

Denis CLARINVAL

DIEU EST MORT !



Dieu n'est pas mort subitement comme on dit de quelqu'un qu'il s'est éteint durant son sommeil. L'agonie de Dieu s'inscrit dans un long processus qui prend vraisemblablement naissance au 17^{ème} siècle, notamment avec le panthéisme de Spinoza (1632-1677) ; pour sa part, Kant (1724-1804) affiche un agnosticisme philosophique lié à l'impossibilité de faire de Dieu un objet pour la connaissance : Dieu, troisième antinomie de la raison, devient un postulat, une simple hypothèse pour la raison pratique. C'est en France que l'athéisme philosophique est le plus manifeste : d'Holbach (1723-1789), Boulanger (1722-1759), Diderot (1713-1784) et La Mettrie (1709-1751) ; en Allemagne, l'athéisme philosophique du 18^{ème} siècle sera principalement associé à Fichte (1762-1814). Au 19^{ème} siècle, la philosophie allemande incarne l'athéisme à travers de grandes figures : Feuerbach (1804-1872), Schopenhauer (1788-1860), Marx (1818-1883) ; au 20^{ème} siècle, l'athéisme philosophique se manifeste essentiellement avec l'existentialisme athée de Heidegger (1889-1976) et de Sartre (1905-1980).

L'insensé.

C'est volontairement que Nietzsche (1844-1900) n'est pas repris dans ces listes dans la mesure où l'athéisme nietzschéen prend, par rapport à ses autres expressions, une dimension aussi particulière que différente. On a pour habitude d'associer la mort de Dieu à l'avènement des Lumières ; d'un point de vue historique, l'athéisme s'est développé en parallèle et de façon complémentaire avec l'essor des sciences, du scientisme qui en est l'expression philosophique et, de manière liée, avec le développement d'une philosophie matérialiste dont le marxisme constitue l'une des formes les plus abouties. La question de la mort de Dieu est au cœur du questionnement de Heidegger : pourquoi Dieu est-il mort ? C'est en vain que le philosophe tentera, à de nombreuses reprises, de répondre à cette question. .

On a très souvent, mais de la manière la plus fautive, attribué à Nietzsche cette mort de Dieu. Chez Nietzsche, observateur de son temps, la mort de Dieu est un constat, le constat d'un événement tragique : quelles que soient les raisons de cet événement, ce qui importe, c'est d'en tirer toutes les conséquences. Pour nous éclairer, il me semble primordial de citer, dans son entièreté, avant de l'analyser, l'aphorisme 125 du « Gai savoir », intitulé « l'insensé », un texte assez long et surtout bien plus dense qu'il n'y paraît en première lecture. Il importe de s'y attarder quelque peu car, me semble-t-il, ce texte relatif à la mort de Dieu constitue le socle de la philosophie nietzschéenne : la mort de Dieu, c'est le retour en force du tragique qui trouve à s'exprimer dans la première figure du nihilisme (qui fera l'objet d'un prochain chapitre).

L'aphorisme fait écho à une anecdote rapportée par Diogène Laërce (« Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres ») et relative à Diogène de Sinope. Diogène se serait ainsi promené, en plein jour, dans les rues d'Athènes, muni d'une lanterne allumée et répétant sans cesse « je cherche un homme ». Tous les commentateurs sont unanimes pour affirmer que l'objet de la recherche de Diogène n'est autre que l'homme idéal inspiré par Platon ; il semble que Diogène, le cynique, n'aurait rencontré que des hommes ordinaires.

« N'avez-vous pas entendu parler de cet homme fou qui, en plein jour, allumait une lanterne et se mettait à courir sur la place publique en criant sans cesse : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! ». Comme il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu son cri provoqua une grande hilarité. A-t-il donc été perdu ? Disait l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? Demandait l'autre. Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? Ainsi criaient et riaient-ils pêle-mêle. Le fou sauta au milieu d'eux et les transperça de son regard. « Où est allé Dieu ? S'écria-t-il, je veux vous le dire ! Nous l'avons tué, vous et moi ! Nous tous, nous sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon ? Qu'avons-nous fait lorsque nous avons détaché cette terre de la chaîne de son soleil ? Où la conduisent maintenant ses mouvements ? Où la conduisent nos mouvements ? Loin de tous les soleils ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés ? Y a-t-il encore un en-haut et un en-bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Le vide ne nous poursuit-il pas de son haleine ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne voyez-vous pas sans cesse venir la nuit, plus de nuit ? Ne faut-il pas allumer les lanternes avant midi ? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui enterrent Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine ? Les dieux, eux aussi, se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous, les meurtriers des dieux ? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous notre couteau ; qui effacera de nous ce sang ? Avec quelle eau pourrions-nous nous purifier ? Quelles expiations, quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux pour du moins paraître dignes des dieux ? Il n'y eut jamais action plus grandiose, et ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause de cette action, à une histoire plus haute que ne fut jamais toute histoire. » Ici l'insensé se tut et regarda

de nouveau ses auditeurs : eux aussi se turent et le dévisagèrent avec étonnement. Enfin il jeta à terre sa lanterne, en sorte qu'elle se brisa en morceaux et s'éteignit. « Je viens trop tôt, dit-il alors, mon temps n'est pas encore accompli. Cet événement énorme est encore en route, il marche et n'est pas encore parvenu jusqu'à l'oreille des hommes. Il fut du temps à l'éclair et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions, même lorsqu'elles sont accomplies, pour être vues et entendues. Cet acte-là est encore plus loin d'eux que lastre le plus éloigné, et pourtant c'est eux qui l'ont accompli ! » On raconte encore que ce fou aurait pénétré le même jour dans différentes églises et y aurait entonné son Requiem aegternam Deo. Expulsé et interrogé, il n'aurait cessé de répondre la même chose : « A quoi servent donc ces églises, si elles ne sont pas les tombes et les monuments de Dieu ? »

L'insensé de Nietzsche, muni d'une lanterne allumée, court, en plein jour, à travers une place publique en criant sans cesse « Dieu est mort ! Dieu est mort ! ». Trois éléments contribuent à renforcer l'image d'un insensé : il brandit une lanterne allumée en plein jour, il court dans tous les sens et il ne cesse de crier.

L'insensé semblait ignorer que, parmi les personnes présentes, la majorité est constituée d'incroyants qui rient et se moquent de lui en lui posant des questions stupides : « S'est-il égaré comme un enfant ? », « A-t-il émigré ? »,... L'insensé se poste au milieu d'eux, les transperce de son regard tout en , tout en faisant mine d'entrer dans leur jeu : « Où est allé Dieu ? » L'insensé ne se contente pas d'apporter une réponse, sa réponse, à cette question : « Je veux vous le dire ! ». Si l'insensé s'est prêté à ce jeu, c'est parce qu'il a quelque chose à révéler et que c'est pour cela qu'il est venu. «

« Nous l'avons tué, vous et moi ! Nous tous, sommes ses assassins ». Cette réplique est d'une importance capitale : la mort de Dieu, ce n'est pas seulement l'affaire des philosophes ou des hommes de science. La mort de Dieu, c'est l'affaire de tous : chacun est coupable de cet assassinat.

L'insensé rejoint, à travers une première question, le questionnement auquel Heidegger se confrontera à de très nombreuses reprises : « Mais comment avons-nous fait cela ? » Le comment ne renvoi pas à un moyen quelconque mais à un pourquoi : qu'est-ce qui nous a pris ? Qu'est-ce qui nous est passé par la tête pour en arriver là ?

L'insensé en vient à évoquer, à travers plusieurs questions, les conséquences de cet acte : « Comment avons-nous pu vider la mer ? qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon ? Qu'avons-nous fait lorsque nous avons détaché cette terre de la chaîne de son soleil ? » En vidant la mer, les assassins se sont privés de ses ressources ; en effaçant l'horizon, ils se sont privés de tout but, de tout objectif, bref de tous sens ; en coupant la terre de son soleil, ils ont plongé le monde dans les ténèbres. C'est en raison de cette dernière conséquence que, quand bien même il ferait jour, l'homme décide a désormais besoin d'une lanterne allumée. La lanterne prend évidemment ici un sens symbolique : il s'agit d'éclairer les esprits que la mort de Dieu a plongés dans une nuit profonde. Et c'est pour cette raison que l'insensé, qui n'en est pas un, surgit en tenant à la main une lanterne allumée.

Quelle est à présent la condition de l'homme sans Dieu ? L'insensé répond par de nouvelles questions : « Où la (la terre) la conduiront nos mouvements ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Le vide ne nous poursuit-il pas de son haleine ? » La mort de Dieu a laissé dans l'esprit des hommes le néant du vide : en tuant son Dieu, l'homme s'est, d'une certaine façon, tué lui-même car Dieu était son repère, son unique repère. Après avoir pensé l'homme, durant bien plus de l'homme, à partir du cadre unique de sa relation à Dieu, après avoir pensé l'homme comme un être dont l'essence était d'être en relation avec le divin, en tuant Dieu, on met définitivement un terme à cette relation mais également à l'homme qui jusqu'ici se définissait exclusivement à partir de cette relation. Telle est, sur le plan humain, la pire conséquence de ce déicide.

« Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué » : comment l'être humain pourra-t-il se consoler de ce parricide ? Que peut encore espérer cet orphelin condamné à l'errance ? L'être humain a ôté la vie à ce que le monde avait de plus sacré et de plus puissant et ses mains sont couvertes de ce sang : comment se laver d'un tel péché ? Dans quelle eau faudra-t-il donc se purifier ?

« La grandeur de cet acte n'est-t-elle pas trop grande pour nous ? » : la répétition (grandeur – grand) indique que l'insensé n'aborde pas l'acte sous l'angle de la stricte mesure. L'être humain s'est rendu coupable du meurtre d'un être qui lui était bien supérieur, un être sacré : le meurtre de Dieu est tout autant un sacrilège. Comment laver, effacer le sacrilège que constitue la mise à mort de Dieu par l'homme sinon en se dépassant soi-même de telle sorte que l'homme devienne Dieu lui-même ou à tout le moins digne des dieux.

« Il n'y eut jamais action plus grandiose, et ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause de cette action, à une histoire plus haute que ne jamais toute histoire » : l'insensé prend ici le contrepied de ce qu'il affirmait tout à l'heure. Le sacrilège du déicide qui, il y a quelques mots encore, constituait le pire des meurtres avec, pour le monde et l'être humain en particulier toutes les conséquences que l'on a évoquées, devient soudainement un acte grandiose, le plus grandiose de tous les actes, un acte dont l'être humain doit se montrer digne. La mort de Dieu signe la naissance d'un homme nouveau et donne à l'histoire à venir une hauteur jamais atteinte jusqu'ici dont pourra tirer bénéfice la descendance de cet homme nouveau. Ce qu'entend révéler l'insensé, c'est que la mort de Dieu, même si elle semble plonger l'humanité dans le plus profond et plus sombre désarroi, constitue pour l'être humain qui s'est rendu coupable de cette mort, une opportunité de se réaliser pleinement en se dépassant lui-même par sa seule volonté, de sorte qu'en substituant à la puissance divine sa propre puissance, par ce dépassement l'être humain, devenu autre, se donnera la possibilité d'une autre histoire. Telles sont les lumières que l'insensé apporter aux hommes meurtris, par l'usage symbolique de sa lanterne allumée.

On retrouve dans ce court passage, sans qu'ils soient affirmés, les principaux « ingrédients » de la philosophie de Nietzsche : les auditeurs renvoient, de par leur situation, à la première figure du nihilisme ; on retrouve également le tragique au travers de la nouvelle condition humaine ; la volonté de se donner une puissance semblable à celle du Dieu assassiné renvoi à la volonté de puissance et enfin l'être humain appelé à se dépasser préfigure le Surhomme. Quant à la folie qui semble frappé notre orateur, elle fait écho, me semble-t-il, à cette phrase fameuse de Zarathoustra « le temps est venu pour les sages de profiter de leur folie ».

« Ici l'insensé se tut et regarda de nouveau ses auditeurs : eux aussi se turent et le dévisagèrent avec étonnement » : si les auditeurs se taisent, c'est tout simplement parce qu'ils n'ont rien à dire et s'ils n'ont rien à dire, c'est parce qu'ils n'ont rien compris des paroles de l'insensé. Mais l'insensé n'est pas dupe et il comprend, devant ces regards hébétés, qu'il est venu trop tôt ; aussi jette-t-il par terre sa lanterne qui se brise et finit par s'éteindre. L'acte qu'ont commis les humains en tuant Dieu « est encore plus loin d'eux que l'astre le plus éloigné, et pourtant c'est eux qui l'ont accompli ! ». Bien qu'il soit le leur, les humains ne comprennent rien à cet acte et sont incapables d'imaginer un seul instant ce vers quoi cet acte pourrait les élever. Il est trop tôt pour inaugurer la deuxième figure du nihilisme ; si les humains ont brisé leurs chaînes en

tuant Dieu, ils demeurent des chameaux prisonniers du désert où les a abandonné la mort de Dieu. Le temps du lion n'est pas encore venu.

« Requiem aeternam deo » : à quoi peuvent désormais servir les églises sinon à devenir les tombes de Dieu. Les hommes sont devenus athées et cependant ils conservent cette habitude de rendre hommage et de chanter les louanges d'un Dieu qu'ils savent pourtant inexistant. Cette assertion de Nietzsche semble faire écho au propos de Fichte qui dans le contexte de la « querelle de l'athéisme » cherchait à se défendre en pourfendant la religion traditionnelle :

« Un Dieu qui doit être le serviteur des désirs est un être méprisable ; il remplit une fonction qui répugnerait à tout honnête homme. Un pareil Dieu est un méchant être ; il entretient et éternise la perdition des hommes et la dégradation de la Raison ; un pareil Dieu, c'est à proprement parler et tout justement ce Prince de la terre, jugé et condamné depuis longtemps par la bouche du Verbe dont il fausse les paroles. Son office est l'office de ce Prince ; sa fonction, de subvenir aux besoins de la police. Ce sont eux les véritables athées, ils n'ont absolument pas de Dieu ; ils se sont forgé une idole impie... Accomplir certaines cérémonies, réciter certaines formules, croire des propositions incompréhensibles, ce sont tous leurs moyens de se mettre bien en cour avec lui et de recevoir ses bénédictions. Ils adressent à Dieu des louanges, ils lui font une gloire, dont un homme ne voudrait pas ; et, ce qu'il y a de plus impie, ils ne croient même pas aux paroles qu'ils prononcent, ils s'imaginent seulement que Dieu aime à les entendre, et pour avoir ses faveurs, ils abondent en ce sens. »

Le propos de Fichte nous rappelle à l'histoire du peuple juif fuyant l'Égypte sous la conduite de Moïse et qui, en plein désert, tandis que Moïse s'est absenté dans la montagne pour y recueillir les tables des commandements, construisent une idole en or. De retour Moïse brisera l'idole et lui substituera les tables de la Loi. L'attitude des contemporains de l'insensé est ambiguë et cette ambiguïté est celle des comportements religieux auxquels s'abandonnent tous ceux que l'insensé croise dans les églises. La mort de Dieu a fait d'eux des incroyants et malgré cela ils continuent à se comporter comme s'il subsistait quelque chose de ce Dieu mort. Comment pourraient-ils du reste comprendre les propos de l'insensé et notamment admettre que chaque individu porte la responsabilité de la mort de Dieu ? S'ils consentent à cette mort, c'est du dehors : il font réception de cette mort comme le feraient des spectateurs, faisant ainsi preuve d'une volonté acquiesçante qui n'a strictement rien de commun avec la volonté agissante à

laquelle les invite l'insensé. Pour eux, il semble que Dieu n'est mort que par ouï-dire : la mort de Dieu est une mort rapportée car en fin de compte cette mort de Dieu n'est en rien leur affaire. Dieu est mort dans l'arène de la philosophie qui leur est étrangère : ils ne connaissent de Dieu que la religion, c'est-à-dire les rites et les prières. Leur religion est une religion du bout des lèvres. Si le Moyen-âge est le temps de la religion dominatrice, on peut y voir deux raisons majeures : d'une part la contrainte et d'autre part une justification suffisante (une métaphysique) de toute chose pour une peuple majoritairement ignorant. On peut ici songer à cette affirmation de Schopenhauer selon laquelle « la religion, c'est la métaphysique du peuple », affirmant par ailleurs que toute métaphysique se doit d'être athéiste. Les Lumières ouvrent de nouvelles perspectives et autorisent les hommes à faire usage de leur raison, un usage libre, c'est-à-dire sans contraintes ou limites, dans certains pays en tout cas. C'est que la religion cesse d'être contraignante dès lors qu'elle est dissociée du pouvoir politique. Aussi la religion perd progressivement de sa consistance pour finalement subsister comme simple pratique. La mort de Dieu n'est une nécessité que pour les philosophes et les hommes de science ; pour le commun des mortels, la mort de Dieu ne résulte pas d'un acte coupable mais plutôt de son inutilité croissante. Kant a réduit Dieu au statut de simple postulat de la raison pratique ; avec Fichte ce postulat est inutile et Dieu finit par se confondre avec la morale elle-même. Toutes les valeurs que la tradition a fait découler de l'affirmation de l'existence de Dieu sont fortement ancrées dans la culture et dans la loi et elles vont persister, un certain temps en tout cas, sans qu'il soit nécessaire de maintenir l'affirmation de l'existence de Dieu. Si la modernité décharge la religion de son Dieu devenu trop encombrant, la religion persiste néanmoins à travers la double pratique des valeurs morales et des rituels. Il est surprenant de constater à quel point leur misère a pu pousser bien des gens à entrer dans une église comme s'il suffisait de quelques rites pour que Dieu se charge lui-même de notre propre souffrance. Si au sortir d'une église on peut se sentir allégé, ce n'est que du poids de nos péchés : beaucoup vont à l'église pour y laver leur conscience. Mais les rites s'usent au fil du temps et du même coup les églises se vident au profit d'autres lieux devenus sacrés en raison des nouveaux rites qui s'y pratiquent. La religion devient alors parfaitement inutile, dispensée même de répondre à la question ultime de la mort. Aujourd'hui on ne s'encombre plus des morts et dans le meilleur des cas, on les enterepose à la limite de nos villages ; les services funéraires se chargent du moindre détail, ne nous laissant de la mort des nôtres qu'une passagère souffrance minutée dont les lieux sont réservés. En certains cas on coiffe le cercueil d'un crucifix, la « mano

cornuta » de ceux qui ont su conserver un reste de religion ou simplement un soupçon d'incertitude.

Laissons là, pour l'instant, cette digression et revenons à Nietzsche et à son insensé : les conséquences humaines de la mort de Dieu telles que les évoque l'insensé au travers de ses questions décrivent-elles, avec une conformité tout à fait acceptable, la condition humaine de l'homme moderne ? Tout d'abord, et avant même de tenter une réponse à cette question, il nous faut considérer que le constat d'une humanité en proie à l'errance existentielle a été partagé par d'autres philosophes illustres même si la condition d'errance n'a pas toujours été mise en rapport avec la mort de Dieu. On constate déjà une analyse de même nature chez Schopenhauer qui, faute de pouvoir envisager un dépassement, suggère, contre l'optimisme de Leibniz, d'accepter notre condition avec pessimisme ; on sait que la question de Dieu occupe une place relativement importante dans le questionnement de Schopenhauer : son invite, contre Leibniz, au pessimisme est-elle une conséquence de son adoption inconditionnelle de la théorie kantienne de la connaissance (et de son agnosticisme philosophique) ou bien une conséquence de toute la distance qu'il entend mettre entre Leibniz et lui-même ? Du point de vue d'une théorie de la connaissance, il s'en remet à Kant et à son opposition très vive à l'égard de Leibniz mais cet aspect n'est pas si essentiel d'autant que Van Biéma a montré que l'opposition kantienne n'était pas réellement fondée. Il reste alors le point de vue de l'ontologie : Schopenhauer réduit la dynamique leibnizienne à un simple vouloir-vivre aveugle qui ne saurait avoir d'autre finalité que la persistance de l'être (non pas sur le mode de la conservation, ce en quoi le vouloir-vivre se distingue du conatus chez Spinoza) et cette réduction bien évidemment l'éloigne on ne peut plus de l'ontologie de Leibniz qui, de cet unique point de vue, est bien plus proche de Spinoza : le conatus cherche à préserver le monde en son état car cet état est le meilleur tandis que la dynamique leibnizienne a pour objectif d'effectuer le meilleur des mondes conformément à la double raison nécessaire et contingent de Dieu. Après Nietzsche, Heidegger lui-même s'est intéressé amplement à ce malaise existentiel qu'il rattache au développement de la technique. Quant à Husserl, c'est, selon lui, la déraison qui est à l'origine de la crise des sciences européennes et du malaise existentiel qu'elle engendre, un point de vue en fin de compte relativement proche de celui de Heidegger. Pour sa part, Nietzsche envisage davantage la crise sous son angle existentiel mais sans chercher

vraiment à s'interroger sur les raisons . . de la mort de Dieu en laquelle il voit l'origine du profond malaise décrit par l'insensé.

Si dès le départ on a admis que la mort de Dieu était imputable à la philosophie, ce point de vue pêche par son insuffisance : la priorité ainsi accordée à la philosophie et parce que la mort de Dieu a été envisagée à partir d'un texte philosophique de Nietzsche, a, jusqu'ici, passé sous silence le rôle joué par l'essor des sciences durant l'époque moderne. Je ne partage absolument pas le point de vue adopté par Habermas selon lequel la modernité serait même des Lumières (Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? »). Les Lumières ont inscrit la raison dans les pratiques humaines et c'est très différent car, contrairement au vœu de Kant, la raison ainsi inscrite dans nos pratiques ne conserve rien de la raison pure à laquelle est substituée une raison instrumentale. Si à partir de la raison pure, dans son acception kantienne, il est permis de formuler des jugements scientifiques valides, l'instrumentation de la raison par les sciences et la technique a pour unique objectif de faire émerger des fonctions opératoires. C'est, selon Deleuze et Guattari (« Qu'est-ce que la philosophie ? »), là que réside la différence essentielle entre les sciences et la philosophie. La connaissance proprement dite ne présente pour la science d'autre intérêt que celui de pouvoir être instrumentée au moyen de fonctions opératoires, c'est-à-dire instrumentées dans un objectif strictement pratique qui est l'exact correspondant de ce que Heidegger appelle technique.

Le nouveau catéchisme.

Dans l'usage courant, le catéchisme fait référence à des pratiques qui, au sein de l'église, ont pour objectif de préparer les enfants à devenir, librement et par un rite d'initiation, des membres à part entière de la communauté des croyants. Il s'agit de se donner suffisamment de temps pour familiariser les enfants avec l'ensemble des dogmes constitutifs du Credo propre à l'institution religieuse.

Ce n'est évidemment pas ce catéchisme-là qui nous intéresse ici. La notion renvoie également à Auguste Comte (1798-1857) et en particulier à son « Catéchisme positiviste » de 1851 ; si le « Catéchisme positiviste » de Comte constitue une évolution de sa pensée liée à des événements particuliers (la mort de Clotilde de Vaux), ce catéchisme peut tout aussi bien, dans une perspective sociale et communautaire, être envisagé comme l'expression ultime, le point d'aboutissement d'un long processus de plusieurs siècles.

Sans remonter jusqu'aux condamnations de la science par l'église en les personnes de Giordano Bruno, de Galilée et de Copernic, il semble en effet que le mythe du progrès qui est, en quelque sorte, l'expression pré-philosophique du scientisme et du positivisme, et qui contribuera à faire de la science la nouvelle religion, se manifeste déjà avec Blaise Pascal qui en 1644 écrit :

« Non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences mais (...) tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. »

En 1687, en France, la querelle des Anciens et des Modernes oppose d'un côté ceux qui prennent la défense des auteurs antiques (Boileau) et de l'autre côté ceux qui, à la suite de Charles Perrault, considère que l'époque moderne doit mener à des perfectionnements.

Fontenelle développe ainsi l'idée de « perfectibilité » :

« Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents ; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout ce temps-là (...) Les hommes ne dégèneront jamais et (...) les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont s'ajouteront toujours les unes aux autres. »

Le processus de perfectionnement développé par Fontenelle est à la fois cumulatif et a priori dépourvu de fin déterminable ; son opposition aux Anciens se donne la figure d'un dogme :

« Rien n'arrête tant le progrès des choses, rien ne borne tant les esprits, que l'admiration excessive des anciens. »

Le développement de la science prend cependant une allure différente en France et en Angleterre ; en Angleterre où la République a été proclamée en 1649 et où le libre examen est prôné par le protestantisme, la science se présente de manière pragmatique et est axée sur des observations débouchant sur des déductions ; en France, le pouvoir est fortement centralisé autour de la personne du roi Louis 14 dont la monarchie absolue est caractérisée de « droit divin » ; la science y prend la figure d'un rationalisme qui pose l'a priori de la raison et les observations empiriques sont traitées dans les strictes limites de la raison. C'est ainsi que l'empirisme de Bacon est la parfaite illustration de la science empirique et inductive en

Angleterre, tandis que Descartes illustre, avec la même perfection, le rationalisme dominant en France.

En 1651, Hobbes avec son « Leviathan » développe une morale et surtout une philosophie politique en vertu de laquelle la politique établit une relation entre pouvoir et sujets exclusivement basée sur la nature humaine ; toute prétention du pouvoir ecclésiastique à s’immiscer dans le monde civil est rejetée, en vertu du principe de séparation des pouvoirs.

En 1687, la publication des « Philosophiae naturalis principia mathematica » (principes mathématiques de la philosophie naturelle) par Newton témoigne des progrès réalisés par les sciences et rend raison de l’empirisme qui se développe outre-manche.

En 1689, John Locke avec son « Essai sur l’entendement humain » développe une théorie de la connaissance fondée sur l’expérience et constitue le principal fondement, sinon le socle, de l’empirisme et de la philosophie moderne.

Du côté français, Spinoza, qui s’inscrit dans la lignée rationaliste inaugurée par Descartes, publie en 1670, sans nom d’auteur, son « Traité théologico-politique » dans lequel il fait l’éloge de la tolérance et de la liberté. Selon Spinoza, c’est à partir de la raison que se déterminent les limites du pouvoir des théologiens (et de l’église) ainsi que le pouvoir de l’Etat. Il pose ainsi l’un des principaux fondements du progrès.

Du côté de l’Allemagne, Leibniz développe sans son « Nouvel essai sur l’entendement humain », une critique de l’essai de Locke qui sera suivi d’une longue correspondance entre les deux auteurs. C’est que l’empirisme est difficilement conciliable avec la conception leibnizienne de la monade. Leibniz développe une conception de la perception et du phénomène qui est finalement assez proche de celle de Kant (même si Kant, dans sa critique notamment, prend la monade de Leibniz pour cible. Au demeurant le développement de la science (auquel il a lui-même largement contribué) conserve à l’égard de l’ontologie une indépendance qui, seule, peut garantir le succès de ses avancées.

Kant, dans sa « Critique de la raison pure », s’efforce de dépasser le rationalisme leibnizien et l’empirisme de Locke, selon une troisième voie qui est celle de la critique. Il nous propose une architecture du sujet connaissant qui, parce qu’elle est a priori, garantit la validité des jugements scientifiques. Cette architecture a priori autorisera plus tard Husserl à taxer la théorie de la connaissance de Kant de psychologisme. L’apport décisif de Kant réside moins

dans cette architecture qui fonde la connaissance scientifique que dans l'agnosticisme philosophique qui en est la condition nécessaire. Ainsi la science relègue le surnaturel au ban de la connaissance : il s'ensuit un déisme qui revient à affirmer que Dieu ne saurait être un objet pour la connaissance mais qu'on peut néanmoins maintenir le principe de son existence au titre de pure hypothèse (les postulats de la raison pratique). Ce déisme kantien préfigure le déisme qui caractérisera en France des pensées comme celle de Voltaire. On peut remarquer que « le grand horloger » qui, chez Voltaire, caractérise le divin, n'est, en fin de compte guère différent de l'idée d'un « grand architecte » (expression empruntée à Calvin) telle qu'on la retrouve dans le « Discours de métaphysique » de Leibniz. Au paragraphe 13 de son « Discours de métaphysique », Leibniz assimile la réalité divine au principe de raison :

« Comme la notion individuelle de chaque personne renferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais, on y voit les preuves a priori de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre, mais ces vérités, quoique assurées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures, dont le choix a toujours ses raisons qui inclinent sans nécessiter. »

Il y a donc en Dieu (autant qu'en l'homme) deux principes de raison : d'une part le principe de raison nécessaire (lui-même fondé sur le principe de contradiction) et le principe de raison suffisante. En d'autres termes, le « grand architecte » est soumis (raison nécessaire) aux règles de la logique en vertu desquelles notamment il ne peut pas se contredire mais également aux choix humains (principe de raison suffisante) qui, bien qu'initialement Dieu ait inscrit en nous tous les choix possibles de sorte que nous puissions réaliser le monde le meilleur (tel que Dieu l'a lui-même pensé) mais que, parce qu'elles existent, la liberté de l'homme l'autorise à utiliser d'autres possibilités. Ce déisme contribue à faire de la philosophie leibnizienne une philosophie de l'immanence dans la mesure où le penser de Dieu ne trouve à s'effectuer que dans le devenir humain et, parce que ce penser obéit au principe de raison suffisante, son effectuation n'est pas déterminée au sens où le devenir ne consiste pas à réaliser un plan préétabli.

Le panthéisme de Spinoza, tout comme le déisme de Leibniz et l'agnosticisme philosophique de Kant concourent à affaiblir l'autorité divine et à mettre en doute toutes les pratiques qui ont permis à cette autorité de s'exprimer comme unique détermination de nos existences. Le libre exercice de la raison rompt désormais, et de manière définitive, avec le principe du gouvernement divin.

On sait que par la suite des penseurs français comme d'Holbach ou Diderot franchiront le pas décisif de l'athéisme et qu'en Allemagne l'athéisme de Fichte au 18^{ème} siècle préfigure l'athéisme dont feront état de nombreux penseurs du 19^{ème} siècle.

Tous ces penseurs, autant que tous ceux qui n'ont pas été cités, ont contribué à donner au mythe du progrès sa consistance qui se décline à travers huit valeurs essentielles.

En premier lieu vient tout naturellement l'expérience mise en avant par Locke et largement développée ensuite par les empiristes anglais Berkeley et surtout Hume (« Enquête sur l'entendement humain », 1748). C'est en fin de compte l'empirisme anglais, et non le rationalisme français, qui deviendra le ferment du progrès.

Ensuite vient la diffusion de la connaissance : la technologie (l'imprimerie essentiellement) permet de répandre de manière accélérée l'idéologie du progrès car, au-delà de la publication des savoirs qui assure les progrès de la science, se développe une presse qui, au nom de la liberté et de la raison, devient un contre-pouvoir. En 1751, d'Alembert, dans le « Discours préliminaire de l'Encyclopédie » affirme :

« Un tribunal (...) condamna un célèbre astronome pour avoir soutenu le mouvement de la terre, et le déclara hérétique (...) C'est ainsi que l'abus de l'autorité spirituelle réunie à la temporelle forçait la raison au silence ; et peu s'en fallut qu'on ne défendit au genre humain de penser. »

Vient ensuite l'immanence : la raison qui est mise au fondement de la science est souvent qualifiée de « raison naturelle » et de nombreux philosophes reprendront l'idée d'une « religion naturelle » déjà envisagée par Cicéron et qui sera opposée à la religion révélée. Désormais le monde devient le lieu de dévoilement de tout ce qui auparavant était projeté dans l'au-delà.

Vient encore la liberté, liberté de pensée indissociable du courage. En 1784, dans « Qu'est-ce que les Lumières », Kant écrit :

« Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quant la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de

s'en servir sans la conduite d'un autre. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Telle est la devise des Lumières. »

En 1792, von Humboldt, dans son « Essai sur les limites de l'action de l'Etat », estimera que cette liberté qui a été conquise par les hommes sur l'autorité religieuse ne doit pas pour autant être cédée à l'Etat. L'idée sera reprise en 1859 par Stuart Mill dans « De la liberté » et donnera naissance au libéralisme, dans les domaines de la politique et de l'économie (A. Smith).

Vient ensuite le bonheur qui au salut de l'âme substitue une recherche incessante et optimisante du bien-être matériel : le bonheur devient le but ultime et unique de toute existence. En 1714, Leibniz écrivait :

« Notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections. »

Vient ensuite le travail car si la religion nous a conduit à considérer le monde ici-bas comme mauvais et méprisable, la science nous révèle le monde comme objet du travail : le monde nous appelle à le modifier et nous ne pouvons le faire que par le travail. Cette idée sera reprise et amplifiée par Marx.

La valeur suivante est celle de l'histoire : sous l'égide de la science et du progrès, les humains sont en quête d'un bonheur et prennent eux-mêmes la direction de leurs existences. La providence divine et le destin s'éclipsent au profit d'une histoire humaine, c'est-à-dire d'une histoire écrite par les hommes eux-mêmes.

La dernière valeur est celle de l'universalité et subséquemment de la démocratie : l'universalité revendiquée auparavant par l'église devient celle de l'homme lui-même, de sa raison, de ses objectifs individuels et sociaux. En 1789, la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen constitue une première réponse essentielle à cette vocation d'universalité. L'égalité des droits ne peut être assurée que par la démocratie comme système politique ; il faut ici remarquer que cette prétention à l'universalité comporte une certaine ambiguïté dans la mesure où la Déclaration est l'expression culturellement et historiquement conditionnée de droits prétendument universels.

Après avoir retracé les étapes essentielles de l'émancipation de la raison par rapport au religieux, de sa redéfinition comme fondement de la science et du progrès, il me semble important de caractériser l'un des traits essentiels de la science, qui s'est développée à partir du début du 17^{ème} siècle, tel qu'il nous est présenté par les aphorismes qui constituent le « Nouvel Organum » de Bacon.

NOVUM ORGANUM.

Dans « La nouvelle Atlantide », ouvrage posthume, Bacon imagine un monde parfait qui n'aurait d'autre objectif que d'assurer l'essor des sciences et des techniques :

« Le but de notre établissement est la découverte des causes, la connaissance de la nature intime des forces primordiales et des principes des choses, en vue d'étendre les limites de l'empire de l'homme sur la nature entière et d'exécuter tout ce qui lui est possible. »

Dans le point suivant, nous reviendrons en détail sur cette nouvelle Atlantide. Le « Nouvel Organum » de 1620 constitue une œuvre de référence pour comprendre le développement de l'empirisme à partir de la méthode empirique qui en constitue la condition première : l'induction. L'Organum est composé d'une préface et de deux parties : dans la première partie, Bacon dénonce les insuffisances des histoires naturelles élaborées depuis Aristote jusqu'au début du 17^{ème} siècle ; dans la seconde partie, Bacon énonce en détail les principes de la méthode inductive. La préface livre les objectifs poursuivis par Bacon dans chacune des deux parties ; en outre elle nous présente, de manière synthétique, les deux courants principaux en vogue depuis Aristote, eu égard à la science, et annonce comment Bacon, grâce à la méthode inductive, entend dépasser ces deux courants pour donner à la science le fondement qui lui fait défaut.

« Une des plus puissantes causes qui aient arrêté les progrès des sciences et de la philosophie, est la témérité de ceux qu'une excessive confiance dans leur esprit, ou l'ambition et le désir de se distinguer, ont porté à dogmatiser sur la nature comme sur un sujet suffisamment approfondi. La vigueur même d'esprit et la force d'éloquence qui les mettaient en état d'accréditer leurs opinions, ne les rendaient que plus capables d'étendre dans leurs disciples toute ardeur pour de nouvelles recherches ; et s'ils ont été utiles par les productions de leur propre génie, ils ont été cent fois plus nuisibles en énervant les autres génies ou les détournant de leur vraie direction. Quant à ceux qui, tenant la route opposée, affirmaient qu'on ne peut

rien savoir avec certitude, cette opinion décourageante où les fit tomber soit leur aversion pour les anciens sophistes, soit l'incertitude où flottait leur esprit, soit encore une certaine surabondance d'idées et de sciences mal digérés, ils l'appuyaient sans doute par des raisons qu'il serait injuste de mépriser, mais ils n'ont pas su la déduire des vrais principes. Entraînés par la passion et l'envie de briller, ils dépassèrent le but. Les philosophes des premiers temps de la Grèce, dont les ouvrages sont perdus, furent les seuls qui surent garder un sage milieu entre la jactance affirmative des premiers, et la désespérante acatalepsie des derniers. Tout en se plaignant sans cesse de la difficulté des recherches, de l'obscurité des choses, tout en donnant de fréquents signes d'impatience, et en rongant pour ainsi dire leur frein, ils n'ont pas laissé de s'occuper vivement de leur dessein et de s'attacher à l'étude de la nature avec une sorte d'opiniâtreté, pensant avec raison que, pour terminer cette question même, et savoir enfin si l'on peut en effet savoir quelque chose, il fallait, au lieu de disputer sur ce point, le décider par l'expérience. »

Bacon en vient ensuite à exposer sa propre méthode, difficile à mettre en œuvre et pourtant si facile à exposer. Cette méthode était très certainement ce qu'avaient en vue les anciens philosophes et c'est très justement qu'ils ont usé de la dialectique mais, parce qu'ils l'ont fait trop tard, la science à laquelle ils prétendaient s'en est trouvée pervertie. C'est pour cette raison qu'il faut tout recommencer.

« Quant à notre méthode, autant elle est difficile à suivre, autant elle est facile à exposer. Il s'agit, en effet, d'établir des degrés de certitude, de donner de l'appui aux sens par une réduction des objets, mais en rejetant presque tout le produit des premières opérations de l'esprit qui suivent immédiatement les sensations, la route nouvelle et sûre que notre dessein est de tracer à l'entendement humain devant commencer aux perceptions des sens. Et c'était sans doute ce qu'avaient aussi en vue ces anciens philosophes, qui faisaient jouer un si grand rôle à la dialectique. Par le soin même avec lequel ils traitaient cette science, il paraît qu'ils y cherchaient des secours pour l'entendement, tenant pour suspects sa marche native et son mouvement spontané. Mais ce remède, ils l'appliquaient trop tard, déjà l'esprit était dépravé par une infinité de mauvaises habitudes, tout rempli de simples oui-dire, tout infecté de doctrines mensongères, et obsédé par mille fantômes, déjà tout était perdu. Ainsi les règles de la dialectique, appliquées tardivement, et ne rétablissant pas les choses, servent plutôt à fixer les erreurs qu'à découvrir la vérité. Reste donc une seule ressource, un seul moyen de

guérison : c'est de recommencer tout ce travail de l'entendement humain, de ne jamais l'abandonner à lui-même, mais de s'emparer de lui dès le commencement, de le diriger à chaque pas, et, pour tout dire, de ne le faire travailler qu'à force de machines. »

Ce texte tranche de manière radicale avec l'approche kantienne fondée sur l'a priori des formes de la sensibilité et des catégories de l'entendement ; elle tranche tout autant avec la méthode déductive proposée par Descartes. On pourrait en déduire que le rationalisme de Descartes et le criticisme de Kant, tout deux fondés sur le principe de déduction, ne sont, en fin de compte, pas si éloignés l'un de l'autre, si ce n'est que Kant introduit dans le processus de la connaissance l'a priori des formes de la sensibilité.

Si, eu égard à la science, Bacon entend reprendre à nouveaux frais les tentatives infructueuses qui l'ont précédé, il ne fait pas pour autant preuve à l'égard de ces tentatives d'une hostilité particulière et leur attribue même un caractère vertueux en dehors de la sphère de la science.

« Notre dessein n'est nullement de déposséder la philosophie aujourd'hui en honneur, ou toute actuellement existante ou à exister qui pourrait être plus exacte ou plus complète, nous n'empêchons pas que les philosophies reçues ne servent à fournir un sujet aux disputes, un texte aux entretiens, ou des méthodes abrégatives et des facilités de toute espèce dans les affaires et dans les différentes professions. Nous devons même déclarer que la philosophie que nous proposons ne serait pas d'un grand service dans le commerce ordinaire de la vie. Ce n'est pas un objet qui soit comme sous la main et que tous puissent saisir aisément. Elle ne flatte point l'esprit humain en se mariant aux préjugés dont il est rempli, elle ne s'abaissera point à la portée des esprits ordinaires, et ils ne pourront la saisir que par ses effets et son utilité. »

Bacon inscrit donc sa propre conception de la science dans une perspective pragmatique et de progrès dans la mesure où la science présentera, pour les esprits ordinaires, une utilité.

L'Organum de Bacon se présente donc comme une tentative de restauration des sciences qui se pourra se réaliser qu'en deux phases : une phase négative de destruction (objet de la 1^{ère} partie) et une phase constructive (objet de la 2^{ème} partie). En outre si l'Organum de Bacon est qualifié de nouveau, c'est en référence à l'Organon d'Aristote.

Le 1^{er} aphorisme du livre I nous présente la science sous l'angle d'une progression agissante :

« L'homme, interprète et ministre de la nature, n'étend ses connaissances et son action qu'à mesure qu'il découvre l'ordre naturel des choses, soit par l'observation, soit par la réflexion ; il ne sait et ne peut rien savoir de plus. »

L'aphorisme 46 revient sur les histoires naturelles antérieures de manière plus précise et définit le rôle des mathématiques par rapport à la science :

« On ne trouve nulle part d'histoire naturelle pure. Toutes celles que nous avons sont infectées de préjugés et sophistiquées, à savoir, dans l'école d'Aristote, par la logique ; dans la première école de Platon, par la théologie naturelle ; dans la seconde école du même philosophe, dans celles de Proclus et quelques autres, par les mathématiques, science qui doit non engendrer, commencer la philosophie naturelle, mais seulement la terminer. Cependant, avec une histoire naturelle pure et sans mélange, nous devons attendre quelque chose de mieux. »

L'aphorisme 58 revient sur l'expérience qui, jusqu'ici n'a reçu aucun fondement :

« Quant à l'expérience, sujet dont il est temps de s'occuper sérieusement, elle est encore sans fondements pour nous, ou n'en a que de bien faibles. Les expériences et les observations qu'on a rassemblées jusqu'ici ne répondent, ni pour le nombre, ni pour le choix, ni pour la certitude, à un dessein tel que celui de procurer à l'entendement de sûres et amples informations, et sont, à tous égards, insuffisantes. Les savants, classe d'hommes crédules et indolents, ont prêté l'oreille trop aisément à des contes populaires, ont adopté trop aisément de simples ouï-dire d'expérience, et n'ont pas craint d'employer de tels matériaux, soit pour établir, soit pour confirmer leur philosophie, donnant à ces relations si incertaines le poids d'un valide témoignage. »

Il est assez remarquable que dans ce passage, et dans bien d'autres, Bacon ne se soucie pas de faire distinction entre la science et la philosophie. Ce défaut de réelle distinction laisse songeur, face aux propos de Stephen Hawking qui, dans une conférence tenue en 2011, affirmait :

« La philosophie est morte. Les philosophes n'ont pas suivi les développements modernes de la science. En particulier la physique. Les scientifiques sont devenus les porteurs du flambeau de la découverte dans notre quête de connaissance. »

Dans l'aphorisme 59, Bacon insiste sur l'importance des axiomes mais également sur la nécessité de multiplier les expériences de telle sorte que les observations n'aient plus pour finalité de simplement nous étonner mais bien de nous éclairer.

« Le seul temps ou l'espérance de voir les sciences avancer à grands pas pourra passer pour bien fondée, sera celui où l'on aura l'attention de joindre et d'agréger à l'histoire naturelle une infinité d'expériences qui, bien que n'étant par elles-mêmes d'aucun usage, ne laissent pas d'être nécessaires pour la découverte des causes et des axiomes, expériences que nous qualifions ordinairement de lumineuses, pour les distinguer de celles que nous désignons par le nom de fructueuses, car une propriété admirable qui caractérise celles de la première espèce, c'est de ne jamais tromper l'attente. En effet, comme ce n'est pas pour exécuter telle opération qu'on en fait usage, mais pour découvrir la cause naturelle de tel phénomène, le résultat, quel qu'il puisse être, menait toujours un but, puisqu'il satisfait à la question et la termine. »

« Or ce n'est pas assez de rassembler un plus grand nombre d'expériences, et de les choisir avec plus de soin qu'on ne l'a fait jusqu'ici, il faut encore suivre une toute autre méthode, un tout autre ordre, une toute autre marche pour continuer ces observations et les multiplier. Car l'expérience vague, et qui n'a d'autre guide qu'elle-même, n'est qu'un pur tâtonnement, et sert plutôt à étonner les hommes qu'à les éclairer, mais lorsqu'elle ne marchera plus qu'à la lumière d'une méthode sûre et fixe, par degrés et pour ainsi dire pas à pas, ce sera alors véritablement qu'on pourra espérer de faire d'utiles découvertes. »

Dans l'aphorisme 54, Bacon insiste sur la nécessité de ne pas livrer notre entendement au vagabondage au risque de produire des axiomes qui ne seraient que de pures abstractions :

« Cependant il faut se garder de permettre à l'entendement de sauter, de voler, pour ainsi dire, des faits particuliers aux axiomes qui en sont les plus éloignés, et que j'appellerai généralissimes, tels que sont ceux qu'on nomme ordinairement les principes des arts et de toutes choses, de les regarder aussitôt comme autant de vérités immuables, et de s'en servir pour établir les axiomes moyens, ce qui serait en effet très expéditif. »

Au sujet de ce qui différencie les axiomes qu'il d'évoquer des vrais axiomes, Bacon écrit :

« Lorsqu'il s'agit d'établir un axiome, il faut employer une forme d'induction tout autre que celle qui a été jusqu'ici en usage ; et cela non seulement pour découvrir et démontrer ce qu'on

nomme communément les principes, mais pour établir aussi les axiomes du dernier ordre et les axiomes moyens tous, en un mot. Car cette sorte d'induction qui procède par voie de simple énumération n'est qu'une méthode d'enfants, qui ne mène qu'à des conclusions précaires, et qui court les plus grands risques de la part du premier exemple contradictoire qui peut se présenter ; en général, elle prononce d'après un trop petit nombre de faits, et seulement de cette sorte de faits qu'on rencontre à chaque instant. Mais l'induction vraiment utile dans l'invention ou la démonstration des sciences et des arts fait un choix parmi les observations et les expériences ; dégageant de la masse, par des exclusions et des rejections convenables, les faits non concluants ; puis, après avoir établi un nombre suffisant de propositions, elle s'arrête enfin aux affirmatives et s'en tient à ces dernières. »

L'aphorisme 56 précise la relation entre la collecte des faits et les axiomes, de sorte que si les axiomes embrassent plus de réalités, il faut chercher de nouveaux faits de sorte que l'ensemble des faits considérés correspondent avec l'axiome initialement établi.

« Dans la confection d'un axiome, à l'aide de cette induction, il est une sorte d'examen, d'épreuve à laquelle il faut se soumettre ; il faut voir, dis-je, si cet axiome qu'on établit est bien ajusté à la mesure des faits dont il est tiré, s'il n'a pas plus d'ampleur ou de latitude ; et au cas qu'il déborde en effet cette masse de faits, il faut voir s'il ne serait pas en état de justifier cet excès d'étendue en indiquant de nouveaux faits qui seraient comme une garantie, une caution de ce surplus ; et cela pour ne pas rester uniquement attaché à des choses inutiles ; puis de peur que, voulant saisir trop de choses à la fois, nous n'embrassions que des formes abstraites, c'est-à-dire que des ombres, et non des choses solides, réelles et déterminées. Lorsqu'on sera suffisamment familiarisé avec cette méthode, alors enfin un puissant motif de plus fondera nos espérances. »

C'est moi qui souligne dans les textes : la forme renvoie en effet à un concept clé de méthode inductive proposée par Bacon ; par ailleurs exclusion et réjection soulèvent un problème qui dépasse largement les sciences naturelles, une aporie sur laquelle il nous faudra revenir.

Selon l'aphorisme 57, la philosophie naturelle doit s'étendre à toutes les sciences particulières pour ne former qu'un seul corpus, de sorte qu'aucune ne se trouve isolée des autres.

« Il est nécessaire de résumer et de rappeler aussi en ce lieu ce que nous avons dit plus haut sur la nécessité d'étendre la philosophie naturelle aux sciences particulières, et

réciroquement de ramener ces dernières à la philosophie naturelle ; afin que le corps des sciences ne soit point mutilé, et qu'il ne se forme entre elles aucun schisme : sans ces rapprochements et cette liaison, il y a beaucoup moins de progrès à espérer. »

L'aphorisme 64 se présente comme une anticipation des propos de Kant sur la résolution et le courage dans « Qu'est-ce que les Lumières ? » :

« Enfin, quoique nos espérances, par rapport à ce nouveau continent scientifique, soient encore faibles, cependant notre sentiment est qu'il faut absolument en venir à l'essai, sous peine de mériter le reproche de lâcheté, car ici il y a moins de risque à échouer qu'à ne pas essayer. En n'essayant point, on est sûr de perdre le plus grand de tous les biens, et en échouant, que perdrait-on au fond ? Tout au plus un peu de peine et de temps. Au reste, d'après ce que nous avons dit et même ce que nous n'avons pas dit, il nous semble que les plus puissants motifs d'espérance se trouvent ici, je ne dis pas seulement pour un homme ardent à faire des tentatives, mais je dirai aussi pour un homme prudent, circonspect, et à qui il n'est pas facile d'en imposer. »

La notion de « continent scientifique » doit être mise en rapport avec « La nouvelle Atlantide » dont on parlera au point suivant. L'aphorisme 55 se présente comme une synthèse, trois censures, de la partie destructive de l'Organum :

« Ici se termine également la partie destructive de notre restauration, laquelle comprend trois sortes de critiques, savoir censure de la raison native de l'homme, censure des formes de démonstration, et censure des doctrines, théories ou philosophies reçues. Cette triple censure a été telle qu'elle devait être, nous y avons procédé par la seule voie des signes et de l'évidence des causes ; car n'étant d'accord avec les autres ni sur les principes, ni sur les formes de démonstration, nous ne pouvions employer aucun autre genre de réfutation. »

L'aphorisme 70 établit, lui aussi, un lien entre l'Organum et « La nouvelle Atlantide » :

« Pour nous, notre dessein n'étant point d'élever une sorte de pyramide ou de fastueux monuments à l'orgueil de l'homme ; mais de jeter dans son esprit les fondements d'un temple consacré à l'utilité commune et bâti sur le modèle de l'univers même ; quelque objet que nous puissions décrire, nous ne faisons en cela que copier fidèlement l'original : car tout ce qui est digne de l'existence est aussi digne de la science, qui est l'image de la réalité. »

Comme on peut le constater, Bacon développe ici son utopie de bâtir un temple consacré à la science et à la technique, à l'image du temple de Salomon ; en revanche il n'est aucunement question d'élever un monument (ou même un temple) dédié à l'orgueil de l'homme, comme l'envisagera, au 19^{ème} siècle, le positivisme d'Auguste Comte.

L'aphorisme 72 fait explicitement référence à l'Atlantide dont il sera question dans la fable de Bacon, signe qu'il existe entre les deux ouvrages un lien fondamental :

« Pour nous qui, nous appuyant sur la seule évidence des choses, rejetons toute fiction et tout artifice de cette nature, nous pensons qu'il n'importe pas plus au succès réel de notre entreprise de savoir si ce qu'on pourra découvrir par la suite était connu des anciens, et si, en vertu de la vicissitude naturelle des choses et des révolutions du temps, les sciences sont actuellement à leur lever ou à leur coucher, qu'il n'importe aux hommes de savoir si le Nouveau-Monde ne serait pas cette Atlantide dont parlent les anciens, ou s'il vient d'être découvert pour la première fois ; car, lorsqu'on veut faire des découvertes, c'est dans la lumière de la nature qu'il faut les chercher, et non dans les ténèbres de l'antiquité. »

L'Atlantide qu'évoque ici Bacon est bien évidemment l'Atlantide, monde perdu, décrite par Platon dans « Timée » et « Critias » ; cette Atlantide est une île mythique située par Platon au-delà des colonnes d'Hercule et qui a connu un âge d'or pacifique avant de devenir une thalassocratie conquérante arrêtée par Athènes. L'île dédiée à Poséidon, fut ensuite engloutie par les flots suite à un cataclysme provoqué par Zeus lui-même. Notons qu'il s'agit d'un mythe dont on ne connaît que ce qu'en dit Platon. Une autre assertion de Bacon relative à la fiction est très intéressante car Bacon rejette la fiction (même s'il s'agit ici d'un mode particulier de la fiction) et on pourrait en déduire que sa fable relève davantage de l'utopie que de la fiction romanesque.

L'aphorisme 74 est particulièrement intéressant car Bacon répond à de potentiels détracteurs selon lesquels la pure contemplation de la vérité (philosophie abstraite) serait bien plus noble que la science et que cette philosophie, parce qu'elle procure calme et sérénité serait bien plus proche de l'esprit divin. Selon Bacon, le but poursuivi est identique et on peut en déduire, sans que Bacon l'affirme explicitement, que la science nous en rapproche tout autant plutôt que nous en éloigner.

« On ne manquera pas non plus de tourner contre nous certaine objection que nous faisons aux autres touchant le but ou la fin des sciences, et l'on dira que celle que nous marquons n'est pas la plus utile, la véritable. La pure contemplation de la vérité, ajoutera-t-on, est une occupation qui semble plus noble et plus relevée que l'exécution la plus utile et la plus grande ; ce séjour si long et si inquiet dans l'expérience, dans la matière, dans cette multitude immense et si diversifiée des faits particuliers, lient, pour ainsi dire, l'esprit attaché à la terre, ou plutôt le précipite dans un abîme de troubles et de confusions, et il le tire de l'état de calme et de sérénité que lui procure la philosophie abstraite, et qui semble approcher davantage de celui de la divinité. Cette objection est tout à fait conforme à notre propre sentiment. Cette fois, enfin, nous sommes d'accord ce qu'ils entendent par la comparaison de ces deux états, et ce qu'ils désirent, est précisément ce que nous avons en vue, et ce que nous voulons faire avant tout, car, au fond, quel est notre but ? C'est de tracer dans l'esprit humain une image, une copie de l'univers, mais de l'univers tel qu'il est, et non tel que l' imagine celui-ci ou celui-là, (...). »

Bacon en vient ensuite à affirmer que la science et les exécutions, parce qu'elles sont garantes de la vérité, sont, en fin de compte, bien plus proches des caractères du Créateur que ne le sont les philosophies abstraites et arbitraires.

« Que les hommes conçoivent donc une fois (et c'est ce que nous avons déjà dit) quelle différence infinie se trouve entre les fantômes de l'entendement humain et les idées de l'entendement divin. Les premiers ne sont autre chose que des abstractions purement arbitraires, au lieu que les dernières sont les vrais caractères du Créateur de toutes choses, tels qu'il les a gravés et déterminés dans la matière, en ligne vraies, correctes et déliées. Ainsi, en ce genre comme en tant d'autres, la vérité et l'utilisé ne sont qu'une seule et même chose, et si l'exécution, la pratique doit être plus estimée que la simple spéculation, ce n'est pas en tant qu'elle multiplie les commodités de la vie, mais en tant que ces utiles applications de la théorie sont comme autant de gages ou de garants de la vérité. »

Bacon, en insistant sur le fait que l'utilisé est plus estimable que la spéculation, non parce qu'il apporte des commodités mais parce que, liée intrinsèquement à la théorie scientifique, elle est garante de la vérité, n'établit pas de lien nécessaire entre utilisé et bonheur tel qu'il apparaîtra dans le mythe du progrès. La science se donne pour objectif, à travers ses observations, de révéler au cœur de la matière et autres réalités les caractères divins que le Créateur y a placés.

Si les caractères de la matière et autres choses observées par les sciences sont ceux du divin, on est en droit de suspecter une dérive panthéiste de la pensée de Bacon.

Dans l'aphorisme 79, Bacon se livre à une comparaison entre les hommes politiques et les hommes de sciences ; si la Grèce antique a pu qualifier les premiers de héros, cela n'est que peu de chose au regard des honneurs attribués aux de sciences. L'action politique se détermine à l'intérieur d'une nation, au lieu que la science est universelle ; en outre le politique prend, trop souvent, un caractère violent, ce qui ne saurait être le cas des sciences. On ne peut qu'être surpris par cette comparaison qui dénote avec l'ensemble : probablement faut-il y voir une manière détournée pour Bacon de s'en prendre au pouvoir royal dès lors que ce dernier a fait de Bacon un chancelier déchu et surtout n'a pas été en mesure de répondre à ses propositions relatives à une institutionnalisation des sciences.

« Ajoutez que les innovations politiques, même en mieux, ne marchent guère sans troubles et sans violence, au lieu que les inventions gratifient les uns sans nuire aux autres et font ressentir leur douce influence sans affliger qui que ce soit, on peut même regarder les inventions comme autant de créations et d'imitations des œuvres divines, et c'est ce que sentait parfaitement le poète qui a dit :

Primae frugiferos foetus mortalibus aegris

Dididerunt quondam praeclaro nomine Athenae,

Et recreaverunt vitum, legesque rogarunt. »

Tels sont les premiers vers du 6^{ème} chant du « De Natura » de Lucrèce dont Charles Nisard nous offre la traduction (8 premiers vers) :

« La première ville qui a répandu chez les misérables humains les fruits nourrissants de la terre, c'est la fameuse Athènes : c'est elle qui renouvela leur existence, qui la soumit à des lois ; c'est elle enfin qui leur apporta les douces consolations de la vie, le jour où elle enfanta cet homme chez qui on a trouvé une intelligence si haute, cet homme dont la bouche fut autrefois la source de toutes les vérités, et qui, maintenant éteint, grâce à ses divines découvertes, voit sa gloire antique, semée par tout l'univers, s'élever jusqu'aux cieux ! »

Bacon, dans la suite de son texte, fait référence à Salomon que l'on pourrait comparer avec le personnage dépeint par Lucrèce :

couronne, de ses trésors, de la magnificence de ses monuments, de sa garde redoutable, de ses nombreux domestiques, de sa flotte, enfin de la célébrité de son nom et de cette haute admiration qu'il excitait parmi ses contemporains, n'attachait pourtant aucune gloire aux avantages de cette nature, comme il le témoigne lui-même en déclarant que la gloire de Dieu est de cacher son secret, et la gloire du roi de découvrir ce secret. »

Ensuite Bacon fait référence à trois inventions rendues possibles grâce à la science et qui présentent, avec « La nouvelle Atlantide » un rapport particulièrement étroit.

« Il est bon aussi d'arrêter un instant sa pensée sur la force, sur l'étonnante influence et les conséquences infinies de certaines inventions ; et cette influence, je n'en vois point d'exemple plus sensible et plus frappant que ces trois choses qui étaient inconnues des anciens, et dont l'origine, quoique très moderne, n'en est pas moins obscure et sans éclat : je veux parler de l'art de l'imprimerie, de la poudre à canon, et de la boussole. Car ces trois inventions ont changé la face du globe terrestre et produit trois grandes révolutions ; la première dans les lettres, la seconde dans l'art militaire, la troisième dans la navigation ; révolutions dont se sont ensuivies une infinité de changements de toute espèce, et dont l'effet a été tel qu'il n'est point d'empire, de secte ni d'astre qui paraisse avoir eu autant d'ascendant, qui ait pour ainsi dire exercé une si grande influence sur les choses humaines. »

Si les nouvelles inventions sont susceptibles d'exposer l'être humain aux dangers de la luxure et de la malignité, ce n'est certainement pas une raison suffisante de se garder de la science et de ses inventions car de ces inventions, la « vraie religion » apprendra aux hommes à faire le meilleur usage.

« Laissons le genre humain recouvrer ses droits sur la nature, droits dont l'a doué la magnificence divine et qui, à ce titre, lui sont bien acquis, mettons-le à même de le faire en lui rendant sa puissance, et alors la droite raison, la vraie religion lui apprendront à en faire un bon usage. »

Il est temps à présent d'aborder la seconde partie de l'Organum consacrée à la reconstruction de la science basée sur la méthode inductive. J'y consacrerai moins de temps et d'approfondissement d'une part parce que la méthode, en fin de compte, tient à peu de choses, du moins dans sa présentation comme l'a affirmé Bacon lui-même, et d'autre part il me tarde d'aborder une analyse succincte et pourtant nécessaire de « La nouvelle Atlantide ».

Il importe tout d'abord pour l'homme de science d'adopter une attitude humble car son œuvre tient davantage du temps et du hasard que du génie.

« Car notre méthode d'invention des sciences tend à égaliser les talents et laisse peu à leur excellence propre ; elle accomplit tout par les règles et les démonstrations les plus sûres. C'est pourquoi, comme nous l'avons souvent dit, notre œuvre tient davantage de la bonne fortune que du talent ; elle est plus le fruit du temps que du génie. Car il n'y a assurément pas moins de hasard dans les pensées des hommes, que dans leurs œuvres et dans leurs actions. »

Bacon expose ensuite les grandes lignes de l'œuvre scientifique et de la méthode inductive sur laquelle elle se fonde.

« Le but de la connaissance étant ainsi posé, passons aux préceptes, en suivant l'ordre le moins détourné et le moins irrégulier. Les directives pour l'interprétation de la nature se répartissent en deux genres : le premier qui traite de l'extraction et du dégagement des axiomes à partir de l'expérience ; le second de la déduction et de la dérivation de nouvelles expériences à partir des axiomes. Et le premier se divise à son tour en trois parties, c'est-à-dire en trois sortes d'assistance : l'assistance aux sens, l'assistance de la mémoire, l'assistance à l'esprit ou à la raison. (...) Mais l'histoire naturelle et expérimentale est si variée et si disséminée qu'elle confondrait et disperserait l'esprit, si elle n'était présentée et offerte dans un ordre convenable. C'est pourquoi il faut constituer des tables et des arrangements d'instance, selon un mode et une disposition telle que l'entendement puisse s'y appliquer. (...) La recherche des formes procède de la façon suivante : une nature étant donnée, il faut d'abord faire comparaitre devant l'entendement toutes les instances connues qui concourent dans cette même nature, quoiqu'en des matières fort dissemblables. Il faut faire ce recueil en historien, sans spéculation prématurée ni subtilité excessive. »

Bacon prend pour exemple l'étude de la forme du chaud ; les instances qui concourent dans la nature au chaud sont très diverses : les rayons du soleil, surtout l'été et à midi ; les rayons du soleil, réfléchis et concentrés ; les météores ignès ; les foudres brûlantes,...Bacon appelle cette table « table de l'être et de la présence ». Cette démarche consiste à observer positivement. Il faut ensuite observer négativement :

« En second lieu, il faut faire comparaitre devant l'entendement les instances qui sont privées de la nature donnée ; en effet, comme nous l'avons dit, la forme doit être aussi bien absente,

quand la nature donnée est absente, que présente, quand celle-ci est présente. Mais citer toutes ces instances serait une entreprise infinie. C'est pourquoi il faut joindre et soumettre les négatives aux affirmatives, et examiner les privations dans les sujets seulement qui s'apparentent le plus à ceux dans lesquels se trouve et comparait la nature donnée. Cette table, nous l'appelons table de déclinaison ou table d'absence dans la proximité. »

.Vient ensuite l'étape de l'induction vraie :

« Ainsi, il faut procéder à la solution et à la séparation de la nature, non par le feu assurément, mais par l'esprit, qui est comme un feu divin. C'est pourquoi le premier travail de l'induction vraie (relativement à l'invention des formes) est le rejet ou l'exclusion de chacune des natures qui ne se trouvent pas dans une instance où la nature donnée est présente, ou qui se trouvent dans une instance où la nature donnée est absente ; ou qui se trouvent croître dans une instance où la nature donnée décroît, ou décroître dans une instance où la nature donnée croît. Alors seulement, en second lieu, après que ce rejet et cette exclusion ont été dûment accomplis, toutes les opinions volatiles s'en allant en fumée, demeurera au fond la forme affirmative, solide, vraie et bien déterminée. Il est vrai qu'il faut peu de mots pour le dire, mais beaucoup de détours pour y parvenir. »

Pour terminer, Bacon s'en prend à la logique du syllogisme qui est étranger à la logique inductive :

« Dans la logique vulgaire, tout le travail a pour objet le syllogisme. Quant à l'induction, à peine les dialecticiens paraissent-ils y avoir pensé sérieusement ; ils ne font que toucher ce sujet en passant, se hâtant d'arriver aux formules qui servent dans la dispute. Pour nous, nous rejetons toute démonstration qui procède par voie de syllogisme, parce qu'elle ne produit que confusion et fait que la nature nous échappe des mains. Nous faisons partout usage de l'induction, tant pour les mineures que pour les majeures, et nous pensons que c'est l'induction qui est vraiment cette forme qui garantit les sens de toute erreur, qui suit de près la nature, qui est voisine de la pratique et qui va presque s'y mêmer. »

Arrivés à ce stade, on pourrait bien m'objecter que je m'éloigne, toujours plus, de mon sujet principal. Si « la philosophie est une perpétuelle digression » (Deleuze et Guattari, « Qu'est-ce que la philosophie ? »), cette digressivité n'est pas la conséquence d'un esprit vagabond qui se laisserait conduire sur des chemins de traverse en raison d'une forme quelconque de

dissipation. Les détours, la plupart du temps, ne nous éloignent de notre sujet qu'en apparence. La question qui nous préoccupe, dans le cadre d'une réflexion sur la mort de Dieu, est celle de savoir si l'essor de la science et le mythe du progrès qui en constitue le ressort ont quelque chose à voir, une responsabilité quelconque, avec cet événement. L'Organum de Bacon est au fondement de l'empirisme et de l'essor des sciences et, par voie de conséquence, il m'a paru utile et même nécessaire de l'interroger à ce sujet ; il ressort de l'analyse que Bacon n'oppose pas la science à l'affirmation de l'existence divine et que même, selon lui, elle en découle avec nécessité dans la mesure où il revient à la science, comme à Salomon, de dévoiler le secret, c'est-à-dire la vérité, que Dieu aurait cachée au cœur des choses. En outre les progrès techniques qui découlent de la science elle-même ne vont à l'encontre du projet divin que dans la mesure où l'homme, tournant le dos à la raison, fait des ces progrès un mauvais usage. S'il n'y a pas, dans la pensée de Bacon, d'exclusion du divin, il demeure que toute pensée qui voudrait se fonder en lui est définitivement congédiée : la vérité devient l'objet exclusif de l'activité scientifique et les philosophies sont rejetées en dehors du champ de la pensée, réduites au statut de « idoles de théâtre ». La religion semble conserver un rôle moral quant à l'usage qui pourrait être fait des inventions (la « vraie religion » que Bacon assimile à la « droite raison »). La conception du divin chez Bacon n'est certes pas un simple déisme mais, outre qu'on a été conduit précédemment à se poser la question de savoir si Bacon ne versait pas dans le panthéisme, il semble que le Dieu de l'auteur est réduit à son rôle de créateur et possiblement de garant de la morale. Bacon, en tout état de cause, inaugure un nouveau paradigme en vertu duquel la vérité n'est accessible que par les moyens de la science. Sa conception de la science basée sur l'induction l'éloigne irrémédiablement de la science des anciens fondée sur la logique du syllogisme, autant qu'elle l'éloigne de la perspective rationaliste fondée essentiellement sur la raison (Descartes et consorts). En réduisant toute philosophie au statut d'idole, Bacon fait de la science l'unique et véritable philosophie à laquelle il donne le nom de « philosophie naturelle ».

La science libère l'être humain des fantômes de l'esprit : la philosophie abstraite et la religion comme modèles explicatifs. Elle ouvre aux esprits ordinaires un nouvel espace de liberté qui, à la manière d'un corps creux, offre aux êtres humains un immense champ de possibilités qui, le cas échéant, pourront prendre appui sur les progrès technologiques. Le mythe du progrès est bien présent dans l'entreprise de Bacon qui en fonde les principales valeurs. La science

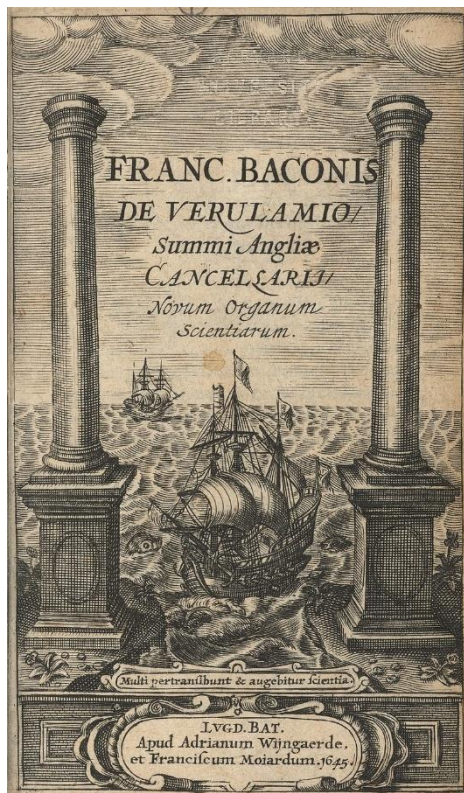
s'engage à combler de ses bienfaits les esprits ordinaires libérés de la domination philosophico-religieuse. Mais ce qui semble échapper à Bacon, c'est que la technoscience, comme pensée unique légitimée par le mythe du progrès, va progressivement devenir un nouveau mode d'enferment et de domination, en particulier à partir du 19^{ème} siècle. Près de 4 siècles après Bacon, les propos de Hawking accréditent l'utopie de Bacon mais Hawking s'est lui-même laissé enfermer dans le modèle technoscientifique comme pensée unique et, bien qu'il entende confirmer que le Discours de Bacon a tenu ses promesses, il pêche par aveuglement car, en fin de compte, le temps est enfin venu pour la philosophie de recouvrer ses droits les plus légitimes : non Monsieur Hawking, ce n'est pas la philosophie qui est morte mais bien la science comme modèle unique d'explication et discours asservi à la domination et à l'exploitation de l'homme. Ce qui est en train de mourir sous la plume des plus éminents philosophes, c'est l'objet même de l'utopie de Bacon qui, bien que tel ne fut pas son projet, a donné naissance à un nouveau culte, celui de l'homme idéalisé et à une nouvelle religion avec ses temples et ses rites. La science a libéré l'homme d'une onto-théologie dominatrice pour mieux l'enfermer dans une relation savoir / pouvoir bien plus néfaste et inhumaine. Le temple de l'Humanité n'est en réalité que son tombeau, de même que, selon Nietzsche, les églises sont devenues les tombeaux de Dieu.

Ne serait-il pas opportun à présent de prendre congé de Bacon et de poursuivre notre enquête dans une époque qui fut particulièrement marquée par l'essor de l'athéisme, soit deux siècles après Bacon ? Rien n'est moins certain mais Bacon n'a pas encore tout dit : je pense qu'une analyse sommaire et plus libre de « La nouvelle Atlantide » devrait nous en apprendre davantage sur la science, sur ses pratiques, sur ses relations avec le religieux et sur son institutionnalisation.

.La maison de Salomon.

Bacon utilise fréquemment la métaphore du voyage pour illustrer sa propre conception de la science comme recherche de la vérité. « La nouvelle Atlantide » est une fable publiée en 1627, soit un an après la mort de Bacon. On pourrait s'étonner que Bacon utilise la forme de la fiction pour évoquer la science ; dans son « De la sagesse des anciens » (« De sapientia veterum, 1609), il écrit :

« Il n'est point d'homme un peu éclairé qui ne regarde les fictions comme une invention fort judicieuse, très solide, très utile aux sciences, et même d'une nécessité absolue pour remplir ce second objet dont nous venons de parler, je veux dire pour mettre à la portée des moindres esprits les vérités récemment découvertes mais trop éloignées des opinions vulgaires, et les pensées trop abstraites. »



Dans le frontispice du « Novum Organum », on voit un navire traversant les colonnes d'Hercule qui sont les noms donnés par les anciens aux massifs montagneux qui bordent le détroit de Gibraltar : le rocher de Gibraltar sur la rive européenne et le mont Abyle sur la rive marocaine. Ces deux colonnes marquent, selon les anciens, le monde connu : au-delà des colonnes qui ouvrent sur l'Atlantique se trouve le monde inconnu, la « Terra incognata ». C'est précisément vers cette terre inconnue que s'engage le voyage du « Novum Organum ». Sous la gravure, une phrase latine en donne la légende : « Multi pertransibunt augebitur scientia » (« Beaucoup voyageront en tous sens et feront progresser la science »). La fable s'inscrit dans le registre de l'utopie (genre très en vogue : que

l'on songe, par exemple à Thomas More). La fable, dans ses grandes lignes, raconte les aventures de l'équipage d'un bateau européen qui, après avoir quitté le Pérou, s'est trouvé en perdition avant d'atteindre les abords de l'île mythique de Bensalem. L'équipage n'a plus de vivres et en outre de nombreux membres sont malades ; il est donc autorisé à accoster sur l'île et les membres d'équipage sont accueillis dans la « maison des étrangers ». Des médecins guérissent rapidement les malades, grâce à leur grand art et l'équipage est autorisé à demeurer sur l'île pour un temps très limité, avec le droit de quitter leur lieu de résidence. Bensalem est une île totalement coupée du monde, de sorte que personne n'est autorisé à la quitter, de même que les étrangers ne peuvent y séjourner, sinon dans des circonstances particulières et pour un temps très limité. Jadis l'île entretenait avec les pays voisins et principalement l'Amérique des relations commerciales : l'Amérique était alors un pays très prospère englouti un jour par un déluge de sorte que ses habitants sont devenus des hommes des premiers âges

préhistoriques. C'est à la suite de cet événement que l'île s'est totalement fermée au monde, étant en mesure de vivre en totale autarcie. Ne sont autorisés à quitter l'île que les « marchands de lumières », hommes de science qui parcourent le monde à la recherche de vérités nouvelles. L'île est peuplée d'habitants d'horizons divers : juifs, chrétiens. Si on observe attentivement le frontispice de l'Organum, on remarque en arrière-plan un bateau plus petit et plus rapide, lui aussi engagé sur la terre inconnue. Il s'agit manifestement de l'un des bateaux empruntés par les « marchands de lumières ». L'Organum renvoie donc à la fable et inversement. Bacon met ici en concurrence deux types de voyages : les voyages des européens aux objectifs purement mercantiles et les voyages des « marchands de lumière » qui, comme ce fut le cas pour Christophe Colomb, ont pour objectif la découverte et la recherche de la vérité. Certains y ont vu, de la part de Bacon, une dénonciation de toutes ces expéditions européennes qui avaient pour objet d'enrichir l'Europe au détriment des populations locales. Les voyages des « marchands de lumières » sont désintéressés, tout comme la science que revendique Bacon. Les habitants de l'île, bien qu'ils soient d'origines, de cultures et de religions différentes, vivent en paix et forment une communauté, profitant, dans bien des domaines, de techniques avancées en comparaison du vieux continent.

On trouve sur cette île un endroit très particulier : la maison de Salomon. Sous l'autorité de Salomon, cette maison regroupe des hommes de sciences et des inventeurs ; le domaine est à l'image de l'univers de sorte que toutes ses facettes peuvent être explorées. La matière est observée dans des grottes, des observatoires permettent l'étude du monde céleste, des jardins sont consacrés à l'étude de la flore,... Les hommes de sciences qui habitent la maison de Salomon jouissent auprès de la population d'une immense reconnaissance qui se traduit à travers hommages et honneurs. Salomon existe sur le mode très étonnant de l'absence : les membres d'équipage ne pourront l'apercevoir qu'à travers un sceau. La maison de Salomon dont l'accès est interdit aux moindres esprits préfigure le temple de la science, objet de vénération par le commun des mortels. Les hommes de sciences sont totalement désintéressés : ils refuseront d'ailleurs l'argent que voudront leur offrir les membres de l'équipage suite à la guérison des malades. C'est tout aussi gracieusement qu'ils mettent à la disposition des habitants le fruit de leurs inventions, de manière à soulager leur peine, ne recevant en retour que la vénération que leur porte les moindres esprits.

La maison de Salomon opère, chez Bacon, comme un miroir inversé de la situation des sciences en Europe ; elle constitue également le projet soumis par le chancelier Bacon à la monarchie anglaise qui l'avait décliné. C'est donc un modèle dont devraient s'inspirer les nations européennes. Si le nouveau monde tel que nous le présente peut paraître attractif, c'est peut-être parce que Bacon n'en présente que les meilleurs côtés. Ainsi les habitants sont libres de circuler sur l'île et de s'adonner à leur culte religieux mais d'un autre côté ils sont prisonniers de l'île. Certes ils jouissent gracieusement des inventions que leur offre la maison de Salomon mais c'est au prix d'une vénération qui s'apparente, à certains égards, à un culte des hommes de science. Enfin les recherches et expériences scientifiques sont menées dans le plus grand secret et les hommes de science font l'objet d'une surveillance très étroite de sorte que leurs découvertes ne sauraient échapper à la vigilance de Salomon lui-même. C'est la liberté même de la pratique scientifique qui se trouve ici entravée. Il y a dans ces descriptions de Bacon quelque chose qui ressemble à une prophétie sur les conséquences de l'essor scientifique : culte rendu à l'humanité au sein de temples dédiés, instrumentation du savoir à des fins politiques, entraves à la liberté,... Ce sont autant d'éléments qui marqueront le 19^{ème} siècle et la première moitié du 20^{ème} et que dénonceront de nombreux philosophes. Les intentions de Bacon sont possiblement naïves à ces sujets, autant que celles probablement d'Auguste Comte au 19^{ème} siècle. Il n'en demeure pas moins que tous ces théoriciens de la science comme source unique du savoir et du progrès, ont, en quelque sorte et quoique naïvement sans doute, ouvert le long chemin qui conduira la science à sa crise la plus profonde et à son discrédit.

« Examen de conscience philosophique ».

Ce texte de Ernest Renan présente un intérêt majeur quant à la question qui nous occupe pour l'instant, savoir la mort de Dieu. De manière très ramassée, et au risque de trahir quelque peu la pensée de l'auteur, Renan n'exclut nullement la possibilité de l'existence de Dieu. La science est fondée sur l'expérience et l'expérience n'a jamais put établir une quelconque manifestation du divin ; en d'autres termes, si Dieu existe, il échappe à toute perception et ce jusqu'aux limites qui s'imposent à notre savoir. Mais, notre univers fût-il infini, rien n'exclut qu'existe un autre infini dont Dieu aurait fait sa demeure. Relativement à la question de Dieu, Renan s'oppose avec la plus grande fermeté à une vision anthropocentrique du divin, tel qu'elle est professée par les grandes religions ; Renan ne peut cependant exclure la possibilité qu'existe un Dieu dont les intentions concerneraient notre univers et bien plus encore. Outre l'existence de Dieu,

Renan sera amené à s'interroger sur l'immortalité de l'âme : les deux préoccupations de l'auteur rejoignent en fin de compte les deux principaux postulats kantiens.

L'intérêt majeur du texte de Renan exclut que l'on puisse se contenter de cette synthèse dont on pourrait me faire reproche qu'elle est trop approximative. Il convient dès de se pencher sur le texte avec le souci d'un plus grand détail. En revanche il me paraît inutile et peut-être risqué de me suffire de la paraphrase ; aussi, comme pour l'Organum de Bacon, le texte sera amplement cité, d'autant que le texte de Renan est suffisamment clair pour qu'il ne soit nécessaire de l'éclairer par des commentaires superflus.

Le texte commence par une recommandation fort utile en vertu de laquelle il nous faut demeurer passif devant le théâtre des idées telles qu'elles se présentent en notre conscience.

« Le premier devoir de l'homme sincère est de ne pas influencer sur ses propres opinions, de laisser la réalité refléter en lui comme en la chambre noire du photographe, et d'assister en spectateur aux batailles intérieures que se livrent les idées au fond de la conscience. On ne doit pas intervenir dans ce travail spontané ; devant les modifications internes de notre rétine intellectuelle, nous devons rester passifs. Non que le résultat de l'évolution inconsciente nous soit indifférent et qu'il ne doive entraîner de graves conséquences ; mais nous n'avons pas le droit d'avoir un désir, quand la raison parle ; nous devons écouter, rien de plus ; prêts à nous laisser traîner pieds et poings liés où les meilleurs arguments nous entraînent. La production de la vérité est un phénomène objectif, étranger au moi, qui se passe en nous sans nous, une sorte de précipité chimique que nous devons nous contenter de regarder avec curiosité. De temps en temps, il est bon de s'arrêter, de se recueillir en quelque sorte, pour voir en quoi la façon dont on envisage le monde a pu se modifier, quelle marche, dans l'échelle de la probabilité à la certitude, ont pu suivre les propositions dont on a fait les bases de sa vie. »

Il n'y a dans les faits observés aucune intention de quelque genre que ce soit : divine ou humaine.

« Une chose absolument hors de doute, c'est que, dans l'univers accessible à notre expérience, on n'observe et on n'a jamais observé aucun fait passager provenant d'une volonté ni de volontés supérieures à celle de l'homme. La constitution générale du monde est remplie d'intentions, au moins apparentes ; mais dans les faits de détail, rien d'intentionnel. Ce qu'on attribue aux anges, aux daimones, aux dieux particuliers, provinciaux, planétaires ou même à

un Dieu unique agissant par des volontés particulières, n'a aucune réalité. De notre temps, rien de ce genre ne se laisse constater. »

Le texte est intéressant dans la mesure où Renan fait référence à notre temps ; la question se posera en d'autres termes quand l'auteur évoquera l'infinité du temps. Notre connaissance est limitée au règne du fini.

« D'après notre expérience, bornée sans doute, l'intelligence paraît limitée au règne du fini : au-dessus et au-dessous, c'est la nuit. »

Le devenir du monde accessible à notre expérience est guidé de l'intérieur sans qu'y interviennent quelque cause extérieure. On retrouve dans cette affirmation de Renan une similarité avec la monade leibnizienne.

« On peut donc poser en thèse que le fieri par développement interne, sans intervention extérieure, est la loi de tout l'univers que nous percevons. Le nombre infini de coups fait que tout arrive et que des buts atteints par hasard semblent atteints par volonté. Notre univers expérimentable n'est gouverné par aucune raison réfléchie. Dieu, comme l'entend le vulgaire, le Dieu vivant, le Dieu agissant, le Dieu-Providence, ne s'y montre pas. La question est de savoir si cet univers est la totalité de l'existence. Ici le doute commence. Le Dieu actif est absent de cet univers ; n'existe-t-il pas au-delà ? »

Renan se pose ensuite la question de savoir si cet univers est fini ou infini ; on ne s'étendra pas sur le sujet, d'autant que, par rapport à la question de Dieu, cela n'a pas la moindre importance, comme on va pouvoir le constater. Selon Renan l'athéisme est logique dans cet univers mais l'athéisme est peut-être la conséquence d'une insuffisance de notre vision.

« Nous ne voyons pas Dieu en cet univers ; l'athéisme y est logique et fatal ; mais cet univers est peut-être subordonné ; on est peut-être athée pour ne pas Voir assez loin. Des cercles sans fin se commandent-ils les uns aux autres, ou bien un absolu fixe et immobile englobe-t-il ces zones infinies du variable et du mobile, selon la belle formule biblique : Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiant ? Nous l'ignorons absolument. »

Renan s'intéresse ensuite à l'éternité de l'univers ; la question va le renvoyer à la métaphysique.

« Il n'est donc pas exact de dire : l'univers que nous voyons est éternel, » pas plus qu'il n'est exact de dire : « l'atome est éternel. » L'atome est un phénomène qui a commencé ; il finira ;

notre univers est un phénomène qui a commencé ; il finira. Ce qui n'a jamais commencé et ne finira jamais, c'est le tout absolu, c'est Dieu. La métaphysique est une science qui n'a qu'une ligne : « quelque chose existe ; donc quelque chose a existé de toute éternité ; » une telle affirmation équivaut à « nul effet sans cause, » assertion qui a bien quelque chose d'expérimental. Mais, entre cette existence primordiale et le monde que nous voyons, il y a des infinis d'intervalle. »

Cette convergence qu'établit Renan entre la métaphysique et l'expérimentation est, de mon avis, induite dans la mesure où la métaphysique, que l'on considère traditionnellement comme philosophie des causes, ne traite pas uniquement des causes efficientes mais également, et ce n'est qu'un exemple, des causes finales. Contre Renan, je tiens pour vraie l'affirmation de Schopenhauer selon laquelle la métaphysique est nécessairement athéiste. Je concède volontiers au vieux cynique que Dieu est étranger à la métaphysique et, selon moi, à la philosophie de l'être, c'est-à-dire l'ontologie. Tout au plus la philosophie anthropologique peut-elle s'intéresser au phénomène de croyance et aux pratiques qui en découlent, dans le respect de la plus grande objectivité avec laquelle l'anthropologie philosophique doit traiter les phénomènes humains qu'elle soumet à son analyse sans qu'elle puisse adopter l'un ou l'autre parti. Je conçois en effet que la philosophie n'ait rien à dire sur Dieu, serait-ce uniquement parce que Dieu n'est pas un concept et qu'il revient à la philosophie, et à elle seule, de créer et de mobiliser des concepts. Renan s'interroge ensuite sur l'immutabilité des lois de la nature ; pour qu'une loi de la nature se trouve modifiée, il y faudrait l'intervention d'un être supérieur mais à supposer que cet être supérieur en vienne à poser un tel acte, on devrait en déduire que cet être n'a pour les êtres qu'abrite notre univers absolument aucune considération.

« Mais de ce que cela n'est point arrivé, au moins depuis un temps énorme, est-on en droit de conclure que cela n'arrivera jamais ? Le monde est peut-être le jeu d'un être supérieur, l'expérience d'un savant transcendant, possédant les derniers secrets de l'être. (...) De même, un être supérieur portera peut-être un jour atteinte à la loi de stabilité de notre univers, sans avoir beaucoup plus de souci des êtres qui s'y trouvent que le manœuvre qui gâche une motte de terre n'en a des insectes qui peuvent y mener leur petite vie. »

Renan prend ensuite l'exemple de très petits univers qui seraient bien surpris de constater ce qui leur est extérieur. Notre univers leur est semblable : ajouté à l'infini, il compte pour 0 car il ne peut rien apporter de plus.

« La surprise qu'éprouvèrent les petits univers des rochers granitiques de l'île Grande, la surprise qu'éprouverait le monde caché dans un atome d'or, si l'or venait à être dissous, peut nous être réservée. Un Dieu se révélera peut-être un jour. L'éternité de notre univers n'est plus assurée, du moment que l'on est en droit de supposer qu'il est un fini, subordonné à un infini. L'infini supérieur peut disposer de lui, l'utiliser, l'appliquer à ses fins. » La nature et son auteur » n'est peut-être pas une expression aussi absurde qu'il semble. Tout est possible, même Dieu. L'histoire de l'univers, dirait-on, n'a jamais montré, autant que l'homme peut savoir, aucune raison de former une telle hypothèse. Sans doute ; mais les atomes des profondes couches de granit de l'île Grande ont été bien longtemps aussi avant de s'apercevoir de l'existence de l'humanité. Dieu ne fait pas d'apparitions dans le monde que nous mesurons et observons ; mais on ne peut prouver qu'il n'en fasse pas dans l'infini du temps. L'homme ne voit pas faux, comme le supposent les sceptiques subjectifs ; il voit borné. »

Renan en déduit, de manière conséquente, que l'existence d'un Dieu dont les volontés particulières, inexistantes dans notre univers, est possible si on prend pour point de vue celui de l'infini.

« Il n'est donc pas impossible qu'en dehors de l'univers que nous connaissons (fini ou infini, n'importe) il y ait un infini d'un autre ordre, pour lequel notre univers ne serait qu'un atome. Cet infini, qui pour nous serait Dieu, peut ne se révéler qu'à des intervalles selon nous extrêmement longs, insignifiants au sein de l'Absolu. A ce point de vue, l'existence d'un Dieu aux volontés particulières, qui n'apparaît pas dans notre univers, peut être tenue pour possible au sein de l'infini, ou du moins il est aussi téméraire de la nier que de l'affirmer. »

Renan en vient aux deux postulats de la religion :

« Les deux grands postulats de la vie humaine, Dieu et l'immortalité de l'âme, gratuits au point de vue du fini où nous vivons, sont peut-être vrais à la limite de l'infini. »

Bacon en vient ensuite à évoquer un mystère qu'il qualifie d'absolu : c'est celui d'un appel, inaudible à la science, un appel dont le contenu est relativement clair mais dont on ignore tout de son origine.

« Ici le mystère est absolu ; nous sentons bien en nous la voix d'un autre monde ; mais nous ne savons quel est ce monde. Que nous dit cette voix ? Des choses assez claires. D'où vient cette voix ? Rien de plus obscur. Cette voix se fait entendre à nous dans des attraites inexpliqués, des

plaisirs impalpables, des petits airs de farfadets, fugaces, insaisissables, qui nous insinuent le dévouement, nous rendent capables du devoir, nous inspirent le courage, nous font subir les séductions de la beauté. Elle éclate surtout dans ces sublimes absurdités où l'on s'engage, tout en sachant fort bien que l'on fait un mauvais calcul, dans ces quatre grandes folies de l'homme, l'amour, la religion, la poésie, la vertu, inutilités providentielles que l'homme égoïste nie et qui, en dépit de lui, mènent le monde. C'est quand nous écoutons ces voix divines que nous entendons vraiment l'harmonie des sphères célestes, la musique de l'infini. Praestet fides supplementum sensuum defectui. »

Ce passage doit, me semble-t-il être rapproché des premières phrases du texte relatives au recueillement, au nous qui est en nous sans être nous. Absurdité, inutilité, mauvais calcul, folies : Renan ne manque pas d'utiliser des termes forts pour qualifier ces choses claires qui se laissent entendre et semblent renvoyer à un autre monde. En première lecture, c'est assez surprenant au regard des phrases qui précèdent ce passage dans lesquelles Renan parle de son petit-fils avec une pointe d'humour qui voile à peine une tendresse. Cet appel ressenti par tous les hommes et dont les objets, en dépit des attitudes égoïstes, mènent le monde, est inaudible pour la science : c'est qu'il n'appartient pas à la science de garantir l'harmonie des sphères célestes mais seulement la stabilité de notre univers. Cet appel renvoie à un au-delà du monde de l'expérience, l'infini divin. Ni observables, ni expérimentables, ni perceptibles par la voie des sens, ces objets que nous apercevons tous ne sont pas l'objet d'une révélation divine que réfute Renan ; dès lors, pourvu que nous les apercevions sur un mode indéterminé, il faut bien qu'ils se donnent à apercevoir à partir du monde qui constitue notre unique horizon : il faut bien qu'ils soient au monde sans y être véritablement. Il ne saurait s'agir d'idées perverses et innées que le genre humain aurait en partage, il faut bien que cela vienne de quelque part et s'impose à nos esprits avec suffisamment de force et d'évidence pour que nous nous y soumettions. « Des choses cachées depuis la fondation du monde » : le titre de cet ouvrage de Girard résonne comme un défi à la science elle-même. Etre au monde sans cependant y être : de quoi pourrait-il donc s'agir, sinon d'une trace. Tout se passe comme si le divin avait, aux origines, foulé notre univers avant de s'en retourner dans le silence de son propre infini, et qu'il ne subsisterait de ce passage qu'une trace, une empreinte non identifiable par la science, que toutes ces choses qui nous appellent n'étaient au monde que sur le mode de la mémoire. Dieu n'est pas au monde et pourtant tout porte à croire que le monde se souvient de lui, que Dieu

n'est au monde que parce que le monde en a mémoire. L'appel auquel Renan fait référence, c'est un appel à l'harmonie mais la science n'a que faire de l'harmonie : elle ne s'intéresse qu'à la stabilité des choses, aux lois immuables qui lui font garantie.

Dans un passage suivant, Renan évoque, l'amour, le devoir mais aussi la justice ; ces valeurs, Renan les assimile à des instincts qui ne nous distinguent, en rien, des instincts animaux.

« Le caractère sérieux de l'amour a été oblitéré par la légèreté. Le devoir est sûrement quelque chose de plus haut, puisqu'il n'est accompagné d'aucun plaisir et souvent entraîne de durs sacrifices. Et pourtant l'homme y tient presque autant qu'à l'amour. L'homme est reconnaissant quand on lui donne des raisons de croire au dévouement ; lui prouver le devoir, c'est lui retrouver ses titres de noblesses. (...) Le devoir et les instincts de nidification et de couvée chez l'oiseau ont la même origine providentielle. Même dans la vie la plus vulgaire, la part de ce que l'on fait pour Dieu est énorme. L'être le plus bas aime mieux être juste qu'injuste ; tous nous adorons, nous prions bien des fois par jour, sans le savoir. »

Toutes ces « saintes illusions » s'imposent à nous parce qu'elles sont inscrites dans l'univers lui-même sans que l'on puisse s'en déjouer et elles se trouvent en nous sans être nous et malgré nous : l'inconscient. Le passage se présente comme une redite du tout premier passage.

« Ces voix, tantôt douces, tantôt austères, d'où viennent-elles ? Elles viennent de l'univers, ou, si l'on veut, de Dieu. L'univers avec qui nous sommes en rapport comme par un conduit ombilical, veut le dévouement, le devoir, la vertu ; il emploie, pour arriver à ses fins, la religion, la poésie, l'amour, le plaisir, toutes les déceptions. Et ce que veut l'univers, il l'imposera toujours ; car il a pour appuyer ses volontés des ruses inouïes. Les raisonnements les plus évidents des critiques ne feront rien pour démolir ces saintes illusions. (...) Ce qui est en nous sans nous et malgré nous, l'inconscient, en un mot, est la révélation par excellence. La religion, résumé des besoins moraux de l'homme, la vertu, la pudeur, le désintéressement, le sacrifice, sont la voix de l'univers. Tout se résume en un acte de foi à des instincts qui nous obsèdent, sans nous convaincre, en l'obéissance à un langage venant de l'infini, langage parfaitement clair en ce qu'il nous commande, obscur en ce qu'il promet. Nous voyons le charme ; nous le déjouons ; mais il ne sera jamais rompu pour cela. Quis posuit in visceribus hominis sapientiam ? »

La religion ne serait donc pour Renan qu'un moyen pour l'univers d'arriver à ses fins, une ruse en quelque sorte, un subterfuge qui serait en mesure de justifier ex post les instincts inconscients qui ne sont que le reflet d'un certain nombre de valeurs inscrites dans l'univers lui-même.

Renan en vient ensuite, avec plus de précision, sur les deux dogmes fondamentaux de la religion : Dieu et l'immortalité.

« Les deux dogmes fondamentaux de la religion, Dieu et l'immortalité, restent ainsi rationnellement indémonstrables ; mais on ne peut dire qu'ils soient frappés d'impossibilité absolue. Les touchants efforts de l'humanité pour sauver ces deux dogmes ne doivent pas être taxés de pure chimère. Une conscience générale de l'univers, une âme du monde, sont choses que l'expérience n'a jamais prouvées ; mais une molécule de nos os ne se doute pas non plus de la conscience générale du corps dont elle fait partie, de ce qui constitue notre unité. »

Dans la suite du texte, Renan décrit, à sa manière, ce qu'il faut entendre par religion ; celle-ci, parce qu'elle s'élève limitée, dans une vision anthropocentrique, à une religion de l'homme dans son double rapport à la terre et au divin, est incompatible avec les données de la science.

« Les anciennes idées religieuses étaient fondées sur le concept étroit d'un monde créé il y a quelques milliers d'années, dont la terre et l'homme étaient le centre. Une petite terre, contenant un nombre compté d'habitants, un petit ciel le surmontant comme une coupole, une cour céleste à quelques lieues en l'air, tout occupée des enfantillages des hommes, des îles des bienheureux, situées vers l'ouest, où les morts se rendent en barque, ou bien un paradis de papier que la moindre réflexion scientifique crèvera, voilà le monde qu'un Dieu à grande barbe blanche enserrait facilement dans les pans de sa robe. Quand Nemrod tirait ses flèches contre le ciel, elles lui revenaient ensanglantées ; nous avons beau tirer, les flèches ne reviennent plus. L'élargissement de l'idée du monde et la démolition scientifique de l'ancienne hypothèse anthropocentrique, au 16^{ème} siècle, est le moment capital de l'histoire de l'esprit humain. Aristarque de Samos avait eu à cet égard les premières lueurs et passa pour un impie. La rage de l'Eglise contre les fondateurs de l'ordre nouveau, Copernic, Giordano Bruno, Galilée, fut de même assez conséquente. Le petit monde sur lequel l'Eglise avait régné, avec ses dogmes restreints à la terre, était brisé sans retour. Les vues plus modernes sur les âges de la nature et

les révolutions du globe, en ouvrant à l'homme la perspective de l'infini du temps en arrière, ont eu le même résultat, d'une façon encore plus démonstrative. »

Dans le passage suivant, Renan relativise les attentes chimériques de l'homme auxquelles le seul Dieu selon lui concevable n'est pas en droit de répondre.

« Il faut donc en prendre notre parti, et, dans nos vues sur l'univers, éviter le ridicule des provinciaux qui, ne voyant rien au-delà de leur clocher, s'imaginent que tout le monde s'inquiète de leurs affaires, que le roi n'a de souci que pour leur petite ville, que Dieu même a une opinion sur les petites coteries qui la divisent. L'humanité est dans le monde ce qu'une fourmilière est dans une forêt. Les révolutions intérieures d'une fourmilière, sa décadence, sa ruine, sont choses secondaires pour l'histoire d'une forêt. Que l'humanité sombre faute de lumières ou de vertu, qu'elle manque à sa vocation, à ses devoirs, des faits analogues sont arrivés mille fois dans l'histoire de l'univers. Gardons-nous donc de croire que nos postulats soient la mesure de la réalité. La nature n'est pas obligée de se plier à nos petites convenances. A cette déclaration de l'homme : « je ne peux être vertueux sans telle ou telle chimère, » l'Eternel est en droit de répondre : « Tant pis pour vous. Vos chimères ne sauraient me forcer à changer l'ordre de la fatalité. »

Renan s'efforce ensuite de montrer que le dogme de l'immortalité, quoiqu'il soit le plus nécessaire, est cependant le plus faible. L'immortalité pourrait être envisagée si effectivement l'univers se limitait aux horizons de notre terre mais ce n'est pas le cas et il semble bien difficile d'imaginer un paradis à l'échelle de l'univers. Pour que l'immortalité soit concevable, il faudrait que Dieu rapetisse l'univers à l'échelle de notre monde, bref qu'il donne tort à Copernic. Ce qui importe, en fin de compte, c'est que, par la vertu, l'homme contribue à l'édification de la pyramide, le résultat final appelé à durer et en laquelle chacun des ouvriers vivra à la mesure de sa contribution, même si cette pyramide sera anonyme. Renan évoque néanmoins, dans le dernier passage, la possibilité même d'une immortalité individuelle mais, souligne-t-il, celle-ci ne peut que relever du miracle.

« En résumé, l'existence d'une conscience supérieure de l'univers est bien plus probable que l'immortalité individuelle. Nous n'avons d'autre fondement à nos espérances à cet égard que la grande présomption de la bonté de l'être suprême. Tout lui sera un jour possible. Espérons qu'alors il voudra être juste, et qu'il rendra à ceux qui auront contribué au triomphe du bien le

sentiment et la vie. Ce sera un miracle. Mais le miracle, c'est-à-dire l'intervention d'un être supérieur, qui maintenant n'a pas lieu, pourra un jour, quand Dieu sera conscient, être le régime normal de l'univers. Les rêves judéo-chrétiens, plaçant au terme de l'humanité le règne de Dieu, conservent encore ici leur grandiose vérité. Le monde, gouverné maintenant par une conscience aveugle ou impuissante, pourra être gouverné un jour par une conscience plus réfléchie. Toute injustice sera alors réparée, toute larme séchée. Absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum. »

Renan rejette donc à bien plus tard et sans doute en d'autres lieux, le possible réveil de Dieu, plus exactement sa conscience de notre monde et de l'humanité. Renan n'exclut donc pas la possibilité d'un univers régi par autre chose que la science, en l'occurrence le miracle. Il y a dans cette ouverture une sorte d'atténuation de la science et du pouvoir de ses lumières : la science est certes, pour l'instant, le seul regard que l'on puisse porter sur le monde mais ce regard n'est pas absolu dans la mesure où les lois de la nature sont susceptibles d'obéir au règne du miracle qui constitue pour la science actuelle une impossibilité. Cette postposition permet évidemment à Renan de légitimer la science comme unique source de vérité, du moins actuellement. Laissons là pour l'instant ces assertions hypothétiques de Renan pour poursuivre, avec lui mais surtout d'autres nos investigations relatives à l'essor de la science ; c'est au 19^{ème} siècle que la science affiche son omnipotence dans le domaine du savoir mais également dans son affirmation d'une humanité nouvelle dont le gouvernement doit se fonder sur la science elle-même. Cette affirmation, c'est celle du scientisme qui trouvera son apogée dans le positivisme athée d'Auguste Comte et de Saint-Simon. En 1848, dans « L'avenir de la science. Pensées de 1948 », Renan affirme :

« Organiser scientifiquement l'humanité, tel est donc le dernier mot de la science moderne, telle est son audacieuse mais légitime prétention. »

Renan semble ici rejoindre et surtout dépasser l'utopie de Bacon dans « La nouvelle Atlantide ». Mais que faut-il entendre par scientisme ? En 1911, Félix Le Dantec, biologiste, nous dit, dans la Grande Revue » :

« Je crois à l'avenir de la Science : je crois que la Science et la Science seule résoudra toutes les questions qui ont un sens : je crois qu'elle pénétrera jusqu'aux arcanes de notre vie sentimentale et qu'elle m'expliquera même l'origine et la structure du mysticisme héréditaire

anti-scientifique qui cohabite chez moi avec le scientisme le plus absolu. Mais je suis convaincu aussi que les hommes se posent bien des questions qui ne signifient rien. Ces questions, la Science montrera leur absurdité en n'y répondant pas, ce qui prouvera qu'elles ne comportent pas de réponse. »

Le philosophe Louis Jugnet a résumé, dans « Problèmes et grands courants de la philosophie » (1974) l'essentiel des critiques adressées par la philosophie au scientisme.

« Le scientisme, c'est (...) l'impérialisme de la Science de laboratoire sur tous les domaines de la pensée et de la conscience de l'homme. C'est une attitude qui a régné sur presque tout le 19^{ème} siècle, et qui est encore vivace à l'heure actuelle dans le grand public, sinon chez les grands intellectuels qui sont beaucoup plus réservés en général.

La science, en effet, dans sa partie la plus développée et la plus spectaculaire, c'est-à-dire la physique mathématisée, ne retient des choses concrètes que l'aspect quantitatif mesurable. Elle établit des lois, c'est-à-dire des rapports ou relations entre les phénomènes observables, puis les coordonne suivant quelques principes très abstraits en une vaste théorie d'ensemble, qui subit continuellement la remise en question la plus radicale s'il le faut. C'est ce qui fait dire au célèbre physicien Eddington que « les symboles mathématiques utilisés par la physique actuelle ressemblent aussi peu aux faits réels que le numéro de téléphone au visage de l'abonné qu'il permet d'appeler. » Il serait donc insensé d'attendre de la pure science expérimentale une réponse aux problèmes philosophiques fondamentaux (...). C'est ce que reconnaît sans difficulté un savant logicien et mathématicien, fort connu lui aussi, Wittgenstein, lorsqu'il déclare : « Même si toutes les questions scientifiques étaient résolues, nos problèmes de vie ne seraient même pas touchés. »

Jean Fourastié, lui-même grand admirateur pourtant de la science et de la technique, écrit : « La Science apprend à peu près comment nous sommes là ; elle ne nous apprend ni pourquoi nous sommes, ni où nous allons, ni quels buts nous devons donner à nos vies et à nos sociétés. »

La philosophie peut donc se construire, quant à son armature fondamentale, en partant des données tout à fait fondamentales de l'expérience et de la raison, que justifie réflexivement la critique de la connaissance. La science lui fournit des matériaux, des illustrations, des problèmes nouveaux, mais ne constitue pas son point de départ essentiel. Ce qui nous amène déjà à une salutaire réflexion : il faudra examiner avec équité et ouverture d'esprit les grandes

doctrines philosophiques, qu'elles soient ou non antérieures à l'essor de la Science moderne, car elles ont quelque chose à nous dire même si elles n'ont pas connu la bombe atomique, la greffe du cœur, ou les véhicules spatiaux... »

La philosophie contemporaine ne peut ignorer les données de la science mais si elle doit les prendre en considération, c'est avec un esprit particulièrement critique : d'une part elle doit en déterminer les justes limites et d'autre part elle doit mesurer, sans complaisance, toute la distance qui est susceptible de séparer les données scientifiques de la réalité qu'elles prétendent mesurer. Le recours à la symbolisation mathématique accrédite la validité de la science selon le plus grand nombre ; cependant en réduisant la réalité au mesurable, la science se donne le visage d'une philosophie des quantités. Selon Wittgenstein, la science ne s'intéresse pas à la vie humaine dans sa vérité profonde mais uniquement à sa surface dont elle peut estimer la mesure. En faisant du comment son unique préoccupation, la science élude les grandes questions qui sont celles de l'humanité depuis ses origines. La science se limite à effleurer la réalité par le biais de la mesure et cette mesure devient l'unique vérité de toute chose mais la science n'a aucunement le sens de la profondeur : la science est une philosophie de l'étendue. Autant dire que sa vérité, qu'elle prétend être l'unique, est très partielle mais également partielle dans la mesure où le scientisme a fait de la science une idéologie. Ce n'est pas ce que nous dit la science qui fait d'elle une idéologie mais c'est sa perspective totalitaire (la pensée unique), sa prétention à invalider toute autre forme de savoir et, en fin de compte, les intérêts qu'elle sert. Car la science n'est jamais neutre, comme l'affirmait Foucault dans « La science partisane » : la science a pris parti en servant de manière inconditionnelle la cause du progrès qui est devenu son véritable moteur. Il ne s'agit plus, ce qui pourrait passer pour légitime, de chercher à savoir pour savoir en se donnant les moyens de rendre compte à notre curiosité, mais bien de savoir pour pouvoir. On retrouve cette vocation déjà au 17^{ème} siècle, avec Bacon notamment : connaître la nature dont nous sommes les ministres, pour mieux la dominer, l'asservir à nos propres fins. C'est précisément cette instrumentation du savoir (et de la raison) qui caractérise au mieux la science moderne et l'autorise à congédier les autres formes de savoir, à commencer par la philosophie ; la science ne remet finalement pas en cause les vérités de la philosophie mais elle les dénigre car ces vérités ne peuvent pas être instrumentées, à moins de servir de point d'appui à l'idéologie, comme ce fut le cas du marxisme par exemple.

Il nous faut à présent examiner avec brièveté ce qui fut probablement l'expression la plus aboutie du scientisme : le positivisme.

Le temple de l'Humanité.

Le positivisme est associé au nom du philosophe Auguste Comte (1798-1857), auteur notamment du « Cours de philosophie positive (entre 1830 et 1842).

Emile Littré, dans « Auguste Comte et la philosophie positive » (1864), définit ainsi la philosophie positive :

« La philosophie positiviste est l'ensemble du savoir humain, disposé suivant un certain ordre qui permet d'en saisir les connexions et l'unité et d'en tirer les directions générales pour chaque partie comme pour le tout. Elle se distingue de la philosophie théologique et de la philosophie métaphysique en ce qu'elle est d'une même nature que les sciences dont elle procède, tandis que la théologie et la métaphysique sont d'une autre nature et ne peuvent ni guider les sciences ni en être guidées ; les sciences, la théologie et la métaphysique n'ont point entre elles de nature commune. Cette nature commune n'existe qu'entre la philosophie positive et les sciences.

Mais comment définirons-nous le savoir humain ? Nous le définirons par l'étude des forces qui appartiennent à la matière, et des conditions ou lois qui régissent ces forces. Nous ne connaissons que la matière et ses forces ou propriétés ; nous ne connaissons ni matière sans individuelle de chacun. quelques-unes de ces forces ou propriétés, nous disons que nous sommes en possession d'une loi, et cette loi devient aussitôt pour nous une puissance mentale et une puissance matérielle ; une puissance mentale, car elle se transforme dans l'esprit en instrument de logique ; une puissance matérielle, car elle se transforme dans nos mains en moyens de diriger les forces naturelles. »

Littré fait, dans ce texte, référence à la loi des trois états, loi empruntée par Comte à Saint-Simon et qu'il a lui-même complétée par un troisième état, celui de la métaphysique, intercalé entre l'âge féodal (théologie) et l'âge industriel (science). Dans son « Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (1824), Comte écrit :

« Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie dans sa marche à passer successivement par trois états théoriques

différents : l'état théologique du fictif ; l'état métaphysique ou abstrait ; enfin, l'état scientifique ou positif. »

Cette loi des trois états correspond aussi bien à l'histoire des sciences et conceptions humaines qu'à l'histoire de chaque individu. Si la loi des trois états correspond à une succession historique de trois formes de savoir, elle reflète surtout une hiérarchisation des savoirs : la théologie est théorie de la fiction, la métaphysique est théorie de l'abstrait et au sommet, on trouve la science positive qui est théorie de la vérité.

Le positivisme de Comte va évoluer, sous l'influence sans doute d'un événement personnel (la mort de Clothilde de Vaux) vers une religion naturelle, calquée formellement sur le modèle de la religion du temps, qui au culte de Dieu substituera le culte de l'Humanité. Le grand-être n'est autre que l'humanité elle-même, des sacrements ponctuent la vie des adhérents et des lieux de culte sont édifiés : les « temples de l'Humanité » dont il subsiste un exemplaire à Paris. Cette élévation du positivisme au rang de religion fait l'objet du « Catéchisme positiviste » (1851). Le « Nouveau christianisme » (1825) de Saint-Simon plus que probablement inspiré Comte dans sa volonté d'édifier une religion de l'Humanité.

Il est temps à présent de refermer le cercle de notre exploration en revenant à notre point de départ, plus précisément à Nietzsche et au regard qu'il portait sur la science et sur les valeurs qui ont pu s'en dégager. C'est que, si le 19^{ème} siècle a été celui de l'apogée des sciences, du scientisme et du positivisme, ce siècle fut aussi celui de Nietzsche.

Science et axiologie.

Jean Granier a consacré à la vérité chez Nietzsche, un ouvrage intitulé « Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche ». C'est en suivant Granier mais également Nietzsche que nous allons interroger la sciences sur ses rapports avec l'axiologie. Selon Granier :

« Jamais époque n'a été plus frénétiquement dogmatique dans l'affirmation que la « vérité » (entendez : la formalisation, le « système », le slogan politique) est l'absolu. Voici venu le règne des doctrinaires ! Tous à l'affût de la dernière spécialité à prétentions philosophiques pour proclamer la mort de la philosophie. »

La portée du texte dépasse largement la manière dont on a abordé l'essor de la science et des techniques jusqu'ici. Selon Granier, la « vérité » se donne trois visages : celui de la

formalisation, c'est-à-dire de la mathématisation qui, à elle seule, constitue un gage de certitude (quid des probabilités ?) ; celui du système, c'est-à-dire de la pensée unique et totalitaire ; celui enfin du slogan politique, rappel du mythe du progrès qui constitue le moteur du développement des sciences mais inscription également de la science dans une philosophie matérialiste et totalitaire, le marxisme totalisant notamment avec Engels, pensée de l'histoire irrépressible et, en fin de compte idéologie à peine voilée d'un nouveau système politico-économique. Le 19^{ème} siècle, c'est aussi le siècle de la science à tout vent, de la science qui investit les moindres recoins : élection au titre de science de la sociologie, de l'économie, de la psychologie, de l'histoire. Désormais il semble que rien en ce bas monde ne puisse échapper à l'emprise de la science.

La science n'est pas neutre, entendons vierge de toute croyance, sans un fondement qui ressemblerait à un acte de foi. A ce sujet, Nietzsche, dans « Le gai savoir » affirme :

La discipline de l'esprit scientifique ne commencerait-elle pas seulement au refus de toute conviction ?... C'est probable ; reste à savoir si l'existence d'une conviction n'est pas indispensable pour que cette discipline elle-même puisse commencer, et l'existence d'une conviction si impérieuse, si absolue qu'elle force toutes les autres à se sacrifier à elle ? On voit par là que la science elle-même repose sur une croyance ; il n'est pas de science sans postulat. »

De quelle croyance peut-il donc s'agir ? Nietzsche répond dans « La naissance de la tragédie » :

« La croyance d'après laquelle la nature est connaissable intégralement et le savoir exerce une action salutaire universelle. »

C'est Granier qui en vient à affirmer le parti pris axiologique de la science :

« D'obscures valorisations donnent par là une teinte d'humanisme à une discipline qui s'affirme pourtant indifférente au bien et au mal. C'est que la science n'a jamais repensé pour son propre compte le rapport de l'homme et de « l'être » tel qu'il avait été défini par la spéculation philosophique. (...) La science ne prend pas au sérieux la neutralité qu'elle proclame théoriquement à l'égard de l'Etre, elle camoufle toujours une option rationaliste et utilitaire sur le sens dernier de l'être. Or, cette option est, axiologiquement, nulle, nulle car elle conduit à faire de l'entendement humain la mesure même des choses : la mathématisation généralisée du réel marque la réduction de l'Etre à la platitude. »

Prétextant de sa neutralité, la science n'a pas entrepris de reprendre, pour elle-même et dans son propre cadre, la relation de l'homme avec l'Être ; si son formalisme mathématique réduit la réalité à la platitude de sa surface, la science ne se prive pas de prétentions relatives au gouvernement des hommes aux niveaux privé et social, trahissant du même coup son principe de neutralité. La science abjure la philosophie et cependant elle ne rechigne pas à lui faire emprunt de ce qu'elle a été incapable de fonder elle-même, comme des valeurs par exemple. En fin de compte, quand elle s'affiche, la science adopte la même posture que la religion ; simplement la Vérité s'est substituée à Dieu mais elle en épouse toutes les caractéristiques et tous les attributs. Et Nietzsche de se demander, dans « La naissance de la tragédie », si finalement l'optimisme affiché par la science ne serait pas un symptôme de décadence :

« Qui sait si ce n'est pas le délire, pour reprendre un mot de Platon, qui a répandu sur l'Hellade les plus grands bienfaits et si, d'autre part et inversement, les Grecs, à l'époque de leur déliquescence et de leur faiblesse, ne sont pas devenus de plus en plus optimistes, déclamatoires, férus de logique, désireux de réduire l'univers à la logique, donc aussi plus « sereins » et plus « scientifiques » ? Hé quoi ! En dépit de toutes les « idées modernes » et de tous les préjugés du goût démocratique, ne se pourrait-il pas que le triomphe de l'optimisme, la prédominance du rationnel, l'utilitarisme théorique et pratique ne soient... un symptôme de force déclinante, de vieillesse approchante, de lassitude physiologique ? »