

CULTURE SCIENTIFIQUE, CULTURE RELIGIEUSE

Des recherches troublantes

Des recherches nouvelles posent des énigmes, ébranlent nos certitudes scientifiques. Nous savons que la conscience est quelque chose d'extrêmement difficile à définir sur le plan scientifique. Les meilleurs spécialistes s'y sont employés ou s'y emploient aujourd'hui¹. Mais voilà que, très concrètement, nous disposons aujourd'hui, grâce aux progrès des techniques de réanimation, de milliers de cas de personnes ayant connu des états dits de mort imminente et ayant fait l'objet d'enquêtes systématiques². Ces enquêtes, lorsqu'elles sont menées sérieusement, mettent en évidence des observations très proches les unes des autres. Elles mettent en évidence la possibilité d'états de conscience alors même que le corps est hors d'état de fonctionner, ce qui semble contraire aux approches matérialistes de la pensée qui en font la conséquence de circuits psychophysiques. Déjà l'existence de pensées libres du contexte, non déterminées, n'étaient pas sans poser une première énigme à la science. L'idée qu'il y aurait quelque chose après la mort, que la mort s'accompagne de lumière, d'une vision accélérée de tous nos actes passés d'un point de vue moral nouveau paraît partagée. Ces enquêtes montrent aussi un changement des valeurs des personnes concernées au détriment, par exemple, des valeurs de la seule réussite matérielle. Ces remarques n'ouvrent pas à elles seules un champ scientifique nouveau. Elles montrent cependant la fragilité relative de notre vision courante du monde et le fait que la démarche scientifique ne s'occupe pas suffisamment des états limites de ce genre. Concrètement, ces recherches conduisent à fournir aux psychologues des éléments théoriques nouveaux pour l'accompagnement des personnes en fin de vie. Celles-ci seraient préoccupées souvent d'une « tâche à

(1) John C. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience* (trad.), Paris, Arthème Fayard, 1992.

Antonio R. Damasio, *Le Sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, Paris, Odile Jacob, 1999.

(2) P. Van Eersel, *La Source noire*, Paris, Grasset, 1986.

accomplir », à définir et à faire avant de mourir. Certains voient dans la rencontre avec un mourant une transcendance qui serait peut-être une idée laïque du « sacré¹ ». Ces recherches montrent aussi que, contrairement à la mentalité moderne, l'idée de la mort chez les vivants présente en permanence, et non pas fuite comme le voudrait la culture contemporaine, peut redonner une profondeur, un sens nouveau à la vie. Ainsi, certaines idées véhiculées par les religions comme l'idée de jugement moral de la vie, de vie après la mort ou certaines habitudes culturelles liées à la pratique religieuse comme la nécessité de prendre constamment en compte la mort imminente pour mieux vivre, pourraient avoir une origine dans certaines expériences humaines réelles (qu'on compare parfois aux états de conscience induits par les drogues). Ces recherches rouvrent donc indirectement la question des rapports entre science et religion, culture scientifique et culture religieuse.

Nous allons montrer d'abord en quoi la démarche scientifique implique une culture différente de celle qu'on peut imaginer. Nous montrons que, historiquement, c'est une culture de l'invention, à l'origine guidée par une démarche morale, plutôt qu'une culture de la rigueur ou de l'objectivité. Il nous faut d'abord rappeler ce que la société a cru qu'était la science, puis, en passant par les recherches contemporaines sur la nature de la science, présenter, entre autres, ce qu'on nomme « l'anthropologie symétrique ». Ce détour sera assez long mais il en résultera une définition de la culture que nous pourrons alors appliquer à la culture religieuse pour lui faire rencontrer la culture scientifique.

Un peu d'épistémologie

L'anthropologie symétrique rattache la pensée scientifique aux autres modes de fonctionnement observables dans les différentes sociétés humaines, rompant avec l'idée trop commode d'une réalité extérieure aux humains qui serait celle de la nature en elle-même et qui privilégierait, de ce point de vue, les sociétés occidentales.

L'anthropologie symétrique est un nouveau regard porté sur la connaissance scientifique. Elle vient de la sociologie des sciences et de l'épistémologie contemporaines. On sait que, pour les épistémologues, c'est-à-dire pour les philosophes qui étudient la logique de la connaissance, la démarche scientifique a longtemps été assimilée à une pensée strictement logique appliquée à l'observation de la nature. Pensée scientifique, objectivité et raisonnement logique, ont été assimilés l'un à l'autre. Il suffisait alors de trouver les règles de cette pensée et de les

(1) M. de Hennezel, J.-Y. Leloup, *L'Art de mourir*, Paris, Laffont, 1997.

appliquer pour faire de la science. Jusqu'à ce qu'on se rende compte avec Popper que la science en tant que vérité était constituée, non d'un raisonnement logique propre, mais du caractère réfutable des énoncés qu'elle produit¹. Par exemple dire : « tous les corbeaux sont noirs » est un énoncé scientifique, parce qu'il est possible de dire : « il n'existe pas de corbeaux d'une autre couleur ». Par contre, dire : « il ne pleut pas depuis des mois parce que vous avez offensé Dieu » ou bien « vous ne progressez pas en psychanalyse parce que vos résistances sont trop fortes » ne sont pas des énoncés réfutables. C'est pourquoi, de ce point de vue, la psychanalyse ne serait pas une science. Il est possible d'observer un jour un corbeau « non noir », auquel cas on déclarera l'énoncé précédent faux. Il faudra alors, pour qu'il redevienne vrai, qu'il ne corresponde qu'à certaines espèces de corbeaux, celles que l'on connaissait jusque là. Ou alors, il sera définitivement considéré comme faux. C'est pourquoi la science ne procède qu'à coups de vérités provisoires. En cela, elle s'oppose à la religion, chrétienne par exemple, pour qui la vérité ne change pas, révélée qu'elle est depuis Jésus-Christ. Pour la science moderne, la vérité est quête permanente. Retenons de Popper que la démarche scientifique doit s'exposer à la critique, à ce qu'on nomme la controverse. Des connaissances qui ne circulent pas au-delà du cercle de ceux qui les produisent ne sauraient avoir le statut de connaissances scientifiques.

Cependant, un autre aspect de la culture scientifique a été souligné par T. Kuhn² : les scientifiques sont conformistes en ce sens qu'ils s'appuient sur une perception acquise de la nature, nommée paradigme, qu'ils ne peuvent normalement pas changer. Il résulte de ces observations que la culture scientifique, si elle est une culture de la rigueur, est aussi une culture de la conformité. Les scientifiques « révolutionnaires » comme Einstein par exemple sont l'exception. Il en résulte aussi que, contrairement à l'approche de Popper, il n'est pas nécessaire qu'un paradigme soit irréfutable pour qu'il soit attractif. En d'autres termes, les savants peuvent travailler longtemps avec intérêt sur des paradigmes incertains, ayant échoué à l'épreuve de la réfutation. C'est le cas, par exemple, de la théorie formulée par Copernic de la rotation de la terre autour du soleil qui s'est développée malgré les nombreuses objections qu'on pouvait lui faire à l'époque. Parmi ces objections, il y avait le fait que le mouvement de la terre était insensible pour les humains et le fait que humains et objets à la surface de la terre n'étaient pas éjectés. La théorie de Copernic était donc largement contre-intuitive. Il faudra attendre Galilée pour lever ces objections en

(1) A. Chalmers, *Qu'est-ce que la science ?* (trad.), Paris, La Découverte, 1987.

(2) T. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972.

montrant que seuls les mouvements accélérés sont sensibles et que le corps garde « la mémoire » des mouvements uniformes qu'on lui imprime. Il faudra attendre Newton et l'idée d'attraction des corps pour expliquer le fait que la terre nous retienne. Du point de vue culturel, il faudra Foucault au XIX^e siècle et son célèbre pendule pour présenter au public une preuve sensible de la rotation de la terre, rotation que les enseignants ont souvent du mal à faire admettre dans les cours de physique des pays de culture traditionnelle.

Du point de vue épistémologique, la culture scientifique est une culture de la réfutation. À condition, a ajouté le philosophe I. Lakatos¹, de distinguer dans toute théorie scientifique les postulats qui sont réfutables des postulats qui ne le sont pas. En science marxiste, la lutte des classes n'est pas réfutable, l'analyse marxiste d'un conflit contemporain l'est. En psychanalyse, l'inconscient n'est pas réfutable, les observations qu'on fait à la lumière du complexe d'Édipe le sont. En théorie de la relativité, le postulat de l'invariance de la vitesse de la lumière n'est pas réfutable, les équations tirées de ce postulat le sont. N'en déplaise aux scientifiques, toute théorie scientifique présente un aspect métaphysique au sens d'au-delà de la « physique ».

La sociologie des sciences relativiste ou l'anthropologie symétrique

Depuis une vingtaine d'années s'est développé un nouveau courant de la sociologie de la science, initié notamment à l'École des Mines de Paris. Cette sociologie des sciences est d'abord partie de l'étude des controverses, par exemple la célèbre controverse entre Pasteur et Pouchet à propos de la génération spontanée de la vie. Elle a montré l'égalité « valeur scientifique » des gagnants et des perdants, alors que l'histoire ridiculise souvent les derniers. Celui qui gagne utilise simplement mieux que les autres les ressources de la nature². Ce courant s'est ensuite proposé, à la suite de T. Kuhn, de ne pas dissocier les contenus scientifiques des structures sociales qui les engendrent³. Déjà des chercheurs comme L. Feuer avaient travaillé sur cette hypothèse, en montrant par exemple les liens entre concept de relativité chez Einstein et relativité des lois sociales critiquées au sein des cercles révolutionnaires de Zürich⁴. Cette ville abritait alors les exilés politiques de l'Europe comme Lénine, Mussolini, etc. L. Feuer parlait « d'isomorphismes émotionnels », de « lignes iso-émotionnelles » entre les théories, au sens de postures émotionnelles relativement à la société partagées d'un

(1) A. Chalmers, *op. cit.*

(2) B. Latour, *La Science en action* (trad.), Paris, La Découverte, 1989.

(3) M. Callon, B. Latour, *La Science telle qu'elle se fait*, Paris, La Découverte, 1991.

(4) L. Feuer, *Einstein et le conflit des générations* (trad.), Paris, Éd. Complexe, 1978.

groupe à l'autre. C'est ainsi que Friedrich Adler, physicien ami d'Einstein et militant socialiste révolutionnaire, ayant assassiné le premier ministre autrichien en 1916, invoqua la relativité des positions morales à son procès, ce qui ne le sauva pas néanmoins de la peine de mort (ensuite commuée en grâce). Ce genre d'analyse des liens entre contenus scientifiques et contenu social ou idéologique restait cependant très général. La sociologie des sciences contemporaines, elle, s'emploie à mettre en évidence les imbrications fines entre liens cognitifs et liens sociaux à tous les niveaux de la recherche¹. Prenons l'exemple des fibres alimentaires dans les années 1975. À cette époque, la recherche va porter sur le rôle des fibres alimentaires dans la digestion. On observe l'alliance de différents acteurs sociaux, de différentes cultures. Cette alliance réunit des fabricants de céréales et de pains complets comme Kellogg's, des médecins et un chirurgien célèbre, Bürckitt, ayant observé le peu d'affections intestinales et cardio-vasculaires chez les peuples de l'Ouganda, dont les régimes alimentaires sont essentiellement à base de fibres, des épidémiologistes ayant fait le même genre d'observations en Angleterre et en France pendant la dernière guerre mondiale, etc. Cette alliance conduit à substituer, entre autres, le rôle de l'*intestin* à celui du *foie* dans la production de *cholestérol*. Voilà bien un réseau associatif liant aussi bien des groupes sociaux que des concepts physiologiques. Cette approche ramène l'élaboration des théories scientifiques à des liens associatifs d'accessibilité entre problèmes². Inventer c'est « traduire » un problème de cholestérol en un problème d'absorption par les fibres, plus facile à résoudre. Inventer c'est *imaginer* des liens nouveaux et en *prouver* l'existence. Inventer, c'est s'identifier à un objet de recherche. Tel inventeur de logiciel d'exploration pétrolière se trouve, lorsqu'il cherche à améliorer son programme informatique, transformé en pétrole, comprimé, chauffé par suite de la profondeur où il se trouve, etc³. Inventer, c'est imaginer *subjectivement* de nouveaux liens et montrer que ces liens sont *objectivables*, c'est-à-dire incorporables dans des objets. Inventer, c'est a) imaginer le rôle des fibres comme « balai de l'intestin », éliminant de l'intestin des sécrétions qui donneront le cholestérol ; b) prouver par des expériences que ces mécanismes existent vraiment, ailleurs que dans la tête du chercheur, et que, dès lors, l'alimentation à base de fibres a ces propriétés utiles de lutter contre le cholestérol et les affections de l'intestin.

Nous avons montré, à partir de nombreuses recherches sur les mots associés par les articles scientifiques comme l'intestin et le cholestérol,

(1) M. Callon, B. Latour, *op. cit.*

(2) J.-P. Courtial, *Science cognitive et sociologie des sciences*, Paris, PUF, 1994.

(3) H. Mialet, *Le Sujet de l'invention*, Paris, Thèse Paris I Sorbonne.

que la démarche scientifique peut s'inscrire dans le modèle précédent. Appliquée aux sciences humaines, cette démarche conduit à dire de la pensée scientifique que c'est une pensée qui m'amène à m'identifier à l'autre, à élaborer une culture nouvelle compatible avec le comportement de l'autre, à rendre intelligible l'autre à partir d'une culture universelle soumise à la seule controverse.

Prenons l'exemple des recherches sur l'autisme¹. On considérait autrefois que l'enfant autiste trouvé dans la forêt avait dû être élevé par des animaux, puisqu'il criait, mordait comme eux. Aujourd'hui, face à un enfant autiste, un chercheur peut ressentir ce qu'il ressent face à un animal présentant, par les hasards de l'expérience, un excès d'endorphines : ce dernier, comme l'enfant autiste, se mutilé, se replie socialement. Le chercheur pourra donc imaginer que, s'il souffrait d'un excès d'endorphines, il serait autiste ou pourrait avoir un comportement proche du comportement d'un enfant autiste. Il recherche alors un médicament pouvant s'opposer à la présence d'endorphines, médicament qu'on appelle antagoniste de l'endorphine, comme, par exemple, la naltrexone. Il observe enfin s'il parvient à contrôler ainsi les comportements d'auto-mutilation et de retrait social. L'étrange sera alors rendu familier et une possibilité supplémentaire de dialogue sera introduite entre l'enfant autiste et son entourage.

De même, le chercheur pourra imaginer, à la suite d'un certain nombre d'expériences portant sur le développement sociocognitif de l'enfant autiste, que l'enfant autiste ne se représente pas ce qui se passe dans la tête des autres, ce que sont leurs intentions à son égard (ce qui peut finir par mettre en cause un organe du cortex) : sont-elles favorables ou hostiles ? L'enfant autiste peut-il lire sur les visages ? N'est-ce pas un enfant qui ne « croise pas » le regard ? Autrement dit, si moi, chercheur, je n'avais pas appris à lire dans le regard des autres, peut-être serais-je autiste ? On appellera « théorie de l'esprit » (sous-entendu : esprit de l'autre) une telle faculté. La « théorie de l'esprit », au moment de sa conception, n'est qu'une sorte de concept fédérateur de résultats de recherche. Elle n'a pas de cohérence, en tout cas elle n'a pas la cohérence qu'elle aura lorsque la science sera achevée. La sociologie des sciences nomme « acteur-réseau » un tel dispositif cognitif qui n'a pas encore de contenu précis.

Derrière ces associations, il y a des forces sociales, comme pour les fibres alimentaires : le refus de faire de l'autisme la conséquence d'une carence parentale, la nécessité stratégique pour les chercheurs de déve-

(1) J.-P. Courtial, L. Gourdon, « Autisme et représentations sociales des chercheurs. Une approche historique des recherches contemporaines sur l'autisme » *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 45 (10), 1997, 573-583.

lopper le champ d'action de médicaments déjà conçus, de théories induites par des années d'expérience sur le développement cognitif, la perception des images et des couleurs, la perception des émotions, etc.

Il résulte de ce modèle que plus les malades peuvent prendre part à la définition de leurs problèmes — par exemple à propos des myopathies pour lesquelles il existe une association de malades participant au financement et à la gestion de la recherche — et meilleures sont les solutions trouvées¹.

La culture scientifique consiste donc à interposer en biologie des objets dans les réseaux naturels où l'on placera des fibres pour absorber le cholestérol et en sciences humaines dans les réseaux d'interaction où l'on placera des modèles explicatifs : un modèle clinique implicite de l'autisme (comme celui de Bettelheim), ou des théories cognitivo-développementales comme la théorie de l'esprit, ou des médicaments comme la naltrexone.

Au bout du compte, dans le cas de l'autisme notamment, on voit que la démarche scientifique est une démarche par laquelle on se met à la place de l'autre. Ce n'est pas d'emblée une démarche par laquelle l'autre devient un objet, c'est une capacité d'empathie, à être affecté, de pouvoir être l'autre.

La modélisation de la science comme consistant en interposition d'objets dans des circuits relationnels s'observe encore avec la remarque suivante d'éducateurs d'enfants autistes. La simple mise en place de tests de mise en évidence objective de la souffrance des enfants autistes les a soulagés. Elle rendait objectivable, donc partageable avec des tiers, une souffrance des enfants à l'origine d'une difficulté supplémentaire des éducateurs et contribuant à les épuiser eux aussi. La peine des éducateurs devenait moins insupportable parce que fondée sur des faits en dehors d'eux et non sur la subjectivité de chacun, et susceptible d'être objectivement prise en compte par autrui.

Les théories scientifiques se définissent ainsi par leur fécondité en tant qu'objets interposés dans les relations entre les hommes et la nature. Il n'est donc pas nécessaire de considérer ces théories comme mettant au jour la réalité de la nature. Ces théories peuvent être des fictions. Les théories psychologiques elles-mêmes sont des fictions dont l'objet véritable est d'accroître les interactions possibles entre sujets « sains » et sujets « malades ». C'est une grande illusion des sociétés modernes que de prendre la logique des objets — celle qui part des quatre forces fondamentales et historiquement du « Big Bang » pour

(1) M. Callon, V. Rabeharisoa, *Le Pouvoir des malades*, Paris, Presses de l'École des Mines, 1999.

expliquer tous les phénomènes physiques — comme pertinente pour rendre compte de la condition humaine. Toute société humaine, y compris les sociétés modernes, est fondée sur des relations immanentes. Ainsi, la science en tant que culture aboutit aujourd'hui, non à mettre en évidence la vérité ultime de la condition humaine mais à répondre aux problèmes posés par la société, à créer du lien social en interposant des objets (concepts, technologies) dans les relations entre les hommes et la nature. La démarche scientifique est alors un choix de société privilégiant les objets sur les sujets. C'est cette manière de voir, de mettre sur le même plan sociétés modernes et sociétés traditionnelles, qui porte le nom d'anthropologie symétrique. Il n'y a pas de différence de nature entre sociétés modernes et sociétés traditionnelles. Il n'y a que des « différences de longueur¹ » des chaînes par lesquelles la société *traduit* un problème (les pathologies cardiovasculaires) en un autre plus central (les fibres alimentaires) permettant l'action à distance. Les rois européens pouvaient envoyer des navires à l'extrémité de la terre et y contrôler des territoires, grâce à la cartographie moderne. La logique locale des représentations indigènes ne permettait que le cabotage le long des côtes. Les longueurs des chaînes de traduction peuvent être énormes avec les sociétés modernes, ce qui ne les rend pas pour autant supérieures aux autres. On pourrait dire, par exemple, que les sociétés modernes ne sont pas plus dans la réalité que les autres puisqu'elles ne contrôlent pas davantage les catastrophes humaines que sont les guerres, la détresse psychologique et même finalement la misère tout court. C'est ce qu'on appelle encore la fin du grand partage entre sociétés modernes et sociétés traditionnelles. Les théories scientifiques nées de l'expérimentation sont ainsi des fictions nous permettant d'agir à distance dans des proportions jamais atteintes par l'humanité mais ne donnant aucun moyen supplémentaire quant à l'origine humaine des conflits.

Une définition de la culture

La sociologie des sciences nous conduit donc à une nouvelle définition de la science comme créatrice d'un certain type de lien social et à un nouveau modèle du lien social en général. Il va être possible de reprendre l'analyse scientifique du lien social introduit par la religion, de comparer culture scientifique et culture religieuse sur de nouvelles bases. Que dit notre approche de la culture en général ?

Au-delà de la question de la longueur des chaînes de traduction, la culture scientifique lie les hommes en privilégiant la circulation à dis-

(1) B. Latour, Communication au Colloque International d'Ethnopsychiatrie, Paris, Centre G. Devereux (Université Paris VIII), 1994.

tance des objets. La culture religieuse lie les hommes en privilégiant, par la *présence* subjective (d'où le rôle des rites comme le rite de la messe chez les catholiques), la « circulation » de sujets. Du point de vue épistémologique, notre approche ne sépare pas les sciences dures et la technologie d'un côté, les sciences humaines de l'autre. C'est cette séparation qui, reléguant les sciences humaines à ce qui reste du lien social quand on retire la science et la technologie, conduit à l'impossibilité de penser la société moderne et la société en général.

On entend habituellement par culture, au sens littéraire du terme, un ensemble de connaissances acquises, et par culture, au sens anglo-saxon ou anthropologique, un ensemble de normes et de valeurs. La culture est, selon l'anthropologie symétrique, au-delà des normes et des valeurs apparentes, une certaine manière de relier des hommes et des objets. Elle est plastique, immanente, non substantielle. La musique bretonne, ce n'est pas une certaine manière de jouer certains airs avec certains instruments. C'est une musique qui donne des émotions apparentées aux émotions suscitées par des musiques *dites* bretonnes déjà entendues. Le caractère *authentiquement* breton est ainsi le résultat d'une *transaction* permanente, n'en déplaie aux puristes. Comment les jeunes musiciens introduisant des instruments nouveaux parviennent-ils à légitimer leur musique ? En se liant aux dépositaires jugés légitimes de la mémoire bretonne, en se produisant en leur présence, en témoignant de leur *bonne foi* et de leur amour de la Bretagne, en leur faisant jouer le rôle de *médiateurs*¹.

Si on entend par culture le fait d'établir des liens entre des situations, soit en tant qu'états relationnels, soit en tant que moyens d'atteindre ces états, un dialogue entre culture scientifique et culture religieuse peut s'établir.

Origine de la démarche scientifique comme culture

Ainsi chercher, c'est s'identifier, tenter d'inscrire dans des dispositifs expérimentaux concrets, puis dans des objets (le médicament, le transistor, etc.), des associations nouvelles qui émergent dans notre esprit et que nous devons faire partager par la communauté scientifique à laquelle nous appartenons. Nous voyons que la communauté scientifique crée du lien social. Nous voyons que, à l'opposé de la distinction sciences dures-sciences humaines, les laboratoires sont le « cœur des réactions » produisant les formes nouvelles de lien social et peuvent nous servir de modèles.

(1) A. Hennion, *La Passion musicale*, Paris, Métailié, 1993.

Le passage de la culture traditionnelle à la culture scientifique va être le passage d'une connaissance incorporée dans les situations, donc n'élaborant ni des savoirs objectifs ni des sujets humains autonomes, à une connaissance objective liée à l'acquisition d'une autonomie de pensée des sujets. L'anthropologie symétrique nous conduit à théoriser l'émergence de la science comme la construction sociale d'un sujet capable à lui seul d'une forme de connaissance totale, d'une conscience totale du monde. Cette autonomie de la pensée va être, après l'étape de l'autonomie grecque de l'argumentation, la conséquence d'une transcendance¹, d'une possibilité, selon nous, de renoncement infinie à la logique des situations, voire de compassion, donc de désimplification des situations, introduite historiquement par le monothéisme et l'idée de conscience.

Pourquoi en effet les sociétés traditionnelles reproduisent-elles les formes acquises de lien social, pourquoi les sociétés modernes, pour le meilleur et pour le pire, se donnent-elles le droit d'inventer du lien social en laboratoire, jouent-elles les apprentis sorciers ? Qu'est-ce qui permet cette identification aux objets de recherche, cette liberté sociale inventive ? Qu'est-ce qui autorise une catégorie sociale à produire de nouvelles formes de lien social ? Il nous faut revenir à la naissance de la science comme *culture du changement social légitime*.

Qu'est-ce qui a poussé les savants à rechercher les lois du monde ? Du point de vue de la culture scientifique, la question se pose alors de comprendre qu'à un moment donné, dans les civilisations humaines, il a été possible d'élaborer des lois qui ne relevaient plus de la tradition, du savoir ancestral. De quel droit élaborer des règles à partir de l'imagination des chercheurs, mettre au jour des lois que la nature suivrait, qui n'auraient pas été découvertes jusque là et qui seraient bonnes pour les humains ? D'abord en faisant valoir l'intérêt social de l'autonomie de la raison. Ce sera l'œuvre de la science abstraite grecque organisée autour de l'argumentation (face à un auditoire) comme fondement des lois. Pourquoi les Grecs ne s'intéressent-ils pas davantage à comprendre la nature et à la mettre au service des hommes ? Parce qu'ils n'en voient pas l'intérêt. Parce qu'il fallait que l'observation de la nature soit une tâche « encouragée » par la société. Ce sera possible du côté des sociétés qui considèrent que la nature est l'œuvre d'un seul Dieu, d'un Dieu créateur, dont les lois *a priori cohérentes* seraient à découvrir. Ce sera les sociétés monothéistes pour lesquelles l'idée de loi est celle de cause nécessaire des phénomènes et non de règle de vie élaborée par

(1) N. Farouki, *La Foi et la raison*, Paris, Flammarion, 1996.

les hommes, à la façon de la société chinoise par exemple¹. Einstein dira qu'il s'est mis à la place de Dieu.

On s'étonne que la science moderne soit née en Europe de la Renaissance, alors que, dit-on, les Grecs, les Chinois, les Arabes étaient les plus proches de la science. Il est difficile de répondre à cet étonnement. On peut quand même rappeler quelques pistes de réflexion contemporaines, raisonner sur « l'invention de la science » à la manière dont on peut parler de « l'invention du Christ² ». Voyons quelles purent être les « avancées » qui, de civilisation en civilisation, ont pu se cumuler, sachant qu'il ne saurait y avoir de déterminisme, seulement des rencontres. De plus, les « avancées » peuvent très bien retomber dans l'oubli pour des siècles. Nous ferons l'hypothèse qu'une « avancée » sera la possibilité d'un surcroît d'organisation sociale, une liberté supplémentaire, ce que la cybernétique nommerait une *variété* supplémentaire d'un système, accroissant sa capacité d'adaptation. Les Grecs ont eu l'idée d'une pensée juste, découlant de la seule argumentation ou de formes pures et donc vraie quelles que soient les lois contingentes de la société. C'est un pas essentiel, la plupart des sociétés s'interdisant de penser en dehors de leurs structures. C'est la découverte de la raison, de la pensée logique. Une chose ne peut être son contraire, ce qui n'est pas évident dans la pensée traditionnelle marquée par le recours à la logique paradoxale du sacré où le pur et l'impur sont deux faces du même. Cependant, les Grecs raisonnent sur les choses, font des mathématiques, de la philosophie. Mais ils agissent peu. Ce ne sont pas des ingénieurs. Liés au temps cyclique, ils n'ont pas, en dehors des lois sur le fonctionnement de la société, l'idée de progrès possible, notamment technologique, d'une histoire linéaire ayant un sens. Là-dessus Rome conquiert la Grèce dont elle reconnaît cependant la supériorité culturelle, et domine le bassin méditerranéen.

Se répand alors aux confins de la Grèce et du Moyen-Orient une « secte juive » qui met en avant une *transcendance* au-delà des pratiques religieuses locales, un principe organisateur supérieur, une histoire en mouvement pour l'homme. Ce principe, lié non à une figure de Dieu vainqueur mais de Dieu pouvant être vaincu et crucifié sur terre en la personne de Jésus-Christ, va s'avérer supérieur au recours à la seule force physique pure qui caractérise tous les empires et leurs divinités, qu'il s'agisse de l'empire romain ou, plus tard, des empires « barbares », germains ou francs. D'un point de vue cognitif, ce principe retire aux explications par les divinités multiples leur pouvoir, en faisant

(1) C. Allègre, *Dieu face à la science*, Paris, Fayard, 1997.

(2) M. Sachot, *L'Invention du Christ*, Paris, Odile Jacob, 1998.

des « superstitions ». Ce principe transgresse l'aspect *local* de toutes les religions traditionnelles, de leurs rites cruels sacrificiels et de leurs pouvoirs, unifie culturellement (un peu comme la philosophie bouddhiste aujourd'hui vis-à-vis des religions occidentales) les peuples constituant l'empire romain. Il oblige à chercher *ailleurs*. Il libère de la logique traditionnelle des situations pour lui substituer la logique de la conscience. Par surcroît, il donne sens à la vie de la majorité des humains dominés, les esclaves. Les pauvres peuvent devenir aussi forts que les puissants là où ça compte vraiment, face à Dieu. Quel rapport avec la pensée scientifique ? Aucun au départ, si ce n'est que cette force de la conscience va s'allier progressivement à la raison gréco-romaine, à travers les travaux de grands théologiens. Cette force de la *conscience personnelle*, de la possibilité de dire « je¹ » — autonomie impensable dans les sociétés traditionnelles — est liée au judaïsme puis emprunte, plus tard, à l'Islam, retransmettant à l'Occident les cultures grecques et indiennes, dans la sérénité de l'Andalousie et le drame des croisades. Elle complète la raison grecque par l'idée au-delà des formes pures comme les atomes de Démocrite d'une transcendance, d'un sens absolu de la vie humaine, sens voulu par Dieu. Il s'agirait en quelque sorte d'un ordre à découvrir. Cet ordre sera aussi bien celui de la nature que celui du sens du destin de chaque être humain. Intelligence et foi se rejoignent. L'intelligence est aussi, à cette époque, l'intelligence du cœur. C'est la subjectivité qui donne accès à la connaissance, clef de l'inventivité moderne, et non la froide raison. L'homme n'est plus le produit de la société, comme dans la plupart des sociétés traditionnelles qui, aujourd'hui encore, redoutent l'autonomie du sujet. Il peut produire de la société. La conscience juive a rencontré la raison grecque. Le savant est un être *digne de foi*². Maïmonide est juif, Averroes est musulman. Copernic, Galilée sont d'abord des chrétiens. C. Colomb, découvreur de l'Amérique, lui aussi est un bon chrétien.

La suite de l'histoire est connue. Les religions, en tant non pas que surcroît de possibilités culturelles, mais désormais de pouvoir et d'identité culturelle, s'opposeront bien sûr aux découvreurs. La science se développe irréversiblement, encouragée un temps à la Renaissance (Galilée a d'abord eu l'appui du Pape) puis tenue en suspicion par l'Église. La science n'entraîne toujours guère, comme au temps de la science grecque, de changement social. Il faudra attendre, en France, la Révolution et ses savants pour qu'on fasse des montgolfières des observatoires pour la guerre et non pas un divertissement spectaculaire de plus à la cour du roi, pour que la science contribue à organiser la

(1) N. Farouki, *op. cit.*

(2) N. Farouki, *op. cit.*

société, à dissocier le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, dissociation pourtant au cœur du christianisme originel. La religion, perdra de son intérêt face aux solutions scientifiques, médicales par exemple, des problèmes humains. Trop liée également à une forme passée de civilisation, elle perdra sa crédibilité. Par la science, à l'aventure de laquelle elle a été liée, la religion aura permis la « sortie de la religion¹ ». La science va ainsi devenir autonome relativement au mode de pensée religieux (malgré des savants croyants). Elle va surtout être la clef des forces économiques qui gouvernent le monde actuel.

Elle tendra à être pensée de la vérité, ce qu'elle n'a jamais été. C'est pourquoi, son pouvoir, mal défini, chancelle aujourd'hui.

Conséquences de l'anthropologie symétrique sur l'analyse scientifique du fait religieux

Aujourd'hui, la sociologie des sciences considère que la science n'est pas le dévoilement de la nature, d'une nature qui existerait en dehors d'elle. La science est une démarche qui vise à incorporer dans des objets physiques ou des théories des processus naturels qui deviendront dès lors totalement déplaçables. La science permet d'agir à distance en « délocalisant » les phénomènes observés dans le laboratoire puis en les « incorporant » dans des objets manufacturés. Les laboratoires américains puis japonais ont pu ainsi inonder le monde d'objets efficaces loin de chez eux. Les empires agissent à distance, non plus par le seul truchement des armes et des administrateurs, mais par le caractère déplaçable du savoir scientifique. Il n'y a cependant pas de différence de nature entre les sociétés modernes et les sociétés traditionnelles pétrées de religieux. Les sociétés modernes s'appliquent seulement à rendre totalement déplaçables un maximum de phénomènes au nom d'une culture commune, la culture scientifique, qui devient malheureusement, non seulement manière d'avoir, mais manière d'être. Le matérialisme qui nous entoure, qui devait faire des objets des moyens en vue de vivre plus humainement, s'est transformé en océan et devient une fin en soi. Il nous confère le seul statut social possible de consommateurs.

Retour au religieux par la science

Il résulte de l'anthropologie symétrique une théorie totalement relativiste du lien social qui peut s'appliquer à toutes ses formes. Les scientifiques n'échappent pas à toutes les variantes du lien social. La science

(1) M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1999.

cesse, du point de vue culturel, d'être le royaume de la froide objectivité, à la recherche de la froide vérité. C'est, comme le reste de la société, un lieu de passion, également régi par la croyance. Le chercheur croit en la fertilité de ses hypothèses. Il va même jusqu'à croire en la réalité des atomes, de même qu'un homme politique des années 2000 croit en la réalité de la nouvelle économie. Cette idée de la science présente l'avantage de permettre d'étudier des phénomènes que la démarche scientifique « dure » excluait jusque là, parce qu'ils ne se prêtaient pas à l'expérimentation.

La sociologie de l'invention met à disposition des chercheurs des méthodes d'analyse du changement, ce qui est nouveau en sciences humaines où les structures stables de la société étaient principalement prises en compte. L'étude de la construction du lien social vient au centre des préoccupations. La logique des forces sociales où sujet et société (y compris les objets physiques) sont en interaction étroite, devient ainsi prédominante.

L'idée de la relativisation de la réalité introduite par l'anthropologie symétrique change la perspective d'analyse du fait religieux. En particulier le religieux ne peut plus être regardé comme une perception d'emblée biaisée de la réalité. Tout lien social découlant non d'une vérité mais d'une immanence fonctionnelle, le religieux va être le lieu de la construction de liens subjectifs au sens de la construction de sujets, par opposition à la construction d'objets. Le religieux sera défini comme ce qui agit en faisant converger les liens sociaux sur le sujet, à partir des univers multiples que sont les « esprits » comme autant de fictions nécessaires (à la façon des atomes), ainsi que, par exemple, l'ethnopsychiatrie tentera de théoriser les modes de guérison traditionnels¹. L'ethnopsychiatrie montrera ainsi l'utilité de la réinsertion culturelle des malades et l'origine culturelle des troubles psychiatriques comme la schizophrénie².

Certes, il peut rester quelque chose du bien-fondé de l'analyse marxiste de la religion comme opium du peuple ou de l'analyse freudienne qui en fait un rite social issu d'un crime œdipien commis contre un père originel ; le fait religieux n'est pas nécessairement que cela. Dieu n'est peut être pas qu'un idéal nécessaire, comme le pensait Durkheim, le nom que la société donne au bien commun qui met une limite à l'intérêt personnel. Le shamanisme, forme primitive du religieux et moule général pour l'analyse des formes universelles de la magie et

(1) T. Nathan, *L'Influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1994.

(2) T. Nathan, I. Stengers, P. Andréa, « Une ethnopsychiatrie de la schizophrénie ? » *Ethnopsy*, 1, 2000, 9-44.

de la sorcellerie, devient système relationnel. Son efficacité vient de croyances partagées, mais aussi de sa capacité à insérer la vie dans des réseaux parallèles imaginaires (relevant de mondes multiples là où les sociétés modernes ne disposent plus que d'un seul monde), où les conflits peuvent se résoudre plus facilement. Un peu comme si la société moderne acceptait les productions artistiques des « fous » comme relevant de mondes aussi légitimes que le monde rationnel auquel nous sommes renvoyés et comme lieu d'interactions fécondes. Le « religieux shamanique » consiste à établir d'autres états de conscience, à faire circuler d'autres présences, à faire intervenir des fictions, du moment qu'elles constituent une théorie implicite partagée de la réparation.

En même temps, des recherches contemporaines, prenant acte des impasses des sciences humaines traditionnelles, repensent le fait religieux. Certaines s'appuient sur l'éthologie et le fait que les sciences humaines ont renoncé à expliquer l'origine, la construction du fait religieux. Elles n'en recherchent au mieux, à travers le renouveau de l'anthropologie structurale des années 1950, que la structure aux fins de comparaison et de recherche d'invariants. D'autres s'appuient sur l'expérience psychothérapeutique quotidienne.

La rivalité mimétique

René Girard, partant de l'idée que tout comportement animal est mimétique, observe que le mimétisme chez les hommes, amplifié par le langage, est à l'origine de toutes les pathologies¹. « Tu ne convoiteras pas le bien d'autrui » serait, de ce point de vue, le commandement biblique qui résume tout. Notre désir, loin d'être une pulsion, est inspiré par le désir des autres. Il entre alors en conflit avec le désir de l'autre. Ainsi, le mimétisme est à la fois source de lien et de conflit, il est paradoxal. Le désir mimétique engendre la rivalité mimétique qui engendre à son tour la violence mimétique. En opposition avec la psychanalyse, R. Girard estime que le père n'est pas le représentant de la loi, ce qui serait sans conséquence dramatique. Par son statut de modèle-obstacle, il incarne l'arbitraire de la loi. Selon R. Girard, toutes les sociétés se battent avec ce paradoxe. Il est la source tant recherchée par les ethnologues du lien religieux. Les sociétés résolvent en général le paradoxe en se ruant sur des boucs émissaires. Le sacrifice des boucs émissaires, à la fois haïs et vénérés, sacrés, est au cœur de toutes les pratiques religieuses premières (issues du shamanisme, c'est-à-dire d'une logique sacrificielle, d'une lutte entre le bien et le mal qui serait une lutte entre deux adversaires, l'un triomphant de l'autre). Selon lui, le Christianisme

(1) R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

serait la première religion à dire que la victime sacrifiée (en la personne de Jésus-Christ) est innocente. Entendez : le mal est inhérent à la condition humaine confrontée à la logique folle du désir mimétique, personne n'est coupable en particulier. Le mal est une tentation permanente. D'où le sens « pédagogique » d'apprendre à aimer ses ennemis comme source de « développement personnel » dirait-on aujourd'hui, en totale contradiction avec la pente naturelle de chacun. D'où le rôle du langage : « Au commencement était le Verbe » dit l'évangile de Jean, alors que Freud termine *Moïse et le monothéisme* par la phrase provocante suivante : « Au commencement était l'action. » Le destin de l'homme n'est pas de se battre avec un instinct, scellé dans un crime primitif. Par la parole, l'homme a le pouvoir de se réaliser pleinement, de dénouer les relations paradoxales de désir mimétique.

Un modèle développemental pour le mysticisme

Les recherches sur la psychologie des personnes âgées se sont développées avec le vieillissement des populations. Il est certes tentant de caractériser le vieillissement en termes de diminution des performances. Il existe aussi des recherches qui caractérisent le vieillissement par des changements structurels, voire des aptitudes nouvelles, totalement étrangères bien sûr à la tournure d'esprit compétitive.

Nous savons qu'il existe des modèles du développement de l'enfant, dus notamment au psychologue Jean Piaget. Un chercheur a récemment proposé de transformer la nature de ces stades et de les compléter par un stade supplémentaire pouvant survenir avec la vieillesse et l'approche de la mort¹. On peut reprocher aux stades de développement de Piaget de privilégier l'acquisition des aptitudes intellectuelles, en conformité avec l'idéal représenté par les compétences requises par la seule pensée scientifique logique. Selon R. Kegan, on peut voir le développement de l'enfant d'une façon plus proche de l'anthropologie symétrique. L'enfant est au départ imbriqué dans le monde. Il se construit progressivement comme sujet social, conjointement avec l'acquisition d'une représentation partagée de ce qu'il est socialement convenu d'appeler le monde extérieur. Il y a donc à chaque stade une co-construction de la conscience sociale du monde et de la conscience sociale de soi. Au stade suivant, c'est l'ensemble constitué par la conscience sociale du monde et de la conscience sociale de soi du stade précédent qui prend le statut d'objet. Les pulsions non verbalisées de chaque stade prennent un nom au stade suivant et accèdent au contrôle. L'enfant rit du bébé qu'il était. Il peut se défaire de ce qui lui appartient sans perdre

(1) R. Kegan, *The Evolving Self*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1982.

son identité. L'adolescent rit de lui enfant. L'enfant qu'il était est devenu un objet. L'adulte rit de lui adolescent. L'adolescent qu'il était est devenu un objet. L'adulte peut renoncer, pardonner, selon la culture qui l'environne, les transcendances acquises, sans perdre son identité. À la vieillesse, l'homme voit l'adulte qu'il était en objet. Il cesse de se projeter dans l'action, pour se penser retiré de l'action mais se réjouissant, non de ce que désormais il peut faire, mais de ce qui arrive de bon à ses proches. C'est pourquoi ce stade de renoncement a pu parfois être suggéré comme modèle de la pensée mystique du détachement, établissant une passerelle supplémentaire avec la religion.

Connaître l'autre

Marie Balmary, psychothérapeute-psychanalyste, est frappée de ce que, même chez les personnes les plus atteintes mentalement, il subsiste un sujet, un « je ». Elle retourne à la Bible et au Nouveau Testament pour tenter de les relire à la lumière de son expérience. « Connaître » au sens biblique désignerait une relation sexuelle où l'autre serait instrumentalisé, sans qu'il accède au statut de sujet. Elle établit un parallèle entre la nécessité pour le psychothérapeute d'aller à la rencontre de l'autre et l'injonction biblique de ne pas dire que l'on connaît l'autre¹. M. Balmary réinterprète encore la « faute » d'Adam et d'Ève. Adam et Ève auraient fait de l'autre un objet (femme-objet, homme-objet, dirait-on aujourd'hui), selon le sens de l'expression biblique « connaître », sans aller à la rencontre l'un de l'autre. Ève dit qu'elle a eu son enfant, Caïn, non d'Adam, mais de Dieu, Yahwé. Certains psychanalystes contemporains ne mettent-ils pas en garde les femmes contre le sentiment de toute puissance que pourrait leur donner la maternité ? Caïn, non « humanisé », sera un garçon capable de tuer son frère...

L'autre n'est jamais réductible à ses actes passés, contrairement à la psychologie mise en œuvre dans la vie quotidienne. N'apprend-on pas beaucoup de son ennemi si l'on abandonne la haine ? On trouve bien sûr là une approche qui rend possible l'abandon de la vengeance, le pardon, loin des logiques usuelles de la vie politique. C'est une telle démarche qu'avait esquissée N. Mandela en Afrique du Sud, avec Monseigneur Tutu, à travers la commission « Vérité et réconciliation ». Puisque la loi a changé avec l'abolition de l'apartheid, que les fautes des communautés noires et blanches apparaissent au grand jour pour que s'installe un processus davantage de réparation et de pardon que de punition. Cette démarche fut très difficile. Et pourtant, on peut se

(1) M. Balmary, *Abel ou la traversée de l'Éden*, Paris, Grasset, 1999.

demander si elle ne trouve pas précisément sa place à l'issue de tant de conflits atroces qu'a connus le XX^e siècle.

R. Girard a montré l'importance du commandement biblique « Tu ne convoiteras pas le bien d'autrui ». De son côté, la psychothérapie contemporaine retrouve peut-être le sens profond des textes fondateurs religieux, comme si ceux-ci exprimaient une pré-science de ce qui est bon pour l'homme (en dehors, bien sûr, de ne pas tuer, etc.), à condition de savoir les lire.

Conclusion : la culture scientifique est une culture de la conscience

Nous sommes à une heure où les sociétés modernes sont, soit à la recherche d'un monde nouveau, soit à la recherche, disent-elles, de principes éthiques. Voyons ces deux points de vue.

Ce monde nouveau ne connaîtrait pas la mort. L'éradication de la mort est l'une des « nouvelles frontières » d'une certaine science médicale, nouvelle frontière qu'elle fait miroiter d'autant plus qu'il est de plus en plus clair qu'elle n'apporte, malgré les découvertes, aucune réponse aux vraies questions. On peut se demander cependant, à la lumière de ce que nous savons des expériences de retour de la mort imminente, si l'idée de la mort n'est « malheureusement » pas nécessaire pour vivre pleinement. Et quelle explication donnera-t-on à la maladie ? Le prix à payer pour éradiquer mort et maladie, si tant est que cela soit possible, ne sera-t-il pas de créer ce surhomme « génétiquement modifié » qui, justement, revient à la mode. Mais de quelle compassion, de quelle conscience de l'autre, pourra-t-il témoigner, s'il n'a pas l'expérience de la souffrance ? D'autres philosophes parlent alors de la « mort de l'homme » comme d'une nécessité logique. Est-ce là l'aboutissement de la civilisation ?

L'autre point de vue est la recherche de principes éthiques. Lorsqu'elles font table rase du passé religieux, les sociétés recherchent, de façon pragmatique, des règles. Par exemple, certains philosophes contemporains nous disent qu'un clone aurait automatiquement un statut d'esclave au sens de remplissant une fonction utilitaire comme un objet ou animal. Cette idée est bien dans le prolongement des réflexions précédentes sur la nécessité de ne pas faire de l'autre un objet. On parle encore de nécessaire singularité de l'embryon. « Être bon parent (ou bon professeur), c'est essayer d'extraire de chaque individu son irréductible singularité : irréductible aux volontés de programmation d'autrui¹ ». Un embryon doit représenter une combinaison nouvelle de gènes. Ne retrouve-t-on pas là, sous une forme génétique, l'idée de ren-

(1) A. Kahn, « Science et démocratie », *US Magazine*, 527, septembre 2000, 44-46.

contrer l'autre ? L'éthique n'est peut-être pas au-dessus des religions, mais au cœur des religions, quand on les relit à la lumière des sciences humaines.

Ne retourne-t-on pas du côté des principes qui, venus des sciences humaines renouvelées, nous paraissent fondateurs du lien social, de ce fameux lien social à propos duquel les sciences dures et expérimentales sont muettes ?

Ainsi la science a été recherche de connaissance par la prise de conscience personnelle du fonctionnement de la nature ou des autres, qu'illustre l'identification de l'inventeur à son objet. Ce rôle de la conscience nous conduit par exemple, comme nous l'avons vu, à comprendre la personnalité autiste, à élaborer des médiations pour aller vers elle. Il peut contraindre à l'invention permanente de nouvelles formes de lien social pour aller à la rencontre des autres, comme il peut mener à une culture technologique d'où toute forme de relation humaine sera absente. Nous avons vu que la psychothérapie met au centre la rencontre de l'autre, le fait de ne pas réduire l'autre à quelques-uns de ses actes. Le judaïsme nous a montré le chemin vers cette idée, à l'origine du pardon possible¹. On ne peut pardonner qu'en tablant sur une réalité d'ordre supérieur à celle que nous avons connue. Une relecture de la Bible et de l'Évangile nous montre qu'on ne peut jamais dire qu'on connaît l'autre. Voilà qui tranche avec la démarche rationnelle de tous les jours, venue d'une certaine manière de faire de la psychologie, où nous nous efforçons de prévoir les autres, où nous n'attendons d'eux rien que nous ne connaissions déjà. L'autre ne doit jamais être un objet pour soi, ni femme-objet, ni enfant-objet, ni consommateur-objet, ni clone-objet, ni victime-objet, ni cobaye-objet, ni client-objet pour un psychothérapeute n'obéissant qu'à des objectifs de santé publique, etc. Du reste, le modèle américain nous montre qu'un certain développement scientifique et technologique, à travers l'isolement des personnes qu'il engendre, peut aller de pair avec une diminution du bonheur². Aucun geste médical n'est bon en lui-même. Le geste thérapeutique ne tire sa signification morale que s'il est relation singulière, s'il secourt à la demande précise du sujet. La médecine scientifique peut autant être œuvre de mort que de vie. Toute relation doit retrouver sa singularité, loin de la communication médiatique lorsque celle-ci fait de l'homme une matière première, ne connaît donc que la pâte humaine. La publicité donnée à certaines décisions privées est même de nature à retirer

(1) E. Morin, « Pardonner, c'est résister à la cruauté du monde », *Le Monde des Débats*, février 2000, pp. 24-26.

(2) R. D. Putnam, T. Williamson, « Pourquoi les Américains ne sont pas heureux », *Le Monde*, 2 novembre 2000, p. 14.

leur signification aux gestes singuliers. Mettre au monde un enfant pour utiliser les précieuses substances de son cordon ombilical pour un premier-né, ne peut être débattu sur la place publique. En tous cas, la décision, pour être morale, doit rester d'ordre privé. L'accompagnement des mourants est aussi une rencontre de l'autre où, cessant de m'investir en personnage assujéti à un rôle social, je suis à l'écoute totale de l'autre. Impossible de faire de l'éthique dans la généralité, tout est singulier, incontrôlable par la pensée rationnelle.

Aujourd'hui, les humains recherchent précisément le retour du sujet à travers les rassemblements collectifs émotionnels que sont encore les cérémonies religieuses pour une partie de la population à l'occasion des mariages et des enterrements, les rassemblements militants, le développement du Bouddhisme en Occident mais aussi les sectes et les intégrismes. Faut-il laisser dans l'impensé ces pratiques ? Ne serait-il pas préférable que la pensée moderne les intègre, pour leur éviter de retomber dans les formes premières du shamanisme, dont les grandes religions, naturellement, n'ont malheureusement pas toujours été exemptes aux différents moments de leur histoire ?

Il n'est pas vrai qu'il n'existe rien entre la pensée scientifique moderne qui laisse l'homme sans repères et la pensée religieuse traditionnelle qui ne s'appuie pas sur la science. Les sciences humaines qui, de ce point de vue, sont loin d'avoir échoué, nous montrent que le sens de l'aventure scientifique est la conscience de l'autre, l'idée de l'autre, en continuation avec la conscience issue du judaïsme¹, de même que la pleine conscience serait l'aboutissement de la culture religieuse². La culture scientifique est une culture de la conscience. Les hommes ne devraient donc pas être prochainement remplacés par des robots dans l'éducation, la médecine et l'enseignement pas plus que dans toute forme de vie relationnelle. Le destin de la science n'est pas nécessairement d'être totalement asservi à la transformation de l'homme en objet, mais ceci n'est vrai que si les scientifiques le veulent et cessent de se laver les mains du reste, y compris du fait religieux, quand ils ne le haïssent pas. Les scientifiques jouent trop sur l'image de rigueur de la science qui leur conférerait d'emblée une moralité supérieure.

L'idée de relativisation de la réalité introduite par l'anthropologie symétrique change beaucoup de choses. Il n'y a plus de déterminisme, soit historique basé sur la lutte des classes, soit personnel basé sur l'inconscient, déterminismes qui aboutissaient à une impasse quant au statut de la liberté humaine. Les déterminismes stricts hérités du XIX^e

(1) G. Steiner, *Errata : récit d'une pensée*, Paris, Gallimard, 2000.

(2) J.-Y. Leloup, *L'Absurde et la grâce*, Paris, Albin Michel, 1994.

siècle ont fait long feu. Le marxisme, partant de l'idée morale d'aliénation, croyait avoir localisé l'origine de l'aliénation dans une affaire économique, de droit de propriété plus précisément. La propriété des moyens de production entraînerait automatiquement l'aliénation. Nous savons maintenant que l'aliénation réside dans un rapport à l'autre, quel que soit le système économique.

L'avenir de la connaissance est sans doute du côté d'une synthèse sur ces bases entre science et religion, d'une religion revisitée par la science. Les sciences humaines seraient alors loin d'avoir échoué et c'est tout un champ de recherches et d'actions, de poursuite de l'aventure humaine, qui s'ouvrirait pour les générations à venir⁽⁶⁾.

Jean-Pierre Courtial

(6) Je remercie Mylène Jafrezic, Professeur au Lycée Clemenceau à Nantes, pour une relecture attentive et fructueuse de ce texte.