

La vision informationnelle de Tresmontant, surtout en référence au problème de l'âme¹

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

Nous voudrions ici développer quelques suggestions qui, croyons-nous, devraient faire partie d'une relecture de l'inspiration et de l'héritage de Claude Tresmontant sur un sujet qui lui a servi de clef unificatrice lors de l'élaboration de sa synthèse de philosophie et de théologie dont il voulait qu'elle soit, comme nous en assure l'avant-propos de *L'histoire de l'Univers et le sens de la Création*, « intelligible, désirable et vérifiable² ». Nous allons donc proposer une réflexion un peu plus spéculative qui finalement représente une réponse au *desideratum* de Tresmontant qui nous a tellement fait avancer sur le plan des idées.

Rappelons d'entrée de jeu que la foi n'est pas une philosophie, elle n'est pas un système logico-déductif qui réfléchirait sur l'expérience explorée, analysée, mais elle est plutôt une dynamique dans laquelle nous nous trouvons, nous qui portons un message dans des vases d'argile (2 Co 4,7). Saint Paul fait ressortir à quel point ce salut est totalement immérité : cela ne vient pas de nous. Tresmontant aimait rappeler comment cet énoncé de valeur ontologique a été insupportable à tout un pan de la pensée occidentale³.

¹ Ce chapitre reprend et développe la communication faite lors des Journées Claude Tresmontant, tenues à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, à Paris, les 13 et 14 mai 2017, cette communication ayant eu lieu le 14 mai. À cause d'une mégarde éditoriale, elle n'est pas parue dans le volume précédent de la présente collection (n° 6) qui reprend les textes des communications de ces journées, même si le texte de l'auteur de ces lignes, en dialogue avec Étienne Le Coärer, se trouve bien, lui, dans ce même volume. Le présent texte aura très bien sa place ici, avec les actes de la journée d'étude de 2019, qui donne la part du lion à la métaphysique de l'inachevé de Claude Tresmontant.

² Paris, O.E.I.L., 1985, p. 8.

Nous reprenons du 2^e chapitre certaines abréviations utilisées, et en ajoutons d'autres :

- *CM*, *La crise moderniste* (Paris, Seuil, 1979) ;
- *CPAPED*, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu* (Paris, Seuil, rééd. 1971) ;
- *IThCh*, *Introduction à la théologie chrétienne* (Paris, Seuil, 1974) ;
- *MP*, *Les métaphysiques principales. Essai de typologie* (Paris, O.E.I.L., 1989) ;
- *PÁ*, *Le problème de l'âme* (Paris, Seuil, 1971) ;
- *PCh*, *Problèmes du christianisme* (Paris, Seuil, 1980).

³ *MP*, p. 247-248.

Il insiste aussi sur le fait que c'est notre *νοῦς* qui a été renouvelé : *ανακαινώσις τοῦ νοῦς* (Rm 12,2), nous avons donc été graciés de ce renouvellement de l'intelligence. Claude Tresmontant n'est jamais sorti de cet état d'émerveillement de la foi qu'il découvrit en entrant dans l'âge adulte. Cette foi est une irruption miséricordieuse de grâce qui ne détruit pas la nature mais qui la surélève, selon cet adage médiéval qu'il reprenait tout à fait et qui reste comme un axiome de sa propre pensée.

1. Quelques points de divergence

Tresmontant va s'appliquer, étant formé à la philosophie et faisant cette rencontre bouleversante du Christ⁴, à faire ressortir, après être passé par une période d'émerveillement que nous venons de rappeler, des points de difficulté et de divergence entre la tradition philosophique et le supplément d'âme de la tradition hébraïque et puis chrétienne, en tant que cette dernière en prend le relais au niveau des structures métaphysiques de la pensée. Il va d'abord préciser dans son premier ouvrage, *l'Essai sur la pensée hébraïque*, quels sont ces points à l'égard de la pensée antique, ce qui est plus large que la seule pensée des Grecs, il s'agit de : la *création*, l'*anthropologie*, le *temps*, points aporétiques où il y a présence de difficultés et où en conséquence un développement est attendu⁵. Soit dit en passant, un développement ne consiste pas toujours à faire du nouveau ou un progrès ; parfois, le développement c'est de conserver le dépôt (2 *Tm* 1,12.14).

Nous voudrions nous concentrer sur le second de ces trois points. Le judéo-christianisme a posé la valeur de la destinée individuelle et personnelle. Cette attention à la personne, à l'individu⁶ – qui ne sont pas synonymes – est un lieu où s'exprime très bien ce qu'a apporté le judéo-christianisme comme nouveauté par rapport à cette valorisation de l'individu. Cette attention respectueuse de la créature humaine, envisagée du point de vue de la divinité, était tout simplement impensable. Qu'un traité, qu'un contrat, plus encore qu'une « loi morale en mon cœur » pour le dire comme Kant, établisse une mutualité entre Dieu et l'homme est quelque chose d'inouï et de tout à fait sans exemple hors des textes d'Israël. Les conséquences se font voir ici même au plan de ce que Tresmontant aimait appeler le « rationalisme », le vrai et le bon, et que plus récemment Bertrand Saint-Sernin faisait

⁴ Voir ce qu'il dit de la rencontre du Christ dans son *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris, Seuil, 1965 (1956), p. 188.

⁵ *Essai sur la pensée hébraïque*, 2^e éd., préf. de J. Attali, Paris, Cerf, 2017 (1956), p. 24-25, 33-36, 87.

⁶ Cf. John L. McKenzie, *Mastering the Meaning of the Bible*, Wilkes-Barre, Dimension, 1966, chap. 2, p. 27-56 ; H. de Lubac « Le paradoxe de l'homme ignoré des gentils » in *À la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin*, Paris, Xavier Mappus, 1961, p. 397-414.

figurer au fronton de son étude de la rationalité humaine, nous montrant dans la scène d'Abraham marchandant avec Dieu (*Gn* 18) quelque chose de tout à fait significatif dans l'établissement de raisons (au pluriel) qui puissent valoir entre Dieu et l'homme⁷.

1.1 L'anthropologie du christianisme

De l'anthropologie du christianisme, il faut d'abord dire qu'elle est originale : l'homme y est compris comme une « poussière qui respire » selon l'expression de l'exégète Charles Hauret⁸. Cependant, il vaut mieux éviter d'appliquer là-dessus des schémas trop bien tranchés, car l'anthropologie qu'on peut dégager des livres des Hébreux accomplit parfaitement le signifié de l'anthropologie platonicienne, comme le père Schillebeeckx l'avait rappelé à l'époque⁹. On a fait appel à la notion d'âme pour rendre compte de cette nouveauté chrétienne, on a pensé la question en termes de don de l'immortalité. Dans *Le problème de l'âme* Tresmontant fait la critique de l'anthropologie argumentant à partir de l'âme immortelle de plein droit¹⁰. Il y aurait des nuances à faire qu'à notre avis il ne fait pas suffisamment, mais il reprend en gros le schéma suivant : on ne peut pas partir de ce présupposé que l'âme est divine, ce qui lui sert ensuite à développer la spécificité de la pensée des Hébreux, à quoi il s'était déjà employé dans son *Essai sur la pensée hébraïque* où il avait accentué les traits de ce qu'il présente comme deux versants d'une même médaille : un « matérialisme poétique » ou un « idéalisme charnel », expressions parlantes pour essayer de rendre cette indissolubilité du composé humain lorsqu'on en vient à l'anthropologie proprement dite¹¹. Tresmontant se campe cependant dans une position trop rigide, plus proche de celle de Laberthonnière que de Blondel, selon laquelle la pensée chrétienne serait l'anthropologie des Hébreux perpétuée purement et simplement, au sens où il se serait agi de prendre des schèmes de pensée autres seulement ce qui est compatible avec une norme immanente et implicite¹². Il faut, croyons-nous,

⁷ Cf. *La raison*, Paris, PUF, 2003, p. 5-6.

⁸ *Origines. Genèse I - III*, Paris, Lecoffre/Gabalda, 1952, p. 89.

⁹ E. Schillebeeckx, *Approches théologiques*, 1, *Révélation et théologie*, trad. P. Bourgy, Paris, Éd. du Cep, 1965.

¹⁰ Cf. *PÂ*, p. 187-188.

¹¹ *Essai sur la pensée hébraïque*, p. 54.

¹² La référence à Laberthonnière est ici un peu allusive, car ni lui ni Blondel n'auraient selon nous reçus la « pensée hébraïque » au sens tresmontanien, nous précisons d'ailleurs en quel sens dans notre « Claude Tresmontant, la philosophie chrétienne et les présupposés d'une métaphysique de la Charité » in *Réel voilé et cosmos théophanique. Le regard de l'homme sur la nature et la question de Dieu*, Bertrand Souchart et Fabien Revol (dir.), Paris/Lyon, Vrin/Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, 2015, p. 453-501.

suivre François Refoulé qui, dans un article bien documenté de 1963, défendait que l'anthropologie chrétienne est quelque chose d'original, et qu'elle est plus qu'une redite de celle des Hébreux, corrigeant, comme le veut Tresmontant (et cette fois en accord avec lui), celle des Grecs¹³.

Nous avons introduit quelques points de divergence, il y a aussi des points de convergence. Aux yeux de Tresmontant, certaines analyses sont valables omni-temporellement, ainsi par exemple de l'hylémorphisme ayant servi à rendre intelligible la théologie chrétienne, en trouvant le bon langage, qui parlerait à l'homme d'aujourd'hui. Tresmontant affirme dans son *Introduction à la théologie chrétienne* que non seulement l'hylémorphisme, mais la théorie contemporaine de l'information, permettent de redire encore l'intuition centrale de la pensée chrétienne de manière fraîche, renouvelée et intelligible. Cet hylémorphisme et cet usage de forme/information semblent donc conjoints, en tout cas conjoignables. Lorsque le Christ s'incarne, il reprend en lui ce que nous pourrions appeler le « code cosmique¹⁴ » qui a construit les systèmes ayant permis la vie et la pensée conceptuelle. Cette vision nous avait, jeune étudiant, complètement interloqué¹⁵.

Tresmontant développe en effet dans *IThCh* cette vision grandiose qui assure la pérennité de la visée théologique de Thomas d'Aquin, qui avait lui aussi rendu compte de la doctrine chrétienne à partir de la notion de forme/matière, donc de l'hylémorphisme : « nous constatons en effet dans l'expérience que toute création s'opère par la communication d'un message. Reste à savoir quelle est l'origine des messages, et qui communique les messages génétiques. C'est cela le problème de Dieu¹⁶. » Ce qui est tout à fait remarquable, c'est que la séparation de la forme, entendue au sens latin de *forma*, et moins au sens sémantique polysémique de *μορφη*, dont firent grand cas les fondateurs de la théorie de l'information, ne l'émeut pas¹⁷. Il se peut que ce soit Tresmontant qui ait raison, et que l'information au sens de sa réduction au logarithme d'une probabilité permettant d'évaluer la compression d'un message et puis la fidélité du message à l'original en se basant sur une valeur en bits, n'ait été qu'un moment d'une théorie générale de l'information qui réintégrerait les pouvoirs morphogénétiques de la forme. C'est d'ailleurs la voie qu'a prise Raymond Ruyer, option sur laquelle nous ferons plus bas encore quelques remarques. Il nous revient maintenant de nous y pencher, au moins succinctement.

¹³ « Immortalité de l'âme et résurrection de la chair », *Revue d'histoire des religions*, vol. 163, n° 1, 1963, p. 11-52, où l'on portera attention aux p. 13-14 et 25-27.

¹⁴ Heinz Pagels, *L'univers quantique, des quarks aux étoiles*, trad. J. Corday, Paris, InterÉditions, 1985. L'original anglais s'intitule plus suggestivement *The Cosmic Code*.

¹⁵ Tresmontant y revient, mais plus brièvement, dans *L'activité métaphysique de l'intelligence et la théologie*, Paris, F.-X. de Guibert, 1996, p. 48-49.

¹⁶ *IThCh*, p. 81.

¹⁷ Cf. P. Breton, *Une histoire de l'informatique*, Paris, Seuil, 1990, p. 43.

2. Synthèse de cette vision, une théorie générale du réel

Là où à l'époque de son introduction à la théologie il s'intéressait surtout à la valeur pérenne de l'intuition qui commande la théorie de l'information et que Thomas d'Aquin aurait déjà mise en œuvre métaphysiquement, Tresmontant va plus loin en 1980¹⁸, en précisant sa vision dans un sens englobant. Il va défendre l'existence dans la pensée chrétienne d'une « théorie générale du réel¹⁹ », et il s'appuiera sur la présence d'informations décryptables dans le texte du monde, parlant ainsi d'une science de la totalité de l'existant, des débuts de l'univers à son terme, en posant de ce fait la question de savoir si elle saurait exister : peut-on espérer avoir accès à une telle science de la totalité du dessein de Dieu ? Il pose la question de savoir si cela est possible sans faire ressortir des placards tous les démons relatifs à une « philosophie servante ». Nos contemporains ne sont-ils pas sceptiques par rapport à cela, alors qu'ils ne voient pas de sens à l'histoire et au cosmos ? Tresmontant affirme que oui, cela est possible, que cela existe même, et il fait référence aux sciences de la nature qui nous feraient connaître la forme imprimée au réel dans le passé et le présent, par laquelle démarche il nous serait possible de remonter à une pensée derrière toute réalité substantielle comme pour un poème subsistant, pour parler ensuite de la théologie qui nous renseignerait sur l'avenir de la création, dans laquelle nous trouverions l'information sur ce que Dieu veut accomplir, le secret intelligible, le dessein qu'il est dans sa volonté de réaliser.

On peut faire remarquer qu'il n'est pas le seul à avoir pensé à cela. John Polkinghorne, architecte important du champ d'études en sciences et foi et qui vient de nous quitter, dans *The End of the World and the Ends of God*, parlait aussi d'une vision semblable, en précisant que nous ne pouvons connaître le corps du ressuscité et par extension des ressuscités car il appartient à l'avenir, rappelant donc que, sur ce, il faut user de prudence²⁰. Nous nous trouvons donc devant la proposition d'une vision continuiste, fascinante en son ouverture aux sciences expérimentales, surtout mettant au centre de son effort la notion d'information, celle de forme possédée puis communiquée.

¹⁸ Cf. « Qu'est-ce que l'Homme », *Seminarium*, n° 32, 1980, surtout p. 176-180.

¹⁹ *Problèmes de notre temps*, Paris, O.E.I.L., 1991, p. 143-145, comme titre d'une des chroniques, parue, comme toutes les autres, à l'origine dans *La Voix du Nord*.

²⁰ J. Polkinghorne, « Eschatology: Some Questions and Some Insights from Science » in J. Polkinghorne et M. Welker (dir.), *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, Harrisburg, Trinity Press International, 2000, p. 38-41.

2.1 De nouveau, quelques points de divergence

Toujours dans l'*IThCh*, nous trouvons également une version mise à jour des points de difficulté, à plusieurs années de distance, puisqu'on n'est plus dans les mêmes cadres conceptuels que dans l'*Essai sur la pensée hébraïque*, mais bien au milieu des années 70. Ces points sont au nombre de trois. Il s'agit de choses qui ne passent pas bien dans l'esprit de nos contemporains : le *péché originel*, la *rédemption* et la *résurrection*.

Nous allons nous concentrer sur le troisième. Sans oublier toutefois que, de la liste donnée plus haut (création, anthropologie et temps), nous maintenons notre focus sur l'anthropologie. Dans *PÂ*, et puis dans l'*IThCh*, encore une fois, Tresmontant fait l'analyse de l'homme comme âme subsistante à la lumière de l'héritage double de l'hylémorphisme et de la pensée hébraïque. Bien entendu, les Hébreux n'envisageaient pas l'âme à part du composé, ils ne lui confèrent pas d'être immortelle de plein droit. Une analyse de la notion de substance s'impose alors. Pour Aristote, la substance se dit analogiquement, il y a des substances concrètes, individuelles, d'autres qui sont des extensions intelligibles permettant de lire un réel pénétré d'ordres, terme qu'il faut mettre au pluriel et qui soutient une gnoséologie ouverte à l'analogie. Si Aristote fait de l'existence du corps animé surtout le fait de l'âme, jamais cependant le Stagirite n'envisage celle-ci, dans le cas du composé humain, sans la matière ; il l'envisage à part dans ses explications, parce qu'il faut distinguer, il faut dire ceci et ensuite dire cela puisque nous ne pouvons avoir qu'une idée à la fois, mais pour lui elle est forme substantielle d'un corps matériel individué, avec ce que la philosophie scolastique nommait *commensuratio animæ ad hoc corpus*, un proportionnement de l'âme à son corps, avec le *hoc* qui rappelle qu'il s'agit de *ce* corps concret et individué, auquel il est référé de façon déictique, et non de la corporéité comme concept.

Il faut dire que l'article long et technique écrit par le philosophe et logicien thomiste Georges Kalinowski mérite le détour en soulevant certaines imprécisions engendrées par une analyse trop preste, appuyée sur un entêtement à vouloir parler le « langage de la science moderne²¹ ». On y trouve une critique parfois amicale, parfois signalant des dangers mais le plus souvent assez technique²². Il faut dire que la matière première, ou prime, la *πρωτη υλη*, doit être utilisée comme concept lorsqu'on fait l'analyse de l'âme, puis du composé psychosomatique humain, et non pas la matière envisagée substantivement et sans aucun attribut. D'abord, il y a bien une *πρωτη ουσια*, une substance première, puisque Aristote emploie « substance » en deux sens, première et seconde.

Ce dont il est question lorsqu'on parle de matière première ce n'est pas de quelque magma informe, mais d'une pure puissance et d'un élément

²¹ Communication personnelle, obtenue de Tresmontant lui-même.

²² « L'homme : âme et matière. À propos du *Problème de l'âme* de Cl. Tresmontant », *Archives de Philosophie*, n° 37, 1974, p. 411-433.

dégagé par le philosophe cependant nécessaire à penser ce qui est et reste la forme *d'un corps*. Donc, en ce qui concerne la *πρωτη υλη*, c'est-à-dire la matière prime ou première, le terme est équivoque, parce que, – comme pour le cas de la substance où il y a substance *première*, c'est-à-dire *ce* cheval, qui est la substance concrète individuée, et substance *seconde*, la caballité, – la matière ne se dit pas univoquement. La matière n'est pas la même dans un organisme et dans son existence hors de celui-ci. Les atomes de zinc ne sont pas dans un morceau de zinc ce qu'ils sont dans un corps informé, organisé. C'est Whitehead qui disait dans *La science et le monde moderne* : « un électron à l'intérieur d'un corps vivant est différent d'un électron à l'extérieur, en raison du plan du corps²³ ». Pour Aristote, il n'y a pas une forme qui s'assimile des éléments, alors que c'est ce que Tresmontant va répétant. C'est plutôt le contraire : ce sont des formes, qui ne coexistent pas dans le même lieu, qui se succèdent ; en mangeant, même en respirant, nous prenons en nous des formes²⁴. Par moments, on a l'impression d'être avec Tresmontant en thomisme un peu baroque.

Rappelons le schéma qui était celui d'Aristote :

| | | |
|------------|----|------------|
| <u>âme</u> | :: | <u>vue</u> |
| corps | | œil |

l'âme est au corps ce que la vue est à l'œil, il s'agit d'une proportion, sans même devoir entrer dans la question savante, et plus thomiste qu'aristotélicienne, de savoir s'il y a métaphysiquement à faire usage d'une analogie dite de proportionnalité ou si l'analogie n'est toujours que d'attribution.

2.2 Limites de la théorie de l'âme chez Tresmontant

L'âme ne remplace moins ses formes qu'elle ne les intussusceptionne, les tenant intégrées mais sans que son action ne soit qu'une action d'harmonie, car on doit se souvenir de ce qu'Aristote rejette l'âme comme harmonie²⁵, elle est intégratrice mais elle l'est au plus bas degré. Tout aristotélicien qu'il se dise, Tresmontant a reçu un blâme de la part de Robert Lahaye, aux yeux de qui sa théorie de l'âme ne s'élève pas plus haut que le niveau de la conservation par nutrition, et en ce sens il retomberait selon Lahaye dans les théories de l'âme-harmonie. Pour ce dernier, Tresmontant a

²³ « ...an electron within a living body is different from an electron outside it, by reason of the plan of the body » (*Science and the Modern World*, New York, Free Press, 1967, p. 79 ; dans le corps du texte nous citons la trad. d'H. Vaillant, relue par J.-M. Breuvert, Francfort, Ontos Verlag, 2006, p. 87) ; cf. aussi *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (1920), p. 171.

²⁴ *De Anima*, livre II, chap. 12 (424 a 16 - 424 b 20) ; livre III, chap. 4 (429 a 10-430 a 9).

²⁵ *De An.* I, 4, 407b27 s.

« surnaturalisé le matérialisme²⁶ », au sens où il n'a pas fourni une vraie philosophie de l'âme, entre son projet théologique et son regard sur les sciences expérimentales.

Si nous pouvions dire comme le fait Tresmontant, et comme il le faisait sciemment (nous nous en sommes assuré en conversation avec lui) que l'âme intègre la matière, cela aurait pour conséquence d'en faire une espèce d'ingénieur-mécano cosmique. Le problème avec cela est que toujours, dans notre expérience, l'ingénieur-mécano fonctionne, comme tout scientifique, comme vous et moi si vous êtes scientifique ou ingénieur, par le moyen d'une *phase abstraite*, au sens de la terminologie introduite par Bruno Lussato – spécialiste français de la théorie d'information, – laquelle s'oppose aux phases *physique* et *psychologique*²⁷. La phase abstraite désigne la nécessité, pour nous, de nous faire un schéma de représentation et d'aller *en direction* du réel avec celui-ci, sachant que *ce n'est pas le réel* que l'on étudie directement. Il faut faire attention à ce qu'un hyper-réalisme ne rende pas inintelligible toute la théorie de la science.

Que dire donc de l'âme ? Que justement elle *ne passe pas* par une phase abstraite pour procéder à l'information d'une « matière » sans épitèthe. Au contraire de ce que nous faisons lorsque nous fabriquons un objet quelconque. Comme l'a montré Simondon, nous dépendons d'occasions d'individualité qui échappent à notre plan directeur. L'âme en revanche connaît toute la physique que l'humanité ne comprendra même jamais, ou bien l'âme c'est cela ou alors ce n'est rien du tout.

Parmi les figures remarquables, nous dit Tresmontant au cours de son analyse de ces questions, il y a celle d'Aristote, dont nous venons de traiter, et celle de Leibniz. Toutefois, le cas de Leibniz est particulier, car en son éclectisme il a voulu rendre raison autant de l'effort d'Aristote et des médiévaux que de celui des atomistes antiques²⁸. Considérons par exemple la complexité de l'analyse que fait Leibniz de l'âme²⁹ : il y a, nous dit-il, des machines organiques en dépendance de l'âme, et une entéléchie supérieure. Il l'analyse en entéléchie primitive, soit l'âme, puis en matière prime selon la puissance passive primitive, ensuite la monade, à quoi s'ajoute la masse de matière seconde, soit la machine organique à laquelle concourent d'innombrables monades subordonnées, puis l'animal, qui est la substance corporelle réalisée par la monade dominante dans la machine. Leibniz ne cherche pas à subtiliser outre mesure, mais il veut rendre compte de l'impensable problème

²⁶ Cf. *Qu'est-ce que l'âme ? Réponse à Claude Tresmontant*, Paris, Téqui, 1996 (1971), p. 37, 62-69.

²⁷ Cf. *La théorie de l'empreinte* suivi de *Éléments pour une théorie de l'information psychologique*, Paris, ESF, 1991, p. 162-166.

²⁸ Cf. R.T.W. Arthur, *Leibniz*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 9 s.

²⁹ Cf. la lettre à Burchard de Volder du 20 juin 1703, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, II, C.J. Gerhardt (éd.), Berlin, 1879, p. 252.

de l'union de l'âme au corps, duquel Descartes avait admis n'être pas arrivé à en faire le tour, problème qui est en fin de compte celui du pilote d'une machine organique qu'il connaît mieux que le pilote ne connaît son vaisseau³⁰.

Aussi faut-il rappeler qu'il est une tradition, qui est loin d'être stupide, qui a divisé l'âme parce que devant l'expérience elle ne voyait pas comment on pouvait faire autrement³¹. Rappelons par exemple, non sans humour, que les Franciscains, qui pour certains ont été de grands spéculatifs au Moyen-Âge, eux dont on rappelle aujourd'hui qu'ils ont mieux vu que Thomas d'Aquin l'animation immédiate du zygote, n'admettaient pas l'unicité de la forme substantielle humaine de laquelle Thomas ne démord pas, même qu'un franciscain célèbre l'a condamné pour cela. Ils n'admettaient pas non plus une individualité dernière des anges, puisque Dieu seul peut être d'une simplicité absolument sans composition³².

Il y a à n'en pas douter des dangers d'équivoque. Tresmontant rappelle dans *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, en 1976, comment « substance », « psychisme », « forme/information » peuvent être pris en un sens ou en un autre, pour faire ressortir que l'on ne doit se servir de ces notions qu'à l'intérieur d'une pensée analogique. Il avait auparavant repris presque telle quelle, dans les causeries qui donneront *CPAPED*, de Raymond Ruyer l'idée que tout organisme est psychisme, c'est-à-dire que toute portion de l'étendue qui est forme vraie au sens leibnitien est déjà conscience, une position qui au fond est panpsychiste³³.

Au congrès thomiste de 1975, dont les actes furent publiés sous le titre *De Homine*, Tresmontant a fait une communication où il affirme que tout ce qui est individué, tout ce qui est en état de substance première, voit son plan, donc sa substantialité seconde, inscrit dans un texte dont nous savons désormais qu'il est écrit sous forme moléculaire, il le dit même à plusieurs reprises³⁴. Tresmontant de citer Theodosius Dobzhansky, qui était à

³⁰ Cf. R. Descartes, 6^e des *Méditations de philosophie première* (AT VI, 59).

³¹ Cf. une partie de l'histoire du problème dans P. Caspar, *Penser l'embryon*, Paris, Éditions universitaires, 1991.

³² Cf. G. Pini, « The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scotus » in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, T. Hoffmann (dir.), Leyde, Brill, 2012, p. 82-84.

³³ Cf. *CPAPED*, p. 313-314 et 462 où il est référé aux ouvrages de Raymond Ruyer, *Néo-finalisme* (Paris, PUF, 1952, depuis lors rééd. 2012) et *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme* (Paris, Albin Michel, 1966).

³⁴ « L'homme dans l'univers : point de vue scientifique et implications philosophiques » in *De homine. Studia hodiernæ anthropologicæ (Acta VII Congressus Thomistici Internationalis)*, Rome, Officium Libri Catholici, 1972, vol. II, p. 13-33. En rendant compte de *Problèmes du christianisme*, Jean Onimus écrivait : « si l'âme est une "information" de la matière nerveuse, comment peut-elle survivre au cerveau, instrument par lequel elle communique ? » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 87, n° 3, juil.-sept. 1982, p. 427)

l'époque une sorte d'encyclopédie vivante sur la génétique ; n'oublions pas cependant que ce généticien ukrainien est aussi un des artisans de la théorie synthétique de l'évolution, synthèse qui, à la fin des années 40 et au début des années 50, a servi à bien des échafaudages matérialistes rendant compte de l'évolution³⁵, alors qu'il était par ailleurs un chrétien orthodoxe. Dans sa correspondance avec John Greene, historien des sciences alors en Iowa, il refuse toute idée d'un Dieu pousseur d'enzymes³⁶.

3. De la signification philosophique et théologique de la théorie de l'information

Cela nous lance un peu sur cette question de la théorie l'information comme instrument de synthèse dans cette œuvre. On peut remarquer d'abord que cette théorie est mal nommée, qu'elle aurait dû s'appeler ou « théorie mathématique de la communication » ou encore à un niveau plus fondamental, comme l'affirma un des architectes des notions d'ordre par le bruit, Heinz von Foerster, tout simplement « théorie du signal³⁷ ». Ensuite, si elle a été l'instrument de synthèse de la biologie contemporaine, elle a servi à faire tout le contraire que de montrer comment un créateur est présent derrière les messages modulés par les chaînes de transmission d'instructions portées par les acides nucléiques. L'usage qui en a été fait en est un qui a été matérialiste de façon très affirmée, rappelons-nous tant de Jacques Monod que de ses co-récipiendaires du prix Nobel de physiologie et de médecine de 1965, François Jacob et André Lwoff, et plus près de nous Antoine Danchin, Joël de Rosnay, etc. Monod fait, dans *Le hasard et la nécessité*, une longue démonstration autour de ce que peuvent accomplir ce qu'il nomme les machines cartésiennes³⁸, il tient des propos cybernétiques, parlant le langage précisément de l'information, mais pour montrer que les organismes se sont montés selon le principe de ce qu'il nomme la « gratuité », c'est-à-dire la négation absolue de toute forme de guidage ou de rencontres cosmiques prédestinées entre les structures physico-chimiques.

³⁵ Cf. p. ex. G.G. Simpson, *The Meaning of Evolution*, éd. rév., New Haven/Londres, Yale University Press, 1967, chap. 10, p. 123-130.

³⁶ Lettre de T. Dobzhansky à J. Greene du 23.11.1961 in « On the Nature of the Evolutionary Process: The Correspondence between Theodosius Dobzhansky and John C. Greene », *Biology & Philosophy*, vol. 11, n° 4, oct. 1996, p. 462.

³⁷ Cf. J. Gleick, *The Information: A History, a Theory, a Flood*, New York, Vintage, 2011, p. 248.

³⁸ Il précise l'idée de machines cartésiennes dans « L'être vivant comme machine » in *Le robot, la bête et l'homme*, Neuchâtel, La Baconnière, 1965, p. 44.

Il y eut des usages de la théorie de l'information qui ont été dans le sens d'une synthèse avec l'idée théologique de création (au sens du théisme philosophique plus qu'au sens de la théologie chrétienne), on ne peut dire que l'idée en ait été totalement absente, peut-être même est-elle réconciliable avec l'idée de création divine³⁹. Un effort qui reste remarquable est sans doute celui de Raymond Ruyer dont les premiers actes des journées qui lui furent consacrées, organisées par Louis Vax et J.-J. Wunenburger, arboraient le titre, qui parle par lui-même, *De la science à la théologie*. Or, comme nous l'avons montré, Ruyer finit pourtant par résorber dans le thème transpatial toute épaisseur de l'individualité et à nier l'immortalité⁴⁰. Certes, on va dans la direction d'une éventuelle théologie de l'âge de l'électromagnétisme et de l'information, mais l'on n'aboutit pas au même port de salut que Tresmontant⁴¹.

L'usage matérialiste n'est pas sans avoir ses propres problèmes. Comment soutenir que les ordres spécifiés, les signaux d'exécution qui sont du ressort de la pensée après tout, ne sont au fond que des pulsations matérielles qui voyagent par le moyen d'ondes matérielles, dans des champs au sens physique qui sont des champs matériels, avec peut-être à la clef l'idée de se dire non plus « matérialiste » mais « matériologue » comme François Dagognet (recyclant un usage de Monod qui le premier usa de cette stratégie en parlant de la finalité comme d'une téléonomie) ? Bref, on finit par avoir des doutes, devant toutes ces hiérarchies, ces emboîtements, mais surtout ces actes de commande et de contrôle qui n'insèrent presque plus d'énergie pour agir sur des ordres de grandeur immensément supérieurs. Rappelons que l'esprit ça se voit, cela s'expérimente en commandant, en étant agent. Maine de Biran affirmait avec raison que si je connaissais le secret de ce qui me permet de bouger le bras je saurais tout et j'aurais réfuté tous les systèmes mécanistes, idée reprise par Rousseau dans *La profession de foi du vicaire savoyard*⁴². L'énigme est finalement celle d'avoir premièrement à tenir cette

³⁹ Voir quelques bons chapitres dans le volume des actes du troisième Congrès de l'ESSSAT, la Société Européenne pour l'Étude des Sciences et de la Théologie, qui prit directement pour thème l'information, intitulé *The Science and Theology of Information*, C. Wasserman, R. Kirby et B. Rordorff (dir.), Genève, Labor et Fides, 1992, en particulier la communication plénière de J. Puddefoot, le 1^{er} chapitre, p. 7-25.

⁴⁰ Cf. notre « La métaphysique de Raymond Ruyer dans son rapport à la théologie naturelle » in *Controverses sur la création : Science, philosophie, théologie*, B. Souchard et F. Revol (dir.), Paris/Lyon, Vrin/Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, 2016, p. 11-53.

⁴¹ Cf. notre « Que reste-t-il de la théologie à l'âge électronique ? » in *Chromatikon IX, Annales de la philosophie en procès*, M. Weber et V. Berne (dir.), Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2013, p. 93-120, et notre ouvrage *La réalité du champ axiologique. Cybernétique et pensée de l'information chez Raymond Ruyer*, Louvain-la-Neuve, Éd. Chromatika, 2018.

⁴² Prés. de B. Bernardi, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 63.

position étrange que la prise des formes sur le monde, et dira-t-on deuxièmement destinée à un monde capable de les recevoir, ne ferait rien intervenir d'abstrait. L'information est pourtant une classe d'équivalence qui ne se comprend qu'en étant définie mathématiquement.

On ne saurait donc dire qu'il n'y a aucune difficulté à interpréter de façon matérialiste la théorie de l'information. Le plus gros des problèmes est celui sur lequel s'est penché Tresmontant : mais d'où vient alors l'invention ? Elle serait l'entropie, même lorsqu'elle permet de tenir en haleine les effets de l'entropie ! On se demande cependant parfois si Tresmontant n'a pas commis l'erreur inverse, lorsqu'en voulant sauver le concept d'âme, en effet à peu près disparu de tous les départements de philosophie, il l'a traité comme quelque chose qu'on peut inférer *immédiatement* de par l'indigence universelle de la matière. Il semble avoir inventé pour la cause une théorie de la matière indifférente à exister ici ou là, répétant souvent qu'il faut pour comprendre penser à des caractères d'imprimerie qui se brasseraient en l'air devant nous alors que le sens du texte se conserverait⁴³. Nous croyons que sur ce point l'analyse n'a pas été conduite jusqu'au bout. Si nous réfléchissons sur cet énoncé, dans la mesure où, premièrement, des caractères se brassent sous nos yeux alors que le *sens* demeure, nous devrions en conclure que le vrai texte est ailleurs. Ensuite, nous devons dans un deuxième temps, nous demander comment il peut se faire que l'être en puissance soit identifié avec l'engramme contenu dans le texte des acides nucléiques, qu'on appelait plus volontiers à l'époque le code génétique⁴⁴. En plus, à cela on peut objecter les effets psychodynamiques, psychotropes des éléments existant sous leur forme chimique. On les a d'ailleurs déjà objectés à Paul Wintrebert que Tresmontant cite à plusieurs reprises dans *CPAPED*⁴⁵. Ce qui est curieux, c'est que Tresmontant admet lui-même cette différence introduite dans une « matière » qui n'est plus quelconque, dans la chronique où il se porte à la défense de la psychiatrie⁴⁶.

Derechef, le problème dont nous disions qu'il est formidable, et que pour le coup Tresmontant l'a très bien vu, c'est celui de l'origine de l'information. On le mesure au vu de l'embarras auquel est soumis Norbert Wiener pour rendre compte de l'invention⁴⁷, lui le père de la cybernétique, qui publia

⁴³ Cf. *L'histoire de l'Univers et le sens de la Création*, Paris, O.E.I.L., 1985, p. 30 ; *PÁ*, p. 159.

⁴⁴ Cf. G. Longo et P.-E. Tendéro, « L'incomplétude causale de la théorie du programme génétique en biologie moléculaire », in P.-A. Miquel (dir.), *Biologie du XXI^e siècle. Évolution des concepts fondateurs*, Bruxelles, De Boeck, 2008, p. 185-218 ; E.F. Keller, *Refiguring Life: Metaphors of Twentieth-Century Biology*, New York, Columbia University Press, 1995, p. 89-99.

⁴⁵ *CPAPED*, p. 189-190, 239, 252, 331-339 et 398-401.

⁴⁶ *Problèmes de notre temps*, p. 102-105.

⁴⁷ Cf. *Invention: The Feeding and Care of Ideas*, Cambridge, MIT Press, 1994 (publication posthume, Wiener est décédé en 1964).

Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine en 1948, lançant ce champ de recherche qui voulait rapprocher l'automate, la machine et le vivant, pour faire entrer le vivant dans la théorie de l'automate⁴⁸. Comme l'a bien montré Ruyer, si l'information n'est que de l'entropie mais si par ailleurs l'invention est libre par rapport à toute dégradation inévitable, il faudrait admettre qu'une structure, l'encéphale, construite par un système soumis à l'entropie, se met soudainement à comprendre cette dernière et puis à lui échapper. Pour Tresmontant, nous l'avons vu, c'est là le problème de Dieu, celui de l'origine des messages génétiques, puis des messages organisateurs au sens le plus général, celui du peuple hébreu, celui de l'Église. Rappelons comment il y a en ce sens de belles analyses dans *Problèmes du christianisme*. Nous y revenons plus bas.

3.1 Sur la nature ultime de l'information

Parlons maintenant de ce qu'on pourrait nommer volontiers l'information-Janus. Janus est une figure de divinité qui nous montre la face qu'elle veut bien. On peut aussi dire, avec le mathématicien Keith Devlin, que l'information ne s'impose jamais au sens purement empiriste et observationnel, et qu'à cet égard elle a une accointance avec le chat du Cheshire dans *Alice au pays des merveilles*⁴⁹. Tresmontant aimait distinguer deux sens d'information, nous le disions : posséder une science et la communiquer, convier un renseignement, *premier* sens, et ensuite, *second* sens, l'état d'un savoir-faire qui sert à mettre en forme un substrat, une statue selon les exemples fameux qu'on trouve chez les philosophes grecs, qu'il reprend ou adapte. Il soutenait, il l'a souvent écrit, que ces deux sens *se rejoignent* en biologie contemporaine : une science commande à l'organisation d'une matière multiple⁵⁰. Les informations intégrées dans le génome, on peut se le demander, sont-elles des réponses internes à des contraintes imposées, qui augmenteraient l'entropie de l'univers, ou encore des actes de choix et d'augmentation du poids informationnel permettant de faire face à un environnement changé ?

Lorsqu'on regarde les pères fondateurs, et les définitions pionnières en ce domaine, si l'on prend la théorie de Claude Shannon (celle que résume Tresmontant dans *Problèmes de notre temps*), on voit que l'on y a fait de l'information l'équivalent de l'entropie, Shannon pensant vraiment qu'il n'y avait

⁴⁸ En langue française, nous ne disposons d'une traduction de cette œuvre significative de l'histoire des sciences contemporaines que depuis 2014, soit 66 ans après sa parution originale (!), cf. *Cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine*, trad. de R. Le Roux, R. Vallée et N. Vallée-Lévi, Paris, Seuil. Consulter aussi la très bonne introduction de R. Le Roux à N. Wiener, *Cybernétique et société*, trad. P.-Y. Mistoulon, rev. par R. Le Roux, Paris, Seuil, 2014, p. 7-40. On peut également lire avec profit la présentation de J. Printz, *Survivrons-nous à la technologie ?*, Le Coudray-Macouard, Les acteurs du savoir, 2018, chap. 1, p. 21-60.

⁴⁹ Cf. *Goodbye Descartes*, New York, Wiley, 1997, p. 242-243.

⁵⁰ Cf. « La théorie de l'information » in *Problèmes de notre temps*, p. 74.

pas de différence. Il l'a pensée de manière discrète. C'est cependant Norbert Wiener qui lui en avait donné l'idée, ce dont on se rend compte en lisant la biographie écrite par Conway et Spiegelman⁵¹. Wiener de son côté pensait plutôt à une réalité analogique, à la configuration incarnée qui conserve les tissus vivants dans leur forme, et il semble que ce soit plus avec Wiener qu'on doive engager la conversation si on veut poursuivre le projet de Tresmontant qu'avec Shannon⁵².

Que dire de l'information en régime de création continuée ? Il y a l'information communiquée à l'esprit de l'homme, dit Tresmontant, et c'est là quelque chose d'autre par rapport à l'information génétique, celle des messages moléculaires développementaux, puisque cela signale un changement de régime dans la création, alors que l'homme est libre de recevoir ou non ce que Dieu lui communique. Cela va loin puisque la révélation et la rédemption sont présentées comme créations continuées par communication d'information. Encore une fois, on peut dire que le propos de Tresmontant, en particulier dans *PCh*, ouvre des perspectives fascinantes, nous montrant comment les sciences expérimentales pourraient participer au développement de la révélation⁵³.

Or, si nous prenons le terme d'information en regard du modèle de la théorie des communications, que serait la valeur informationnelle des réalités auxquelles on devrait soumettre l'analyse en ces termes ? Va-t-on pouvoir la mesurer ? Si on doit répondre négativement, avons-nous dans les mains plus qu'une métaphore ou qu'un emploi latéral⁵⁴ ? La réponse proposée par les tenants du dessein intelligent aux États-Unis a été de soutenir qu'il est

⁵¹ *Dark Hero of the Information Age: In Search of Norbert Wiener*, New York, Basic Books, 2005, p. 126.

⁵² Tresmontant semble dépendre beaucoup de la présentation que fit L. de Broglie et qu'on peut lire dans « Sens philosophique et portée pratique de la cybernétique » in *Nouvelles perspectives en microphysique*, Paris, Flammarion, 1992 (1956), p. 75-102. Cf. notre *La théologie de la nature et la science à l'ère de l'information*, Paris, Cerf, « Cogitatio fidei » n° 223, 2002, p. 477-486 ; nous avons fait une recension sévère d'un livre de William Dembski, un des tenants de l'*Intelligent Design* aux États-Unis qui essaie de faire une métaphysique de la théorie de l'information, cf. *ESSSAT News & Reviews*, Vol. 25, n° 1, mars 2015, p. 17-24. Nous en développons le propos dans une étude publiée en 2020 et référencée ici même *infra*, deux notes plus bas.

⁵³ *PCh*, p. 215 ; sa théorie est plus théologiquement nuancée que, p. ex., Jean Fourastié qui fait référence à Tresmontant et dira : « [...] la science est le complément et la forme contemporaine de la Révélation. », « La révision des idées dominantes », *Journal de la société statistique de Paris*, vol. 121, n° 3, 1980, p. 120.

⁵⁴ Nous nous penchons sur ces questions dans « A Contingency Interpretation of Information Theory as a Bridge Between God's Immanence and Transcendence » in *Issues in Science and Theology: Nature – and Beyond, Transcendence and Immanence in Science and Religion*, M. Fuller, D. Evers, A. Runehov, K.-W. Sæther et B. Michollet (dir.), Cham, Springer Nature, 2020, p. 169-185.

possible de mettre en place un concept-filtre de « complexité irréductible », ce qui suppose de fixer un seuil d'improbabilité qui, lorsqu'il est dépassé, nous autoriserait à inférer que nous sommes en présence d'une conception intelligente. Or, comme nous le disions, nous avons fait remarquer dans une note critique se penchant sur la métaphysique de l'information que propose William Dembski, que penser une grande quantité d'information communiquée ou impartie est une voie trompeuse. Le grand art, comme l'ont vu tant Leibniz (dans sa correspondance avec Samuel Clarke⁵⁵) que Malebranche, c'est de faire beaucoup avec peu.

On peut dire que le même problème se poserait ici, dans le modèle qu'élabore Tresmontant : si toute création se fait par communication d'information, devra-t-on penser que plus il y en aura quantitativement, plus nous aurons de certitude quant à l'action sustentatrice de Dieu ? Or, il est aisé de penser à bien des contre-exemples. Pensons au culte spirituel chez les prophètes ou au don inamissible de soi manifesté par Ieschoua. Si nous analysons ces réalités en termes d'information, nous verrions que tout à la fois ces dernières n'alourdissent pas le contenu signifiant par lequel l'alliance se monnaie, – pensons aux 613 pratiques des Juifs fidèles au Lévitique à l'intérieur d'un judaïsme que les chrétiens rendent parfois plus spéculatif qu'il ne l'est vraiment, oubliant qu'il s'agit d'abord d'une pratique. Ce que le Seigneur dit à l'homme équivaut à lui demander de cesser son bazar et sa fanfare, de s'occuper de l'immigré, de l'orphelin et de la veuve (*Dt* 14,29; 16,11), bref d'abord de purifier son cœur.

Il y a là dans tout ce mouvement, sur lequel Tresmontant revenait souvent, une *simplification*, une véritable « métaphysique des *anawim* » alors que Ieschoua reprend en sous-œuvre et admet tout ce que Moïse et les prophètes ont enseigné, pour nous faire entrer dans la communauté de l'alliance. Tresmontant le rappelait dans sa thèse de 1961 *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*⁵⁶. Dans ce cas, l'information est endogène, donc on est passé, dans nos deux modèles présentés plus haut (information-enseignement, et information-mise-en-forme par le moyen de ce enseignement) au second des deux cas, le modelage du corps selon des instructions, mais à quoi il faut ajouter que cela n'a plus rien à voir avec la statuaire ; s'il s'agit de la forme d'un corps, et si celle-ci devrait émaner d'une science possédée, on doit tout autant dire que nul n'a accès à cette science. C'est le problème que nous avons évoqué en ayant recours à la phase abstraite. On ne sait pas, nous, créer des substances premières. D'où

⁵⁵ Tresmontant en avait d'ailleurs rendu compte, cf. *Revue de l'histoire des religions*, vol. 156, n° 2, 1959, p. 250.

⁵⁶ « Ce que Jésus apporte de radicalement nouveau, ce n'est pas un enseignement métaphysique, ce n'est pas une ontologie, une doctrine de l'être ni une vision du monde, mais, si l'on peut dire, une *onto-genèse*. » (Paris, Seuil, 1968 [1961], p. 62)

l'analyse de Leibniz, qu'il faut postuler des machines organiques descendantes, et Leibniz d'ajouter : jusqu'à l'infini⁵⁷.

Ce qu'il y a de plus fort dans les longues analyses de Tresmontant, c'est lorsqu'il rappelle que nul ne sait comment de deux télégrammes on obtient une substance capable de dire « je ». Il nous semble toutefois que cela forcerait à introduire un *troisième terme* dans cette analyse, c'est-à-dire d'abord une science possédée (et justement nul ne la possède dans ce cas-ci), deuxièmement, l'acte de donner forme à un matériau, avec (nous les avons rappelés) les exemples pédagogiques qui sont déjà ceux d'Aristote pour faire comprendre, et, troisièmement, être de façon stable substance de substances, en participant au lien substantiel, au *vinculum substantiale*. Il nous semble que ce soit dans cette direction qu'il faille regarder. Tresmontant le fait d'ailleurs lui-même vers la fin de sa carrière, lorsqu'il se demande : si les cellules sont bien des substances, le problème est de savoir dans quelle Substance nous allons substantifier le composé qu'est la matière⁵⁸.

4. Tresmontant et la métaphysique du *vinculum*

Si nous faisons retour à notre problème de l'âme, et aux éléments que nous avons rappelés au passage dans *l'IThCh*, où la formulation semble déficiente, nous nous rendons compte qu'ici elle est en revanche très bien posée. Voilà qui est quelque peu énigmatique et notre ouvrage de 1998 consacre une longue note à ce sujet⁵⁹. On peut dire que Tresmontant avait très bien posé le problème au début, dans *l'Essai sur la pensée hébraïque*. Toujours dans *La crise moderniste*, il discute par exemple le cas de Bergson qui donne l'exemple d'une matière qui serait inversion de psychisme, à partir de l'image du poing dans le tas de limaille de fer. Tresmontant va dire qu'il y a deux ordres : l'ordre accidentel, extrinsèque du tas de limaille, ordre d'un tas ou agrégat, et qu'il y a l'ordre de la main, qui est un ordre organique, vital⁶⁰. Il en appelle donc à distinguer ces deux ordres, celui du tas, puis celui des réalités biologiques. Il répétera souvent qu'à la mort, il n'y aura plus cet ordre-là. Il nous semble que sur ce point Tresmontant, et c'est pareil pour Ruyer dont il s'inspire parfois sans le nommer et dont il reprend en ce cas une des grandes distinctions métaphysiques, sont obligés d'accélérer mentalement quelque peu la désintégration du cadavre pour nous faire comprendre, en nous disant qu'à la mort il y a un cadavre, et pas un corps, et que

⁵⁷ Cf. *Monadologie*, § 64.

⁵⁸ *CM*, p. 323.

⁵⁹ *Christianisme et théorie de l'information. Science et théologie dans l'œuvre de Claude Tresmontant*, Paris, F.-X. de Guibert, 1998, p. 309-310, n. 53.

⁶⁰ *CM*, p. 151-153.

si ce n'était des liens inertiels, on verrait la matière s'évanouir toute entière devant nos yeux, laissant entendre que si ce n'était de ces forces, il y aurait retombée en poussière.

Précisément, cela suggère peut-être déjà que nous n'avons pas eu tort d'en appeler à une précision dialectique à l'égard du concept de matière. En effet, comme le dira Ruyer (l'idée est la même chez Tresmontant) : « On "verrait", en quelque sorte, la "forme" quitter l'espace⁶¹ ». Certes, mais il faut mettre le verbe au conditionnel, car justement une matière informée à un tel degré de profondeur, a existé là d'une manière entièrement différente de ce qu'il en aurait été en toute autre forme de composé dont le plan est dans l'esprit du concepteur. Ce qui est très curieux en pareille matière, c'est de se rendre compte que Tresmontant, qui ne s'est pas privé pour reprocher à Descartes d'avoir initié une attitude épistémologique qui ne peut faire sens que de l'étude des machines⁶², se trouve en réalité à dépendre de lui dans l'incapacité de conduire jusqu'au bout son analyse de l'union actuelle de la forme et de la matière prime.

5. À propos de la question de la résurrection

Nous avons vu que le troisième des trois points de difficulté pour l'intelligence contemporaine du christianisme, au dire de Tresmontant écrivant en 1974, était la résurrection. Rappelons au début de cette pénultième section de quelle manière il est arrivé que le dogme « sauve » la science. Le physicien et historien des sciences Stanislas Jaki en a fait la conviction sustentatrice d'un de ses ouvrages, reflétée directement dans le titre : *The Savior of Science*⁶³. C'était aussi la conviction de Tresmontant rédigeant l'épilogue de son étude sur la métaphysique au XIII^e siècle, où il rappelle que ce sont ceux qui ont gardé la foi, plutôt que de suivre la dernière philosophie à la mode, qui ont été les vrais continuateurs de la pensée métaphysique de la création⁶⁴.

Ruyer a pensé que la cybernétique mécaniste, intégrant la théorie de l'information dont a traité Tresmontant et dont il a fait l'usage analogique ici passé en revue, n'était qu'une espèce d'ébauche boiteuse, qu'elle était en réa-

⁶¹ R. Ruyer, *La gnose de Princeton*, éd. revue, Paris, Librairie générale française, 1977, p. 370.

⁶² À témoin : « L'erreur fondamentale en métaphysique consiste à essayer de comprendre les réalités de l'Univers et de la nature en partant des objets de notre fabrication. C'est l'erreur cartésienne. » (*Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, Paris, Seuil, 1976, p. 86-87)

⁶³ Grand Rapids, Eerdmans, 2000.

⁶⁴ *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1964, p. 390-391.

lité une dégénérescence par rapport à la vraie cybernétique, qui est axiologique⁶⁵. Sur ce, on consultera avec profit les deux ouvrages de Ruyer *Dieu des religions, Dieu de la science*, qui date de 1970 (la même année que *Le hasard et la nécessité* de Monod dont on sent bien qu'il a provoqué de la part de Tresmontant la réédition augmentée de *CPAPED* dans la collection de poche « Livre de vie »), de même que l'ouvrage antérieur de 1954, revu, augmenté et republié en 1968, *La cybernétique et l'origine de l'information*.

Tresmontant nous permet d'aller encore plus loin que l'effort de théologie naturelle de Ruyer, dont nous rappelions qu'il s'achève en colloque silencieux devant le Sphinx en ce qui concerne la valeur de la personne ou l'immortalité⁶⁶. Ne pourrait-on pas penser avec Tresmontant que la vraie théorie de l'information serait celle qui est émettrice de ce qui est parfaitement transitif, et que ce serait la théorie de l'Église ? Il y a là-dessus une esquisse méritoire dans *PCh*⁶⁷.

Le problème est fort bien posé dans le dernier chapitre que nous référençons dans *La crise moderniste*. Le paradoxe de la pensée de Tresmontant c'est qu'il va nous dire d'une part : il faut partir de l'expérience, pariant sur une méthode inductive d'inspiration aristotélicienne, mais qu'il va nous dire en même temps que le donné ne suffit pas, et là-dessus il y a une complexité dans sa pensée. Ce n'est pas pour étonner chez qui conjoint deux grands héritages, celui d'une pensée franciscaine et d'une pensée thomiste, d'ailleurs Jean Guitton lui demandait un jour comment il avait pu être éclectique de cette façon⁶⁸. Il faut partir de l'expérience, mais il y a des cas où le donné ne suffit pas, où il devient justement équivoque. Il faut comprendre analogiquement, l'expérience dont on parle n'est plus seulement celle des atomes, alors qu'il y aura à suivre l'exemple de Tresmontant lui-même qui nous montre que les plus hauts accès des mystiques à « l'antichambre du roi » (*Ps* 45,16) représentent eux aussi de telles informations sur le monde que Dieu a placé entre nous et lui. Ici, on voudra se souvenir de cette « épistémologie de l'Emmanuel » de Maurice Blondel, celle d'un monde-écran, qui empêche notre absorption dans la divinité, et qui pourtant invite toujours à la communion.

Qu'est-ce qui restera de l'univers ? Nous en attendons la recreation. Il ne faudrait pas qu'en philosophant on fasse perdre une miette de ce que justement le dogme vient sauver par rapport au travail de la science. La résurrection doit être comprise comme un acte de réintégration totale d'un uni-

⁶⁵ Sur ce, encore une fois voir notre étude référencée en second à la note 41, *supra*, p. 143.

⁶⁶ Cf. R. Ruyer, « Le sourire de l'Oracle », *Questions de*, n° 16, janv.-fév. 1977, p. 259-267.

⁶⁷ « L'Église n'est pas un système dans lequel l'entropie augmenterait au cours du temps. [...] Il n'y a pas de domaine réservé, il n'y a pas d'ésotérisme dans l'Église, pas de caste, celle des sachants et celle des ignorants. » (p. 264-265)

⁶⁸ *Revue des sciences morales et politiques*, n° 1, 1993, p. 35-36.

vers qu'un jour Teilhard de Chardin vit comme fait de « paroles substantives », où il nous soit donné de refaire l'expérience de la « chair du monde » – une expression qui avant d'appartenir à Merleau-Ponty émane de Maurice Blondel⁶⁹ – de la concrétude de notre connaissance du singulier, désormais vecteur de l'universel. Rappelons ces mots de Paul Claudel « nous serions en paix avec la rose⁷⁰ », alors que, comme le dira Dominique Dubarle, nous revivons « les accroissements de désirs qu'il nous a été donné de vivre dans le sérieux et la densité d'une existence plus amplement parcourue » qui ont fait la racine même de notre humanité⁷¹.

Ainsi nous retrouvons-nous à cent mille lieues d'affirmations du genre « oubliez la matière de votre cadavre ». Ou d'assertions du type de : « ... mettre en terre la matière qui reste lorsqu'un homme a cessé de l'informer, cette matière en régime de décomposition qui est le cadavre, c'est moins important que de suivre le rabbi Ieschoua vivant », censée rendre raison du « suis-moi » de *Matthieu* 8,21⁷². Il n'y a pas réintégration de l'univers si nous ne sommes que des espèces de formes fantomatiques qui passent à travers une union au corps qui de toutes façons ne serait pas nécessaire, selon une objection que Tresmontant lui-même ne se priva pas de faire à Malebranche⁷³.

Il semble qu'une bien meilleure articulation est proposée lorsque le problème est pris à partir de celui du *vinculum*. Pour comprendre la théorie de l'information (c'est Maine de Biran qui dira que c'est à la philosophie de Leibniz « que viendront se rattacher les progrès ultérieurs de la vraie philosophie de l'esprit humain »⁷⁴), Tresmontant a vu juste et il faut lui rendre hommage d'avoir dit qu'il y a profit à suivre les deux figures absolument remarquables que sont Aristote et Leibniz.

6. Conclusion

Tresmontant tenait beaucoup à la valeur métaphysique de la pensée des Hébreux. Bien qu'il ait usé, pour le titre de sa thèse de doctorat de 1961, de l'expression « métaphysique du christianisme », repris également dans l'ouvrage sur la crise du XIII^e siècle, c'est d'avantage l'expression et l'élaboration d'une métaphysique *biblique* qui restent attachées à la mémoire de son

⁶⁹ Cf. E. de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 124.

⁷⁰ *La messe là-bas*, Paris, NRF, 1919, p. 11.

⁷¹ *Approches d'une théologie de la science*, Paris, Cerf, 1966, p. 74.

⁷² *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Paris, Seuil, 1980 (1970), p. 111.

⁷³ *PÁ*, p. 137.

⁷⁴ *Exposition de la doctrine philosophique de Leibnitz*, Paris, Michaud, 1819, p. 31.

nom. Il prolongeait cette dernière en une philosophie chrétienne, c'est-à-dire une philosophie qui, comme toute entreprise digne de ce nom, est ouverte au réel, nourrie de lui, et a prétention à dire ce qui est sans interposition, tout en procédant à un rejet de ce qui est incompatible avec la norme qui la structure et qui, elle, ressortit de la théorie de l'information.

Si l'on peut dire de la philosophie qu'elle réorganise notre compréhension, qu'elle nous fait voir au moyen de nouveaux concepts, on peut par contraste faire valoir que la théologie, de son côté, nous fait découvrir et comprendre ce qui nous fait déjà vivre. Elle est une herméneutique de la Parole de Dieu, elle voudrait nous en livrer la signification, la faire entendre dans le langage que nous parlons comme si elle n'avait jamais résonné à nos oreilles.

Nous avons rappelé comment la perspective d'une création continuée par communication d'information, par un Dieu qui seul sait faire « une chose nouvelle » (*Is 43,19*), se monnayait dans cette vision comme une doctrine de la création par la Parole. Cette Parole, qui seule fait ce qu'elle dit, qui seule est transitive, peut nous aider à penser une création où tout se fait, semble-t-il, par la communication de messages.

Il nous semble au terme que, sur la question centrale d'une réorchestration de la notion d'information pour servir de clef de voûte à sa pensée, Tresmontant a fait une œuvre théologique. En effet, il est parti non pas de la théorie de l'information pour comprendre la doctrine de la Parole, mais au contraire, il est parti de la Parole pour voir en quoi elle indique à nos sciences en quelle direction chercher.

Une des questions que l'on peut poser à cette synthèse, pour impressionnante qu'elle soit, reviendrait à se demander : va-t-on alors en arriver à construire un « grand récit », et ce par la stratégie que nous avons exposée, soit celle de demander aux sciences expérimentales de nous préciser ce qu'il en est des informations présentes en l'univers de par son passé, et accessibles en son présent pour que nous les étudions, pour ensuite interroger la théologie sur les informations que Dieu seul possède quant à l'avenir de cette création ? Peut-on en arriver là si ce même récit n'est marqué nulle part du signe de la croix ? En d'autres termes, est-ce celui du Verbe incarné ?

Pour répondre à ces questions, il nous semble qu'il faudrait reprendre à la trace la question des relations mixtes chez Tresmontant, qui les fait jouer à plein et qui les analogise elles aussi à l'idée d'un Dieu qui serait communicateur d'information, mais qui ne serait en rien modifié par sa création. Il faudrait voir si cela rend raison de la logique de l'union hypostatique, qui pourtant est fortement présente dans la synthèse théologique de Tresmontant.

Tresmontant souscrivait à un christianisme irénéen, qui ne mette pas au centre la rédemption du mal, mais l'accomplissement des promesses. Certaines des pages de ses *Études de métaphysique biblique* sont sur ce point d'une rare perfection. Il faut toutefois qu'il soit possible de dire que c'est parce que nous avons « mangé et bu » (*Ac 10,41*) avec le Seigneur, parce que

nous avons « touché le Verbe de vie » que nous avons sa vie en nous⁷⁵. Saurait-on dire que cet aspect est pleinement pris en compte lorsque le Christ est fait, comme l'Hermès de Michel Serres, le porteur d'un message ? Il faut tout de même que nous parvenions à penser comment il *est* le message qu'il porte, et que ce message n'est pas seulement explicatif d'une totalité dans laquelle il s'insérerait, mais d'une *passio*, d'une sorte de fraternité universelle qui prendrait source et racine en lui, devenu selon l'expression de Stanislas Breton « copule d'univers⁷⁶ ». Ou, pour le dire avec Maurice Blondel, « l'universel stigmatisé de toutes les misères humaines⁷⁷ ».

⁷⁵ Cf. Concile Œcuménique Vatican II, constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, chapitre premier, § 4.

⁷⁶ *Saint Paul*, Paris, PUF, 1988, p. 29.

⁷⁷ « Histoire et dogme » in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1956, p. 226.