher en pleine noétique et sur des problèmes *nécessairement* métaphysiques, voici qu'aujourd'hui des écrivains et des poètes, ou encore des critiques, « virent au philosophe » ! De sorte qu'on finit par parler de « poésie gnostique » ou, en termes clairs, de « connaissance par l'art » (p. 7) ! Comment ne pas mesurer la différence radicale de climat ?

Certes, dans bien des milieux et sur d'immenses aires géographiques et culturelles (de l'U.R.S.S. aux U.S.A.), les « philosophies scientifiques » se portent encore fort bien et fascinent un public toujours envoûté par le prestige des sciences. Mais on pourrait affirmer que « quelque chose », cependant, a réellement changé en terre de philosophie. C'est ce que J.-Cl. Piguet a souligné à bon droit, et remarquablement.

B-1040 Bruxelles
rue Leys, 5

Jean-Dominique ROBERT, O.P.