

Du monisme au pessimisme : une lecture théologique et philosophique de Christian de Duve

DOMINIQUE LAMBERT

ESPHIN

Université de Namur

d.lambert@fundp.ac.be

Nous voudrions ressaisir ici d'une manière concise quelques thèses philosophiques que Christian de Duve a esquissées dans ses derniers ouvrages, afin d'en manifester l'architecture conceptuelle et de mettre en évidence les questions qu'elles soulèvent¹.

Il ne serait pas correct de figer la pensée de Christian de Duve à l'un ou l'autre de ses livres ou articles. Cette pensée s'est explicitée peu à peu et l'on voit des thèmes apparaître, se préciser et parfois s'éclipser. Il s'agit d'une pensée en évolution. Néanmoins, on peut aisément y repérer un fil conducteur et une cohérence interne que nous traduirons, dans un premier moment, au moyen de quelques idées maîtresses sous forme de thèses qui se présentent comme autant d'énoncés philosophiques et (anti-)théologiques. Nous nous permettrons d'en analyser la portée ainsi que les difficultés qu'elles peuvent soulever. Nous verrons alors, dans un deuxième moment, de quel système philosophique la pensée de Christian de Duve est proche, en disant toutefois

1. Une version plus détaillée d'un point de vue théologique peut être trouvée dans : D. Lambert, « Quelques aspects philosophiques et théologiques de l'oeuvre du Professeur Christian de Duve » in *Épistémologie et Théologie. Les enjeux du dialogue Foi-Science-Éthique pour l'avenir de l'humanité* (L. Santedi Kinkupu, éd.), Faculté de Théologie des Facultés Catholiques de Kinshasa, 2007, pp. 467-497. Le texte présenté ici actualise et présente d'une manière nouvelle certains contenus de cet article destiné à des théologiens.

que ce dernier ne revendique pas ce rapprochement. En effet, la base de sa réflexion n'est pas, comme il aime à le dire parfois, une suite de références et d'ouvrages philosophiques ou religieux, mais bien le raisonnement et la logique².

L'écart au christianisme en quatre thèses

Lorsqu'on lit, avec un regard théologique, les ouvrages de Christian de Duve, on ne manquera pas de voir en creux une prise de distance et une négation progressive des contenus fondamentaux de la foi chrétienne. En fait, à chacune des grandes positions philosophiques qui s'affirment dans ses livres, il est possible de faire correspondre la négation d'un fondement du christianisme. Même si dans l'une de ses conférences faite à Louvain aux « Jeunesses scientifiques », le 1^{er} décembre 1959, on peut trouver une brève allusion, de pure circonstance, à l'œuvre du « Créateur »³, l'explicitation récente de son évolution intellectuelle manifeste nettement une posture non croyante dont les contours sont esquissés, en négatifs, par le schéma d'exposition fondamental et classique de la dogmatique chrétienne.

Thèse 1 : le monisme de l'Ultime réalité

Écart 1 : le refus du Dieu véritablement transcendant

Biologiquement, l'homme n'est qu'un moment de l'histoire évolutive, il ne peut prétendre à aucune place définitivement centrale ou hiérarchiquement supérieure. Pourtant, une prise de conscience de la richesse de nos capacités et de nos expériences intellectuelles, esthétiques ou relationnelles forcent

2. Nous voudrions remercier le Professeur de Duve pour nous avoir souvent invité à débattre en toute franchise avec lui de thèmes philosophiques développés dans ses livres. Une des plus belles caractéristiques de sa pensée est, nous semble-t-il, outre sa franchise et sa clarté, son refus de s'enfermer dans une position rigidifiée, pour donner l'occasion d'une rencontre et d'une confrontation rationnelle avec des convictions et points de vue très différents du sien, ce qui fut parfois notre cas ! La netteté et la vigueur de ses propos nous a toujours semblé aller de pair avec l'invitation sincère et permanente au dialogue. Pour cela nous lui en sommes infiniment reconnaissant.
3. « Inquiet, certes, il (le biologiste) l'est, comme l'est tout homme qui vit dans l'intimité du mystère ; orgueilleux sans doute aussi, - n'est-ce pas là l'écueil qui guette tous ceux qui prétendent affronter l'inconnu ? Mais surtout et avant tout, dans sa contemplation quotidienne du miracle de la vie, saisi d'humilité et d'émerveillement devant l'œuvre admirable du Créateur », Ch. de Duve, « Aux confins de la vie », *Revue des Questions Scientifiques*, t.CXXXI (5^e série t.XXI), 1960, p. 35.

l'admiration et renvoie à une profondeur du monde, à une épaisseur insondable de la *matière-espace-temps* qui porte en elle cette « poussière de vie ». Cette profondeur ne s'identifie pas à une radicale transcendance. On ne sort pas ici du monde conçu comme un grand tout rassemblant, en une totalité unifiée, les existants. Cette réalité naturelle, qui nous porte et nous constitue, doit être « quelque chose d'ineffable, (de) totalement mystérieux »⁴ et il propose de l'appeler : « l'Ultime réalité ».

Pour qualifier cette « Ultime réalité » de Duve n'emploie pas le terme de Dieu, mais il est clair qu'elle correspond adéquatement à ce « Dieu dépersonnalisé » qu'il appelle de ses vœux⁵ : « nous devons « dépersonnaliser » Dieu, tout comme la nouvelle physique nous dit qu'il faut « dématérialiser » la matière ».

Cette « Ultime réalité » définit en fait le sens profond du réel dont de Duve cherche déjà une expression adéquate dans son ouvrage *Poussière de vie*⁶ :

« Si l'Univers n'est pas vide de sens quel est donc ce sens ? Pour moi, cette signification gît dans la structure même de l'Univers qui se trouve être capable de produire la pensée par le truchement de la vie et du fonctionnement cérébral. La pensée, à son tour, est une faculté grâce à laquelle l'Univers peut réfléchir sur lui-même, découvrir sa propre structure et comprendre des entités immanentes telles que la vérité, la beauté, le bien et l'amour. Telle est la signification de l'Univers comme je l'entends ».

L'homme peut approcher, au moins de deux manières différentes, cette Ultime réalité qui comble sa recherche d'un sens immanent.

Premièrement, par la recherche scientifique. L'Ultime réalité est vue, dans ce cas, comme un horizon de la rationalité (scientifique), mieux comme un abîme, pour reprendre un terme cher à Jean Ladrière, dans lequel nous nous enfonçons à la faible lumière de notre raison et dont la profondeur sans cesse nous échappe.

4. Ch. de Duve, *À l'écoute du vivant*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 362. Le thème du « mystère » exprimant la profondeur insondable du réel est déjà présent dans la pensée de l'auteur dès 1959 (cf. Ch. de Duve, « Aux confins de la vie », *op. cit.*, p. 35).

5. *À l'écoute du vivant*, *op. cit.*, p. 356.

6. *Poussière de vie*, *op. cit.*, p. 496.

Deuxièmement, par l'expérience humaine du beau, du bon ou de l'amour, qui implique un rapport à la vie subjective. Au nom d'une préférence philosophique, qu'il qualifie de « platonicienne »⁷, de Duve se refuse à réduire l'aspiration au beau ou le désir d'amour à des schémas explicatifs simplement utilitaristes ou darwiniens (et donc dépendant de la rationalité scientifique). Il envisage, à titre d'hypothèse, qu'il s'agit là « d'aspects authentiques de la réalité ultime, différents de ceux qui sont accessibles à la pensée rationnelle, mais (qui sont) doués néanmoins d'une existence propre »⁸. On pourrait dire que, tout en étant parfaitement darwinien et donc admettant que *certaines aspects* de ce que nous appelons le beau, le bien ou l'amour peuvent être expliqués, chez l'homme, en termes d'utilité comportementale et d'avantages évolutifs, il incline à penser que le beau, le bien ou l'amour doivent avoir un fondement plus profond, plus universel, plus « en soi »⁹.

L'Ultime réalité, horizon vers lequel convergent nos quêtes rationnelles et fondement de nos aspirations les plus profondes, ne nous offre que quelques unes de ses facettes. Notre condition d'être biologique, fruit d'une évolution particulière, nous a gratifiés de moyens cognitifs et perceptifs merveilleux mais limités. Nous ne pouvons donc pas espérer rationnellement toucher les limites de cette réalité : nous avons « tout juste assez pour nous remplir d'émerveillement, d'aspiration et du sentiment d'appartenir à quelque chose qui nous dépasse totalement, mais qui est signifiant »¹⁰. Cet aveu d'ignorance n'est pas posé, ici, sur le fond d'une attitude seulement sceptique ou agnostique. Chez de Duve, il y a une volonté de caractériser de manière plus posi-

7. *À l'écoute du vivant, op. cit.*, p. 358. Il semble cependant que le qualificatif « platonicien » ne soit pas adéquat si l'on veut être fidèle à l'inspiration de la pensée de de Duve, par ailleurs tout à fait cohérente. Au fond, la position décrite est plus proche de celle de Spinoza dont certains aspects peuvent, comme l'a très bien fait remarquer Bréhier, être pris à tort pour des thèmes néo-platoniciens (E. Bréhier, *Histoire de la philosophie. III/ XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, P.U.F., 1981, p.156). Nous reviendrons dans la suite sur le « spinozisme » de de Duve.

8. *À l'écoute du vivant, op. cit.*, p. 357.

9. « On n'a aucune idée de la manière dont le cerveau a pu par exemple arriver aux notions de beauté, de vérité, de bien ou de mal. Je veux bien admettre qu'il s'agit de produits de la sélection naturelle, que tout cela est apparu parce que c'était utile à notre développement. Mais j'ai quand même du mal à imaginer que cela n'a aucune correspondance avec la réalité. Que le beau en soi ou le bien en soi n'a pas une certaine signification. Les notions du beau et du bien sont certes relatives, mais le fait qu'on cherche la beauté ou qu'on aspire au bien est une réalité universelle » (« Christian de Duve : l'évolution a un sens », propos recueillis par O. Postel-Vinary, *La Recherche*, 286, avril 1996, pp.90-93).

10. *À l'écoute du vivant, op. cit.*, p.358.

tive cette réalité qui nous dépasse et par rapport à laquelle nous sommes toujours en partie ignorants. En cela, de Duve, conformément à ce qu'il énonce très correctement, n'est ni totalement agnostique (puisqu'il ne se contente pas d'une sorte de docte ignorance quant au sens profond de la réalité), ni totalement athée (puisque l'Ultime réalité est une sorte de « Dieu dépersonnalisé »).

En fait son idée de Dieu est pensée en cohérence avec son approche scientifique et se présente au fond comme une proposition (qu'il reconnaît avec une parfaite honnêteté intellectuelle porteuse d'un certain nombre de préjugés d'ailleurs inévitables) visant à¹¹ « remplacer les mythes propagés par les religions, tout en essayant de ne pas compromettre les nombreuses structures bienfaites que celles-ci ont édifiées sur les mythes ».

Tentons de reprendre en quelques mots la « philosophie naturelle » du Professeur de Duve pour en manifester l'architecture. Partons du présupposé *moniste* que toute la réalité, tout l'être s'épuise dans une seule « *substance* » : l'Ultime réalité qui ne dépend de rien d'autre, mais qui comprend toute existence. La vie biologique, qui germe « sur » et par la matière physico-chimique, l'humain et sa pensée qui s'enracinent dans l'histoire évolutive du vivant, sont des manifestations de *nécessités* internes à cette Ultime réalité, que nous traduisons à notre niveau et partiellement (car nos facultés sont limitées) par les lois scientifiques. Ce que nous traduisons par les « transcendants » (le vrai, le bon, le beau,...)¹² est l'expression d'une richesse infinie de cette Ultime réalité que certaines expériences (impliquant la raison et plus spécialement la science ou d'autres facultés de communion à la nature, à savoir par exemple l'expérience esthétique, éthique ou mystique) nous permettent d'entrevoir, mais seulement à la manière d'un éclair dans la nuit, jamais de manière entièrement claire et distincte. À l'opposé des idées de certains existentialistes, contemporains de Jacques Monod, célébrant un monde proprement absurde, l'Ultime réalité propose un sens. Ces parcelles de la réalité empirique que nous explorons nous renvoient, sur le mode de l'indice ou de la trace, à un horizon de sens vers lequel nous tendons sans jamais pouvoir l'atteindre. Optimisme et modestie caractérisent la philosophie implicite du Prix Nobel.

11. *Ibid.*, p.348.

12. La question des « transcendants » occupe une place centrale chez un autre collègue et ami de Jacques Monod : Jean-Pierre Changeux : *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*, Paris, Odile Jacob, 2008.

Chaque pas de l'évolution, chaque avancée scientifique, artistique ou éthique, voire humaine, présuppose et révèle quelque chose de cette Ultime réalité. Mais, par ailleurs, l'œuvre de de Duve nous invite à une profonde et belle humilité. Ce qui compte, pour nous, nous rappelle-t-il, ce n'est pas tant cet « Absolu » que nul ne peut posséder, mais plutôt cette aspiration, ce chemin, que l'humain parcourt modestement en direction de ce qui lui apparaît comme l'horizon ultime de sens.

Thèse 2 : la primauté du déterminisme et le refus de la contingence

Écart 2 : le refus de la Création

Dès que les conditions physico-chimiques initiales sont présentes sur un site cosmologique adéquat, la vie doit nécessairement y apparaître et enclencher son histoire évolutive, en vertu des lois (reproductibles) de la physico-chimie. La vie appartient donc à la trame même de l'Univers qui est vue comme une « poussière de vie ». Cette vie peut donc apparaître et évoluer en de nombreux endroits du Cosmos, ses caractéristiques globales (non pas les détails !) devant être très semblables en ces divers endroits, en raison de l'universalité des lois de la matière. La vie pourrait aussi, pour les mêmes raisons, être reproduite *in vitro*. Sur ce point, de Duve a tenu à bien marquer sa différence par rapport à Jacques Monod¹³ :

« La vie appartient à la trame même de l'Univers. Si elle n'était une manifestation obligatoire des propriétés combinatoires de la matière, il eût été absolument impossible qu'elle prenne naissance naturellement. En attribuant au hasard un événement d'une complexité et d'une improbabilité aussi inimaginable-on se rappelle l'allégorie de Hoyle d'un Boeing 747 qui émergerait d'un tas de ferraille (...) -Monod invoque en réalité un miracle. Malgré la vigueur avec laquelle il aurait refusé cette description, il se place du côté des créationnistes »

Au tout début de l'histoire de la vie, le hasard ne joue pas un rôle déterminant¹⁴, nous sommes dans le règne de la chimie parfaitement reproduc-

13. pp. Ch. de Duve, *Construire une cellule. Essai sur la nature et l'origine de la vie*, Bruxelles, De Boeck Université, 1990, p.291.

14. « La voie empruntée par la vie naissante pourrait avoir été entièrement déterministe jusqu'au progénote, peut-être même jusqu'à la dernière cellule ancestrale commune, ne laissant au hasard que quelques événements rares peut-être inexistantes » (*Construire une cellule, op.cit.*, p.287).

tible¹⁵. L'histoire évolutive de la vie, quant à elle, s'explique en faisant référence aux mutations qui affectent au hasard le génome et à la pression sélective de l'environnement. Mais quelle est l'importance effective de ce hasard dans l'évolution ? La réponse est la suivante¹⁶ :

« Je soupçonne que le hasard pourrait avoir joué un rôle moindre, et la nécessité un rôle plus important, que ne le croient Monod et de nombreux biologistes moléculaires et évolutionnistes contemporains. Ce soupçon ne repose pas sur des arguments solidement structurés. Peut-être s'agit-il simplement d'un désir déguisé en pensée inspiré par le fait que, contrairement à Monod, je ne me complais pas à l'idée d'être « seul dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où [j'aurais] émergé par hasard » (J. Monod¹⁷) . D'une manière plus rationnelle, mon préjugé se fonde sur le sentiment que le principe d'assemblage modulaire, avec les restrictions qui en découlent, a continué à jouer un rôle majeur dans l'évolution, utilisant des modules de dimension et de complexité croissantes. Les « contraintes du hasard » pourraient être beaucoup plus contraignantes que l'on ne le suppose généralement. »

Dès 1972, Christian de Duve a explicité ce thème des « contraintes du hasard »¹⁸, une notion dont il souligne la parenté avec les idées du grand spécialiste des probabilités, Émile Borel. En fait un phénomène aléatoire est caractérisé par sa probabilité d'occurrence ($1/2$ pour l'obtention de « pile » dans le lancer d'une pièce de monnaie). Or cette probabilité est toujours définie par rapport à un ensemble bien précis de possibilités, de configurations (2 dans le cas de la pièce), qui fixent les limites, les contraintes du hasard. Ces contraintes ont pour effet, dans certaines circonstances, d'estomper progressivement l'incertitude pesant sur le phénomène. Si nous répétons un grand nombre de fois, disons mille fois, un lancer de pièce, le phénomène a beau être régi par le hasard, nous pouvons être certain qu'au moins une fois sortira « pile ». Comme le dit de Duve : « Le hasard n'exclut pas l'inévitabilité ». Le recours à des arguments invoquant une intervention « spéciale », extérieure au monde phy-

15. Selon de Duve, la vie ne provient pas non plus, comme le pensait Prigogine, d'une structure dissipative, résultat d'une amplification de fluctuations au sein d'un système thermodynamique situé loin de son équilibre.

16. *Construire une cellule, op.cit.*, p.290.

17. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p.195.

18. « Les contraintes du hasard », *Revue générale. Perspectives européennes des sciences humaines*, février, 1972, p.22. Nous renvoyons aussi à « *The Constraints of Chance* », *Scientific American*, January 1996, p.96 et *À l'écoute du vivant*, Paris, Odile Jacob, 2002, pp. 209-210.

sique, pour expliquer la genèse des structures complexes du vivant, ne tient plus au regard du temps de l'évolution. Les contraintes du hasard délimitent un « espace » borné qui, vu les longues échelles de temps et le nombre extrêmement grand des événements, finira toujours par être complètement exploré. L'environnement quant à lui joue un rôle de filtre qui ne laisse passer que les structures qui lui sont adaptées. Christian de Duve a tenu à préciser, une fois encore et de façon très éclairante, sa position au début de son beau livre *Singularités. Jalons sur les chemins de la vie*¹⁹. Ceci montre l'importance qu'il accorde, sur un plan fondamental, à cette position qui explique comment le hasard peut devenir nécessité. Si un environnement ou un expérimentateur impose des contraintes sélectives à un système vivant ou moléculaire et s'il existe, parmi les variantes possibles (les mutants) de ce système, produites au hasard, l'une de celles-ci qui se trouve être mieux adaptée à ces contraintes, alors, même si la probabilité de cette variante est très faible, elle finira par apparaître et être sélectionnée, pour autant que l'on attende suffisamment longtemps. Les exemples donnés par de Duve sont très éclairants. Ainsi, il suffit de jouer 38 fois pour qu'une face d'un dé, prescrite à l'avance, sorte avec 99,9 chances sur 100. De même un numéro de loterie de 7 chiffres sortira certainement, avec une probabilité de 0,999 (c'est-à-dire presque certainement) si l'on observe 69 millions de tirages. On comprend, dès lors, que des événements extrêmement rares, qui sont cruciaux pour l'adaptation optimale d'un organisme à un environnement, finissent par être nécessairement sélectionnés (si le spectre des diverses variations, mutations, peut être exploré totalement) sans faire intervenir aucun « téléguidage » ou aucune finalité immanente.

Pour préciser le rôle du hasard, de Duve distingue, deux types d'évolution : « horizontale » et « verticale ».

La première concerne des changements génétiques qui n'affectent pas fondamentalement le plan corporel d'un organisme mais qui engendrent une grande variété de formes (par exemple toutes les espèces d'insectes). Dans ce processus générateur de biodiversité, le hasard joue un grand rôle (hasard des mutations et hasard des événements et situations environnementales), les contraintes du hasard sont assez souples et l'on peut parler d'un domaine où la contingence est importante.

19. Paris, Odile Jacob, 2005.

La deuxième caractérise des modifications génétiques plus rares qui entraînent des changements profonds du plan corporel. Ici le hasard est beaucoup plus contraint. On comprend aisément qu'un changement radical de l'architecture de base d'un organisme complexe est soumis à un grand nombre de contraintes, la plasticité du plan organisationnel diminuant avec la complexité de l'organisme. Dans pratiquement tous les cas (mais non pas tous) d'évolution verticale, il y a augmentation de la complexité et en même temps des contraintes restreignant l'importance du hasard. L'évolution verticale est donc en quelque sorte canalisée dans une sorte « d'entonnoir évolutif » pour reprendre les termes de de Duve. Ceci a pour conséquence le fait qu'à un certain niveau de complexité, les organismes doivent inévitablement suivre une histoire évolutive quasi-déterminée et pratiquement indépendante de l'environnement. Pour ce qui concerne l'évolution verticale, la contingence ne joue pratiquement plus. C'est pour cette raison que de Duve s'inscrit en faux par rapport aux biologistes ou aux paléontologues (comme S. J. Gould²⁰) qui lisent l'histoire qui conduit de la première cellule à l'homme comme une série d'évènements marqués par la contingence. Une des thèses centrales défendues par le Prix Nobel de médecine consiste dès lors à montrer ²¹:

« ...la fausseté de « l'évangile de la contingence » que l'on prêche au nom de la science. Cette doctrine repose, comme j'ai tenté de le montrer, sur des prémisses scientifiques incorrectes. Non pas, comme le voudraient certains, parce qu'il y a « autre chose » qui façonne la direction de l'évolution, mais parce que les contraintes naturelles au sein desquelles le hasard s'exerce sont et ont toujours été telles que l'évolution vers une complexité croissante devait presque obligatoirement se produire du moment que l'occasion lui en était donnée. »

Pour de Duve, le problème majeur de toute conception de l'évolution basée sur la contingence est le fait qu'elle identifie subrepticement imprévisibilité et improbabilité. Or, dit-il²², « Des évènements peuvent avoir lieu strictement par hasard et pourtant être obligatoires. Tout ce qui est nécessaire, c'est de leur fournir suffisamment d'opportunités d'avoir lieu, relativement à leur probabilité ».

20. Cfr par exemple : S.J. Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

21. *À l'écoute du vivant*, *op.cit.* p.350.

22. « Les mystères de la Vie : y a-t-il « quelque chose d'autre » ? » in *Science et quête de sens*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005, p.79.

La conception déterministe de l'évolution verticale de de Duve se trouve renforcée par les découvertes de la biologie du développement et de cette nouvelle discipline que l'on appelle l'*Evo-Devo* (*Evolution and DEvelopment*). Des « gènes maîtres » qui commandent toute une série de cascades d'évènements déclenchant le développement de certains organes (l'œil par exemple), sont présents et conservés dans des lignées animales très différentes, tout en y causant les mêmes processus morphogénétiques. Ces gènes peuvent être utilisés, au sein de la même espèce animale, pour provoquer, de manière complètement déterministe, des organes à des endroits inhabituels. Mais, ils peuvent être aussi transférés d'une espèce à l'autre, de la souris à la mouche par exemple, pour y remplir la même tâche ! On pourrait dire qu'une des dimensions du « déterminisme biologique » dont parle Christian de Duve est grandement étayée aujourd'hui par cette possibilité d'effectuer, de manière répétable, au moyen de gènes du développement (homéogènes) le contrôle de certains aspects de la morphogénèse animale²³. Et cela est intéressant car, comme le dit le Prix Nobel, cela montre aussi²⁴ « comment des changements phénoménaux du phénotype peuvent être occasionnés par des mutations simples. Les « sauts mystérieux » pourraient, après tout, se révéler explicables en termes naturalistes. Ils pourraient être ouverts à l'étude expérimentale... »

La conception de de Duve s'oppose à tout *vitalisme*, en particulier celui de Bergson par exemple, puisque la vie s'explique entièrement par les lois de la physico-chimie et non pas en faisant référence à un quelconque « élan vital », qui n'a pas sa place au sein du champ de pertinence de la biochimie. Cette opposition remonte certainement à l'influence décisive de son premier maître à Louvain : Joseph Bouckaert qui était, pour ce qui est de sa science, un mécaniste convaincu²⁵. La conception de de Duve s'oppose d'une manière tout aussi forte, en raison de son présumé déterministe, au *finalisme* qui supposerait une sorte de but, de *telos*, « forçant », en-haut et en-avant, pour reprendre la terminologie teilhardienne, l'émergence de la vie et sa montée en complexité. La conception de de Duve écarte donc les arguments que l'on trouve dans la tradition de la *théologie naturelle* anglo-saxonne, chez William

23. de Duve évoque ces gènes homéotiques dans son article : « Les mystères de la Vie : y a-t-il « quelque chose d'autre » ? » in *Science et quête de sens*, *op.cit.*, pp. 73-74 et dans son livre : *Génétique du péché originel. Le poids du passé sur l'avenir*, Odile Jacob, 2009, pp. 93-94.

24. *Science et quête de sens*, *op.cit.*, p.74.

25. *À l'écoute du vivant*, *op.cit.* pp. 9-10.

Paley ou plus récemment chez Michael Denton par exemple, qui supposent que l'extrême complexité du vivant ne peut être explicable seulement par les lois de la science mais requiert l'intervention d'une « Intelligence », d'un « dessein intelligent »²⁶.

Cette conception reposant sur un « mécanisme (...) pour lequel cette fresque mouvante et colorée de l'univers animé semble avoir été réduite à un automatisme aride de macromolécules »²⁷ exclut toute irruption, au sein du cosmos, d'une radicale nouveauté, au sens où l'entend *L'Évolution créatrice* de Bergson ou la *creatio continua* de la théologie chrétienne. La primauté du déterminisme physico-chimique et la négation de la contingence²⁸ peuvent être lus dès lors comme une prise de distance par rapport à toute notion de création au sens métaphysique et théologique.

Thèse 3 : la dépersonnalisation de Dieu comme refus de tout anthropomorphisme

Écart 3 : le refus de l'Incarnation (« Dieu-fait-homme »)

La signification du religieux n'implique plus ici aucune référence à une divinité transcendant le Monde. Le religieux traduit plutôt, chez de Duve, l'expression d'un lien profond qui unit l'homme au Monde qui l'entoure, qui l'émerveille et le dépasse, mais aussi l'expression d'une profondeur de l'humain, qui semble se révéler dans l'expérience intellectuelle, esthétique ou morale. La perspective décrite ici n'est donc aucunement réductionniste ou naturalisante. Chez de Duve, l'activité du biochimiste de haut niveau ne conduit nullement à un réductionnisme plat²⁹. Il y a, au contraire, la nette

26. Ch. de Duve, « L'hypothèse d'un dessein intelligent. La vie et son évolution vers la complexité sont inscrites dans les propriétés de la matière et n'exigent pas l'intervention de quelque chose d'autre pour se manifester », *Sciences et Avenir*, Hors série, Décembre 2003/Janvier 2004, p.19.

27. Ch. de Duve, « Aux confins de la vie », *Revue des Questions Scientifiques*, *op.cit.*

28. La théologie catholique classique défend l'importance de la contingence : « C'est pourquoi (Dieu) a préparé pour certains effets des causes nécessaires, qui ne peuvent défaillir, et d'où proviennent nécessairement les effets ; et pour d'autres effets il a préparé des causes défectibles, dont les effets se produisent d'une manière contingente » (Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I^a, q.19, a.8). Cfr J.-M. Maldamé, « L'évolution et la question de Dieu », *Revue thomiste*, 107 (2007) 531-560.

29. de Duve refuse nettement une naturalisation de l'éthique : « Ce qui fait notre grandeur (...) et notre responsabilité, c'est précisément que nous avons le pouvoir de nous opposer à la nature et de la diriger si cela est souhaitable » (*À l'écoute du vivant*, *op.cit.*, pp. 360-61). Cependant, l'éthique ne se définit qu'en référence à des impératifs humains : « Les

affirmation d'une « grandeur » de l'homme qui se traduit, entre autres, par sa responsabilité morale et par sa capacité d'émotion esthétique. Il est d'ailleurs extrêmement intéressant et révélateur d'observer que la conclusion de plusieurs de ses livres fait référence à cette émotion³⁰ :

« Quand j'écoute de la musique, quand je me promène dans une galerie d'art, quand je régale mes yeux des lignes pures d'une cathédrale gothique, quand je lis un poème ou un article scientifique, quand je regarde jouer mes petits-enfants ou simplement quand je réfléchis sur le fait que je peux faire toutes ces choses, y compris réfléchir sur mon pouvoir de les faire, il m'est impossible de concevoir l'univers dont je fais partie comme n'étant pas contraint, par sa nature même, de donner naissance quelque part, à quelque époque, peut-être en de nombreux endroits et à de nombreuses époques, à des êtres capables d'apprécier la beauté, de ressentir l'amour, de chercher la vérité et d'appréhender le mystère. Cela me met, sans doute, dans la catégorie des romantiques. Qu'il en soit ainsi ».

L'expérience humaine du beau et de l'amour, jointe à l'émerveillement que produit, chez un scientifique, un Monde, à la fois compréhensible mais encore (et peut-être à jamais ?) largement mystérieux et dans lequel la contingence est supposée n'avoir aucune place, apparaissent comme au fondement de la conception que se fait de Duve de la dimension religieuse et de sa conception de Dieu que nous allons analyser maintenant.

Christian de Duve commence par écarter toute espèce de conception anthropomorphique de Dieu en raison d'une sorte d'humilité anthropologique³¹ :

« L'anthropomorphisme est aussi la pierre angulaire de nombreuses religions, surtout celles inspirées par la Bible, qui décrit l'homme comme ayant été créé à l'image de Dieu. Aucune phrase ne pourrait être plus quintessentiellement anthropocentrique -ni plus arrogante- que cet extrait du Livre de la Genèse. Selon celui-ci, l'homme est, de droit divin, le maître de la création et n'a de comptes à

lois morales ne sont pas absolues. Elles sont faites par les humains dans le but de régler leurs sociétés. Elles évoluent avec les connaissances, les mentalités et les situations nouvelles. » (*Ibid.*, p. 361).

30. Ch. de Duve, *Construire une cellule. Essai sur la nature et l'origine de la vie*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1990, p. 291 ; nous renvoyons aussi à : *Poussière de vie. Une histoire du vivant*, Paris, Fayard, 1996, p. 496 ; *À l'écoute du vivant*, *op. cit.*, p. 362 : « Et j'ai aussi vibré dans d'autres registres, en résonance avec des poètes, des écrivains, des artistes et des musiciens qui m'ont ému par leurs œuvres et leurs interprétations. »

31. *À l'écoute du vivant*, *op. cit.*, p. 354.

rendre qu'au Créateur. L'anthropocentrisme cède devant le théocentrisme. Mais ici encore, la composante « anthrôpos » joue un rôle dominant »

C'est au nom du refus de l'anthropomorphisme que de Duve justifie son refus respectueux du Dieu de la Bible³² :

« Fondé entièrement sur des documents datant d'une époque où la pensée humaine était dominée par une mythologie anthropomorphique et par des explications animistes, le récit biblique reflète manifestement les imaginations et préoccupations typiquement humaines de ses auteurs. Le Dieu de la Bible est une personne, possédant, sous la forme parfaite qui sied, toutes les qualités considérées comme désirables chez un souverain humain avec de surcroît, des pouvoirs magiques. Qu'il soit décrit comme Créateur tout-puissant, Souverain sévère, Juge inflexible, Pasteur compatissant, Père aimant, ou un mélange de telles représentations, le Dieu de la Bible reste enraciné dans l'imagerie trompeuse d'un anthropomorphisme qui prend ses désirs pour des réalités. La phrase biblique citée plus haut doit être inversée. C'est l'homme qui a créé Dieu à son image. »

On retrouve ici, sous une version réactualisée, l'idée que le Dieu de la Bible ou du christianisme ne serait qu'une sorte de projection ou de passage à la limite de nos désirs ou de nos représentations simplement humaines.

La question que soulève la position de de Duve est ici d'une importance cruciale. Comment reconnaître si le Dieu dont nous parlons n'est pas une pure construction ou une projection de nos imaginations débordantes et souvent naïves, comme le prétendait autrefois Ludwig Feuerbach ? Le Dieu du christianisme, correspond-t-il rigoureusement à ce genre de « projection » ? Nous ne le pensons pas. La raison que nous pourrions avancer ici serait que l'image du Dieu révélé en Jésus-Christ est assez différente de ce que notre imagination instinctive produirait lorsqu'on prononce le mot « Dieu ». Un Dieu conçu suivant le mode d'un « Souverain sévère », d'une sorte de « potentat », de « pharaon » est dans la droite ligne d'une projection anthropomorphique³³, de même, un Dieu vu simplement et unilatéralement comme un « Père aimant » à l'image de nos pères biologiques. Mais, est-ce bien là le Dieu

32. *Ibid.*, p. 355.

33. À propos d'un Dieu « monarque » ou d'un « pharaonisme céleste » nous suivons l'avis de Maurice Zundel qui affirme : « Mais justement un tel Dieu, dans la perspective chrétienne, n'a jamais existé : sinon dans l'imagination des hommes qui enfermaient la Divinité dans leurs propres limites » (*Dialogue avec la Vérité*, Paris, Desclée De Brouwer, 1964, pp. 102-103).

du christianisme ? Une projection de nos désirs produirait-elle un Dieu qui « ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu », un Dieu tout-puissant d'amour mais totalement impuissant devant un refus de l'homme, un Dieu tout puissant et cependant fragile et pauvre, un Dieu créateur qui s'agenouille devant sa créature. Ce Dieu « folie pour les grecs » est-il vraiment conforme à un « Dieu anthropomorphisé » ? Paradoxalement, le Dieu du christianisme se fait homme mais d'une manière qui tranche avec tous les anthropomorphismes mythologiques de l'Antiquité ou de ceux qui sous-tendent nos idoles d'hier et d'aujourd'hui. Quoiqu'il en soit, la position de Deuve apparaît ici en rupture avec l'un des points essentiels du christianisme : celui d'un Dieu-fait-homme, d'un Dieu personnel et proche s'incarnant pour rejoindre l'homme.

Thèse 4 : *La génétique du péché originel* ou la nécessité pour l'humanité de se sauver elle-même

Écart 4 : le refus de la Rédemption

L'idée centrale de *La génétique du péché originel. Le poids du passé sur l'avenir de la vie*³⁴ est le fait que la sélection naturelle nous a doté de certains « traits qui étaient *immédiatement* favorables à la survie et à la prolifération de nos ancêtres, dans les conditions qui existaient en leurs temps et lieux, sans égard pour les conséquences ultérieures. C'est là une propriété intrinsèque de la sélection naturelle. Elle ne voit que *l'immédiat*. Elle ne prévoit pas l'avenir » (p. 165). La sélection n'a donc pas doté l'humanité de capacités « de sagesse pour sacrifier des avantages immédiats aux exigences de l'avenir » (p. 168) mais n'a fourni que des outils pour la recherche de l'intérêt immédiat. Or ce bagage que nous conservons dans nos gènes est devenu un fardeau naturel nuisible car l'intérêt immédiat, égoïste de groupes fermés sur eux-mêmes, peut conduire à épuiser et à détruire sans vergogne les ressources de la planète en mettant en péril les générations futures. Ce fardeau naturel, génétique, Christian de Duve l'identifie au « péché originel » de la théologie chrétienne³⁵,

34. Paris, Odile Jacob, 2009.

35. On pourrait se demander si cette identification d'un contenu scientifique avec un concept théologique ne risque pas d'être perçue comme une forme de « concordisme » que de Duve réprouverait. D'autre part une telle identification fait fi des apports de la recherche exégétique et théologique contemporaines que l'on pourra trouver dans l'ouvrage de J.-M. Maldalmé, *Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Cerf, 2008, Cogitatio Fidei n°262 ou dans le collectif sous la direction de Ch. Boureux et Ch. Theobald, *Le péché originel. Heurs et malheurs d'un dogme*, Paris, Bayard, 2005.

lequel n'est pour lui qu'un « mythe merveilleux » qui a entraîné l'invention de l'idée de rachat et « de l'acte rédempteur qui viendrait sauver l'humanité de sa déchéance » (p. 169). Pour « effacer la tache originelle », il y a bien un moyen : faire appel aux capacités de notre cerveau. Grâce à lui, « nous avons le pouvoir de regarder l'avenir et de raisonner, de décider et d'agir à la lumière de nos prédictions et expectatives, même contre notre intérêt immédiat, s'il le faut, et au bénéfice d'un bien ultérieur. Nous possédons la faculté unique d'agir *contre la sélection naturelle* » (p. 169). de Duve rejoint ici l'un des points clés de l'anthropologie darwinienne qui s'exprime dans le cinquième chapitre de *La filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe* (1871)³⁶. Cette anthropologie a été décrite par Patrick Tort qui la caractérise en invoquant un « effet réversif »³⁷ : la sélection naturelle a sélectionné des individus dont la partie la plus noble de leur nature consiste à pouvoir mettre un frein à cette sélection³⁸.

de Duve propose sept pistes d'action pour agir contre la sélection naturelle. La dernière qu'il propose est le contrôle de l'expansion de la population car, dit-il, « C'est la multiplication débridée des êtres humains qui permet de plus en plus à leur héritage génétique de produire ses effets pervers » (p. 219) ! Les moyens proposés par de Duve entrent ici en contradiction directe et frontale avec l'enseignement moral de l'Église catholique et avec une anthropologie qui valorise l'autonomie de la personne. Deux passages suffisent à illustrer cela :

« les procédés les plus efficaces et les plus performants pour réduire le nombre d'êtres humains restent la *contraception* et, aussi précocement possible, *l'interruption volontaire de grossesse*, y compris sa forme préventive, « la pilule du lendemain ». C'est par de tels procédés que l'humanité peut le mieux s'opposer à l'expansion démographique. Ils sont autorisés plus ou moins libéralement dans de nombreux pays. Mais cela ne suffit pas. Ils ne devraient pas être simplement tolérés ; ils devraient être *encouragés* » (p. 222).

36. (sous la direction de P. Tort, trad. coordonnée par M. Prum et précédée de P. Tort, « L'anthropologie inattendue de Charles Darwin », Paris, Syllepse, 1999, p. 222.

37. P. Tort, *L'effet Darwin. Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Paris, Seuil, 2008.

38. P. Tort affirme par exemple que : « (l'éducation) dote les individus et la nation de principes et de comportements qui s'opposent précisément aux effets anciennement éliminatoires de la sélection naturelle, et qui orientent à l'inverse une partie de l'activité sociale vers la protection et la sauvegarde des faibles de corps et d'esprit, aussi bien que vers l'assistance aux déshérités. » (*Darwin et le Darwinisme*, Paris, P.U.F., 2005, Que Sais-je ?)

et

« Les allocations familiales devraient être limitées au premier enfant. À partir du troisième, un impôt, croissant avec le nombre d'enfants supplémentaires pourrait même être prélevé. Ainsi la liberté d'un chacun d'avoir des enfants serait préservée, mais à un prix qui tiendrait compte de l'impact sur la société. Des mesures devraient être prises également pour favoriser la stérilisation volontaire à grande échelle, surtout chez les progéniteurs qui risquent de dépasser le « quota » autorisé » (p. 223).

La position de de Duve pose de graves questions et le célèbre biologiste dit ne pas ignorer que les mesures qu'il « préconise risquent de se heurter à des difficultés politiques, sociales, légales, économiques et autres » et qu'il accepterait que « des autorités plus compétentes » puissent modifier ses propositions (p. 223). de Duve prend nettement ses distances par rapport à toute forme d'eugénisme violent ou barbare, de type nazi par exemple (p. 188). Il affirme qu'il ne veut pas *éliminer* l'excès de population (comme dans les versions barbares) mais *le prévenir*. Il n'en reste pas moins vrai qu'un projet de « prévention » démographique tel qu'il l'envisage court le risque de déraper assez vite vers des formes politiquement totalitaires qui vont à l'encontre des droits fondamentaux de l'homme et peuvent encourager les discriminations. L'exemple chinois, qui met déjà en œuvre les méthodes préconisées par de Duve, montre qu'une telle solution engendre des problèmes humains aussi graves, voire plus, que ceux qui sont liés à l'augmentation démographiques (par exemple la sélection arbitraire des sexes, l'abandon sauvage d'enfants surnuméraires,...). L'impôt dont il est question plus haut par exemple pourrait entraîner de graves inégalités sociales, les riches seuls pouvant « acheter » ce droit à avoir une famille nombreuse ! L'intention de de Duve est fondée, on ne peut en douter, sur un grand sens de la responsabilité et sur une volonté de rencontrer un problème planétaire majeur³⁹. Cependant, pour contrer la faille originelle qui mène à l'égoïsme et au repli sur soi dans des « sociétés closes » comme les aurait qualifiées Bergson⁴⁰, on pourrait très bien imaginer, dans la logique même de ce que propose de Duve, pour contrecarrer les effets néfastes des limites de la sélection naturelle, utiliser son cerveau pour imaginer des solutions qui vont dans le sens du partage, de la solidarité de la redistribution des richesses, de l'accueil du plus faible, et qui ne présentent pas le flanc à des

39. De Duve rejoint sur ce point Hans Jonas et son *Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), Paris, Cerf, 1997 ; Flammarion 1998.

40. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1937.

formes politique autoritaire. L'espace géographique se restreignant, on pourrait plutôt chercher à augmenter la solidarité et les liens en créant des réseaux de plus en plus forts et conviviaux entre les gens. Pourquoi ne pas regarder dans cette direction ?⁴¹ Si l'on reste dans la cohérence de la conception de duviennne de l'Ultime réalité et de la profondeur qu'il lui confère, celle-ci ne pourrait-elle pas apparaître sous le visage d'un surcroît d'interactions entre personnes acceptant de renoncer à ce qu'ils ont pour que d'autres puissent vivre ? Il y a dans la solution proposée par de Duve un pessimisme qui contraste avec l'optimisme vigoureux qui se dégageait de son intuition d'Ultime réalité. Rationnellement, on ne peut éviter de rencontrer le problème soulevé par de Duve lié aux limites de l'apport de la sélection naturelle. Mais, rationnellement également, la solution proposée par de Duve ne s'impose pas. Reprenant une veine plus optimiste, nous pensons que d'autres solutions, pourraient être cherchées et trouvées pour prendre au sérieux notre responsabilité vis-à-vis des générations futures. Dans un article très éclairant intitulé « La fragilité en économie : chance ou menace ? » l'économiste Élena Lasida suggère des pistes intéressantes qui, plutôt que de se centrer sur une sorte de pratique « réparatrice » (dont le but est de conserver les acquis) ouvre à une « approche révélatrice de nouveauté » qui consiste à⁴² « ... profiter des limites devenues incontournables pour imaginer des modes de vie différents, porteurs d'un bien-être nouveau. Dans cette perspective, il ne suffit pas d'apprendre à gaspiller moins : il s'agit de produire et de consommer autrement, de se déplacer et d'habiter l'espace différemment. Le but n'est pas de combler le manque ni de gommer la perte mais bien, au contraire, d'en faire émerger du nouveau : moins de mobilité mais plus d'enracinement, moins de vitesse mais plus de présence, moins de productivité mais plus de proximité... »

Et l'on pourrait ajouter dans cette ligne : moins de solutions coercitives aux problèmes démographiques qui nous fragilisent, mais plus d'éducation des populations, plus de partage des biens et des terres, plus d'accueil.

On ressent en lisant *La génétique du péché originel* la profondeur de l'angoisse qu'éprouve de Duve face aux problèmes qui pèsent sur la vie des générations futures. Cette angoisse rappelle, à bien des égards, celle qu'exprimait

41. Cette solidarité peut être comprise dans un sens darwinien : cfr F. de Waal « L'Âge de l'empathie, Leçons de la nature pour une société solidaire », Paris, LLL, 2010.

42. É. Lasida, « La fragilité en économie : chance ou menace ? » in *La fragilité : faiblesse ou richesse ?*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 62.

Pierre Teilhard de Chardin durant la Grande Guerre lorsque, dans ce texte saisissant intitulé « La grande monade », il évoquait le flux démographique en disant⁴³ :

« ... le flux n'a pas cessé de monter ; et maintenant il recouvre la Terre. Les hommes d'aujourd'hui se touchent partout ; partout ils se serrent. Comme un alliage brûlant, leur masse encore [tumultueuse] agitée de soubresauts et secouée d'explosions, n'a plus qu'à chercher les lois de son équilibre interne. »

Mais la solution de Teilhard débouche sur une autre solution : la pression démographique intense peut contribuer à briser les sphères de l'égoïsme et de l'isolement en poussant les hommes à s'aimer :

« J'imagine que l'Humanité, quand elle aura compris, en bloc, qu'elle est scellée sur soi, et que sur soi seule au monde (sinon dans les cieux) elle peut compter pour se sauver (expérimentalement, bien entendu), sentira d'abord passer un immense frisson de charité interne [...] Si la pression d'une grande nécessité commune arrivait à vaincre nos répulsions mutuelles et à briser la glace qui nous isole, qui peut savoir quel bien-être et quelle tendresse ne sortirait pas de notre multitude harmonisée ? – Quand ils se sentiront réellement seuls au monde, les hommes (à moins qu'ils ne s'entredéchirent) commenceront à s'aimer. »

Le « spinozisme » de Christian de Duve

Par certain traits, la conception de de Duve évoque la philosophie de Spinoza. Le vide laissé par l'abandon des thèses chrétiennes énoncées ci-dessus se trouve en effet naturellement comblé par une telle pensée. Par exemple, la thèse centrale du refus de « l'évangile de la contingence » pourrait être rapprochée du passage suivant de l'Éthique (I, proposition XXIX)⁴⁴ :

« Dans la nature, il n'y a rien de contingent, mais tout est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et agir, selon un mode précis (*ad certo modo existendum et operandum*). »

43. P. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Paris, Grasset, 1965, pp. 242-243.

44. L. Millet, *Première leçons sur l'Éthique de Spinoza (avec la traduction de la première partie de l'Éthique)*, Paris, P.U.F., 1998, pp. 91-92

Son opposition au finalisme⁴⁵ et sa conception de la nécessité rapprochent également le Prix Nobel du philosophe hollandais. On pourrait dire aussi que les deux hommes s'accordent parfaitement quant à leur refus de tout anthropomorphisation de Dieu. En réalité le refus du finalisme et de cet anthropomorphisation sont liés, car ils procèdent tous les deux d'une projection illégitime, selon de Duve et Spinoza, de qualités humaines sur la nature ou bien sur Dieu⁴⁶. Pour Spinoza comme pour de Duve, c'est d'une certaine manière porter atteinte à Dieu, c'est une « suprême arrogance » pour employer les termes de ce dernier, que d'identifier la divinité à nos indigences et à nos limites.

Remarquons au passage, que la position du Professeur de Duve, comme celle de Spinoza d'ailleurs, ne peut être confondue avec un panthéisme au sens strict. En effet, il n'y a pas trace ici d'une quelconque religion de la nature. Les religions sont au fond, chez le Prix Nobel de médecine, l'une des expressions possibles de l'émerveillement et du recueillement admiratif de l'homme pour cette Ultime réalité, à côté d'une série d'autres comme l'art ou la science. Christian de Duve rejoint Spinoza dans son respect de l'expérience religieuse et de la religion. Mais il s'agit d'une religion indépendante de tout dogme et de toute église particulière.

Les rapprochements que nous venons d'esquisser ne doivent pas être poussés trop loin car de Duve n'a jamais voulu développer une « philosophie » systématique. Il s'agit seulement de mettre en consonance certains accents communs et non de qualifier purement et simplement le Prix Nobel de médecine de « spinoziste ». D'ailleurs cette consonance a des limites et cela pour les mêmes raisons que donne Denis Collin, de l'Université de Rouen, pour démarquer les pensées de Spinoza et d'Einstein⁴⁷, dont on connaît pourtant les réelles affinités. Pour le célèbre physicien comme pour de Duve, la réalité

45. Pour une analyse de cet aspect de la pensée de Spinoza nous renvoyons ici à l'ouvrage de C. Duflo, *La finalité dans la nature. De Descartes à Kant*, Paris, P.U.F., 1996, pp. 37-50.

46. Spinoza dit : « Le vulgaire conçoit Dieu comme un homme ou à l'imitation de l'homme » (*Éthique*, II, 3, scolie) ; cité de C. Duflo, *op. cit.*, p. 49.

47. « Si quelque chose mérite notre émerveillement, c'est la capacité de la raison à comprendre l'ordre naturel. (C'est) cette capacité qui nous remplit de joie, selon Spinoza. Ici, Einstein a une position sensiblement différente. Pour lui, le sentiment religieux cosmique naît d'un mystère : « Ce qui est incompréhensible, c'est que le monde soit compréhensible ». Ce qui nous met en garde contre des parallèles trop hâtifs entre les deux grands penseurs » (« Le Dieu de Spinoza » in « Le Dieu des savants », *Sciences et Avenir*, Hors-série, Décembre 2003/Janvier 2004, p. 24).

comme telle reste largement « mystérieuse »⁴⁸. Pour de Duve, les raisons en sont que nos facultés cognitives et perceptives sont limitées et ne nous permettent certainement pas d'espérer rendre transparente à la raison toute la profondeur de l'Ultime réalité. Il ne faudrait pas non plus confondre, malgré quelques résonances superficielles, ce que nous dit de Duve de l'appréhension de la réalité dans l'expérience esthétique ou mystique avec la connaissance spinoziste dite « du troisième genre ». En effet, comme cette dernière, bien qu'intuitive, reste parfaitement dans le champ de la rationalité « (l') on commettrait donc une erreur assez grave et finalement on trahirait l'ensemble de l'inspiration spinoziste si l'on tentait de voir, dans la connaissance du troisième genre, autre chose qu'un exercice de la raison ».

Au fond, la position de de Duve semble plus proche de celle d'Einstein⁴⁹ dont la couleur spinozienne est bien connue et avouée par le père de la relativité⁵⁰.

Le Deus sive Natura de Spinoza, qui s'identifie bien à l'Ultime réalité de de Duve, rejoint parfaitement la conception qu'Einstein se fait de Dieu quand il dit⁵¹ :

« Tout homme sérieusement impliqué dans la recherche scientifique devient convaincu qu'un esprit se manifeste à travers les lois de l'Univers - un esprit largement supérieur à celui de l'homme. »

Et le passage suivant de la dernière lettre de Michele Besso à Einstein, le 29 janvier 1955, pourrait, nous semble-t-il, entrer en harmonie avec certains traits essentiels de la conception de Duvienna⁵² :

48. « La plus belle chose que nous puissions éprouver, c'est le côté mystérieux de la vie. C'est le sentiment profond qui se trouve au berceau de l'art et de la science véritables. Celui qui ne peut plus éprouver ni étonnement ni surprise est pour ainsi dire mort ; ses yeux sont éteints. L'impression du mystérieux, mêlée de crainte, a créé aussi la religion... » (A. Einstein, *Comment je vois le monde*, Paris, Flammarion, 1939, p. 12).

49. Nous renvoyons le lecteur aux très bons livres de Michel Paty, *Einstein philosophe*, Paris, P.U.F., 1963 ; *Einstein ou la création scientifique du monde*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

50. « Je crois au Dieu de Spinoza qui se révèle dans l'harmonie de tout ce qui existe, mais non en un Dieu qui se préoccuperait du destin et des actes des êtres humains » (A. Einstein, *Pensées intimes* (éd. par A. Calaprice ; préf. de F. Dyson ; trad. par Ph. Babo), Anatolia/Éditions du Rocher, 2000 (Princeton University Press, 1996).

51. *Pensées intimes, op. cit.*, p. 139.

52. A. Einstein, *Correspondance avec Michele Besso. 1903-1955* (trad., introd. par P. Speziali), Paris, Hermann, 1979, p. 311.

« Ne reconnaissant pas l'idée courante judéo-chrétienne de Providence -c'est-à-dire celle d'une instance suprême agissant intentionnellement selon des buts humains - tu fais profession d'admettre le Dieu de Spinoza ; voilà qui m'a poussé à prendre en main une nouvelle fois l'*Éthique* dans l'édition de la *Deutsche Bibliothek* de Berlin, publiée par Arthur Buchenau.

Ce qui est important pour moi personnellement, c'est le refus tranchant que mon père opposait à toute représentation ou même dénomination de Dieu (en quoi sa pensée était tout à fait conforme à la Thora... « Tu ne te feras pas d'image ni aucune représentation... ») ; il ne subsiste alors que le seul concept de loi naturelle, ce qui revient pour moi à donner un sens à la recherche elle-même, à reconnaître à côté de l'expérience immédiate des sens une valeur à la représentation libre de toute contradiction qu'ils nous donnent, à poser en face de l'Être englobant toutes choses, mesuré à l'aune *et* à celle de notre critique, notre propre être spirituel... porte ouverte sur une Beauté reconnue, Joie, Reconnaissance, Bonté.... Sur d'autres genres de Vérité, de Bonté et de Beauté... »

Épistémologiquement et scientifiquement, Einstein défend un réalisme et un déterminisme en grande partie analogues à ce qui colore la position de de Duve. Sur un plan « théologique », Einstein rejette aussi catégoriquement et à plusieurs reprises l'idée d'un Dieu personnel et il y voit, de plus, la cause principale des conflits religieux. Comme chez Spinoza et de Duve, Einstein, s'oppose à une attitude anthropomorphique qui consisterait à transférer naïvement sur Dieu des caractéristiques ou des désirs « simplement » humains. La manière d'aborder la Bible est aussi étrangement similaire chez Spinoza⁵³, Einstein⁵⁴ ou de Duve. Il s'agit d'une exégèse littérale qui confronte sans médiation herméneutique les contenus scientifiques avec le contenu scripturaire.

Comme le recommande de Duve, Einstein non plus n'entend pas supprimer les prêtres et les religions auxquels il veut conserver une fonction liée étroitement à un ordre de valeurs : le Bien, le Vrai, le Beau. Il veut en métamorphoser les fonctions en maintenant fermement ce refus radical d'un Dieu personnel⁵⁵ :

53. Cfr E. Bréhier, *Histoire de la philosophie. II/XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, P.U.F., 1981, p. 170.

54. « Par le biais de la lecture de livres de vulgarisation scientifique, j'ai bientôt acquis la conviction qu'une grande partie des récits de la Bible ne peuvent être véridiques. (...) Une suspicion face à tout type d'autorité est issue de cette expérience (...) une attitude qui ne m'a jamais quittée » (*Pensées intimes, op. cit.*, p. 145).

55. A. Einstein, *Conceptions scientifiques, morales et sociales* (trad. par M. Solovine), Paris, Flammarion, 1952, pp. 32-33.

« Dans leur lutte pour le bien moral les ministres de la religion doivent avoir la hauteur de vue d'abandonner la doctrine d'un Dieu personnel, c'est-à-dire d'abandonner cette source de crainte et d'espérance qui rendait dans le passé les prêtres si puissants. Dans leur effort ils devront mettre à profit les forces qui sont capables de cultiver le Bien, le Vrai et le Beau dans l'humanité. C'est là assurément une tâche plus difficile, mais incomparablement plus digne. Après que les ministres de la religion auront accompli le travail d'épuration ici indiqué, ils reconnaîtront certainement avec joie que la vraie religion a été ennoblie et rendue plus profonde par la connaissance scientifique. »

L'attitude « religieuse » d'Einstein est celle d'une contemplation de l'Univers, celle d'une admiration soutenue par « la confiance en la nature rationnelle de la réalité »⁵⁶. Quand le père de la relativité affirme qu'il est « un incroyant profondément religieux », il n'est pas très loin nous semble-t-il de la position de de Duve, qui refuse l'agnosticisme, l'athéisme, sans pour autant adopter l'attitude des croyants des religions révélées. Einstein et de Duve ne veulent plus de la religion, mais au fond ils ne tiennent pas à se départir d'une forme de « religiosité cosmique ». Pour ce qui est de Duve, il s'écarte avous nous vu du contenu de la dogmatique chrétienne, mais il tient souvent à faire remarquer qu'il ne nie pas la positivité d'une morale d'inspiration évangélique. Cependant, on peut se demander si la forme « d'égoïsme sage » fondée sur la prise en compte des conditions à long terme de vie de l'humanité et animant une forme d'eugénisme doux, est vraiment cohérente avec cette inspiration ?

Conclusion

Nous voyons que les derniers livres de Christian de Duve déploient une vision qui passe graduellement d'une description de la réalité en totalité, d'une philosophie de la nature « optimiste » si l'on veut, à une éthique quelque peu « pessimiste », provoquant un appel à la responsabilité de l'humanité actuelle vis-à-vis des générations futures. On passe en effet d'une vision positive et profonde du cosmos, avec la figure de l'Ultime réalité, à une image angoissante du futur de l'humanité. Ce qui est intéressant ici, c'est que l'apparition progressive des thèmes de réflexion abordés par Christian de Duve suit un plan classique d'exposition des contenus fondamentaux de la théologie chrétienne : Dieu, la Création, la faute, l'Incarnation, la Rédemption. Chacun de

56. *Pensées intimes, op. cit.*, p. 142.

ces thèmes apparaissant comme vidé de sa signification véritablement transcendante et de son contenu proprement chrétien. « Sous » la vision philosophique déployée progressivement dans les ouvrages de Duve, on pourrait voir à l'œuvre une sorte de fil conducteur qui ne serait autre qu'une sécularisation radicale du schéma théologique chrétien, mais dont le plan et les concepts gardent implicitement ou explicitement une « couleur » chrétienne. Dans ce sens, la position du « Nobel » est bien « non-croyante », dans la mesure où son expression se réalise comme une négation point à point des éléments fondamentaux de la foi chrétienne, suivant un plan classique d'exposition de ceux-ci. Cette « non-croyance » pose alors, comme chez Darwin d'ailleurs, la question de savoir si la représentation du christianisme et des contenus dogmatiques qui sont précisément refusés ou niés correspond à celle que se font aujourd'hui les théologiens des diverses confessions chrétiennes ? Nous n'entrerons pas dans ce débat qui mériterait sans doute une analyse détaillée mais qui sort certainement du cadre de cette petite contribution. Nous avons simplement montré que de Duve s'éloigne du christianisme en se rapprochant du « spinozisme des scientifiques », de ce monisme qui est souvent la philosophie implicite des scientifiques contemporains qui, tout en niant un Dieu transcendant et personnel, ne veulent pas renoncer à toute valeur des transcendants : l'un, le vrai, le bien, le beau. Mais il y a un problème central qui apparaît et qui reste comme une énigme dans le monisme adopté par de Duve. Comment donner un contenu et un fondement à ces transcendants auxquels on ne veut pas renoncer ? Comment justifier par exemple qu'il est « bien » de s'occuper du sort des générations futures plutôt que de suivre la pente d'un égoïsme individuel ou social ? Comment fonder en fin de compte la sagesse que de Duve appelle désespérément de ses vœux ? La biologie seule semble, chez lui incapable de fournir une réponse à cette question. Dans ce sens, de Duve n'est pas un naturaliste radical ! Mais alors, ne faudrait-il pas en conclure que la solution et la sagesse proposées par de Duve sont seulement des options, qu'elles ne s'imposent pas rationnellement et fondamentalement ? Pourquoi devrions-nous les adopter ? Nous touchons là un problème central : celui du fondement du contenu du « Bien ». Dans le cadre d'un monisme qui entend préserver la valeur des transcendants et ne pas en faire le produit d'une construction sociale, qu'est-ce qui nous permet d'exhiber ultimement les contours et le contenu de ce qui serait « bien », de mettre en évidence les frontières entre la barbarie et le respect de la personne humaine ? L'intérêt de la pensée récente de de Duve est de nous ramener à cette question, implicite-

ment certes, en nous montrant que la grande question du monisme, celui de Spinoza, mais aussi celui d'Einstein et de Changeux est celle qui surgit lorsqu'ayant renoncé à une radicale transcendance, le scientifique et le philosophe monistes se retrouvent devant l'énigme du fondement de leur propre liberté, de leur soif de vérité et leur aspiration au bien et au beau⁵⁷. Il y a aussi une question que nous ne pouvons pas nous empêcher de poser en lecteur assidu de l'œuvre de Duve: pourquoi son monisme de l'Ultime réalité ne l'a-t-il pas conduit à un fondamental optimisme ? Y aurait-il comme une connexion profonde et nécessaire entre son monisme ontologique et le pessimisme de son éthique ? L'Ultime réalité pourrait-elle soutenir un optimisme foncier de l'humanité ? L'œuvre de de Duve, qui exprime une pensée sans cesse en évolution, nous invite ici à reprendre une étude détaillée du monisme philosophique et de ses liens avec l'éthique⁵⁸. La trajectoire intellectuelle du biologiste retrouverait ici de manière significative les enjeux du dialogue qu'avaient initiés il y a quelques années le neurophysiologiste Jean-Pierre Changeux et le philosophe Paul Ricoeur dans *La nature et la règle*⁵⁹.

57. On retrouve ici sous une autre forme l'un des constats formulés par le théologien allemand Medard Kehl dans son ouvrage « *Et Dieu vit que cela était bon* ». *Une théologie de la création*, Paris, Cerf, 2008, Cogitatio Fidei n°264, p. 441 : les philosophes et scientifiques, dans la veine réductionniste ou moniste « n'éliminent Dieu (celui du christianisme) qu'au prix d'une élimination préalable de l'homme. Tous les arguments qu'ils avancent contre l'existence de Dieu sont en même temps des arguments contre une image traditionnelle de l'homme compris comme un être doué de raison et de liberté... » Le choix d'un monisme entraîne par le fait même une interrogation fondamentale d'ordre anthropologique (qu'est-ce que l'homme ?) et éthique (qu'est-ce qui fonde le libre arbitre et la responsabilité morale ?)

58. On pourrait renvoyer ici aux analyses d'Henri Hude dans *Prolégomènes. Les choix humains*, Paris, Parole et Silence, 2009, pp. 149-162.

59. Paris, Odile Jacob, 1998. On retrouvera entre autre l'avis de Paul Ricoeur sur le « péché originel » pp. 321-324.