

## L'imbrication de la preuve de Dieu et de la cosmologie chez Tresmontant représente-t-elle une preuve ?

PAR PHILIPPE GAGNON (*Chaire « Sciences, technosciences et foi à l'heure de l'écologie intégrale », Laboratoire ETHICS EA 7446, Université Catholique de Lille*)

### 1. La présence du motif parménidien chez Tresmontant

Si vous considérez la structure de l'argument cosmologique chez Tresmontant, vous verrez qu'il y a une chose qui revient tout le temps, c'est la référence à Parménide d'Élée. Son raisonnement par rapport à l'histoire de l'univers a, à peu près, cette facture :

l'Être absolu ne peut comporter ni commencement ni devenir<sup>1</sup>  
l'univers nous montre que toutes les structures (stellaires, galactiques)  
où les atomes se composent, n'existaient pas toutes formées  
∴ on ne peut considérer que l'univers soit l'Être, quelque Être doit lui  
avoir communiqué de l'information.

Vous reconnaissez sans doute cette structure qui revient partout. Nous la formulons comme ceci en la prenant à même une page de *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques* (p. 32)<sup>2</sup> :

si l'univers est l'Être absolu, il est sans commencement ni devenir  
tout ce que l'on trouve dans l'univers a un commencement  
∴ rien dans l'univers ne saurait être désigné l'Être absolu

On aperçoit ce problème en reparcourant la position de Parménide. Parmi les ouvrages de Tresmontant, il y en a un qui a été couronné par l'Institut et date de 1972, intitulé *Les problèmes de l'athéisme*. En revisitant cette

<sup>1</sup> Puisque, considérera Tresmontant, l'on annule toute forme d'absolu dès qu'on lui donne un devenir, on se contredit immédiatement, il n'a pas besoin de se donner ce qui ne saurait lui manquer.

<sup>2</sup> Nous reprenons pour la suite les abréviations utilisées dans notre ouvrage *Christianisme et théorie de l'information. Science et théologie dans l'œuvre de Claude Tresmontant*, Paris, F.-X. de Guibert, 1998, p. 333-334 :

- CPAPED, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu* (Paris, Seuil, rééd. 1971) ;
- MP, *Les métaphysiques principales. Essai de typologie* (Paris, O.E.I.L., 1989) ;
- P*A*th, *Les problèmes de l'athéisme* (Paris, Seuil, 1972) ;
- SUPM, *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques* (Paris, Seuil, 1976).

position telle que Tresmontant l'y articule, nous voyons que l'Être absolu ne peut pas comporter d'origine, ni de commencement ; l'Être absolu ne peut pas comporter de devenir, de genèse, d'évolution, car l'idée d'une théogonie ou d'une genèse de l'Être absolu, qui deviendrait au cours du temps plus que ce qu'il n'était, est impensable.

Tresmontant de remarquer que l'athéisme moderne est matérialiste. Ce matérialisme a une base empirique et se prétend fondé sur les sciences. On trouve l'argumentation à cet égard dans *Les problèmes de l'athéisme*, dans *Les métaphysiques principales*, dans *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques* sans que la liste ne soit exhaustive. Pour justifier l'assertion que cet athéisme matérialiste n'est pas prêt à professer que le devenir, l'évolution, soient illusion et apparence, Tresmontant va discuter en particulier dans *PAth* du cas du matérialisme dialectique, qui a été repris par Friedrich Engels, depuis les hypothèses de Karl Marx, et a été transformé en une philosophie de la nature. Tresmontant semble comprendre l'empirisme comme une doctrine qui ne validerait que ce qui dérive d'une vérification sensorielle directe. Il y a un décalage et un anachronisme dans son propos, puisque de tels empiristes il n'en reste presque plus. Il y en eut au temps du Cercle de Vienne, mais leur projet a été un échec, et si certains philosophes des sciences poursuivent cette tradition, ils forment une minorité, et sont même devenus rares. Le commentaire de Tresmontant là-dessus ne va jamais au-delà de quelques remarques sur le Cercle de Vienne, en particulier dans *L'Activité métaphysique de l'intelligence et la théologie*<sup>3</sup>. Or, cette tradition s'est beaucoup plurifiée et renouvelée, et on peut penser avec Frédéric Crouslé<sup>4</sup>, que Tresmontant aurait été mieux servi s'il l'eût connue davantage.

Si Parménide a raison, l'Être pris absolument ne peut pas comporter d'origine, ni d'évolution. S'il a raison que l'Être c'est le monde physique – l'Être c'est l'univers même, – qu'arrivera-t-il, nous demande Tresmontant, s'il est établi que l'univers a commencé ou qu'il est à sa manière une évolution, et là la formule est belle, donc nous la recopions, « dont le centre de gravité du point de vue de la richesse en information se trouve en avant, dans l'avenir » (*PAth*, p. 244-245) ?

Dans ces raisonnements qui reviennent tout le temps, qui ont tous été repris par les enthousiastes de Tresmontant, – nous-même les avons repris longtemps, – il nous semble y avoir une difficulté que nous essaierons à présent de faire ressortir. Tresmontant minimise les conséquences de ce que

---

<sup>3</sup> Paris, F.-X. de Guibert, « Cahiers de métaphysique et de théologie. Études et analyses », 1996, p. 19-22, 37.

<sup>4</sup> Cf. *infra*, notes 26 et 27, p. 99 dans le chapitre de Fr. Crouslé.

l'Être dont parle Parménide est connu en dehors d'un contexte chrétien<sup>5</sup>, et qu'il représente la fondation ultime d'une exigence de rationalité que reprendront fortement les docteurs chrétiens, de saint Justin jusqu'au discours de Ratisbonne du pape émérite Benoît XVI : la foi n'est jamais un anti-*logos*<sup>6</sup>. Ce que dit Parménide, que ceux qui affirment que l'Être est et n'est pas sont bicéphales<sup>7</sup>, n'est pas proposé comme une affirmation empirique. C'est l'aveu de la nécessité d'un jugement qui soit ancré dans un redoublement opératoire du concept lui-même. De cette façon Parménide aperçoit, pour la première fois, dans une fulgurance, l'hypothèse la plus forte sur la structure de la rationalité qui ne peut *rien* laisser échapper à son étendue, qui doit donc se faire toutes choses, certainement, mais faire retour de toutes choses à elle<sup>8</sup>. Comme la « logique » qui structure le réel, – la « grande logique » aurait dit Maritain, – nous échappe, nous n'avons pas d'autre choix pour connaître le réel que de le reconstruire.

La méthode scientifique n'est pas en rigueur de termes alignée sur Parménide, elle comporte un agnosticisme qu'on ne saurait lui reprocher (voir sur ce point Peter Berger ou Ninian Smart).

L'affirmation que ne cesse de reprendre Tresmontant nous semble outrée, et elle est parallèle à l'interprétation des mutations comme stochastiques, *donc* négatrices de toute intention, point sur lequel nous reviendrons. Parménide au contraire va bien au-delà de la science, dont les affirmations, pour être expérimentalement guidées ne le sont pas ontologiquement, il retrouve le divin, le même divin auquel nous croyons, pour le dire comme Rahner, transcendentalement sinon catégoriellement. Il fait de l'espace euclidien l'équivalent de cet être absolu dont parle si souvent Tresmontant (voir

---

<sup>5</sup> En effet, Tresmontant, se positionnant contre Kant dans *l'Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris, Cerf, 2017 (1959), p. 42, lui reproche de ne pas poser *ab initio* que la raison est soit créée, soit incréée ; et puis dans *Les métaphysiques principales*, Paris, O.E.I.L., 1989, il étend cela même aux antiques métaphysiques d'avant l'ère chrétienne, cf., p. ex., p. 12 et 23.

<sup>6</sup> Cf. G. Müller, *Élargir l'horizon de la raison. Pour une lecture de Joseph Ratzinger-Benoît XVI*, trad. C. Francillon, Paris, Parole et silence, 2015, p. 83.

<sup>7</sup> « De la Nature » in *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, J. Voilquin (éd.), Paris, Garnier-Flammarion, 1964, § 6, p. 94.

<sup>8</sup> Cf. D. Dubarle, *Dieu avec l'être. De Parménide à saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 39. Conception pas tellement différente de celle d'Augustin : « Pour Augustin, le vrai reste défini comme *id quod est*. La même idée se trouvait chez Parménide en soulignant l'identité à soi, la concordance de tout ce qui est vrai dans l'unité de la vérité. » (F. Jacques, « Une et plurielle : pour une érotétique de la vérité » in F. Jacques [dir.], *La vérité une et plurielle*, Paris, Lethielleux, 2010, p. 155) Or, qui plus que Tresmontant aura, à notre époque, défendu cette vérité *id quod est*, c'est une formule qu'il a repris de très nombreuses fois... !

l'interprétation de Giorgio de Santillana<sup>9</sup>), or c'est aussi ce que fait Malebranche, pour qui l'espace est notre lieu de passage vers ce qu'il nomme la « vision en Dieu ».

Si la science n'est pas apte à nous parler de l'être en tant qu'être, pourquoi alors dire que ceux qui adoptent l'agnosticisme méthodologique, et donc un certain matérialisme pragmatique et opérationnel (ainsi que le reconnu Dominique Dubarle<sup>10</sup>), commettent l'erreur de Parménide<sup>11</sup> ? C'est qu'en fait, et là est pour nous le nerf de l'affaire, lorsque Tresmontant oppose à Kahane et opposera à bien d'autres ensuite un raisonnement enthymématique du type :

L'univers est constamment en train d'être composé

∴ il ne peut pas être l'Être ou la source de tout être

ce qu'il dit, c'est que tout ce qui est en devenir montre sa non-absoluité. La prémisses omise, comme il en est une en tout enthymème, c'est celle à l'effet que 'tout ce qui devient n'est pas l'Être'. Or, on n'aura pas besoin de chercher très longtemps pour se rendre compte que, raisonnant ainsi, non seulement il n'a pas réfuté la scission entre l'être et le devenir, censément due à Parménide, mais qu'il s'en sert lui-même ! Au crédit de Tresmontant, il reconnaîtra que Parménide *a raison* de dire que l'être absolu ne peut comporter ni devenir ni commencement. Néanmoins, on comprend pourquoi Ernest Kahane, qui a senti quelque chose de cela, a reproché à Tresmontant de so-

---

<sup>9</sup> Cf. *The Origins of Scientific Thought*, New York, New American Library, 1961, p. 95 s.

<sup>10</sup> Cf. H. Faes, *La philosophie des sciences de Dominique Dubarle*, 1, Paris, Éditions, 2018, p. 15 ; cf. ID., « Le tournant anthropologique de la philosophie selon Dominique Dubarle » in *Logique, raison, foi et liberté. Sur la pensée du P. Dominique Dubarle*, O. Riaudel (dir.), Paris, Cerf, 2017, p. 33-57.

<sup>11</sup> « Sachant que le monde est en évolution, il [Louis Rougier en ce cas] ne peut pas s'en tenir au point de vue de Parménide... », « Dieu et la science – Lettre de Claude Tresmontant », *Raison présente*, n° 3, mai-juil. 1967, p. 108. Dans le même texte, à l'égard d'E. Kahane, Tresmontant dira que le fait de tenir l'athéisme pour vrai conduit inévitablement à l'attribution à la matière de toutes sortes de propriétés inobservables faisant ressembler l'athée matérialiste à un « mystique qui découvre dans la matière des propriétés occultes que je ne vois pas. » (p. 111) Il est trop simple cependant pour l'apologète de se jeter sur une telle disjonction : ou vous faites dépendre tout ce qui sort de la matière et dont on ne peut tracer la genèse de Dieu *simpliciter* ou vous êtes un mystique irrationaliste de la matière toute puissante et divine. Car même si Dieu doit être reconnu derrière une éventuelle genèse de propriétés nouvelles, en chaque cas il aura interposé des causes intermédiaires et agencé un univers dont la simplicité témoigne de son génie. En fait, les athées qui prennent le parti de Leibniz dans la querelle avec Clarke (qui parlait pour Newton), rendent

phistiquer au moment où il croit convaincre autrui de paralogisme<sup>12</sup>. Sur ce point, un dialogue avec ce qu'on a nommé la philosophie du procès, inspirée de l'œuvre du mathématicien, logicien et algébriste devenu philosophe Alfred North Whitehead (1861-1947) aurait permis de mieux apercevoir ce point, au lieu de tout amalgamer dans le « Cercle de Vienne » ainsi que le fit, nous venons de le voir, Tresmontant. Si Whitehead insiste sur l'impermanence et la fluence universelle, il admet la présence de ce que la physique du chaos déterministe nommera plus tard des « attracteurs étranges ». De ce point de vue, ce qui au terme s'impose c'est que le devenir n'est jamais un pur écoulement à la Bergson, mais que tout ce procès du monde reste soumis à des « objets éternels » ainsi que les nomma Whitehead. Le point de vue de Parménide sur la stabilité structurelle doit donc se conjuguer à celui d'Héraclite<sup>13</sup>. Mais le plus curieux dans tout cela, c'est qu'il y a, épars, tous les éléments chez Tresmontant pour l'admettre. Dire que toute la pensée occidentale a souffert du motif de Parménide, c'est dire très exactement l'envers de la réalité. En effet, sans le pari de l'intelligence sur l'intemporel (retrouvé par Whitehead mais aussi par Husserl), il y a longtemps, comme le vit avec acuité Michel Serres, que les sceptiques auraient remporté la partie<sup>14</sup>.

Par moments Tresmontant donne ainsi l'impression, lui qui se réclame héritier de cette tradition d'harmonie de la foi et de la raison, de scier la branche sur laquelle il est assis. Quelle distance entre en ce propos, qui constamment en appelle à Parménide pour en faire une tête de Turc, puisqu'il y a toujours cette prémisse disant que Parménide a fait de l'univers l'Être même, énoncée dans le but de lui reprocher d'avoir identifié l'Être à l'univers physique – quelle distance entre ce propos et, en prenant un exemple parmi bien d'autres, celui de Jean Guitton qui nous assure vers la fin de sa vie, qu'on doit être ancré dans la position de Parménide, voici ses mots mêmes :

Or, s'il me fallait choisir (ce qu'à Dieu ne  
plaise !) entre Parménide (l'être immuable) et Héraclite  
(le devenir), j'imiterais Platon avec des corrections, je

---

hommage à Dieu plus que les croyants pressés de voir son doigt partout derrière toutes les transitions et interstices. Le lecteur pourra aussi consulter les objections avancées contre les tentatives de Richard Swinburne par Alan Olding, Swinburne étant aussi pressé de conclure à Dieu à partir de la légalité inhérente à l'univers, mais dans son cas avec les méthodes de la philosophie analytique, cf. *Modern Biology and Natural Theology*, New York, Routledge, 1991, voir p. ex. p. 134, 143.

<sup>12</sup> Cf. « Un néo-scolastique : M. Tresmontant », *Raison présente*, n°2, févr.-avril 1967, p. 12 et 16.

<sup>13</sup> Cf. M. Weber, « Éléments d'herméneutique whiteheadienne » in (avec J.-Cl. Dumoncel) *Whitehead ou le Cosmos torrentiel. Introductions à Process and Reality*, Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2010, p. 141-142.

<sup>14</sup> Cf. « Le dialogue platonicien et la genèse intersubjective de l'abstraction » in *Hermès*, 1, *La communication*, Paris, Minuit, 1968, p. 45, n. 10.

pencherais vers Parménide. [...] Nul dialecticien ne fut plus que Platon partisan des "metaxus", des moyens termes, des propositions. Mais quand il fallait choisir une doctrine ou une conduite, Platon ne se tenait pas à égale distance des contraires<sup>15</sup>.

Il est significatif de voir que dans cet ouvrage *L'absurde et le mystère*, Jean Guilton en arrive à cette position. Il y a dans *Les problèmes de l'athéisme* de longues et belles pages sur Engels, et on y retrouve une expression intéressante, « la logique de la pensée ». Si le monde comporte un commencement, on affirmera que l'univers n'est pas seul et qu'il existe quelque être ailleurs. Si la physique montre un monde qui n'est pas construit pour durer éternellement, un monde dont l'énergie en ses configurations complexes s'use, on affirmera que l'usure doit être compensée, on retombera dans le schéma d'Héraclite et d'Empédocle. Tresmontant donc de dire : voici les stratégies pour s'en sortir ou botter en touche lorsque l'athéisme matérialiste voit bien que l'univers ne semble pas se manifester comme l'être inamovible. À cet égard il va dire, dans *PAth* p. 205-207, que rien dans l'expérience ne nous enseigne de cycles éternels. Engels, dira-t-il, supplée à l'expérience, il voit bien qu'il n'y a pas d'éternel retour par la logique de la pensée. Et encore une fois, Tresmontant ne va pas manquer une occasion de le rapprocher aussi de Parménide.

Pourtant, il y a toute une littérature en philosophie de l'astronomie et de l'astrophysique, qui a théorisé des univers oscillants. On voit mal au nom de quoi cette voie-là devrait être interdite, sinon des données expérimentales. C'est un modèle, il a autant de valeur *a priori* pour un scientifique qu'un autre modèle. La question est celle qui demande si le seul recours à l'expérience, ainsi que le dit Tresmontant, permet de savoir si l'univers est seul et auto-producteur ou s'il se reçoit d'un autre. La réponse de Tresmontant est de dire que Parménide supplée une prémisse vraie, nous l'avons vu, qui porte contre la thèse d'une théogonie ou genèse de l'Être absolu, par exemple dans *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*<sup>16</sup>. Il enchaîne ensuite en disant que les théologiens hébreux sont venus nous dire que l'univers n'est pas l'Être absolu. Position surtout bien résumée dans *Les métaphysiques principales*. Ensuite, on lira : qu'est-ce qui prouve que l'univers n'est pas tout l'être ? Ce ne peut être la parole des Hébreux, bref un argument d'autorité, surtout de la part d'un peuple qu'aucun historien n'a crédité de l'invention de la méthode scientifique. De la part d'un

---

<sup>15</sup> Paris, DDB, 1984, p. 109. Ce texte nous touche d'autant plus que Jean-François Malherbe, à qui nous devons beaucoup, qui dirigea notre projet postdoctoral et fut notre collègue, prit exactement la position inverse, se réfugiant chez Héraclite, dans son livre-chant-du-cygne, *Tendre l'oreille à l'inouï. L'éthique des hérétiques*, Paris, Cerf, « La nuit surveillée », 2013, chap. 1, p. 27-58. Non sans regret, nous disons notre désaccord quasi total avec ce premier chapitre.

<sup>16</sup> Cf. *CPAPED*, p. 77-78.

peuple, c'est Tresmontant lui-même qui le note dans *l'Essai sur la pensée hébraïque* (2<sup>e</sup> éd. rééd. 2017, p. 68-69), qui n'a pas même d'esthétique (alors que cette dimension, on le met davantage en valeur depuis quelques décennies, est essentielle à la poursuite de l'activité scientifique<sup>17</sup>). C'est, nous dira Tresmontant, qu'en adoptant cette hypothèse nous nous enfoncerons dans des contradictions. On doit cependant se poser la question : ces contradictions sont-elles *démontrées* comme telles par les Hébreux ? Isaïe qui chante la miséricorde de Dieu ramenant Israël de l'exil, avec des formules magnifiques sur le néant des idoles, d'accord, c'est de la très belle poésie, mais ce ne sont pas des raisonnements de métaphysiciens<sup>18</sup>. On peut bien concéder à Tresmontant qu'il y a une structure métaphysique différente chez ces Hébreux, mais cela ne veut pas dire qu'ils font de la métaphysique et qu'ils nous ont détaillé les unes après les autres ces contradictions<sup>19</sup>. Dans les conditions de l'appel à Parménide, il y a donc selon nous un problème, et nous avons été mis sur la piste de ce problème par une recension à laquelle nous arrivons bientôt.

Résumons notre propos. La totalité de l'être ne peut avoir commencé, nous l'avons vu. Si l'être avait commencé, avant qu'il commençât il n'y aurait rien eu. Or le néant est stérile, on peut donc poser que si néant il y a, éternellement il n'y aura rien. C'est le *ex nihilo nihil fit* : si vous n'avez rien, vous n'aurez éternellement rien. Parménide identifie l'univers à la totalité de l'être, et il en déduit que l'univers est immuable. La cosmologie nous montre un univers en transformation, qui semble avoir commencé. Tresmontant accepte une des prémisses de Parménide : effectivement l'être absolu ne peut comporter commencement et genèse. Renvoyons aux *MP* où, en ouvrant l'ouvrage, c'est tout de suite au début (p. 10). Toutefois, on ne peut, dit-il, parce que l'expérience l'interdit, identifier cet Être absolu à l'univers.

Or une recension du physicien Maurice Arvonny est intéressante, son auteur s'y demande, en rendant compte de *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, dans le quotidien *Le Monde*, si l'Être pris comme totalité de l'être (l'Être de tous les êtres) ne ressemble pas à s'y méprendre à l'ensemble de tous les ensembles, qui permet de prouver une chose et son contraire<sup>20</sup> ?

On peut se demander : est-ce qu'Arvonny ne force pas un peu ? Ce fut d'abord notre réaction, que de trouver hardi ce rapprochement. En y ré-

---

<sup>17</sup> Cf. G. Farmelo (dir.), *It Must be Beautiful: Great Equations of Modern Science*, Londres, Granta, 2003.

<sup>18</sup> On consultera *Le problème de la Révélation*, Paris, Seuil, 1969, p. 318-322, où Tresmontant montre le mordant de plusieurs de ces dires d'Isaïe.

<sup>19</sup> Lire sur ce point « Pensée biblique et métaphysique » de Paul Grenet (*L'Ami du Clergé*, n° 74, 1964, p. 39-44), que nous commentons dans *Christianisme et théorie de l'information. Science et théologie dans l'œuvre de Claude Tresmontant*, p. 70-71, n. 55.

<sup>20</sup> M. Arvonny, compte-rendu de *SUPM* in *Le Monde*, 29 sept. 1976.

fléchissant cependant, on se rend compte qu'il a raison d'écrire cette remarque. En effet, les cosmologistes et astrophysiciens ne se posent pas la question que se posait Parménide. Comment peut-on dire que Parménide, par son option, a été infructueux, ou a dévoyé la science, alors que la relativité générale a été stimulée par cette pensée, au point où Karl Popper nomme Albert Einstein « Parménide » dans *L'univers irrésolu*, où on trouve une sous-section de chapitre qui s'intitule « une conversation avec Parménide<sup>21</sup> ». Or si l'on s'avise du paradoxe de Russell, du fait que parmi les ensembles, il y en a qui ne sont pas ce qu'ils contiennent, – l'ensemble des chiens n'est pas un chien –, et d'autres qui sont ce qu'ils contiennent, par exemple l'ensemble de tous les ensembles est encore un ensemble, on doit pouvoir soumettre la première catégorie à une procédure de décision. En le faisant on s'aperçoit que ce qui est *entièrement* vrai, ou *inconditionnellement* vrai, en voulant tout contenir, va verser dans l'inconsistance, donc devenir faux. Une classe qui serait comme la classe de tous les chiens qui n'est pas un chien, comme la classe de toutes les classes qui est une classe, qui contiendrait *et* les aspects matériels *et* les aspects formels de toute réalité, si elle était disons l'être absolu, la vérité vraie, et qu'on soumettrait à un test tout simple, nous forcerait à reconnaître qu'elle ne le passe pas.

Vous avez le barbier qui rase, selon une relation surjective, les  $x$ s qui ne se rasent pas (voir Figure 1). Ensuite vous vous demandez : le barbier qui rase tous ceux qui ne se rasent pas, se rase-t-il lui-même ? Si à cela vous dites, le barbier qui rase tous ceux qui ne se rasent pas se rase lui-même, vous mettez le  $x$  à côté des autres à gauche. Alors il fait partie de ce qu'il y a dans l'ensemble. L'ensemble est dit « ceux qui ne se rasent pas ». Et puis c'est un autre qui rase ceux qui ne se rasent pas. Donc en fait vous ne pouvez pas. On le renvoie pour qu'il sorte de l'ensemble. De la valeur de vérité  $V$ , vous obtenez la fausseté de votre énoncé, ou  $F$ . On rend l'ensemble inconsistant, puisqu'il n'est plus le barbier qui rase seulement qui ne se rase pas, s'il est vrai qu'il rase qui ne se rase pas *et* qui se rase, c'est-à-dire lui-même.

Ensuite, vous posez la même question : le barbier qui rase tous ceux qui ne se rasent pas, se rase-t-il lui-même ? Et vous répondez par l'autre valeur de vérité,  $F$ , vous dites non. Alors ici, s'excluant, il n'est pas vrai qu'il rase ceux qui ne se rasent pas, c'est-à-dire il se qualifie pour être un de ceux qu'il rase, puisqu'il qu'il rase *tous* ceux qui ne se rasent pas. En mettant votre énoncé  $F$ , il rend la valeur de vérité  $V$ .

---

<sup>21</sup> *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, Londres/New York, Routledge, 1995, p. 89-99 (trad. fr. de R. Bouveresse, *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, Paris, Hermann, 1984, p. 75-83).

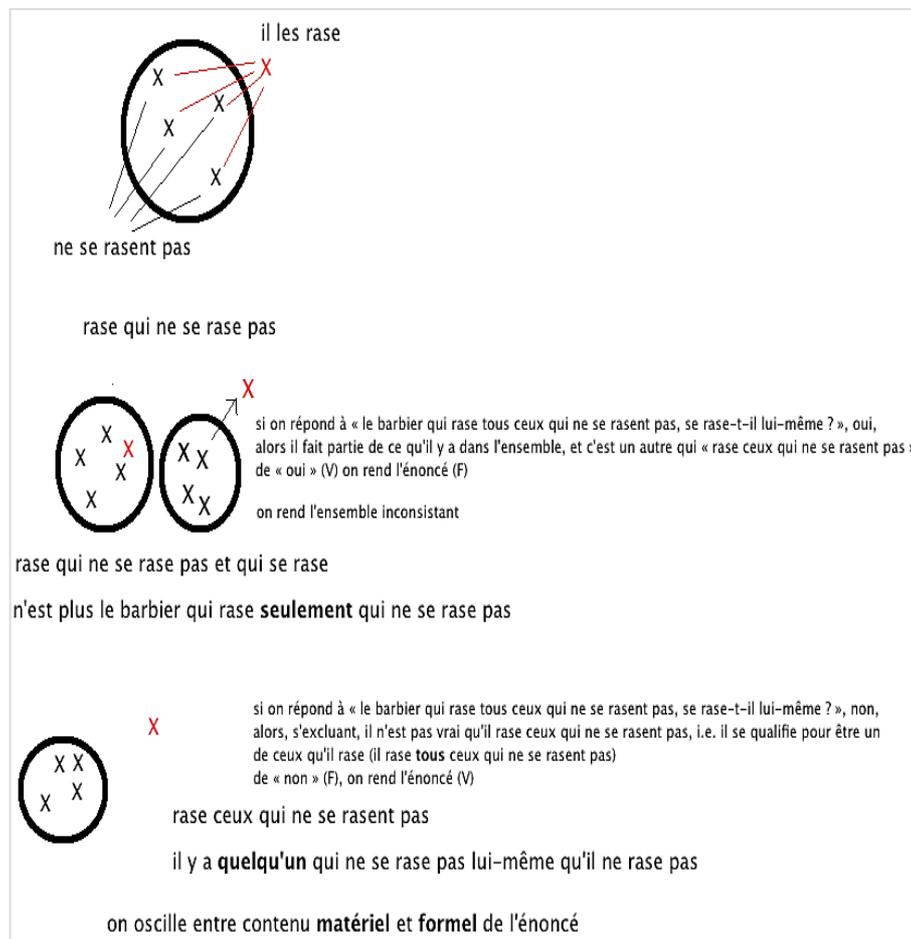


Figure 1.

C'est d'une importance capitale, parce que le projet de Parménide c'est un peu celui-là. Nous ne savons pas s'il est réalisable ce projet, d'avoir une raison qui soit preneuse de toutes choses – pour parler comme Thomas d'Aquin : *capax universi* ; mais qui en plus ramène ensuite toutes choses à elle, là il semble que ce serait la raison divine. Parménide, dans une intuition, voit là le projet de la raison.

Avec ceci derrière la tête, on peut se demander si cet appel constant à Parménide dans le raisonnement de Tresmontant, qui lui sert à invalider la science matérialiste ou l'athéisme matérialiste, n'est pas un mélange qui, finalement, ne serait peut-être pas aussi fructueux qu'il ne l'a pensé.

Stanislas Breton aimait le rappeler, les contraires sont deux espèces d'un même genre, c'est-à-dire : en vous définissant par une position que

vous souhaitez renverser, et en n'ayant d'yeux que pour cette position, finalement vous adoptez tout de son langage, et cela devient une espèce d'*imprint* qui va définir votre position ensuite, si bien qu'il n'y a plus de *tertium quid* qui permette d'en sortir.

On peut se demander si Tresmontant ne commet pas une erreur inverse de l'athéisme matérialiste, au sens suivant. Prenons cette phrase de Carl Sagan dans *Cosmos*, rappelant que Sagan était un astrophysicien étatsunien, d'ascendance juive, qui pour toutes sortes de raisons s'est fait le chantre de l'agnosticisme contemporain. Dans *Cosmos* donc, il dit ce qui suit : « le cosmos est tout ce qui est, a toujours été, ou sera jamais<sup>22</sup> ».

Il s'agit d'un bouquin où il vulgarise l'astrophysique contemporaine jusqu'à l'année 1980. Peut-on prendre cet énoncé, qui eut beaucoup d'impact lorsque ce livre servit de base à une série télévisée, et là où il est écrit « est » (“is” *all that is* dans l'original) simplement opérer une négation : « ... [l'univers] n'est pas tout ce qui est » ? Cela est intéressant, si l'on se souvient de ce que Ian Barbour, qui a fait beaucoup de travail pour mettre de l'ordre de ce qu'on nomme maintenant le champ disciplinaire science et religion, considère, énonçant cela, que Carl Sagan nous donne une version de l'outrance qu'est le *matérialisme scientifique*, qu'il range parmi les positions conflictuelles entre sciences et théologie. Nous référençons ici son petit ouvrage de 2000 qui résume et abrège ses Gifford Lectures plus longues à lire<sup>23</sup>.

Tresmontant fait-il la même erreur que Sagan, c'est-à-dire de donner aux énoncés de la science une valeur ontologique ? C'est une vraie question.

Pourtant, si vous lisez des citations de lui vous allez par ailleurs trouver des affirmations de ce genre : *Path*, p. 259 : « La question du but poursuivi ou de la fin n'a apparemment pas de place dans un traité d'astrophysique. »

– « ... la science expérimentale n'est pas, en tant que telle, habilitée à rechercher les buts, les fins. » (*Ibid*, p. 260)

– « Qu'un dessein, qu'un projet soit poursuivi, ou qu'il n'y ait pas de projet, que la composition soit l'œuvre du hasard, ou qu'elle soit l'œuvre d'une intelligence composante, dans tous les cas l'étude objective du poème ou de la symphonie en train d'être composée est la même. » (*Ibid*, p. 264)

Ce qui veut dire, en rigueur de termes, que nous n'avons pas accès aux intentions ou à la pensée du compositeur, nous n'avons accès qu'aux résultats. Dans *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques* et dans *L'histoire de l'Univers et le sens de la Création* (p. 17 par exemple sur l'incompétence de l'astrophysique), il admet la même chose, soit que la science n'est pas habilitée à nous dire si les choses ont une existence ou contingente ou nécessaire, ou si elles poursuivent ou non une fin. Or, nous venons de parler de Sagan. Tresmontant n'a pas lu Sagan à notre connaissance. Il ne

---

<sup>22</sup> Éd. traduite en français par Dominique Peters et Marie-Hélène Dumas, Marabout, 1981, p. 16.

<sup>23</sup> *When Science Meets Religion*, HarperSan Francisco, 2000, p. 12.

s'occupait pas de ce qui se passait au pays de l'Oncle Sam. Par contre, en ce qui concerne Jacques Monod, là c'est autre chose.

## 2. Une inévitable incursion en biologie

Si l'ouvrage *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu* a été réédité avec quelques suppléments à certains chapitres pour la collection « Livre de vie » en 1971, c'est en grande partie à cause de la parution de *Le hasard de la nécessité* de Jacques Monod en 1970. Dans *Les problèmes de l'athéisme* Tresmontant reconstruit le raisonnement de Monod à peu près comme suit :

- 1- la méthode des sciences exclut la recherche de projet dans la nature ;
- 2- il n'y a pas de projet dans la nature ;
- 3- donc, s'il n'y a pas de finalité dans la nature, l'œuvre que nous constatons est due au hasard.

Penchons-nous sur (3) : s'il n'y a pas de finalité dans la nature, l'œuvre que nous constatons est due au hasard. Tresmontant d'écrire : « Depuis vingt-cinq siècles, l'idée de hasard ne signifie pas autre chose que la négation d'une intention, d'une intelligence, d'un dessein, d'un projet, d'un *νοϋς* ou d'un *λογος* immanent<sup>24</sup>. » Ici, nous nous croyons obligé d'en appeler à un peu de prudence et même d'introduire une correction.

Jean Largeault notait, pour donner à Tresmontant quelque crédit, que le hasard est en effet depuis toujours l'argument chéri des athées. Nous sommes d'accord. Là-dessus, prenons, en le faisant exprès, un agnostique, mais qui est aussi parmi les meilleurs philosophes de la biologie, Elliott Sober, de l'Université du Wisconsin. Il montre bien que les assertions des biologistes à l'effet que telle mutation, apparaissant dans tel contexte ou environnement, ou niche, d'une manière que nous ne savons pas tracer, ou générer, et par conséquent mise sous le compte du hasard, l'est en un sens *technique* de cette expression, qui n'a pas incidence, d'aucune façon, sur la clôture causale du phénomène<sup>25</sup>.

En d'autres termes, il est incorrect de dire :

---

<sup>24</sup> *PAth*, p. 261.

<sup>25</sup> « Je défendrai que ce que signifient les biologistes, ou ce qu'ils devraient signifier, lorsqu'ils disent que les mutations sont non-guidées, ne dit rien à propos de la question de savoir si Dieu, jamais, ne cause l'apparition d'une mutation. [...] Je défendrai que la théorie de l'évolution, bien comprise, n'interdit pas à Dieu de causer quelques mutations, la théorie l'interdit lorsqu'on lui ajoute quelque chose. Mais ce

les mutations apparaissent au hasard

∴ Dieu en rien ne guide les mutations

Dans un raisonnement pareil, en fait, vous cachez une prémisse, dans laquelle le sens même de hasard est modifié, si bien que le syllogisme qui va suivre aura quatre termes et sera ainsi non-valide :

les mutations apparaissent au hasard

(tout ce qui apparaît au hasard est négation d'une intention)

∴ Dieu en rien ne guide les mutations

Tresmontant n'en démord pas, il va écrire dans *Les problèmes de l'athéisme* : « Si on affirme une de ces deux thèses, on nie l'autre, et vice versa. Si l'on dit que c'est le hasard, alors on nie qu'il y ait une intelligence organisatrice immanente, une logique immanente, un *Noûs* comme le voulait Anaxagore, ou un *logos* comme le pensaient les stoïciens. » (p. 262) Dans *CPAPED*, p. 192, Tresmontant écrit : « hasard ou intention organisatrice, tout est là. »

Or, il se trouve que Steven Barr, un physicien étatsunien, avait rappelé ce que nous disions dans un texte paru dans *First Things*<sup>26</sup>, et qui faisait suite au « *op-ed* » du cardinal Schönborn qui s'intitula « Finding Design in Nature » et qui fit couler des fleuves d'encre, alors que plusieurs eurent l'impression qu'un cardinal de l'Église catholique, et bras droit du pape, en l'occurrence Jean-Paul II, endossait la position « *intelligent design* »<sup>27</sup>.

Barr faisait valoir (lui qui voulait ramener un peu de sang-froid scientifique dans le débat sans être en tant que tel opposé au dessein intelligent qu'il défendra lui-même par la suite<sup>28</sup>) qu'il y a, encore une fois, un sens *technique* de hasard en sciences, qui se contente de reconnaître qu'on n'a pas le programme d'une suite stochastique. En conséquence nous ne devons pas passer du hasard à des affirmations sur l'absence de cause, ou sur le dessein prémédité ou non. On ne peut donc pas fauter le scientifique qui se sert de cette notion.

---

quelque chose est une thèse philosophique, et pas du tout une théorie scientifique. » (E. Sober « Evolutionary theory, causal completeness, and theism: the case of "guided" mutation » in *Evolutionary Biology: Conceptual, Ethical, and Religious Issues*, R.P. Thompson et D.M. Walsh [dir.], New York, Cambridge University Press, 2014, p. 32 [notre trad.]

<sup>26</sup> « The Design of Evolution », octobre 2005.

<sup>27</sup> Voir *New York Times*, 7 juillet 2005, section A, p. 23. On peut lire des catéchèses où il complète son propos et le corrige dans *Hasard ou plan de Dieu*, trad. M. Guisse, Paris, Cerf, 2007.

<sup>28</sup> Cf. son livre *Modern Physics and Ancient Faith*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003, surtout les chap. 11 et 12, p. 76-104.

Parlons à présent de la dynamique de la science et revenons un peu en arrière sur la question de Parménide. Lui qui doit déclarer l'expérience immédiate illusoire va parier sur ce qu'il y a derrière. En fait, ce pari de Parménide, il est d'une extrême fécondité. Ce n'est pas un signe d'athéisme. Voici un exemple, celui de John Barrow, qui a écrit avec Frank Tipler un ouvrage désormais célèbre sur le principe anthropique. Barrow rappelle que nous n'observons pas les lois de la nature, que nous ne pouvons que constater leur résultat<sup>29</sup>.

Parmi les exemples qu'il donne, prenons le plus simple possible. Par exemple, nous balançons une boule sur la pointe d'un cône. Dès que nous la laissons à elle-même, les lois de la nature vont déterminer son mouvement. Or, ce qui va l'attirer vers le bas, la gravitation, n'a pas de préférence pour une orientation de ce mouvement dans l'univers, la gravitation est absolument démocratique ; lorsque l'on retire notre main, ou l'objet que nous tenons, la boule, tombe dans *une* direction soit parce qu'une poussée minuscule a eu lieu, nous n'avons pas été attentif, ou soit vraiment nous n'avons imparti aucun mouvement, parce qu'une fluctuation quantique s'en est chargé. Alfred Landé a écrit là-dessus, et ce qu'il faut savoir c'est que la symétrie directionnelle de la loi de la gravitation est brisée. Le physicien des particules élémentaires se tient plus proche, dans son projet, des grandes lois de la nature, il va mettre en valeur leur simplicité, leurs symétries et va partir à

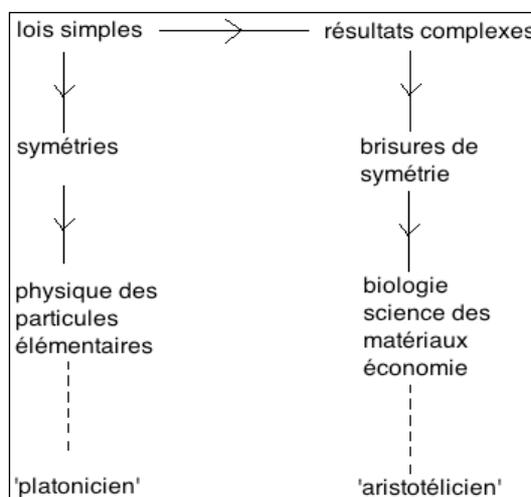


Figure 2.

la quête d'une nature marquée par une simplicité cachée, purement intelligible. En revanche, le biologiste, ou plus encore le météorologiste, s'af-

<sup>29</sup> Cf. son « Theories of Everything » in *Physics and Our View of the World*, Jan Hilgevoord (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 38-60.

faient à étudier les résultats complexes des lois plutôt que les lois elles-mêmes (voir Figure 2).

John Barrow fait remarquer que la structure du monde ne peut s'expliquer par les seules lois cachées dont nous parlions. En considérant les brisures de symétrie, nous serions incapables de déduire les lois sous-jacentes. Donc nous avons ces lois, nous avons leurs résultats complexes ; par ailleurs, même en connaissant ces lois nous pouvons être incapables de déduire les résultats possibles. Certains de ces résultats font montre de ce qu'on peut nommer une *complexité organisée*, parce qu'il y a chez les êtres biologiques, par exemple, des brisures de symétrie nombreuses et la capacité d'emmagasinement d'information, qu'ils se passent un engramme qui leur permet de reconstruire leur structure. Mais s'appuyer sur les complexités pour nier la recherche de la simplicité cachée, ce serait manquer, nous semble-t-il, la *dynamique même de la science*. Ce graphe est important, avec ces lois simples qui cherchent les symétries fondamentales, et témoignent de la présence d'une science pure, et c'est comme cela qu'on a trouvé par exemple le boson de Higgs. On ne l'a pas « trouvé » comme on trouve une pomme par terre. C'est une dénivellation sur un graphe qui correspond à des valeurs énergétiques. C'est un signal dans un océan de bruit. Nous avons la physique des particules élémentaires, et nous avons une approche plus platonicienne du monde, et là nous pourrions dire qu'il est permis de remplacer platonicienne par *parménidienne* ! Ce n'est, en effet, pas un projet fondamentalement différent. De l'autre côté, nous avons des résultats complexes, les brisures de symétrie, et évidemment des sciences comme la biologie, comme la science des matériaux, comme l'économie qui nous donnent une approche que nous pourrions nommer davantage aristotélicienne<sup>30</sup>.

### 3. Une preuve cosmologique qui serait preuve « totale »

Venons-en à un autre sujet. Il y a des choses extrêmement valables chez Tresmontant, et l'une de celles-ci c'est la valeur de sa preuve cosmologique qui, si nous en avons bien mesuré l'intention, est une preuve totale, à étendue maximale, et c'est là quelque chose d'assez génial<sup>31</sup>. Dans l'ouvrage

---

<sup>30</sup> « Le monde réel que nous connaissons est un méli-mélo absolu – d'accord ? – tout y est compliqué et désordonné. Mais l'endroit où les choses se devraient d'être absolument claires, noir ou blanc, c'est dans les mathématiques pures. » (G.J. Chaitin, « A Century of Controversy over the Foundations of Mathematics » in *Thinking about Gödel and Turing*, Singapour, World Scientific, 2007, p. 135 - notre traduction dans laquelle nous rendons “mess” et “messy” par deux expressions différentes pour tenter de mieux accrocher au sens)

<sup>31</sup> Renvoyons à Frédéric Crouslé, « La théologie naturelle de Tresmontant résiste-t-elle à la critique kantienne ? » in *Controverses sur la création: science, philosophie, théologie*, B. Souchart et F. Revol (dir.), Paris/Lyon, Vrin/IIÉE, 2016, p. 66 qui fait

*The Mystery of Existence*<sup>32</sup>, où ils offrent une typologie des réponses possibles aux questions que pose à l'intelligence humaine le mystère de l'existence, « pourquoi y a-t-il quoi que ce soit ? » (ou « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » selon la forme que lui donnait Leibniz dans le *De rerum originale radicali* de 1697), John Leslie, un philosophe de la cosmologie canadien, et Robert Kuhn, un neurologue étatsunien, classifient les propositions principales de la façon suivante :

- 1- le néant absolu est absurde ;
- 2- aucune explication n'est nécessaire ;
- 3- le hasard ;
- 4- ultimité de la valeur et de la perfection ;
- 5- ultimité de l'esprit ou de la conscience ;
- 6- le réglage fin ou les univers multiples.

Il est sûr que dans notre tradition continentale, celle qui n'est pas anglo-américaine-autrichienne, nous avons moins entendu parler de certaines de ses six catégories. La solution que propose Tresmontant semble s'appuyer sur (1) en réfutant (3), pour se monnayer en termes de (5). En fait, tout cela n'est pas si simple à reconstruire, au sens de ce que dira vraiment Tresmontant. Ce qui manque c'est la référence à (4), qui vient davantage de la tradition néoplatonicienne, et également Tresmontant ne rend pas compte, semble-t-il, de la présence d'impasses, et pire encore de stratégies qui semblent n'aller nulle part, ou même aller contre le royaume de Dieu. On ne peut surtout pas sacraliser la nature pour y voir Dieu directement, il y a trop de mal en elle, selon un problème classique de philosophie de la religion.

S'il n'était que du regard qu'il pose sur l'astrophysique, il semble que l'argument tresmontanien ne saurait convaincre, pour des raisons déjà alléguées. Toutefois, il dit explicitement qu'il n'a pas besoin d'un premier commencement : « Il y a, dans la naissance d'un être vivant, le même mystère métaphysique que dans le commencement du monde : ce qui n'existait pas commence d'exister<sup>33</sup>. »

Essayons maintenant de montrer pourquoi, selon nous, le principe anthropique représente une mauvaise approche du problème de savoir s'il y a une intelligence créatrice d'ordre derrière l'univers. Cela remettra du grain dans les sacs de Tresmontant. Dans la typologie Leslie-Kuhn à six moments, Tresmontant n'a pas d'argument du type (6). Il discute assez peu les détails, il n'a pas de développements du type du réglage fin des constantes initiales

---

un bon boulot pour montrer comment les objections kantiennes à propos d'une preuve de Dieu à partir du monde ne représentent pas un obstacle à la démarche de Tresmontant, parce qu'elle est appuyée sur une métaphysique de l'insuffisance jamais envisagée par la critique kantienne.

<sup>32</sup> Malden/Oxford, Wiley-Blackwell, 2013.

<sup>33</sup> *Essai sur la connaissance de Dieu*, p. 126.

parce que, pour lui, le réglage n'est pas initial, il est posé par toute existence qui croît en information, et c'est là son coup de génie (sans oublier que *The Anthropic Cosmological Principle*, qui nous le disions attire l'attention sur ce fait, date de 1986 et qu'à cette date Tresmontant a déjà publié *CPAPED* et *SUPM*). La citation rappelée le disait : l'univers est plus riche en information en avant. Concernant encore une fois cet argument du réglage fin, fameusement, John Leslie a donné l'exemple, pour faire comprendre, du condamné à mort. Vous avez votre condamné à mort, il est sur le poteau devant le peloton d'exécution. Il entend la détonation d'une douzaine de tireurs d'élite, qui passent la journée à se pratiquer au tir. Donc il entend « clic », il ouvre ensuite les yeux. Tous admettront que cet état de fait exige quelque explication. Vous avez des gens qui savent tirer, il y en a non pas un, mais douze, qui systématiquement manquent celui qui est sur le poteau, et qui attend et prie pour le salut de son âme, alors qu'il est encore vivant. Nous serons tentés de conclure que les tireurs se sont collusionnés, qu'ils ont remplacés leurs cartouches par des cartouches vides, bref nous ferons des hypothèses parce que ce n'est pas normal. Que tous les tireurs d'élite l'aient manqué exige une explication. Toutefois Elliott Sober a fait remarquer que le condamné est sous l'effet de ce qu'on appelle en anglais un *observer selection effect*, un effet de sélection de l'observateur, et qu'en réalité sa conclusion à l'effet d'un réglage en ce cas ne saurait être valable<sup>34</sup>. Il n'a pas raison de dire « c'est bon, il y a un dessein derrière ». Non pas « ils ont manqué la cible », mais « ils n'ont pas voulu me tuer ». Ce qu'il s'agit d'expliquer n'est pas que le condamné soit toujours vivant, c'est de savoir si les tireurs d'élite ont eu l'intention de l'épargner, ou s'ils ont tiré à l'aveugle un peu n'importe où. Donc le prisonnier va dire « vu que je suis capable de faire des observations, je dois être vivant, que ma survie soit due à un dessein intelligent ou au hasard ». Si par contre vous changez la perspective, et considérez non plus le point de vue de celui qui est au poteau d'exécution avec les tireurs d'élite le visant, mais le point de vue de quelqu'un qui est dans la rue, et vous imaginez que c'est une cour qui est simplement grillagée. Ce témoin peut voir les tireurs et il voit celui qui est condamné à mort sur le poteau. Vu que je suis capable de faire des observations, dira celui-là, l'observateur, le fait que le condamné est présentement vivant est rendu plus probable par l'hypothèse d'un dessein qu'il ne l'est dans l'hypothèse du hasard. Lui, il est capable de savoir s'ils ont visé au bon endroit, et il y a une différence *épistémique* importante à maintenir entre les deux.

Ce spectateur peut se servir de

---

<sup>34</sup> « The argument from Design » in *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, W. Mann (dir.), Malden/Oxford, Blackwell, 2005, p. 137 s. ; à compléter par ID., *The Design Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 68-76.

$P(\text{le condamné survit} \mid \text{les tireurs ont intentionnellement manqué}) >$   
 $P(\text{le condamné survit} \mid \text{les tireurs ont tiré n'importe où})$

Si le prisonnier au poteau, à la différence de cet observateur, ne peut se servir de cette inégalité, c'est qu'il est dans la même situation qu'un pêcheur qui nous certifierait que les poissons dans un lac sont de la taille de son filet. La probabilité que le condamné survive, sachant que les tireurs ont intentionnellement manqué, est plus grande que la probabilité qu'il survive sachant que les tireurs ont tiré n'importe où. Le condamné n'a pas le droit épistémiquement de se servir de cette inégalité, parce qu'il est dans la même situation que celui qui prendrait un filet et qui dirait – « regardez, j'ai largué le filet, je l'ai mis à l'eau, je le tire et je vous dis que dans ce lac tous les poissons ont trois centimètres. » Par rapport à la composition du lac, nous avons testé, jetant le filet, nous observons le contenu : tous les poissons ont trois centimètres ! Les petits sont ressortis et les gros ne sont pas entrés, les maillons ayant tous trois centimètres. Par analogie, par rapport aux origines de l'univers, nous disons : les constantes sont justes, alors que nous observons que les constantes sont justes, cela nous place dans la même situation :

composition du lac → contenu du filet → nous observons le contenu du filet

origines de l'univers → constantes sont justes → nous observons que les constantes sont justes

Donc, en ce qui concerne l'argument du réglage fin, et pour y voir la différence entre la situation du spectateur et celle du condamné, on peut encore imaginer, si vous préférez cela, que nous observions à travers un télescope un univers où les constantes soient justes. Nous, les spectateurs, pourrions utiliser ces observations d'une manière qui n'est pas possible pour les habitants cet univers, à cause de l'effet de sélection de l'observateur.

Pour le dire de façon plus simple encore, celui qui dit « regardez, les constantes sont justes, cela a permis mon apparition, je ne serais pas là pour en parler si elles n'avaient pas été justes » parle depuis un point de vue qui, probabilistiquement, est sans contre-hypothèse possible.

#### **4. Dieu découvert à travers la science ou dans la science ?**

Est-ce que nous arrivons finalement à Dieu ? La question est grave : est-ce que nous arrivons à Dieu par la science et rien d'autre ?

Nous nous poserions sur les données de la science, et nous y verrions Dieu. Il y a des gens qui ont dit que tel a été leur parcours. Je pense à Pierre-Paul Grassé que Tresmontant connaissait et estimait. Par contre, prenez d'autres exemples :

– Fred Hoyle, en 1953, qui a pensé que la résonance du carbone 12 à une valeur de 7,65 MeV qui accélère la rencontre des noyaux d'hélium qui, lorsque trois se fusionnent donnent le carbone, et les fameuses étoiles qui sont des laboratoires de synthèse dont parle souvent Tresmontant, c'en était trop. Sa réaction voyant cela fut de dire « diantre, il y a quelqu'un qui a joué avec les réglages de l'univers », sauf que rien de cela ne l'a conduit à adopter une position théiste pour autant.

– Plus proche de nous, en 2005 le chef des athées, ou même leur « pape » dans la tradition anglo-américaine, Anthony Flew, un solide logicien, a changé sa position et a dit quelques années avant son décès survenu en 2010, « je me suis trompé ». Tout chercheur digne de ce nom aime la vérité plus qu'autre chose, et voilà Flew qui dit « je me suis trompé » et qui a écrit un livre pour dire que Dieu existe, sous forme d'entretien avec Roy Abraham Varghese, qu'on peut lire sous le titre *There is a God*<sup>35</sup>. Flew a bien dit que la science l'avait conduit hors de son athéisme, ce qui était embêtant pour les athées qui s'étaient habitués à se réfugier sous sa redingote, nous sommes bien d'accord, mais il nie que ce Dieu auquel il arrive soit autre chose qu'un divin indéterminé, comme chez Aristote un premier moteur, ce qui nous laisse encore loin d'un Dieu personnel. Il n'en est pas question du tout dans le propos de Flew. Ce qui montre l'existence d'une certaine zone grise entre le matérialisme dont il a été question dans cette présentation, et celui de qui trouverait le Dieu des Hébreux, en termes plus appropriés, ferait sa rencontre.

## **5. Trouver Dieu dans les sciences ? À condition d'en préciser le sens.**

Pour conclure, considérons quelques citations d'un article faisant référence à Tresmontant et qui selon nous sort du lot. C'est Gustave Malécot qui l'écrivit avec Jeanne Parain-Vial<sup>36</sup>. Malécot enseignait à Lyon et il était spécialiste des mathématiques mais en particulier des probabilités appliquées à la génétique. Il va dire ceci : « la biologie nous apprend que, dit celui-ci [Tresmontant] l'organisme structure 28 corps simples, que le vivant est un système, une structure, une forme qui subsiste alors même que chacun des éléments matériels intégrés est renouvelé. » (p. 160 du *Problème de l'âme*). Mais cette constatation scientifique nous autorise-t-elle à conclure que cette structure, concept opératoire, est un principe organisateur substantiel et indépendant ? « Nous ne le croyons pas », diront Malécot et Parain-Vial. Une première question que l'on peut poser serait : Tresmontant nous dit que la science étudie ce qui est donné, mesure le donné, fait des modèles pour ex-

---

<sup>35</sup> HarperOne, 2008.

<sup>36</sup> G. Malécot et J. Parain-Vial, « Peut-on justifier une métaphysique par les résultats des sciences ? », *Les études philosophiques*, n° 4, oct.-déc. 1971, p. 483-494.

pliquer l'agrégation des structures complexes dont nous avons parlé, tout cela est très bien, mais elle ne répond pas en tant que telle à la question de l'existence de ce qui est devant elle, et ce n'est pas de sa compétence de savoir s'il y a un projet derrière. Elle n'a pas accès aux intentions du compositeur s'il en est un. Dans ce cas-ci, il s'agit donc d'une recension qui fait suite à la publication du *Problème de l'âme* en 1971. Peut-on conclure qu'il y a une forme substantielle – parce que Tresmontant veut aller jusque là – qui s'impose à l'analyse, à l'évidence empirique, en considérant le donné biologique ? Nous avons vu comment Tresmontant niait que la science puisse nous parler de choses ou de substances. Ensuite, c'est toujours Malécot et Parain-Vial qui parlent, mais pour les parties techniques au plan scientifique, on reconnaît l'écriture de Gustave Malécot : « Quant à la philosophie aristotélicienne sur laquelle s'appuie Monsieur Tresmontant, ne nous a-t-elle pas appris au contraire que la forme, quand il ne s'agit pas de Dieu, n'est pas isolable réellement de la matière, et qu'au reste ce qui dans la biologie contemporaine fait figure de matière, c'est-à-dire les corps chimiques, est du point de vue d'Aristote déjà une forme<sup>37</sup> ? »

Nous arrêtons là la citation parce que nous avons abordé cela à l'École normale supérieure en 2017, lors des journées Tresmontant (voir plus loin notre chapitre dans ce livre, le 8<sup>e</sup>), qu'il suffise ici de dire qu'il y a vraiment selon nous une erreur dans l'analyse que Tresmontant fait à propos de l'âme. Il n'y a pas une forme qui informe une matière, il y a différentes matières, des formes qui se succèdent.

La dernière partie que nous voudrions considérer est celle-ci : « la mort n'est pas le retour à la matière mais le passage de la forme complexe qu'est l'organisme, par rapport à laquelle les 28 éléments chimiques étaient matière, aux formes plus simples que sont ces éléments par rapport auxquels les atomes apparaissent à leur tour comme matière. Rien, ni dans la philosophie aristotélicienne ni dans les théories scientifiques modernes, ne nous autorise à penser que le principe d'organisation peut subsister en dehors de la matière qu'il organise<sup>38</sup>. »

Si nous y réfléchissons, ce serait quand même quelque chose d'assez incroyable qu'on l'on puisse, sans médiation philosophique, regarder les faits et forcer, d'une manière déductive, donc contraignante ou apodictique, quelqu'un à dire qu'il y a une forme immatérielle qui anime la matière, surtout qu'en pareil cas on peut se demander combien d'athées il resterait. Tresmontant appartient, avec Blondel, à une lignée qui reconnaît depuis Pas-

---

<sup>37</sup> « Peut-on justifier une métaphysique... », p. 492.

<sup>38</sup> « Peut-on justifier une métaphysique... », p. 492.

cal que la foi ne sanctionne pas des évidences au sens où en parlent les sciences expérimentales<sup>39</sup>.

L'auteur peut témoigner que lorsqu'on posait à Claude Tresmontant la question de la présence de l'athéisme matérialiste dans les sciences, il était agacé et répondait que c'était en train de changer, que les scientifiques étaient en train de devenir croyants. Nous en sommes moins sûr après avoir beaucoup fréquenté ces milieux. Est-ce qu'il n'y a pas un enthousiasme excessif dans cette capacité de passer de l'observation neutre de l'univers à une inférence sur l'existence de Dieu ? Nous avons voulu ici prendre l'exemple du raisonnement de Parménide que, selon nous, il vaudrait mieux détacher de ce raisonnement cosmologique parce qu'il pose les problèmes logiques que nous avons tenté d'exposer, mais nous terminerons en renvoyant la question à qui croirait qu'il y a de ces démonstrations directes, comme on le dirait d'inférences immédiates, à l'existence de Dieu qui peuvent être faites par la science : tout simplement nous voudrions bien les connaître. Il ne faut pas souhaiter pour l'apologétique chrétienne, qui est une chose immensément noble, qui est une des fonctions de la théologie et de la foi chrétiennes, – et donc un devoir qu'on soit théologien ou philosophe chrétien – qu'elle repose sur des ballons qui seront rapidement crevés. Nous avons aussi voulu montrer et faire ressortir que la preuve de Tresmontant a cet avantage, cette force de ne pas être tombée dans des positions comme la sixième catégorie du genre réglage fin des constantes de l'univers. Outre qu'il y ait là une interprétation finaliste de la science qu'on peut trouver abusive<sup>40</sup>, le mérite de Tresmontant est de nous inviter à apprécier ce nouvel accès à la finalité par la pluralité et la multitude des signes qu'elle laisse dans un cosmos qu'il disait volontiers « gorgé d'information », phrase qui selon nous s'entend mieux si on pense à un Dieu gardien de l'unité des formes, et si l'on évite de trop demander à la théorie contemporaine de l'information, qui dans sa technicité conserve un certain agnosticisme face à ces questions.

Philippe Gagnon :

- « Le dialogue entre science et foi à l'épreuve de l'observation et de l'expérimentation » (avec Étienne Le Coärer) in *Claude Tresmontant. Pour un réalisme intégral (1925-1997)* « *La Vérité ne fait pas*

---

<sup>39</sup> « [Dieu a] tempéré sa connaissance en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas. Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire. » (B. Pascal, *Pensées*, éd. Ph. Sellier § 274, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 283-284).

<sup>40</sup> Cf. F. Jacques, « Les Ordres de vérité » in *Philosophie, science et foi. L'homme à la recherche de la vérité*, Paris, Salvator, 2001, p. 109. H. Atlan ne se gênait pas pour dire que le principe anthropique fort ne diffère pas fondamentalement des arguments cause-finaliers de Bernardin de Saint-Pierre, cf. *Le monde s'est-il créé tout seul ?*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 173. À la différence de P. Clavier, nous ne pensons pas que ce soit une incohérence de Tresmontant que de suggérer qu'un univers

*violence* », Michel Mazoyer et Paul Mirault (dir.), Paris, L'Harmattan, « Cahiers disputatio » n° 6, 2020, p. 73-84.

- « Claude Tresmontant, la philosophie chrétienne et les présupposés d'une métaphysique de la Charité » in *Réel voilé et cosmos théophanique*, Bertrand Souchart et Fabien Revol (dir.), Paris/Lyon, Vrin/IIÉE, 2015, p. 453-501.
- « La contribution de Claude Tresmontant à la compréhension des signes de crédibilité de la révélation », *Église et théologie*, vol. 30, n° 3, octobre 1999, p. 327-364.
- *Christianisme et théorie de l'information. Science et théologie dans l'œuvre de Claude Tresmontant*, Paris, F.-X. de Guibert, 1998.

---

en expansion pointe vers un début du temps, et puis de dire par ailleurs que nous n'avons pas besoin, en rigueur de termes, de cet unique début, au vu de la multiplicité des commencements, cf. « *Science is incompetent to reason upon creation of matter itself out of nothing* » in *Controverses sur la création. Science, philosophie, théologie*, B. Souchart et F. Revol (dir.), Paris/Lyon, Vrin/IIÉE, 2016, p. 102.