

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

MARX Jacques, éd., "Athéisme et agnosticisme" in *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 16, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Les illustrations de cet ouvrage n'ont pu être reproduites afin de se conformer à la législation belge en vigueur.

L'œuvre a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

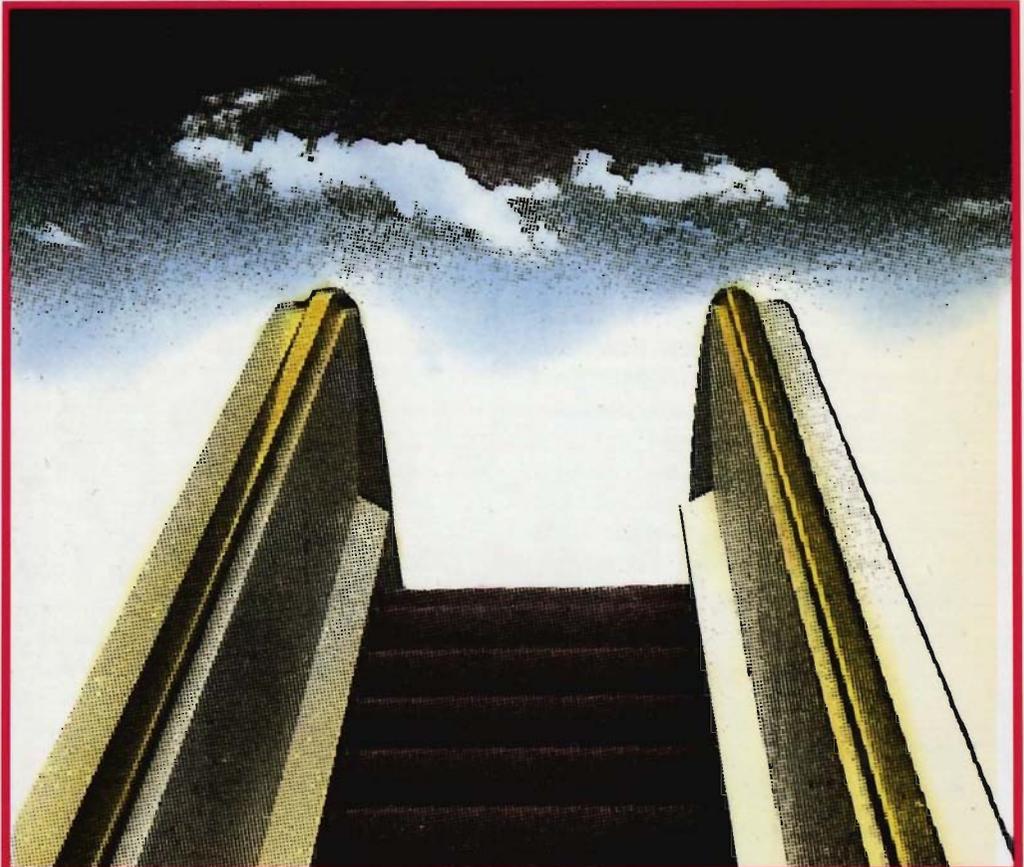
Editions de l'Université de Bruxelles

PROBLEMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Edités par Jacques Marx

Publiés avec le concours du Ministère de l'Education Nationale
16/1986

ATHEISME & AGNOSTICISME



**Institut d'étude des religions
et de la laïcité**

Comité directeur

Président : R. Joly

Vice-Président : H. Hasquin

Secrétaire : J. Marx

Université Libre de Bruxelles
Institut d'étude
des religions et de la laïcité

**Problèmes d'Histoire
du Christianisme**

ATHEISME & AGNOSTICISME
Colloque de Bruxelles - Mai 1986

Edités par Jacques Marx

16/1986

Editions de l'Université de Bruxelles

Dans la même collection

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation,
éd. Michèle Mat, 1984

14. Luther : Mythe et réalité, éd.
Michèle Mat et Jacques Marx, 1984

15. D'Erasme à Campanella.
Textes de Roland Crahay,
éd. Jacques Marx, 1985

© Editions de l'Université de Bruxelles, 1987
Avenue Paul Héger, 26 — 1050 Bruxelles (Belgique)

I.S.B.N. 2-8004-0917-7

D/1987/0171/4

Imprimé en Belgique

Le Colloque international organisé les 15 et 16 mai 1986 par l'Institut des religions et de la laïcité avait choisi pour thème *Athéisme et Agnosticisme*.

Tous ceux qui participèrent à cette réunion s'accordent à dire qu'elle fut un grand succès tant par la qualité des communications présentées que par le nombre et la constance exceptionnels des auditeurs.

Les circonstances du moment avaient empêché les Professeurs DECONCHY et APOSTEL d'être des nôtres. Toutefois, leurs textes figurent dans le présent recueil, et nous les en remercions vivement. Quelques intervenants n'ont pu remettre leur texte à temps, et nous le regrettons vivement. On ne trouvera donc pas ici la communication que Roland CRAHAY avait consacrée au "Problème de l'irréligion à la Renaissance", celle d'Yvan JADIN sur l'athéisme de Pomponazzi, et celle que Jacques SOJCHER avait consacrée à Nietzsche.

A l'inverse, et sans que ce soit le moins du monde une compensation, le Professeur R. JOLY, Directeur de notre Institut, donne ici *in extenso* une réflexion à laquelle il n'avait pu faire, au terme du Colloque, qu'une brève allusion.

Tels qu'ils se présentent, nous sommes convaincus que ces *Actes* sont remarquablement riches. Notre espoir est qu'ils inciteront le lecteur désireux de réflexion approfondie à une méditation renouvelée du problème fascinant scruté par les intervenants.

R. JOLY

INTRODUCTION

par

André JAUMOTTE

Recteur honoraire de l'Université libre de Bruxelles

Il est dans la vie des rencontres qui marquent, celles d'hommes qui vous apportent des leçons, des signes, des devoirs. Pour moi, l'une d'elles fut celle du Professeur Robert Debré, pédiatre illustre, lié à notre Université, qui lui avait conféré l'épithète de *Docteur Honoris Causa*.

Il était agnostique et s'en est expliqué avec des mots qui m'ont frappé au point que j'aurais voulu les avoir écrits, tant ils représentent ma propre position.

Aussi, vais-je vous les dire, comme je l'ai fait bien souvent pour expliquer mon agnosticisme.

"Certains hommes sont étrangers à tout élan mystique, à toute croyance, à toute participation ou adhésion à une religion. Ils ne peuvent accepter ni cette obéissance à des devoirs qui pour eux ne sont pas sacrés, ni cet abandon de leur liberté de pensée, ni, dans le malheur, ce recours à des espoirs qu'ils n'ont point. Les croyances, si répandues qu'elles apparaissent comme naturelles, ne peuvent entrer dans leur esprit. Les lumières de leur intelligence, pensent-ils, ne pouvant éclairer des problèmes qu'ils ne résoudre jamais, ils restent agnostiques. Ils n'arrivent point à se figurer l'existence d'un Dieu créateur, encore moins celle d'une Divinité se souciant des hommes et de leur sort. Ils ne sauraient concevoir l'immortalité d'une âme, une justice céleste, la signification d'une prière, la valeur symbolique de gestes ou d'objets. Ils ne sauraient croire à l'histoire sainte ni à ses miracles, ni à ses légendes transformées en articles de foi. Dans leur pensée, il n'y a point de place pour l'irrationnel, le surnaturel, l'impossible, l'absurde dans le sens où Saint Augustin employait ce mot (*Credo quid absurdum*). Si leur tempérament le leur permet, ils gardent leur sérénité devant les mystères du monde et de la vie que la curiosité humaine s'efforce de dissiper. Mais ils connaissent les limites de l'intelligence humaine. S'ils s'émerveillent devant ces conquêtes, ils n'ignorent point que toute connaissance nouvelle pose des problèmes nouveaux et qu'il en sera ainsi indéfiniment."

"Ils s'enthousiasment pour les conquêtes de l'esprit humain, mais

savent que des zones d'ombre dont on ne peut mesurer les profondeurs immenses sont beaucoup plus vastes que les taches lumineuses. Ils sont fiers des progrès accomplis dans la compréhension du monde, mais humbles devant l'incompréhensible qui nous entoure. C'est par de faux éclairages qu'à leurs yeux on cherche à dissiper d'inévitables obscurités. Ces incroyants se fient à leur raison. Ils en connaissent la faiblesse et les insuffisances mais ne peuvent se passer d'elle, elle fait partie d'eux-mêmes et ils ne sauraient s'en détacher; elle représente la nature constitutive et le mode intrinsèque de leur pensée."

"C'est à cette catégorie d'hommes que j'appartiens. Beaucoup n'ont reconnu leur forme d'esprit qu'après une crise souvent pénible et éprouvante où ils ont - comme on dit - perdu la foi."

.....

"C'est sans effort et, bien plus, sans aucune lutte que je suis devenu tel que je suis, ou plutôt que je me suis rendu compte de ce que je suis totalement et tout simplement incroyant et agnostique."

"On ne doit pas supposer que pareille attitude soit faite seulement d'un refus et d'une résignation et laisse vides la pensée et le cœur. Il n'en est rien. Un autre idéal, d'autres disciplines consenties et même d'autres sanctions acceptées, d'autres chaleureuses fraternités, d'autres voies du sacrifice, d'autres rayonnements lumineux sont tracés sur le chemin de leur vie par ceux qui n'ont pas, ne peuvent avoir le secours dans la croyance."

"Dans les grands moments de l'existence, et aussi dans le cours journalier de la vie, croyants et incroyants peuvent se rencontrer sur les mêmes hauteurs."

C'est une telle rencontre que propose le colloque *Athéisme et Agnosticisme*, organisé par l'Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité de l'Université libre de Bruxelles.

Il est normal qu'une Institution dont la base est le libre examen, dont la majorité des membres sont agnostiques, ou athées, interroge le fait religieux, ait un intérêt puissant pour l'histoire des religions, la naissance, le développement, les variations de celles-ci au cours des siècles et leur attitude présente devant l'évolution contemporaine.

Il y a une semaine, dans ce même bâtiment, la Chaire Théodore Verhaegen 1986 était occupée par le Révérend Père Georges COTTIER, dominicain, sur le thème général : *Regards Catholiques sur la franc-maçonnerie*, thème qu'il avait divisé en une approche historique : *L'histoire de rapports difficiles* et une interrogation : *Après Vatican II, ouverture possible ?*

Il a suscité un intérêt passionné.

Le colloque *Athéisme et Agnosticisme* vient à son heure. Parce qu'il importe de définir aujourd'hui les valeurs spirituelles qui seront celles de l'ère post-industrielle.

Les civilisations meurent quand leurs *projets* s'éteignent. Le désir de satisfaction immédiate des habitants de l'Europe l'emporte aujourd'hui sur tout autre projet, sur toute autre audace. Il est insuffisant pour demain.

Nous vivons une rupture aussi profonde que celle qui a marqué la fin de la civilisation romaine, que celle qui a marqué la transition du Moyen-Age vers la Renaissance. Cette rupture, ce ne sont ni l'industrialisation, ni l'urbanisation qui la marquent, c'est le délitage du ciment des collectivités, c'est la faille ouverte par l'effritement du système de références morales, culturelles et politiques, si longtemps lié au monde chrétien. Ce qui s'impose à nous, c'est la fin de ce qui irriguait une morale individuelle et collective.

Le fait que la naissance soit placée aujourd'hui sous contrôle chimique est un bouleversement.

La mort - la nôtre et celle des autres - nous tendons à la gommer, à l'évacuer. Nous ne savons qu'en faire et cela, paradoxalement, dans une société où le troisième âge ne cesse d'augmenter.

Est-on assez conscient que le troisième âge est le "tiers-monde" de notre civilisation ?

Ce que nous discernons des civilisations "post-industrielles" n'est pas favorable à l'Europe car elles n'avantagent que les collectivités qui sont capables de créer des consensus sociaux à partir d'efforts culturels, comme le Japon.

Nous vivons heureusement dans ces espaces de liberté que sont les démocraties. Elles se doivent de penser leur avenir, sans quoi s'amplifiera leur sentiment d'épuisement, de creux.

Il y a tout un travail à faire sur les valeurs fondamentales qui soutiennent la subsistance de la démocratie et qui préparent une composante européenne à l'ère post-industrielle.

Votre interrogation, votre colloque y concourent avec un programme dans lequel le regard vers le passé est lié à une vision de l'avenir. Il est sain de faire une relecture du passé avec notre sensibilité contemporaine.

Et il nous faut croire à un avenir indéfiniment ouvert. De toute façon, les choses évolueront forcément, mais c'est à nous de leur donner un sens.

Nous sommes sans doute au bout de la culture éclatée, de cette fragmentation, associée en littérature, à la modernité.

Nous avons pris une nouvelle conscience de la complexité qui nous entoure et une école comme celle de PRIGOGINE forge de nouveaux outils pour travailler cette complexité, pour la pénétrer.

Parmi les manifestations du 150^e anniversaire de l'Université, la contribution de la Faculté des Sciences s'est portée sur la complexité.

Le *Centre d'action laïque* a publié ces textes passionnants sous le titre : *Affronter la complexité* aux Editions de l'Université de Bruxelles.

Presque simultanément, un colloque a eu lieu à Montpellier sur la complexité, organisé par l'Université des Nations Unies qui en a publié les textes en version anglaise et en version française sous le titre : *Science et pratique de la complexité*.

Affronter, comprendre, pénétrer la complexité : que nous sommes loin de l'idée d'EINSTEIN qui recommandait encore aux scientifiques dans un manifeste célèbre, de découvrir la simplicité là où il était possible de la déceler sous les apparences complexes.

Affronter la complexité, la comprendre en tant que telle, la pénétrer, cela pourrait être une des composantes occidentales à apporter à la civilisation post-industrielle.

Tout nous amène à déceler les valeurs qui seront celles de notre Renaissance. L'avenir n'est pas un passé prolongé, extrapolé. Ce fut l'erreur du Club de Rome de le croire. Il y a des mutations et nous en vivons une.

Il faut jalonner le territoire de l'avenir. L'agnosticisme et l'athéisme - position d'une fraction significative de l'occident européen - méritent l'exploration historique, philosophique et prospective que vous allez en faire pendant deux jours.

Au nom de l'Université, je vous remercie d'avoir abordé cette réflexion.

L'ATHEISME JUGE PAR LES CHRETIENS DES PREMIERS SIECLES

par

Hervé SAVON

Au début de cette journée où des visages très divers de l'athéisme nous seront présentés, il n'est pas mauvais, je crois, de regarder l'athéisme d'une manière indirecte, de le regarder avec les yeux d'un de ses adversaires les plus déclarés : le christianisme. Dans notre Occident, l'histoire de l'athéisme est en grande partie l'histoire de ses luttes pour s'affranchir des dogmes chrétiens. Cette histoire, nous la prendrons à ses débuts. C'est ici le moment de préciser le sens que je donne au titre choisi pour cet exposé. Un titre est facilement ambigu : il ne doit pas être trop long et, au moment où il est choisi, il recouvre surtout un projet, une hypothèse. Les "chrétiens" dont je vais parler ne représentent en fait qu'une toute petite minorité des chrétiens de ce temps-là. Il s'agit des chrétiens qui écrivent, des écrivains chrétiens, des intellectuels chrétiens. Or l'on sait, par l'archéologie notamment, que le point de vue de la masse des croyants et celui du petit nombre de ceux qui se faisaient ses porte-parole étaient souvent fort éloignés. Malheureusement l'archéologie ne peut guère nous aider à découvrir ce que les chrétiens pensaient de l'athéisme. Par "premiers siècles", j'entends essentiellement les trois premiers siècles, la période qui va des débuts de l'Eglise au revirement de la politique impériale à son égard, décidé en 313 par les empereurs Constantin et Licinius. Ce sont les deuxième et troisième siècles qui me fourniront la plupart des textes que j'évoquerai.

Ce que nous découvrirons dans ces textes, ce n'est pas une analyse théorique de l'athéisme : c'est un "athéisme jugé". Ces auteurs chrétiens ne sont pas des historiens des doctrines, ce sont des apologistes, ce sont des polémistes, et, s'ils s'occupent de l'athéisme, c'est, en quelque sorte, pour le traduire devant leur tribunal. Enfin, j'entendrai par "athéisme", non pas exactement ce que nous mettons aujourd'hui sous ce mot : je partirai des termes dont se servaient les premiers auteurs chrétiens - *atheotês* pour la doctrine, et *atheoi* pour les hommes qui la professent - et des idées qu'évoquait pour eux ce vocabulaire. Sans doute, je n'ignore pas que le mot *atheos* désigne parfois tout simplement le dépravé ou l'impie, au sens le plus général, et que, par conséquent, dans certains des contextes où il apparaît (ainsi d'ailleurs qu'*atheotês*), il ne relève pas de notre sujet. Nous verrons

que, dans la plupart des cas où la signification de ces termes est plus large que celle de notre mot athéisme, elle est malgré tout beaucoup plus précise que celle d'impiété et se rapporte bien à la négation totale ou partielle de la croyance en Dieu ou aux dieux.

Si le sujet ainsi défini me paraît important, pour la raison que j'ai dite en commençant, on peut craindre en revanche que son examen ne soit un peu décevant. Tout d'abord la période dont nous aurons à parler n'est pas glorieuse dans l'histoire de l'athéisme. On n'y voit pas un athéisme offensif et provocant, comme à l'époque des sophistes ou à celle des diadoques, mais c'est bien plutôt le temps de ce que l'on appelle parfois la "nouvelle religiosité". L'athéisme existe encore, bien sûr, mais il ne fait plus recette et la scène est occupée par d'autres. Cela ne saurait favoriser une réflexion sur l'athéisme, notamment de la part des chrétiens. Et, d'ailleurs, que peuvent avoir à nous dire ces croyants au sujet de l'athéisme ? Qu'attendre d'eux sinon une condamnation sommaire dont il suffirait de prendre acte ?

En fait, ces craintes sont mal fondées. L'athéisme a bien été un adversaire réel pour les chrétiens, et les jugements qu'ils ont portés sur lui ont été plus nuancés et plus divers qu'on aurait pu le prévoir. Cela tient à la diversité même de l'athéisme qu'ils devaient affronter. Il y avait l'athéisme des masses, et il y avait l'athéisme des philosophes. Le premier est assez éloigné de ce que nous mettrions aujourd'hui sous ce mot : c'est, pour reprendre une expression paradoxale, "l'athéisme polythéiste". Le second, en revanche, inclut - parmi d'autres variantes - ce qui est pour nous l'athéisme pur et simple. Mais comme, aux yeux des chrétiens de cette époque, ces deux formes d'athéisme étaient étroitement liées l'une à l'autre et s'éclairaient mutuellement, il convient de les examiner successivement.

I. L'ATHEISME POLYTHEISTE

Commençons par une anecdote. Polycarpe, le vieil évêque de Smyrne qui avait, dit-on, connu les apôtres, fut mis à mort comme chrétien sous le règne de Marc Aurèle. Avant l'exécution, les autorités romaines essayèrent d'obtenir de lui une apostasie. La scène nous est racontée dans le récit du martyr envoyé par l'Eglise de Smyrne aux autres communautés chrétiennes de la région (1). La comparution a lieu dans le stade de Smyrne, devant une foule fort hostile aux chrétiens. Le proconsul interpelle l'accusé et lui ordonne : "Jure par la fortune de César; convertis-toi; dis : A mort les athées ! (2)" L'évêque, alors, prend un visage grave et, tout en gémissant, répète : "A mort les athées !" ... en désignant de la main la foule païenne.

Cette scène significative nous introduit d'emblée au cœur du problème. Pour ces chrétiens des premiers temps, le mot "athée", c'était

d'abord l'injure qu'on leur jetait au visage. Les athées, c'étaient d'abord eux-mêmes, mais l'instant d'après, sous l'effet d'une réaction spontanée, puis bientôt calculée, les athées, c'étaient les autres, les païens, les idolâtres (3).

Quand les foules de Smyrne, d'Alexandrie ou de Rome, jetaient aux chrétiens cette injure, qu'entendaient-elles par là ? Le refus de reconnaître les dieux et de leur rendre un culte. Par ce refus, les chrétiens se montraient des athées, au sens que l'on donnait tout naturellement à ce mot. Ils se rendaient ostensiblement coupables du crime dont on soupçonnait les philosophes. Parmi les exemples d'énoncés probables, c'est-à-dire tenus couramment pour vrais, que Cicéron propose dans son *De inventione* (I, 46), il y a celui-ci : "Ceux qui s'adonnent à la philosophie ne croient pas que les dieux existent".

En revanche, l'accusation d'athéisme renvoyée par les chrétiens à leurs adversaires semble pour le moins forcée : comment considérer comme athées ces païens pour qui le monde était plein de dieux ? Et, pourtant, il ne s'agit pas là simplement d'un stratagème d'avocat, mais d'une conviction réelle qu'il nous faut maintenant essayer de comprendre.

Cette conviction reposait sur ce qui paraissait le plus solide des fondements : un texte d'Écriture. Le mot *atheos* se trouve dans le Nouveau Testament - à la différence d'*atheotês* - ; il ne s'y trouve d'ailleurs qu'une seule fois, dans ce verset de l'Épître aux Ephésiens (2, 12) : "Vous étiez alors séparés du Christ, exclus de la république d'Israël, étrangers aux alliances de la promesse, n'ayant pas d'espérance et sans dieu dans le monde." Or les Ephésiens, avant leur conversion au christianisme, n'étaient en rien ce que nous appellerions aujourd'hui des athées : ils adoraient au contraire un grand nombre de dieux. C'est précisément ce qui en faisait des "sans-dieu", des *atheoi*, aux yeux de l'auteur de l'Épître.

Mais, si ce texte autorise les chrétiens à parler d'athéisme quand ils pensent au polythéisme, il n'explique pas la raison d'être de ce qui nous semble un abus de vocabulaire. Cette explication, en revanche, on la trouve brièvement mais clairement indiquée dans l'une des plus anciennes apologues du christianisme, le *Kérygme de Pierre*. La critique de l'idolâtrie est un des thèmes principaux de cette apologie, composée dans la première moitié du II^e siècle, et dont des extraits nous ont été conservés par Clément d'Alexandrie. On y lit en particulier cette phrase qui vise à la fois la zoolâtrie égyptienne et le culte rendu aux souverains divinisés après leur mort : "En faisant de leur nourriture un sacrifice aux êtres qui devraient leur servir de nourriture, en offrant des cadavres à des cadavres, comme à des dieux, ils sont ingrats vis-à-vis de Dieu car ils nient qu'il existe (4)". Ainsi, adorer les dieux païens, ce n'est pas seulement se fourvoyer, s'engager dans une impasse, c'est substituer le faux au vrai, c'est détourner l'honneur dû à Dieu, c'est donc être ingrat.

C'est dans cette ingratitude que l'on découvrait la perversité foncière de tout athéisme. Voici ce qu'écrivait l'apologiste Athénagore dans la *Supplique pour les chrétiens* qu'il dédia vers 177 aux empereurs Marc Aurèle et Commode : "On porte contre nous trois accusations : l'athéisme, les festins de Thyeste, les accouplements oedipiens. Si ces accusations sont vraies, n'épargnez aucune classe sociale, tirez vengeance des coupables. Détruisez-nous jusqu'à la racine avec nos femmes et nos enfants, s'il arrive que des hommes vivent à la manière des bêtes. Et d'ailleurs les bêtes elles-mêmes ne s'attaquent pas aux individus de la même espèce; elles s'accouplent conformément aux lois de la nature, à l'époque de la reproduction, et non selon leur caprice; enfin *elles connaissent ceux qui leur font du bien* (5)." Ainsi, pour Athénagore, l'athée mène une existence qui est moralement inférieure même à celle des bêtes : celles-ci sont capables de reconnaissance.

Or l'idolâtrie est un redoublement d'athéisme, comme l'écrit expressément Clément d'Alexandrie : "J'appelle à bon droit athées ces gens qui n'ont pas reconnu celui qui est vraiment Dieu et qui adorent sans pudeur un petit enfant mis en pièces par les Titans, une femmelette qui se lamente, des membres que la pudeur interdit de nommer. Car un double athéisme les tient : le premier, c'est de ne pas connaître Dieu, par ignorance de celui qui est vraiment Dieu; le second, c'est l'égarement qui fait penser comme existant ceux qui n'existent pas, qui fait donner le nom de dieux à ceux qui ne le sont pas vraiment, ou plutôt qui ne sont même pas (6)."

Cependant, aucun des textes que nous avons examinés jusqu'ici ne nous a encore indiqué la force, le mobile à l'œuvre dans la substitution qui est l'essence de cet "athéisme polythéiste" ou de ce "polythéisme athée" (7). La question, pourtant, ne pouvait manquer de se poser aux apologistes chrétiens, et tout naturellement c'est dans un verset du Nouveau Testament qu'ils ont cherché la réponse. Pour comprendre la pensée du christianisme antique, il faut toujours tenir compte non seulement des concepts qu'elle met en œuvre, mais des versets bibliques à partir desquels elle s'organise. Ces versets, considérés comme révélation divine non seulement dans leur contenu, mais dans les détails mêmes de leur forme, jouent en effet le rôle de schèmes : ils constituent des énoncés qui doivent servir de base à la réflexion, et leurs obscurités mêmes, leurs silences, voire leurs apparentes incohérences sont le point de départ des problématiques futures. Les spéculations sur l'origine de l'athéisme se fondaient sur ces quelques lignes de l'Épître aux Romains (1, 21-23) : "Ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont point rendu grâces, mais ils sont devenus vains en leurs pensées, et leur cœur dépourvu d'intelligence s'est rempli de ténèbres. Prétendant être sages, ils sont devenus fous. Et ils ont échangé la gloire du Dieu incorruptible contre la ressemblance de l'image de l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles."

Avec ce passage, nous avons découvert la source du thème de l'athéisme comme substitution ou détournement. En même temps, nous voyons mieux ce qu'il présuppose : l'homme a initialement la possibilité de connaître Dieu, mais il la néglige ou n'en tire pas les conséquences qui devraient s'imposer à lui. Pourquoi ? Par orgueil. Se croyant sage, l'homme s'est perdu dans le vide de ses pensées. C'est un thème que l'on retrouve dans l'apologétique juive, à la même époque (8), et auparavant dans la Bible (9). Cependant, l'Épître aux Romains laisse dans l'ombre la nature exacte de la relation qu'elle affirme entre l'orgueil et l'athéisme polythéiste. Par cette lacune, l'Écriture semblait indiquer un problème dont elle exigeait en quelque sorte la solution. En exégète attentif, Origène n'a pas manqué de s'en apercevoir. Voici comment il complète l'énoncé de l'Épître aux Romains : "Ayant connu Dieu, ils ne lui ont pas donné l'honneur qui lui revenait et ils ne lui ont pas rendu grâces, mais, par l'inconsistance de leurs pensées, *en cherchant des formes et des images en Dieu, ils ont effacé l'image de Dieu en eux-mêmes*, et eux qui croyaient pouvoir se vanter dans la lumière de leur sagesse, ils ont roulé dans les profondes ténèbres de la déraison (10)." Dans cette paraphrase, Origène a glissé sa propre solution. Elle suppose une des thèses majeures de l'anthropologie biblique : l'homme a été formé à l'image de Dieu; le théisme est ainsi constitutif de son être même. Quant à l'orgueil évoqué dans le passage de l'Épître aux Romains, il consiste à vouloir retrouver en Dieu ce qui est proportionné aux facultés cognitives de l'homme : des formes et des images. C'est là une entreprise démente et qui porte en elle son propre châtement : en voulant faire Dieu à son image, l'homme cesse d'être lui-même à l'image de Dieu. C'est cette déchéance ontologique qui se traduit extérieurement par cette substitution du culte des images au culte du Dieu invisible. Ainsi conçue, l'idolâtrie, loin d'être incompatible avec la négation du divin, représente l'essence même de tout athéisme.

II. L'ATHEISME DES PHILOSOPHES

A plusieurs reprises, les apologistes chrétiens distinguent explicitement l'athéisme polythéiste de l'athéisme pur et simple, quelles que soient les relations très étroites qu'ils établissent par ailleurs entre l'un et l'autre. C'est ainsi que Justin écrit, après avoir rattaché la lutte des chrétiens contre l'idolâtrie à celle que mena jadis Socrate : "De là vient qu'on nous appelle athées. Et nous avouons que nous sommes les athées de ces dieux imaginaires, mais non du Dieu très véritable, père de la justice, de la tempérance et des autres vertus, exempt de tout mélange de mal (11)." On trouve la même distinction dans ce passage d'Athénagore : "C'est à juste titre que les Athéniens taxaient Diagoras d'athéisme : non seulement il divulguait la doctrine d'Orphée, dévoilait les mystères d'Eleusis et ceux des Cabires, mettait en pièces la statue de bois d'Héraclès pour se faire cuire des raves, mais il déclarait ouvertement que Dieu n'existait absolument pas (12)."

Mais on connaissait encore d'autres formes d'athéisme philosophique. D'après les *Homélies clémentines* (XV, 3), le païen est arrêté sur le chemin de la foi par quatre "préjugés" : "Que les dieux qui n'existent pas existent; que l'univers est soumis au destin ou au hasard; que les âmes sont mortelles; qu'il n'y a pas de providence". Ces quatre préjugés sont autant d'athéismes dans la terminologie qu'utilise le christianisme ancien. On a reconnu dans le premier l'athéisme polythéiste. Mais les trois autres sont des thèses soutenues dans certaines écoles philosophiques, comme celle des épicuriens, qui libèrent les dieux du soin de l'univers, et assujettissent celui-ci au hasard. Quant à la négation de l'immortalité de l'âme, c'est, selon Athénagore, le principe même de l'athéisme. En effet, si l'homme mourait tout entier et à jamais, ni ses fautes ne pourraient être punies, ni ses bonnes actions récompensées; Dieu serait donc injuste, ce qui contredirait sa définition même (13). On voit, par cet exemple, comment des énoncés qui ne portent pas directement sur la non-existence de Dieu peuvent, malgré tout, être mis au compte de l'athéisme.

La lutte contre ces différentes variétés d'athéisme philosophique tient beaucoup moins de place dans la littérature chrétienne des premiers siècles que les polémiques contre les religions païennes ou contre les hérésies chrétiennes (elles aussi rangées à l'occasion sous la rubrique de l'athéisme (14)). Elle apparaît en même temps plus scolaire. On sent qu'elle repose moins sur un contact vivant, sur des discussions réelles que sur l'utilisation de manuels, de florilèges et de doxographies. Du genre de la doxographie relèvent en particulier ces catalogues d'*atheoi* utilisés à plusieurs reprises par les écrivains chrétiens de l'Antiquité.

On sait le goût des anciens pour les catalogues : listes d'inventeurs, listes de records divers, listes de prodiges ou de toutes sortes de singularités. On en trouve des exemples particulièrement nombreux dans l'*Histoire naturelle* de Pline. Il était normal qu'on dressât dans le même esprit les catalogues des athées célèbres, disons, pour ne rien préjuger, des *atheoi*. De fait, on en rencontre chez d'assez nombreux auteurs, et ces listes d'*atheoi* présentent entre elles des affinités qui semblent indiquer une source unique. Selon Diels, cette source serait un catalogue aujourd'hui perdu, qu'aurait dressé le philosophe Clitomaque, un académicien, disciple de Carnéade (15). Les listes qui nous ont été conservées sont de deux types. Il y a les listes courtes qui ne mentionnent que deux ou trois *atheoi* brièvement caractérisés, et les listes longues qui distinguent plusieurs groupes et ne renferment pas seulement des athées au sens étroit du mot (16).

L'intérêt des listes courtes est de délimiter ce que l'on pourrait appeler le noyau dur de l'athéisme, de ne mentionner que ses témoins estimés les plus exemplaires et les plus indiscutables. La plus brève de ces listes nous est donnée par une scolie sur le *Protreptique* de Clément

d'Alexandrie (17). Elle ne comporte que deux noms : Diagoras de Mélos, et Hippon. Le second (18) semble avoir été un "physicien" dans la lignée de Thalès. Son athéisme se serait ainsi fondé sur un matérialisme faisant de l'eau le principe de toutes choses. Nos informations sur Diagoras sont à la fois indigentes et controversées (19). Il passait, aux yeux des Anciens, pour un impie qui avait nié absolument l'existence de la divinité. C'est tout ce que l'on savait d'un peu précis. Cette obscurité même a fait l'importance de la figure de Diagoras. Ne sachant à peu près rien de lui, sinon qu'il était athée, on a vu en lui l'athée par excellence, l'archétype de l'athéisme. Non pas que l'existence historique du personnage soit douteuse (20). Il était contemporain d'Aristophane, qui l'a attaqué à plusieurs reprises, comme une figure bien connue du public athénien (21). Il fut mis en accusation à Athènes, sans doute en 415/414, pour avoir tourné en dérision les mystères d'Eleusis et dut s'exiler après sa condamnation. On a aussi conservé de lui quelques vers qui semblent exprimer une croyance aux dieux et à la providence. Ces vers ont intrigué les Anciens, car ils s'accordaient fort mal avec l'athéisme déclaré du poète philosophe (22). Des légendes se sont greffées sur le personnage de ce dernier : il aurait cessé de croire à l'existence de Dieu à la suite d'une injustice dont il aurait été victime sans pouvoir en obtenir réparation. On conte à son sujet trois historiettes : la première, celle de la statue d'Héraclès servant à allumer un feu, montrait son irrespect pour les images des dieux; la seconde, concernant les ex-voto placés dans le sanctuaire des Cabires, son incrédulité à l'égard de la providence; la troisième, enfin, sa négation de la justice immanente.

Une liste un peu différente nous est donnée par le Pseudo-Plutarque (23). On y trouve cette fois trois noms : toujours l'indispensable Diagoras et, après lui, Théodore de Cyrène, et Evhémère de Tégée. Ces trois hommes, nous dit-on, ont déclaré que les dieux n'existaient absolument pas. Nous reviendrons dans un instant sur Evhémère dont l'influence fut considérable. Quant à Théodore, ce fut un disciple d'Aristippe, un tenant de l'hédonisme radical; il avait écrit un livre où il combattait la croyance aux dieux. Son athéisme parut presque aussi exemplaire que celui de Diagoras. Aussi l'appelle-t-on tout simplement Théodore l'Athée (peut-être d'ailleurs par l'attrait du paradoxe créé par le rapprochement de ce surnom avec un nom théophore : *Theodôros 'o atheos*). On trouve deux autres listes brèves comprenant trois *atheoi*, l'une chez Cicéron (24), l'autre chez Sextus Empiricus (25). L'une et l'autre commencent par Diagoras.

Cicéron et Sextus Empiricus nous donnent également deux exemples de la liste longue (26). Cicéron introduit son catalogue par une formule particulièrement caractéristique. Les penseurs qu'il va énumérer (son porte-parole est ici l'académicien Cotta) servent à prouver qu'il est aisé de se libérer de la "superstition" (27) si l'on a pris soin d'enlever "toute puissance" aux dieux. Suivent sept noms qui illustrent les différentes manières d'opérer cette libération, et qui sont répartis en quatre groupes.

Le premier groupe comprend les deux athées exemplaires que nous avons déjà rencontrés : Diagoras et Théodore, "qui niaient absolument l'existence des dieux". La seconde catégorie se réduit à un nom, celui de Protagoras, qui représente ici ce que nous pourrions appeler l'agnosticisme. Protagoras se déclare incapable d'affirmer ou de nier que les dieux existent. Le troisième groupe est constitué par deux penseurs qui s'étaient appliqués à montrer comment l'illusion de l'existence des dieux avait pu se former. Selon Prodicos de Céos, les hommes ont considéré comme dieu tout ce qui, dans la nature, leur était utile. Il faut penser, par exemple, aux astres ou aux produits de la terre. Selon Evhémère, les dieux sont des hommes qui se sont distingués par leur renom ou leur puissance et qui ont été divinisés après leur mort. Le dernier groupe est formé de Démocrite et d'Epicure. C'est le second surtout qui est ici important. Il a bien affirmé que les dieux existaient, mais en même temps il leur a refusé le moindre souci des affaires humaines. On reconnaît ces quatre groupes dans le catalogue de Sextus Empiricus, qui ajoute à Prodicos et à Evhémère l'auteur d'une troisième hypothèse sur l'origine de la croyance aux dieux : Critias l'athénien. Selon cet homme d'Etat, ce sont les législateurs qui auraient introduit cette croyance afin de réprimer les crimes par la crainte de la vengeance divine.

La plupart des écrivains chrétiens de l'antiquité ont trouvé dans ces listes presque tout ce qu'ils savaient de l'athéisme des philosophes. Ils ne se font pas faute de les citer. Ces emplois sont parfois inspirés par des motifs de pure tactique. C'est le cas, par exemple, dans un passage de Tatien. On y trouve quatre noms : Diagoras "qui a divulgué les mystères des Athéniens", Léon de Pella, Apion, Epicure "contempteur des dieux". Tatien n'exprime ni éloge, ni blâme, du moins directement. Cette liste n'est pour lui qu'un argument destiné à montrer que les païens qui lisent les livres de tels auteurs sont mal placés pour reprocher aux chrétiens leur athéisme (28). D'autres fois, en revanche, la condamnation est explicite, et les listes d'*atheoi* servent à dénoncer des impies. Très brève, mais fort originale, est celle que l'on trouve dans les *Homélie clémentines* : "Nous avons scruté les doctrines des philosophes, spécialement les plus athées, je veux dire celles d'Epicure et de Pyrrhon, pour mieux pouvoir les ruiner (29)." La mention de Pyrrhon est exceptionnelle (30). Avec le philosophe d'Elée apparaît pour la première fois dans nos catalogues l'école sceptique ou "pyrrhoniennne". Plus abondante est la liste de Théophile d'Antioche (31), destinée à donner des exemples de pensées "vaines et athées". Nous y lisons deux noms que nous n'avons pas encore rencontrés : Empédocle "qui a enseigné l'athéisme", et Clitomaque, l'académicien, qui a disserté sur le même sujet. Evhémère est présenté comme l'athée par excellence (32). Mais, en fait, ce catalogue de la pensée athée s'étend bien au-delà. On y voit pêle-mêle Pythagore, Diogène, et même Platon. C'est toute la pensée grecque, qui est passée en revue par cet évêque un peu borné, et c'est un des cas où il faut donner au mot *atheos* son sens le plus vague, celui d'impie.

D'autres écrivains chrétiens sont bien éloignés de ces condamnations sommaires et confuses. Il ne s'agit plus chez eux d'invectives contre les impies, mais bien plutôt, oserait-on dire, d'un éloge des athées. Nous avons vu tout à l'heure que la réflexion chrétienne sur l'athéisme avait été orientée et structurée par un passage de l'Épître aux Romains. L'athéisme que l'on peut y découvrir - en tout cas celui que nos auteurs y ont découvert - est étroitement lié à l'erreur polythéiste : il en est à la fois le prélude et l'accomplissement. Or l'athéisme historique, celui que connaissaient les chrétiens par les doxographies, et notamment par les catalogues d'*atheoi*, est bien différent. Loin d'avoir partie liée avec l'idolâtrie et avec la religion traditionnelle, cet athéisme-là en est essentiellement le rejet et la dérision. Au lieu d'être le début des égarements, il est un premier pas hors de l'erreur. C'est ainsi, du moins, qu'il est apparu à certains apologistes chrétiens, moins timorés qu'un Théophile d'Antioche et soucieux au contraire de se trouver des alliés, même lointains, dans les rangs des philosophes grecs. Il est vrai que, tout en accueillant ainsi comme des espèces de précurseurs ces *atheoi*, on prend soin de ne pas leur donner ce nom sulfureux, qui implique toujours, inextricablement mêlés, à la fois l'athéisme et l'impiété.

Le premier témoin de cette nouvelle attitude est Clément d'Alexandrie. C'est aussi le plus audacieux. Voici ce qu'il écrit dans son *Protreptique* (2, 24, 2-4), après une longue énumération des turpitudes qui remplissent les mythes et les mystères du paganisme : "J'en viens alors à me demander avec étonnement comment on a pu appeler athées Evhémère d'Agrigente, Nicanor de Chypre, Diagoras et Hippon de Mélos, et après eux le fameux Théodore de Cyrène, ainsi que beaucoup d'autres qui ont vécu avec sagesse et qui ont examiné avec plus de perspicacité que le commun des hommes l'erreur concernant ces dieux. Même s'ils n'ont pas connu la vérité elle-même, ils ont démasqué l'erreur, laissant ainsi comme une brasse d'où allait jaillir l'étincelle de la vérité."

On peut rapprocher de ce texte deux pages de l'apologiste latin Minucius Félix, qui écrivit dans la première moitié du III^e siècle son *Octavius*. C'est un dialogue entre un païen religieux et cultivé et le chrétien Octavius. Avec habileté, l'auteur a partagé en deux le catalogue des *atheoi* qu'il avait à sa disposition. La première partie est mise dans la bouche du païen, Caecilius : les noms de Théodore, de Diagoras et de Protagoras précèdent et préparent la mention des plus impies des athées, les chrétiens (33). Minucius Félix a réservé la seconde partie de sa liste à Octavius, son porte-parole (34). Elle comprend les athées qui ne se sont pas bornés à la négation ou au doute, mais qui se sont attachés à expliquer la naissance des dieux dans l'esprit des hommes : Evhémère, Prodicos, un stoïcien perse soutenant une thèse proche de celle de Prodicos, et enfin Alexandre le Grand lui-même, racontant dans une lettre à sa mère Olympias (lettre évidemment apocryphe) que les prêtres d'Égypte lui avaient révélé

comment on fait les dieux. Ici, il n'y a point d'éloge explicite comme chez Clément, mais Minucius Félix fait siennes les théories de ces athées, où il découvre la meilleure réfutation de la religion païenne.

Les deux groupes que Minucius Félix avait séparés se retrouvent mêlés chez un apologiste africain, qui a écrit un peu avant la "paix de l'Eglise", dans la première décennie du IV^e siècle, Arnobe de Sicca. On trouve dans son catalogue non seulement Evhémère et Léon de Pella, mais ce que nous avons appelé le noyau dur de l'athéisme, Théodore de Cyrène, Hippon et naturellement Diagoras de Mélos. Arnobe conclut sa liste par ce bel éloge : "... ou de mille autres auteurs qui, avec le souci d'une exactitude scrupuleuse et le franc-parler des hommes libres, ont mis au jour des vérités cachées (35)".

Nous entrons dans un autre univers de pensée avec Lactance, africain et rhéteur comme Arnobe, un peu plus jeune que lui, et qui a peut-être été son élève. On trouve chez Lactance deux catalogues d'*atheoi*, l'un dans le premier livre de sa somme apologétique, composée entre 304 et 313, les *Institutions divines*, l'autre dans sa monographie sur *La colère de Dieu*. Dans les deux cas, il présente ces *atheoi* avant tout comme des adversaires de l'idée de providence. Aussi son hostilité à leur égard est sans réserve. Ceux qui niaient l'existence des dieux pouvaient être regardés comme des alliés ou des précurseurs, mais que faire de ceux qui admettaient des dieux tout en niant la providence ? Il était possible de faire l'éloge de Diagoras, mais Epicure était impardonnable. Or Lactance associe l'un et l'autre dans ses deux listes et les compromet ainsi l'un par l'autre. Cela explique la sévérité de ses jugements : "Quoi donc ! Est-ce par la raison ou par l'autorité des grands hommes que nous réfuterons ces petits philosophes sans talent ? Ou plutôt par les deux à la fois (36)"; et encore : "Il n'est pas difficile de réfuter par le témoignage des peuples et des nations les mensonges d'un petit nombre d'hommes aux opinions dérégées (37)." Ainsi, l'alliance que Clément d'Alexandrie et ses successeurs avaient pensé pouvoir nouer avec "le petit nombre" des esprits libres se trouve dénoncée par Lactance. Celui-ci nous livre le fond de sa pensée dans un autre chapitre des *Institutions divines* (II, 3, 12-14) : "Les fausses religions furent donc attaquées par les habiles, parce qu'ils sentaient bien qu'elles étaient fausses; mais ils n'ont pas établi la véritable, car ils ignoraient ce qu'elle était et où elle se trouvait. C'est pourquoi ils estimèrent qu'il n'y en avait aucune, parce qu'ils ne pouvaient découvrir la véritable. De cette façon, ils sont tombés dans une erreur bien plus grave que ceux qui pratiquaient une fausse religion. En effet, ces adorateurs de divinités fragiles, bien qu'ils soient stupides en plaçant les réalités célestes dans ce qui est corruptible et terrestre, n'en ont pas moins retenu quelques traces de la sagesse, et ils peuvent être pardonnés parce que, même s'ils ne se sont pas acquittés en vérité du plus haut devoir de l'homme, ils en ont eu du moins l'intention."

On voit que Lactance réhabilite le sentiment religieux des foules contre l'intellectualisme aristocratique d'un Clément d'Alexandrie. Il n'y a pas là que des choix personnels : en lisant les *Institutions divines*, nous assistons à l'avènement d'une nouvelle époque, celle où le christianisme commence à se penser comme une religion (38) - plus vraie que les autres, bien sûr, et même la seule vraie - et accepte de porter le même nom que ces cultes qui avaient provoqué chez les premiers apologistes une dérision presque voltairienne. Il est inévitable qu'au moment où l'Eglise refoule de plus en plus les anciennes croyances, et par le fait même se voit obligée d'en remplir de plus en plus les fonctions, elle éprouve obscurément une sympathie involontaire pour ces dieux et ces rites toujours aimés par le peuple. En revanche, les athées ne lui apparaissent plus que comme des impies dont elle ne voit plus l'utilité et dont elle n'apprécie plus la liberté de parole. Comme l'écrit un autre Africain, l'évêque d'Hippone, saint Augustin : "S'il en est qui nient l'existence de Dieu, pourquoi chercherais-je des arguments pour les convaincre, puisque je ne sais même pas s'il faut seulement leur parler (39) ?"

NOTES

- (1) MARTYRE DE POLYCARPE, 9, 2; cf. EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, IV, 15, 18. Sur la date et l'historicité de cette relation du martyr de Polycarpe, la littérature est immense (bibliographie dans ALTANER - STUIBER, *Patrologie*, 8e éd., Freiburg i. Breisgau, 1978, p. 52 et 552). On pourra comparer notamment : H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, p. 11-59, avec H. von CAMPENHAUSEN, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp Martyriums (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1957, 3)*.
- (2) C'est le sens qu'il faut donner dans ce contexte au grec *Aire tous atheous* (littéralement : "enlève les athées"). Cf. Luc, 23, 18.
- (3) Sur ces reproches d'athéisme, l'étude fondamentale reste celle de A. HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1905 (Texte und Untersuchungen ..., 28 [N.F. 13], 4); voir aussi E. FASCHER, *Der Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen und Christen*, dans *Festschrift O. Michel*, Leiden, Köln, 1963, p. 78-105.
- (4) E. KLOSTERMANN (éd.), *Apocrypha*, t. I, Berlin, 1908, p. 14, 20-22; fragment tiré de CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VI, 5, 40. Cette substitution peut prendre la forme de la cosmolâtrie : "Tu ne penses pas à Dieu et tu adores le ciel" (CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, 8, 81, 3).
- (5) ATHENAGORE, *Supplique pour les chrétiens*, 3.
- (6) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, 2, 23, 1-2.
- (7) Ce sont les expressions qu'emploie ORIGENE : *Exhortations au martyr*, 32, 5; *Contre Celse*, 1, 1, et 3, 73.
- (8) PHILON D'ALEXANDRIE, *De somniis*, II, 283-299.
- (9) Genèse, 3; Isaïe, 14, 13-15; Ezéchiel, 28, 2; Ecclésiastique, 10, 12-18.
- (10) ORIGENE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 1, 17, dans MIGNE, *Patrologia Graeca*, XIV, 864C.
- (11) JUSTIN, *Ière Apologie*, 6. Cet ouvrage a été composé vers 150-153.
- (12) ATHENAGORE, *Supplique pour les chrétiens*, 4.
- (13) ATHENAGORE, *Sur la résurrection des morts*, 20. L'authenticité de ce traité a été contestée. Il viserait les théories d'Origène et aurait été écrit peu avant 310, selon R.M. GRANT, "Athenagoras or Pseudo-Athenagoras", dans *The Harvard Theological Review*, 47, 1954, p. 121-129.

- (14) Cf. A. HARNACK, *op. cit.*, p. 7-8.
- (15) H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879, p. 58.
- (16) Sur ces différentes listes, voir le commentaire du *De natura deorum* de Cicéron, par A.S. PEASE, t. I, Cambridge (Massachussets), 1955, p. 120-123 et 513-518. Pour l'histoire de l'athéisme antique : A.B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, London, 1922; W. Fahr, *Theous nomizein. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim, New York 1969.
- (17) *Scolies sur le Protreptique*, 18, 9, éd. O. STAHLIN (G.C.S., 12), p. 304 (ou MIGNE, *Patrologia Graeca*, 9, 781CD).
- (18) On trouvera le dossier d'Hippon dans DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, 6e éd., Berlin, 1951, p. 385-389. La réalité historique de l'athéisme d'Hippon a été contestée : W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, t. II, Cambridge, 1965, p. 355.
- (19) On ne s'accorde toujours pas sur l'interprétation du personnage historique de Diagoras. On pourra comparer F. JACOBY, *Diagoras 'o Atheos (Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, 1959, 3)* avec la recension de cet ouvrage par F. WEHRLI, dans *Gnomon*, 33, 1961, p. 123-126.
- (20) On trouvera l'ensemble des témoignages dans JACOBY, *op. cit.*
- (21) ARISTOPHANE, *Nuées*, 830; *Oiseaux*, 1073.
- (22) Au IV^e siècle, le théologien alexandrin DIDYME L'AVEUGLE a même pu reprendre à son compte, dans son traité *Sur la Trinité* (III, 2), quelques vers fort dévots de Diagoras.
- (23) DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 297. Cette liste est encore reprise au Ve siècle par l'évêque THEODORET DE CYR, dans sa *Thérapeutique des maladies helléniques*, II, 112.
- (24) CICERON, *De natura deorum*, I, 2.
- (25) SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 218.
- (26) CICERON, *De natura deorum*, I, 117-121; SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, IX, 51-58.
- (27) Sur cette notion rendue en grec par *deisidaimonia* et assez éloignée de ce que nous entendons aujourd'hui par le mot "superstition", voir J.A. FESTUGIERE, *Epicure et ses dieux*, 2e éd., Paris, 1968, p. 73-82.
- (28) TATIEN, *Discours contre les Grecs*, 27. La mention du tombeau de Zeus, entre celle d'Apion et celle D'Epicure semble être une allusion à

Evhémère. Tatien écrivit son *Discours contre les Grecs* après le martyre de son maître Justin, qui eut lieu vers 165.

- (29) *Homélie clémentines*, XIII, 7. Sous leur forme actuelle, les *Homélie clémentines* datent du IV^e siècle, mais elles mettent en œuvre des matériaux beaucoup plus anciens.
- (30) Dans son commentaire du *De natura deorum* de Cicéron, t. I, p. 120-121, A.S. PEASE donne un relevé des *atheoi* mentionnés dans les différents catalogues. On n'y trouve pas le nom de Pyrrhon.
- (31) THEOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autolycus*, III, 2.
- (32) Sur Evhémère chez les auteurs chrétiens : Fr. ZUCKER, *Euhemeros und seine Tera anagraphê bei den christlichen Schriftstellern*, dans *Philologus*, 64, 1905, p. 465-472.
- (33) MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 8, 2-4.
- (34) *Ibid.*, 21.
- (35) ARNOBE, *Adversus nationes*, IV, 29. De même l'apologiste juif PHILON D'ALEXANDRIE, dans son traité *Quod omnis probus liber sit* (126-130), donnait THEODORE L'ATHEE comme exemple du franc-parler des âmes nobles.
- (36) LACTANCE, *De ira dei*, 9, 8.
- (37) LACTANCE, *Divinae institutiones*, I, 2, 4.
- (38) Sur le rôle joué par Lactance dans cette évolution : H. BOUILLARD, "La formation du concept de religion en Occident", dans *Humanisme et foi chrétienne*, éd. par Ch. KANNENGIESSER et Y. MARCHASSON, Paris, 1976, p. 451-461.
- (39) AUGUSTIN, *De moribus ecclesiae catholicae*, 10. Ailleurs (*Contra litteras Petilianus*, III, 25), Augustin déclare que le prophète semble avoir pensé d'avance à Diagoras quand il s'est écrié : "L'insensé a dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu" (Psaume 13, 1).

LE PROBLEME RELIGIEUX DANS LES VOYAGES IMAGINAIRES AU SEUIL DES LUMIERES

par

Raymond TROUSSON

Le voyage imaginaire a fait en France des débuts tardifs. La première utopie française n'apparaît qu'en 1616, un siècle après celle de Thomas More. Encore *l'Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil* est-elle lourde et sans grâce, plus proche du programme que de l'œuvre littéraire et le genre, après elle, s'assoupit pour plus d'un demi-siècle. Sans doute une certaine recherche de discipline et d'équilibre et l'effort vers la stabilisation de l'autorité politique et religieuse sont-ils peu propices à la construction des univers parallèles. Quant au mouvement libertin, il conteste les valeurs établies, sinon dans l'ordre social, du moins sur le plan philosophique et religieux, mais sa critique n'emprunte pas le biais de la fiction romanesque - sauf dans les voyages extraordinaires de Cyrano de Bergerac.

La situation se modifie à la fin du siècle, dans cette période désignée par W. Krauss sous le nom de *Frühauflklärung* - prélude aux Lumières. Entre 1675 et 1720 paraissent une dizaine de voyages imaginaires illustrant un contexte historique de crise et mise en question. Sur la toile de fond sinistre des guerres, des famines, des dragonnades et de la révocation de l'Edit de Nantes, la tendance compensatoire de la spéculation utopique devait trouver à s'affirmer. Parce que règnent la guerre, le fanatisme, l'intolérance et l'inégalité, des écrivains - le plus souvent des *mineurs* - rêvent de royaumes où fleuriraient l'abondance, l'égalité, la paix et la liberté de conscience.

On a depuis longtemps mis en évidence le rôle des récits de voyage dans l'éclosion de ces œuvres romanesques profondément subversives (1). Le phénomène n'était pas neuf. Déjà à l'époque hellénistique, puis au XVI^e siècle, l'élargissement des horizons avait frayé le chemin aux utopistes. Le *Commentaire royal* de Garcilaso de la Vega, les relations de Bernier, de Tavernier ou de Thévenot ont une fonction semblable dans la seconde moitié du XVII^e siècle.

Une inquiétante leçon de relativisme susceptible d'atteindre un

public de plus en plus large se dégage de cette littérature. Instructive déjà pour Montaigne - chapitre *Des Cannibales* - elle le devient davantage encore, et les contemporains n'ont pas manqué d'enregistrer l'engouement pour les descriptions de terres lointaines. "Notre nation, écrit Chapelain en 1663, a changé de goût pour les lectures et, au lieu des romans, qui sont tombés avec La Calprenède, les voyages sont venus en crédit et tiennent le haut bout dans la Cour et dans la Ville". On n'y cherche pas seulement le divertissement du pittoresque et de l'exotisme : "On est aujourd'hui fort friand de ces lectures, note Samuel Sorbière en 1660, et il y a longtemps que je nomme les relations les romans des philosophes" - opinion reprise par Charles Sorel : "Les livres de voyage sont les romans des philosophes" (2). Descartes lui-même, au début du *Discours de la méthode*, avoue que la lecture des voyages lui avait appris "à ne rien croire trop fermement" et La Bruyère, au chapitre *Des esprits forts*, dénonce le péril encouru par la religion de ceux qui se montrent trop curieux des credos naturistes et exotiques.

C'est qu'en effet les récits de voyage trouvent leur place et leur fonction dans un climat de scepticisme. Nicole observe déjà en 1671 dans ses *Essais de morale* : "La plus grande hérésie du monde n'est plus le calvinisme ni le luthéranisme, [...] c'est l'athéisme. [...] La plus grande hérésie des derniers temps, c'est l'incrédulité". Le cartésianisme même, revendiquant pour premier principe l'évidence intellectuelle, menace d'insinuer entre la raison et la foi une dangereuse incompatibilité. Bossuet le pressent, dans une lettre du 21 mai 1687 : "Je vois [...] un grand combat se préparer contre l'Eglise sous le nom de la philosophie cartésienne. Je vois naître de son sein et des ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie" (3). Malebranche à son tour enseigne que Dieu agit par des volontés générales, non par des volontés particulières, ouvrant ainsi la voie à la critique des miracles. La Bible, après les exégèses de Spinoza dans le *Tractatus theologico-politicus* et celles de Richard Simon, est lue comme un texte historique, où les erreurs humaines pourraient bien avoir altéré la sagesse divine, et le déisme se profile derrière la contestation de la parole sacrée. Michel Levasseur signale ce danger, en 1688, dans *De la véritable religion* : "Certains sentiments hardis sur l'écriture sainte, sur l'inspiration des auteurs sacrés, sur l'interprétation des prophètes et sur la loi de Moïse, que l'on a débités depuis quelque temps avec beaucoup d'adresse et d'érudition, sont infiniment plus dangereux que le libertinage déclaré" (4). Fontenelle et Bayle renforceront le courant en s'en prenant à la mentalité religieuse, en vulgarisant la pensée scientifique et en opposant la raison au conformisme et à la crédulité.

Cependant, ni la pensée des libertins, qui corrode la tradition depuis le début du siècle mais, élitiste, demeure réservée aux "déniaisés"; ni les manuscrits clandestins, nombreux depuis le *Theophrastus redivivus* jusqu'au *Militaire philosophe* et au *Mémoire* de Jean Meslier, mais coûteux

et par leur nature même destinés à un public privilégié; ni l'érudite et pesante exégèse biblique, ne sont à la portée de l'honnête homme. Entre 1675 et 1720, c'est en grande partie aux voyages imaginaires qu'échoit la mission de diffuser sans trop de risques les idées subversives. Véhicule inattendu, puisque le roman est loin encore d'avoir conquis ses lettres de noblesse, mais que son indignité même rendait propice à l'exposé de thèses condamnables. Dans une étude récente (5), R. Mortier a montré que la philosophie des Lumières, pour étendre son audience, n'avait pas hésité à emprunter parfois les voies peu avouables de la littérature érotique. Ce qui est vrai, au XVIII^e siècle, de la pornographie de *Thérèse philosophe* ou du *Portier des Chartreux*, l'est aussi, dans la *Frühauflklärung*, des voyages imaginaires. A une écriture tenue secrète, comme celle de Meslier, ou confinée dans des cercles étroits, comme celle des traités clandestins, leurs auteurs préfèrent une écriture oblique par le recours à une fiction dont l'invraisemblance est une garantie contre les foudres de l'autorité. De l'efficacité de cette stratégie témoigne l'observation du censeur chargé d'examiner l'édition de 1705 de *La Terre australe connue*, de Gabriel de Foigny : "A considérer cet ouvrage comme un pur roman, l'impression peut en être permise". Nous voudrions ici rappeler brièvement quelques-uns des thèmes traités dans cette littérature et comment ces romans ont servi la diffusion de l'agnosticisme, du déisme, voire de l'athéisme.

Le premier en date est l'œuvre d'un curieux personnage à l'existence désordonnée (6). Né vers 1630 dans les environs de Reims, Gabriel de Foigny fait profession dans l'ordre des Cordeliers. La règle lui pèse : défroqué en 1666, il passe à Genève d'où son comportement libertin le fait chasser une première fois. Marié, régent à Morges, sa conduite ne s'améliore pas : un jour, ivre, il vomit à la communion et se voit relevé de ses fonctions. Rentré à Genève en 1672, il publie un ouvrage de grammaire et, pour se faire bien voir, réédite *Les Psaumes de Marot et de Bèze*, enrichis d'arguments et de prières. Peu conforme à l'orthodoxie calviniste, l'ouvrage est condamné en 1674. Ulcéré peut-être par cet échec, il compose *La Terre australe connue ... par Mr Sadeur*, qui paraît en 1676. La Vénérable Compagnie juge le livre "plein d'extravagances et de faussetés, et même de choses dangereuses, infâmes et impies". Incarcéré, Foigny fait agir ses relations et est élargi après quelques jours. Veuf, père de quatre enfants, rendu prudent, il se tient tranquille jusqu'en 1683, quand éclate un nouveau scandale : le voilà accusé d'avoir engrossé sa servante. Persuadé qu'il n'évitera pas cette fois les rigueurs de la loi, l'apostat se fait relaps et se réfugie dans un couvent de Savoie, où il meurt en 1692.

A cette vie d'instable et d'inadapté correspond une œuvre étrange et provocante, bien faite pour susciter l'indignation, quand ce ne serait que par la description d'un peuple d'hermaphrodites, exonérés du péché originel et vivant selon un parfait communisme ignorant de tout gouvernement et de toute hiérarchie sociale. Mais bien plus que les

"inepties" et les "impertinences" du récit, les considérations religieuses inquiètent les pasteurs. Le 28 février 1677, l'arrêt du Conseil de Genève flétrit *La Terre australe connue* parce qu'elle contient "des impiétés et mauvais dogmes, [...] des choses étranges contraires à la Sainte Ecriture et à la Religion" (7).

L'ironie, il est vrai, était d'emblée perceptible dans l'apparente soumission respectueuse au providentialisme et à la prédestination. Dès sa naissance, Sadeur est victime des plus incroyables aventures, endure les pires souffrances et s'accommode de ses naufrages multipliés avec une résignation exemplaire. Epuisé, mourant de faim et de soif, il ne cesse de remercier Dieu de ses bienfaits : "les faveurs que j'ai reçues jusqu'ici de votre divine conduite surpassent tout ce qu'on en peut penser" (8). Tant d'insistance sur les bienfaits de la Providence les rend suspects, et Sadeur est ici l'ancêtre de Pangloss s'obstinant à soutenir que tout est bien.

Quant à la religion des Australiens, elle est rien moins qu'orthodoxe. Ils adorent le Haab, expressément désigné comme l'Incompréhensible :

"On le suppose, et on l'honore partout avec tous les respects imaginables, mais on élève la jeunesse à l'adorer sans en parler, et on la persuade qu'elle ne saurait discourir de ses perfections sans l'offenser. D'où suit qu'on pourrait dire que leur grande religion est de ne point parler de religion (p. 112)."

D'accord avec le christianisme, ils admettent que l'existence de la nature prouve la nécessité d'"un premier Etre qui, n'ayant point eu de principe, soit l'origine de tous les autres", car, à la différence de Gassendi et de Cyrano, Foigny récuse expressément le matérialisme atomistique, "blasphème exécrable", d'abord parce que la diversité du monde est incompatible avec l'homogénéité de la matière (p. 117), ensuite parce que "rapporter tout ce que nous voyons à des cas fortuits, qui n'aient aucun autre principe qu'un mouvement local, et la rencontre de plusieurs petits corps, c'est s'embarrasser en des difficultés qu'on ne résoudra jamais" (p. 115). Ils croient donc dans "le grand architecte et le suprême modérateur", mais ce Dieu "qui ne se découvre non plus que s'il n'était pas" n'agit "qu'universellement et sans particularité" (p. 118). Comme Naudé ou La Mothe le Vayer, Foigny remplace le Dieu personnel de la Bible par un Dieu indifférent à la terre, bien proche d'une loi suprême, intelligence organisatrice et conservatrice qui annonce l'Horloger voltairien, thème majeur du déisme (9). Cet agnosticisme avait déjà frappé Bayle, à l'article *Sadeur* de son *Dictionnaire* : "Sadeur fait ces gens-là un peu cavaliers sur la religion; ils se contentent d'adorer l'Etre Incompréhensible sans jamais en parler; [...] cela prouverait trop, et devrait porter à ne penser jamais à l'Etre Incompréhensible". Strictement rationalistes, les Australiens n'admettent que les concepts accessibles à la raison et récusent tout

providentialisme : Foigny est de ces philosophes dénoncés par Bossuet dans son oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche, "qui, mesurant les conseils de Dieu à leurs pensées, ne le font auteur que d'un certain ordre général, d'où le reste se développe comme il peut" (10).

De ce postulat rationaliste, Foigny tire aussitôt les conséquences : refus de la prière de demande, déjà déconseillée par Montaigne et que refuseront plus tard l'auteur du *Militaire philosophe* ou Rousseau. Les Australiens concevant la divinité "comme incapable de changement, et comme voulant toujours ce qui est plus parfait", la prier revient à supposer qu'elle ignore ce que nous souhaitons - "blasphème" -, ou que nous pouvons fléchir sa volonté - "impiété" (pp. 130-131), argument avancé naguère, chez les libertins, par l'auteur anonyme des *Quatrains du déiste* (11). Sans culte ni Eglise, les Australiens adorent le Créateur en silence, l'agnosticisme entraînant logiquement la tolérance et l'obligation "de laisser un chacun dans la liberté d'en penser ce que son esprit lui en suggère" (p. 120).

Ils s'indignent devant l'hypothèse d'une révélation particulière et d'un Dieu châtiant ceux qui n'ont pas cru selon la vraie foi : "Comment croire [...] que le Haab a plutôt parlé aux uns qu'aux autres ?" (pp. 123-124). Comme dans le fameux souper de *Zadig*, le déïsme unit les hommes, alors que la révélation les divise : "N'est-ce pas abuser de sa bonté que de se déchirer les uns les autres, parce que les uns s'imaginent qu'ils le connaissent mieux que les autres ?" (p. 122). On a reconnu le vieux thème libertin exploité de Guy Patin à Saint-Evremond, développé par Spinoza dans le *Tractatus* et dont s'inspirera Rousseau pour fonder la religion civile du *Contrat social* (12). Les prétendus miracles, opposés par Sadeur au scepticisme des Australiens, ne prouvent rien, puisqu'ils sont contestés par les uns et que les autres y croient "de père en fils" par la seule autorité d'une tradition non vérifiable; une telle croyance, conclut Foigny, a pour fondement "la crédulité de ceux qui se laissent plus facilement persuader" (p. 124).

La doctrine australienne sur la nature et la destinée de l'âme n'est pas plus orthodoxe : "Distinguer l'esprit de l'homme de son corps comme on séparerait une pièce d'une autre pièce, c'est encore une erreur plus lourde. L'union de ces deux parties est telle que l'une est absorbée dans l'autre" (p. 88). Matérielle selon la tradition épicurienne et stoïcienne, l'âme, à la mort, est réintégrée dans le cycle universel. Sur ce point, raconte Foigny, l'Australien entre "dans la doctrine d'un génie universel qui se communique par partie à chaque particulier, et qui a la vertu lorsqu'un animal meurt de se conserver jusques à ce qu'il soit communiqué à un autre, [...] tellement que ce génie s'éteint en la mort, sans cependant être détruit, puisqu'il n'attend que l'occasion d'une nouvelle disposition pour se rallumer, et qu'il se rallume selon la qualité du feu qui lui est communiqué"

(p. 135). On voit pourquoi Bayle trouvait dans cette thèse "un galimatias aussi absurde que l'Ame du Monde de quelques anciens philosophes" : c'était aussi prolonger une tradition présente dans l'averroïsme ou le *Tractatus* de Spinoza, diffusée par des libertins comme Naudé, Cyrano ou Déhénaut, développée dans des manuscrits clandestins comme le *Theophrastus revdivivus*, *l'Ame matérielle* ou *Les Trois imposteurs* (13). On ne sera pas surpris que Sadeur, en face de tels arguments, renonce - avec des doléances qui ne trompent personne - à convaincre une nation assez folle pour refuser ce qu'"elle croit impossible, ou incompréhensible tout ce qu'elle ne peut comprendre" (p. 129). Ni protestant, ni catholique, ni athée, ni matérialiste, Foigny professe une religion naturelle dont l'universalité est garantie par la raison et dont la démonstration est, pour l'essentiel, empruntée à l'arsenal libertin (14).

Si Foigny eut une réelle audience, - "Son voyage romanesque, lit-on encore en 1810, fut très recherché tant qu'il fut défendu" (15) - il en eut moins cependant que Denis Veiras, l'auteur de la célèbre *Histoire des Sévarambes*, dont les cinq volumes paraissent de 1677 à 1679. Comme Foigny, Veiras eut à pâtir des contraintes politiques et religieuses. Né à Alès, en Languedoc, vers 1630, ce protestant séjourne en Angleterre, où il se lie avec John Locke, et en Hollande où, peut-être, il rencontre Spinoza. Rentré en France en 1674, il mène une existence besogneuse de professeur au cachet, publie une *Grammaire méthodique*. La révocation de l'Edit de Nantes le renvoie en Hollande, où il meurt, sans doute vers 1700 (16). Scandale et libertinage des mœurs en moins, Veiras est, comme Foigny, un marginal inquiet pour ses opinions, voué à l'exil et cherchant dans la spéculation utopique une compensation à son échec personnel. Aussi se projette-t-il à la fois dans le personnage de son héros, le capitaine Siden - anagramme de Denis - et dans celui de Sévarias, législateur des Sévarambes, membre de la secte des Parsis, adorateurs du Soleil et du Feu, persécuté par les Mahométans et forcé d'errer un peu partout en Europe et en Asie.

Aux yeux de Veiras, l'importance de la religion est d'abord de nature sociologique : au moyen d'une habile supercherie, Sévarias n'hésite pas à accomplir un faux miracle établissant son pouvoir sur le droit divin, rappelant ainsi la tradition libertine qui fondait l'autorité sur la crainte des dieux : c'était la thèse classique soutenue, entre autres, par Gabriel Naudé dans son *Apologie pour les grands hommes* (1625) et ses *Considérations politiques sur les coups d'Etat* (1639), mais qui remontait au *De natura deorum* de Cicéron ou à Averroès, et qu'on retrouvera un peu partout, du célèbre *Traité des trois imposteurs* au *Christianisme dévoilé* et au *Système de la nature* du baron d'Holbach (17). La critique de l'imposture des fondateurs de religion culmine dans l'histoire de l'imposteur Omigas ou Stroukaras, qui a su asservir une populace crédule et ignorante :

"Omigas se vantait d'être le fils du Soleil et [...] il s'était attiré un renom de divinité, par diverses ruses, et par plusieurs

faux miracles. [...] Il avait aussi le secret de guérir quelques maladies, ce qui le rendait fort recommandable parmi ces peuples ignorants, qui prenaient pour miracles de purs effets de la nature. [...] Il était fort bel homme, et il avait le don de bien parler et de dire les choses avec un air et une grâce qui charmaient tous ceux qui l'écoutaient. [...] Cet imposteur s'acquittait dans peu de temps beaucoup de réputation parmi la populace grossière, qui le suivait partout, et qui lui rendait une obéissance aveugle. Il subornait de temps en temps des gens qui contrefaisaient les aveugles et les boiteux et qui se disaient atteints de diverses maladies, dont il prétendait les guérir au nom du Soleil. Et pour se mieux faire valoir parmi le peuple, il s'associa quelques-uns d'entre eux qui allaient parlant de ses miracles et de sa sainteté, et qui ne manquaient pas d'exagérer toutes choses à son avantage (18)."

La fiction est transparente, et l'on comprend les réserves de Charles Garnier, qui réédita les *Sévarambes* en 1787 dans sa grande collection des *Voyages imaginaires* (t. V, *Avertissement de l'éditeur*) : "Peut-être a-t-on cru voir quelque analogie entre l'imposteur Stroukaras, et ce que nous avons de plus respectable : on a cru apercevoir quelque ressemblance entre les miracles consignés dans nos livres sacrés, et les faux prodiges de ce chef de secte. [...] Ces hardiesses, [...] nous les avons supprimées". En 1758, Prosper Marchand, dans son *Dictionnaire historique* (article *Allais*), s'était cependant efforcé de montrer que tous ces traits peuvent s'appliquer au paganisme : Omigas fait jaillir l'eau d'un rocher comme Janus ou Atalante, il rougit les eaux d'une source, imposture attribuée aux prêtres phéniciens, il parle "familièrement avec le Soleil du sommet d'une haute montagne", comme Orphée. Explications peu convaincantes : le lecteur pense à Moïse ou à Jésus, non à la mythologie. Il est clair que l'épisode constitue une critique radicale des fondements d'une religion théiste.

En contraste, Veiras décrit la religion des Sévarambes, qui, "sans jamais avoir vu l'Évangile, en observent beaucoup mieux les règles [...] que les chrétiens mêmes" (t. IV, p. 11). Ils reconnaissent une sorte de trinité raisonnable : un "Dieu souverain et indépendant, qui est un Être éternel, infini, tout puissant, tout juste et tout bon" (t. IV, pp. 294-295), mais qui, comme chez Foigny, demeure inconnaissable à l'esprit humain (il est symboliquement représenté, dans le temple, par un voile noir) (19), le Soleil, c'est-à-dire un "Dieu subordonné [...], ministre visible et glorieux" du Grand Être, et une déesse de la patrie. Le culte et les sacrifices s'adressent au Soleil, manifestation naturelle de la puissance divine. S'agit-il ici, comme on l'a soutenu, d'une satire du christianisme (20), la relation entre le Soleil, lumineux et matériel, et le Grand Être, inconnaissable et invisible, dissimulant le rapport Père-Fils de la théologie chrétienne, d'autant plus que l'héliolâtrie, chez les Sévarambes, n'est plus pratiquée que par les esprits simples ? Le culte du Grand Être, qui a rallié les esprits éclairés, se passe de toute intervention surnaturelle, et ce Dieu qui gouverne le monde sans miracles ne devait surprendre ni les disciples de Malebranche, ni les adeptes de Spinoza (21). A l'image de certains libertins,

comme Guy Patin, les Sévarambes savent distinguer entre une religion qui honore la Divinité, et une superstition qui la défigure (22).

Cette religion a du reste une fonction d'abord politique, et se donne pour civile et non contraignante, aux principes admissibles par tous, parce que conforme à la raison et ramenée à un simple déisme et qui assure, comme dans le *Tractatus* de Spinoza, l'ordre et la paix :

Il y a plusieurs opinions différentes dans cette nation comme dans les autres, touchant la divinité; mais il n'y a qu'un culte extérieur qui soit admis, bien que tous ceux qui ont des sentiments particuliers, ayent pleine liberté de conscience, et qu'il ne leur soit pas même défendu de disputer contre les autres, pourvu que ce soit avec le respect et l'obéissance qu'on doit aux lois et au magistrat. [...] Car les Sévarambes ont pour maxime de n'inquiéter personne pour ses opinions particulières, pourvu qu'il obéisse extérieurement aux lois, et se conforme à la coutume du pays dans les choses qui regardent le bien de la société (t. IV, pp. 282-284).

Veiras en déduit la nécessité de la tolérance, si évidente chez les Sévarambes qu'ils acceptent même parmi eux une minorité chrétienne. Il est vrai qu'il s'agit de chrétiens assez particuliers, que Veiras traite, avec une feinte indignation, de "pauvres hérétiques", qui accusent eux-mêmes les Sévarambes d'"idolâtrie" dans le culte rendu au Soleil. Ces chrétiens admettent le Purgatoire, la prière pour les morts, le mérite des œuvres et l'invocation des saints, ce qui les apparente aux catholiques, mais ils sont aussi "des chrétiens qui prétendent prouver par les Ecritures et par la raison" et nient l'eucharistie, c'est-à-dire des protestants; rejetant enfin, après Servet, Socin ou Castellion, le saint mystère de la Trinité, ils professent l'arianisme. Curieuse confusion en face de la sereine unanimité sévarambe, et dont Veiras se sert pour ridiculiser les contradictions des religions révélées. Ces chrétiens bigarrés ont bien tenté de convertir les Sévarambes mais, observe ironiquement Veiras, ces peuples "s'appuient si fort sur la raison humaine, qu'ils se moquent de tout ce que la foi nous enseigne, si elle n'est soutenue par la raison, [...] et traitent de ridicule tout ce qui surpasse leur entendement obscurci et leur esprit ténébreux" (t. IV, p. 33).

Le sage déisme des Sévarambes n'est peut-être pas le dernier mot de Veiras ni sa profession de foi personnelle. A la fin du roman, le philosophe Scromenas (peut-être Spinoza lui-même) expose en effet les idées des savants et du petit nombre. Selon lui, le monde - "Le Grand Tout" - est éternel et infini, composé comme chez Cyrano, d'un nombre infini de soleils semblables aux nôtres, périssables mais sans cesse remplacés, vaste organisme où l'esprit anime des corps successifs tandis que la matière en mouvement ne cesse de composer des formes nouvelles, la nature n'admettant ni vide ni néant. Certains sont d'avis que l'âme elle-même est matérielle et immortelle seulement "de la même manière que le corps considéré dans la matière première qui peut bien changer de forme, mais qui ne peut pas être

anéantie" (t. IV, p. 313). L'homme est un animal comme les autres, et c'est folie de croire le monde créé pour lui - contestation, à la manière des libertins, du finalisme anthropocentrique. Est-il bien sûr qu'il y ait réellement un Dieu transcendant, ou l'"esprit" à l'œuvre dans la matière n'est-il pas immanent au monde ? Selon Scromenas, "naturellement les hommes n'ont pas plus de religion que les bêtes" (t. V, p. 262) : des contemplatifs ont déduit de l'ordre des choses l'existence d'un Être suprême, qui n'est peut-être que la projection de leur propre raison et des cultes sont nés, exploités à des fins politiques. Aussi le déisme des Sévarambes n'est-il pas donné par Scromenas pour "la plus véritable de toutes les religions", mais seulement pour "la plus raisonnable et la moins chargée de superstition" (t. V, p. 274) ou encore pour "la plus conforme à la raison humaine" (t. IV, p. 294), qui laisse à chacun la liberté de conscience. Peut-être le matérialisme de Scromenas représente-t-il en définitive le credo de l'auteur, qui ne juge les religions nécessaires que sur le plan politique. On voit pourquoi Denis Veiras a pu être considéré, le plus souvent, comme un athée (23).

C'est encore un personnage singulier que Simon Tyssot de Patot, autre protestant dont la famille a émigré en Hollande dès 1662. Né en 1655, il est, à partir de 1680, professeur à Deventer, où il enseigne le français, puis les mathématiques. Auteur d'*Œuvres poétiques* et de *Lettres choisies*, Tyssot reconnaît avoir beaucoup "noirci de papier". Pas pour son bien, et sans atteindre jamais à la notoriété dont il rêvait. Publiés sous l'anonymat, ses deux voyages imaginaires ne lui valent ni ennuis ni succès, mais ses *Lettres choisies*, en 1726, déchaînent l'orage. Le Consistoire de Deventer l'accuse d'attaques contre la Révélation, de blasphèmes et de spinozisme. A soixante-douze ans, Tyssot est révoqué et se retire à Ysselstein, où il meurt en 1738 (24). Ce savant de province, sorte de Fontenelle local, s'était en effet montré bien imprudent. Il a beau, dans ses *Lettres*, se donner pour "chrétien de naissance" et se prétendre orthodoxe, cela ne le retient pas de proclamer qu'il trouve dans la Bible "bien des passages qui embarrassent prodigieusement la raison" (25) et de professer un rationalisme radical : "Il y a tant d'années que je me promène dans les chemins vastes et éclairés de la géométrie, que je ne souffre qu'avec peine les sentiers étroits et ténébreux de la religion. Tout ce qui ne se démontre pas m'est suspect" (t. I, p. 335). Tyssot, qui a peut-être rencontré John Locke séjournant à Rotterdam de 1687 à 1689, et B. Bekker, l'auteur du *Monde enchanté*, a sans doute fréquenté aussi de dangereux esprits forts, puisqu'il avoue lui-même : "J'ai parlé à de grands libertins" (t. I, p. 286). En tout cas, il a connu à Bois-le-Duc le pasteur Pierre Béguin, fort semblable au curé Meslier : "Il est peu de docteurs capables de s'énoncer en public, dit de lui Tyssot, avec plus d'emphase, lorsqu'il s'agit surtout des mystères de la religion, et peu d'impies qui en secret les profanent davantage. Il se moque lui-même des plus forts arguments qu'il emploie pour prouver la vérité et tourne en ridicule ce qu'il y a de plus saint et de plus sacré dans le christianisme" (t. I, p. 25). Pour exprimer librement ses idées, Tyssot de Patot, comme Foigny et Veiras, a choisi, par deux fois, la formule du voyage imaginaire.

Les voyages et aventures de Jacques Massé paraissent entre 1714 et 1717 (26). La description de l'organisation sociale et politique de l'imaginaire royaume de Butrol y demeure assez élémentaire, et il est manifeste que Tyssot se sert de l'utopie avant tout pour la discussion du problème religieux, présent non seulement dans l'important chapitre VII, mais dans l'ensemble du roman.

Disciple de Descartes en physique (27), Jacques Massé récuse nettement ses *Méditations* métaphysiques dans une déclaration qui annonce le Voltaire de *Micromégas* :

"Sa méthode pour bien conduire la raison, et chercher la vérité dans les sciences, sa dioptrique, ses météores, son monde, et généralement tout ce que j'avais vu de lui me charmait; mais pour sa métaphysique, [...] rien ne m'en revenait que la subtilité des raisonnements. Ce qui me fit conclure, que nous ne devons rien entreprendre au-dessus de la portée de notre petit esprit; ne nous entretenir que des corps, nous borner à en expliquer la nature, la figure, le nombre, les propriétés, les changements causés par le mouvement (p. 8)."

C'est pourtant au crible de l'évidence cartésienne que Tyssot va faire passer les mystères de la religion. Sa première cible est la Bible, où il ne voit qu'absurdités, invraisemblances et contradictions : "La première fois que j'en fis la lecture, [...] je la pris pour un roman assez mal concerté. [...] La Genèse, selon moi, était une pure fiction; la loi des Juifs et leurs cérémonies, un badinage et de vaines puérités; les prophéties, un abîme d'obscurités, et un galimatias ridicule, et l'Evangile une fraude pieuse, inventée pour bercer des femmelettes et des esprits du commun" (p. 23). Contestant le péché originel et le déluge, s'émerveillant que, selon la Bible, la lumière fut avant le soleil, la lune et les étoiles, Tyssot nie l'authenticité des livres attribués à Moïse (p. 461), incrimine la chronologie biblique (pp. 172-173) et fait observer que le mot traduit par "vierge" pour désigner la mère de Jésus, signifie aussi "jeune femme" : en somme Tyssot, dans une première étape, vulgarise les résultats de l'exégèse spinoziste et protestante des livres sacrés.

Les miracles, aux yeux de ce sceptique, sont sans fondement; tout au plus relèvent-ils d'une lecture anagogique des textes. Ils doivent donc s'entendre "dans un sens impropre et figuré" et "spirituellement", les Ecritures étant "un composé d'emblèmes, d'allégories, de métaphores, d'hyperboles" (p. 430). Le dogme de la résurrection des corps choque le bon sens - "Quelle nécessité y avait-il d'exterminer le genre humain, pour le faire revivre dans la suite ?" (p. 180) - et s'attire une réfutation mathématique : le royaume de Butrol compte 8.323.000 habitants qui, à raison d'une masse moyenne pour chaque corps, représentent 10.400.000 pieds cubes; il est aisé d'en déduire que la terre serait trop petite pour porter tous les ressuscités au jour du Jugement. Du reste, Tyssot récuse l'idée des peines éternelles appliquées par un Dieu que nul crime humain ne saurait offenser, et croit l'univers gouverné par des lois immuables.

sorciers, qu'il ne faut pas exécuter, mais traiter comme des fous, idée qu'il tenait de Cyrano de Bergerac ou, plus directement, de son ami Balthasar Bekker, non moins rationaliste que lui, virulent anti-cléricalisme, négation des miracles et de la chronologie biblique, etc. (32). L'histoire du ressuscité Raoul (t. I, pp. 142-199) est ici le pendant de la *Fable des abeilles* du premier récit, où Tyssot ironise sur la résurrection du Christ, la croyance en une autre vie, l'âme spirituelle et les controverses religieuses. Il est plus original en imaginant le royaume souterrain de Rufsäl, dont la religion officielle est le spinozisme :

"Lorsqu'il s'agit de s'expliquer sur l'idée qu'ils ont de la Providence, il est sûr qu'ils extravaguent, à la manière de Spinoza, à l'école duquel il semble qu'ils aient été élevés puisqu'ils n'entendent par là, que ce que nous figurons sous le terme de nature (t. I, p. 63).

Comme la plupart de ses contemporains, Tyssot n'a sans doute de la pensée de Spinoza qu'une notion approximative et n'aperçoit peut-être pas clairement la distinction entre nature *naturante* et nature *naturée* (33). Du moins se proclame-t-il ici ouvertement spinoziste, comme il le fera encore dans ses *Lettres choisies*, et il lui arrive de suivre le philosophe jusque dans les termes. Selon un sage rufsälien, Dieu

"... est partout, il remplit tout, il est en tout, lui-même est tout; hors de lui, et sans lui, il n'y a absolument rien qui existe. [...] Dieu est simplement la cause immanente, et non pas différente et distincte de tous les êtres, [...] d'où il s'en suivrait que la matière serait éternelle, aussi bien que Dieu. [...] Dieu n'est pas moins de toute éternité une cause nécessaire de ses ouvrages, que de son essence. [...] On trouve de la difficulté, et même de la contradiction, à accommoder deux infinis, mais cela ne vient [...] que de ce que l'on envisage ces deux choses comme indépendantes l'une de l'autre, au lieu qu'on devrait se les représenter comme des parties d'un tout, qui sont au fond inséparables en elles-mêmes. [...] De cette manière je conçois un Dieu qui est quelque chose; au lieu qu'il me semble que les autres se font un Dieu, qui lorsqu'on l'examine de près, n'est au fond qu'un fantôme, une chimère, une illusion toute pure (t. I, pp. 159-161)."

Spinoziste et n'imaginant pas "qu'une substance purement spirituelle puisse agir sur la matière", Tyssot situe dans cette matière le siège de la pensée et, soumettant la foi à son rationalisme radical, il n'en retient que ce qui lui paraît acceptable par la raison. On voit pourquoi son œuvre a fait du bruit : "plein d'impiété" selon P. Marchand, son *Jacques Massé*, que J.F. Reimann dira "liber atheisticus et scandalosus" développait en effet, comme le note le marquis d'Argenson, "des arguments terribles contre la religion" (35).

Déisme ou spinozisme construaient ainsi, avec la critique acerbe des Eglises et des religions révélées, l'essentiel du message de ces trois utopistes de la *Frühauflklärung*; il n'y manque que l'expression d'un athéisme pur et

simple : c'est chose faite avec *La République des philosophes ou Histoire des Ajaoiens*.

Lors de sa publication, en 1768, ce petit texte fut donné pour "un ouvrage posthume de M. de Fontenelle", attribution longtemps discutée mais aujourd'hui définitivement admise (36), la rédaction de l'œuvre se situant vers 1682. Ne reconnaissant aucun législateur religieux, les Ajaoiens n'obéissent qu'aux préceptes de la Nature et fondent leur philosophie sur un axiome fondamental où se reconnaissent le *ex nihilo nil fit* de la physique épicurienne et l'argument des milieux gassendistes : "Ce qui n'est point, ne peut donner l'existence à quelque chose" (37). Il se refusent donc à admettre un Créateur, hypothèse superflue et "agent de tous les politiques de votre Europe" (p. 46) :

"Plus soumis que nous aux claires lumières d'une raison saine et sans préjugé, ils ne vont pas inventer une chimérique époque pour y fixer la naissance des premières créatures, qu'on fait sortir [...] des mains vides d'un Être incompréhensible, invisible, inconnu, inventé à plaisir; à peu près comme un joueur de gibecière fait sortir une muscade de dessous un gobelet, qu'il avait fait voir vide aux spectateurs. [...] Quel détour ? Cet Être a fait la Nature, la Nature nous a faits. [...] Nous prenons un chemin plus court et plus raisonnable, en regardant comme éternelle cette Nature même. [...] Les Ajaoiens se croient donc fondés en raison, pour mettre la Nature à la place de ce que nous nommons Dieu (pp. 44-47)."

Cette nature est donc "leur bonne mère", seule éternelle et source de vie, régissant tout par des lois immuables. Il s'agit ici, non pas de conférer à la Nature une personnalité divine, mais de substituer à Dieu une Nature impersonnelle que sa perfection et son éternité ne suffisent pas à hypostasier. Comme l'observe très bien H.-G. Funke, en tant que *Natura naturans*, elle remplace le Dieu créateur chrétien, en tant que *Natura naturata*, elle s'identifie à l'univers et prend la place de la Création. En conséquence, ces insulaires n'ont ni culte public, ni autels, ni prêtres, ils ignorent les prières et les sacrifices. Conformément aux *Discours anatomiques* de Guillaume Lamy, ils pensent "que ce que nous appelons âme n'est autre chose qu'une partie de cette matière subtile et très déliée qui règne dans toute la Nature" (p. 51). Ces atomes se dissipent après la mort et font retour à la masse organique de l'univers car, dit Fontenelle, "cette matière a sa source dans le soleil, d'où elle tire un mouvement continu" : on retrouve ici les théories stoïciennes et épicuriennes, les arguments du *Syntagma philosophicum* de Gassendi, l'atomisme de Cyrano ou le soleil générateur de vie du *Theophrastus redivivus* (38).

Ruinant la vieille thèse du "consentement universel", *La République des philosophes* propose donc la première utopie peuplée d'athées vertueux en se fondant sur l'excellence de la nature, Fontenelle concrétisant ainsi le fameux paradoxe développé, à la même date, par Pierre Bayle dans ses

Pensées diverses sur la comète, et dissociant radicalement morale et religion :

"Comment une République de gens qui ont de pareils sentiments, peut-elle subsister ? diront sans doute nos gens pleins de préjugés. [...] Quoi, s'écriera-t-on, sans Divinité, sans crainte d'un éternel avenir ? [...] Qu'on en juge donc sans la prévention de la corruption de nature. La Nature n'est corrompue que pour nous, en qui nos parents, nos maîtres, les exemples, tout ce qui nous environne la corrompt; mais elle est saine où on ne reconnaît que ses lois, et où on ne mêle point les mauvais exemples à ses sains principes (pp. 52-53)."

Parti du déisme raisonnable de Foigny et de Veiras, le voyage imaginaire de la *Frühaufklärung* aboutissait ainsi, en passant par le spinozisme larvé de Tyssot de Patot, au naturalisme athée du jeune Fontenelle et à la démonstration de la viabilité d'une société fondée, non sur une éthique fidéiste, mais sur ce qu'il nomme, en attendant l'utilitarisme du *Système de la Nature*, "l'honneur et l'intérêt propre".

Indépendamment de leurs prolongements sur le plan politique et social, la discussion religieuse occupe bien une place essentielle dans les voyages imaginaires au seuil des Lumières, et cette constatation se vérifierait encore pour l'*Histoire de Caléjava* de Claude Gilbert (1700) ou pour l'anonyme *Relation du voyage de l'île d'Eutopie* (1711).

Mis à part le jeune Fontenelle, trop prudent pour publier ses *Ajaiens*, les auteurs sont des personnalités excentriques, marginales, à l'existence mouvementée. Aux yeux d'un exégète catholique comme F. Lachèvre, Foigny était "un vulgaire paillard, un déséquilibré complet", dont le libertinage idéologique reflétait le dévergondage des mœurs, et Tyssot "un faible d'esprit incapable de maîtriser ses passions". Si l'on n'a que faire de ce moralisme, on peut observer cependant que Foigny, Veiras et Tyssot présentent en effet des points communs : tous trois sont des protestants, tous trois ont dû s'expatrier, ont mené une vie difficile et besogneuse, couru le cachet et, ayant échoué à se faire un nom dans la littérature, sont morts dans l'obscurité; inquiétés ou poursuivis pour leurs opinions, ils ont eu à souffrir personnellement de l'intolérance. Plus ou moins aventuriers par nécessité, en tout cas inadaptés, aucun n'est un grand écrivain : ce sont des gueux des lettres, de ceux que W. Krauss nommait les soldats inconnus de la bataille philosophique et Voltaire, déjà, "les moucherons et les chenilles qui prouvent l'abondance des fruits et des fleurs".

Du reste, ces *minores* qui, disait P. Hazard, ont jeté "beaucoup de sottises dans beaucoup de bric-à-brac", ont été lus avec une remarquable constance : Tyssot eut cinq éditions, Foigny sept, Veiras dix, et tous trois furent traduits en plusieurs langues. Jacques Massé, cité dans les *Lettres philosophiques*, est utilisé par Voltaire à l'article *Résurrection* du *Diction-*

naire philosophique et le marquis d'Argenson note, vers 1750, que l'ouvrage a fait "grand bruit de son temps et est encore à la mode aujourd'hui"; l'*Histoire des Sévarambes* a été lue par Bayle, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Hume, Swift ou Kant.

Pour exprimer leurs idées, ils ont choisi le genre romanesque, propice aux déguisements et qui permettait de faire croire que l'auteur ne prenait pas à son compte les discours scandaleux de ses personnages exotiques. Tous recourent à la même stratégie, feignant l'étonnement ou l'effroi devant des propos choquants, qu'ils se bornent à rapporter en historiens scrupuleux : indignations peu convaincantes, destinées à sauver les apparences. Le roman apparaîtra ainsi comme un moyen de diffusion commode et insidieux, propre à l'exploitation de la double pensée et s'assurant par là un succès que ne justifie pas sa situation dans l'esthétique officielle. "Il est surprenant, écrira Lenglet-Dufresnoy en 1734, de voir avec quelle vivacité on s'est déchaîné contre les romans; [...] cependant ils n'en sont pas moins lus" (39). On comprend pourquoi, deux ans plus tard, le P. Porée demande qu'on mette hors la loi ces romans qui "troublent l'esprit des hommes", en s'écriant : "Que les lois transpercent, que les flammes détruisent, et fassent disparaître si faire se peut de tout le territoire toutes les œuvres empoisonnées des auteurs de romans. Et qu'ainsi on prenne enfin soin un jour de la littérature et de l'Etat" (40).

Préparant l'arsenal des Lumières, les voyages imaginaires de la *Früh-aufklärung* assument la mission de diffuser et de vulgariser une pensée confinée dans des cercles restreints, d'élargir l'audience du libertinage et des auteurs de manuscrits clandestins. Sans innover, ils puisent dans un large fonds commun, répercutant les résultats de l'exégèse biblique, familiarisant les esprits avec le matérialisme ou la thèse de l'imposture. En relayant le discours libertin, dont ils amplifient la portée, ils sont un chaînon entre les penseurs "naturalistes" de la Renaissance et les "philosophes" des Lumières. C'est à ces auteurs obscurs, catalogués comme écrivains dangereux et subversifs, que pouvait songer Diderot, quand il écrivait : "Nous avons eu des contemporains sous le règne de Louis XIV".

NOTES

- (1) Voir G. ATKINSON, *Les relations de voyages du XVIIe siècle et l'évolution des idées*. Paris, sd; *The extraordinary voyage in French literature before 1700*. New York, 1920; *The extraordinary voyage in French literature from 1700 tot 1720*. Paris, 1922; G. CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles*. Paris, 1934.
- (2) S. SORBIERE, *Lettres et discours sur diverses matières curieuses*. Paris, F. CLOUSIER, 1660, p. 644; J. CHAPELAIN, *Opuscules critiques*. Publ. par A. Hunter. Paris, Droz, 1936, p. 477; Ch. SOREL, *La Bibliothèque française*. Paris, 1664, p. 132.
- (3) Textes cités par G. LANSON, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748*. New York, B. Franklin, 1973, p. 18.
- (4) Cité par G. LANSON, *ibid.*, p. 19.
- (5) R. MORTIER, "Les voies obliques de la propagande philosophique", dans *Voltaire and his World*. Studies presented to W.H. Barber. Oxford, 1985, pp. 381-392.
- (6) Pour la biographie de FOIGNY, voir F. LACHEVRE, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*. Genève, Slatkine Reprints, 1968, pp. 1-60.
- (7) Cité par F. LACHEVRE, *op. cit.*, p. 45.
- (8) G. de FOIGNY, *La Terre australe connue*. Préf. de R. TROUSSON. Genève, Slatkine Reprints, 1981, p. 42.
- (9) Voir M. T. BOVETTI PICHETTO, "Gabriel de Foigny, utopista e libertino", *Il Pensiero politico*, IX, 1976, p. 386.
- (10) BOSSUET, *Oraisons funèbres*. Paris, Lefèvre, 1825, p. 175.
- (11) Cf. P. RONZEAUD, *L'utopie hermaphrodite*. Marseille, C.M.R., 1982, p. 206. Pour un exposé détaillé de la religion de FOIGNY, nous renvoyons au chapitre III (pp. 165-246) de cet important ouvrage.
- (12) P. RONZEAUD, *ibid.*, pp. 197-198.
- (13) Voir P. RONZEAUD, *ibid.*, pp. 208-211; G. LANSON, *op. cit.*, p. 70; P. CLAIR, *Libertinage et incroyables (1665-1715)*. *Recherches*

sur le XVII^e siècle, VI. Paris, 1983, pp. 109-110; J.S. SPINK, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, Trad. par P. MEIER. Paris, 1966, pp. 288-292.

- (14) Voir les principaux éléments du discours déiste chez R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*. Paris, 1943, 2 vol., t. I, p. 48.
- (15) CHAUDON et DELANDINE, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*. 9^e éd. Paris, 1810-1812, 20 vol., article *Foigni*. On notera que ce succès s'attache, non à l'édition originale de 1676, mais à celle de 1692, publiée par FRANCOIS RAGUENET, remaniée et amputée des passages les plus subversifs.
- (16) Voir G. ASCOLI, "Quelques notes biographiques sur Denis Veiras, d'Alais", dans : *Mélanges offerts à G. Lanson*. Paris, 1922, pp. 165-177; F. Lachèvre, *op.cit.* , pp. 167-171; E. von der MUHL, *Denis Veiras et son Histoire des Sévarambes*. Paris, 1938, pp. 8-27.
- (17) Sur les sources antiques de l'idée d'imposture, voir H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*. Paris, 1957, pp. 345-348; pour la diffusion ultérieure, voir le *Traité des Trois imposteurs*. Prés. par P. RETAT. Saint-Etienne, 1973, pp. 7-19.
- (18) DENIS VEIRAS, *Histoire des Sévarambes*. Préf. de R. TROUSSON. Genève, Slatkine Reprints, 1979, 2 vol., Livre V, pp. 3-8.
- (19) "O souverain Dieu des dieux, ô puissance infinie, vous êtes invisible et tout à fait incompréhensible. Toutes choses nous annoncent que vous êtes, mais rien ne peut nous expliquer votre nature, ni nous dire votre volonté, ce qui nous est un argument très clair et très sensible que vous ne voulez pas que nous vous cherchions plus loin que vos œuvres admirables, puisque vous n'avez pas voulu vous donner autrement à connaître à nous. [...] Nous nous contentons de vous adorer dans l'intérieur de nos âmes" (t. V, pp. 232-235).
- (20) W. DECOO, *Utopie et transcendance*. Thèse Brigham Young University, 1974, dact., pp. 329-330.
- (21) A. ADAM, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*. Paris, 1962, 5 vol., t. V, pp. 322-323; P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris, 1954, 2 vol., t. I, p. 217.
- (22) A. ADAM, *Les libertins au XVII^e siècle*. Paris, 1964, pp. 30 et 156-157.

- (23) Voir J.A. TRINIUS, *Freydenker-Lexikon* (Leipzig, 1759). Torino, Reprint Bottega d'Erasmus, 1960, t. I, p. 592; J.B. ROBINET, *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique*. Londres, 1777-1783, t. II, pp. 314-330 (article *Allais*); D.G. MORHOF, *Polyhistor literarius philosophicus et practicus*. Lubecae, 1708 (lib. I, cap. VIII : *De libris damnatis*, p. 74); J.F. REIMMANN, *Historia universalis atheismi et atheorum*. Hildesiae, 1725, p. 482.
- (24) On trouvera la meilleure biographie de Tyssot dans le livre de A. ROSENBERG, *Tyssot de Patot and his work (1655-1738)*. The Hague, 1972, pp. 5-36.
- (25) *Lettres choisies*. A La Haye, chez Matthieu Roguet, 1727, 2 vol., t. I, p. 127.
- (26) La date indiquée est 1710, mais voir la convaincante démonstration de A. ROSENBERG (*op. cit.*, pp. 84-100).
- (27) Tyssot n'admet pas le vide et conçoit l'homme comme une sorte de machine; il croit le mouvement du soleil, non pas elliptique, mais circulaire, et adopte la théorie des tourbillons. Voir *Voyages et aventures de Jacques Massé*. Préf. de R. TROUSSON. Genève, Slatkine Reprints, 1979, pp. 94-97, 261-264.
- (28) La divinité de Jésus est régulièrement mise en doute dans ce type de littérature. Voir M.-H. COTONI, *L'exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*. Oxford, 1984 (*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 220).
- (29) "Je frémis lorsque l'on veut me persuader qu'un Etre souverainement parfait et immatériel, engendre un autre Dieu corporel, égal à lui, de toute éternité, et qu'il y a encore un autre Dieu Esprit indépendant, qui procède du Fils et du Père, chacun des trois faisant une personne distincte, et étant Dieu parfait, et cependant tous les trois ne faisant qu'un seul Dieu parfait" (p. 416).
- (30) Voir aussi p. 184 : "Je ne comprends pas ce que vous voulez dire par une âme, une substance spirituelle, dépouillée de toute matière, ou par un esprit, constitué proprement par la pensée, et renfermé néanmoins dans un corps, où ses facultés sont bornées à le pousser seul, ou le faire agir selon sa volonté, et hors duquel il peut exister comme auparavant".
- (31) Voir A. ROSENBERG, *op. cit.*, pp. 72-76; D.R. McKEE, *Simon Tyssot de Patot and the seventeenth-century-background of critical deism*. Baltimore, 1941, p. 93.

- (32) *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du R.P. Cordelier Pierre de Mésange*. Préf. de R. TROUSSON. Genève, Slatkine Reprints, 1979, t. I, pp. 76, 131, 140, 141, 167.
- (33) P. VERNIERE, *op. cit.*, t. I, p. 304.
- (34) Voir *Jacques Massé*. Préf. de R. TROUSSON, p. XXI.
- (35) Voir l'ouvrage définitif de H.-G. FUNKE (*Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung : Fontenelles "Histoire des Ajaiiens"*). Heidelberg, 1982, pp. 35-67), qui fait l'historique du problème.
- (36) FONTENELLE, *Histoire des Ajaiiens*. Kritische Textedition von H.-G. FUNKE. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1982, p. 43.
- (37) Voir H.-G. FUNKE, *op. cit.*, pp. 232-237. Voir aussi A. NIDERST, *Fontenelle à la recherche de lui-même (1657-1702)*. Paris, 1972, pp. 323-324.
- (38) N. LENGLET-DUFRESNOY, *De l'usage des romans*. Amsterdam, 1734, p. 2.
- (39) Cité par G. MAY, *Le dilemme du roman au XVIIIe siècle*. Paris, 1963, p. 77.

L'ATHEISME EN FRANCE AU XVIII^e SIECLE : PROGRES ET RESISTANCES

par

Roland MORTIER

Le concept d'athéisme est, au début des temps modernes, encore si flou et si imprécis qu'il convient de le circonscire prudemment et d'en déterminer rigoureusement le champ d'application si l'on veut tenir à son sujet un discours qui ne verse ni dans l'invective, ni dans l'apologie. Dans le volume III des *Studi Filosofici* (Firenze, Olschki, 1982, p. 71-104), Concetta Bianca a publié une remarquable étude intitulée *Per la storia del termine "atheus" nel Cinquecento : Fonti e traduzioni greco-latine*. Il y apparaît clairement que le mot *atheus* fut très peu employé jusqu'au XVI^e siècle et que son utilisation coïncide avec de très vives controverses et polémiques (sur la Réforme, sur l'aristotélisme, sur Machiavel, Pomponazzi et Rabelais). C'est ce qu'avait déjà démontré avec éclat le grand historien Lucien Febvre dans son livre classique sur *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais* (éd. revue, 1962). Les vocables couramment employés pour désigner l'irréligiosité sont très longtemps *impius* et *impietas* : c'est ainsi qu'en 1484 encore Marsile Ficin traduit les mots *athéos* et *athéotès* dans Platon. Jacques Amyot, traduisant Plutarque en 1559, écrit que "Théodore... fut surnommé *l'Athéiste, c'est-à-dire mescreant*". Adrien Turnèbe, professeur au Collège Royal, dans sa traduction des œuvres morales de Plutarque (1556), recourt à l'adjectif *impius*, ou à une périphrase comme "non enim divinationem Deo rationemque spoliamus".

L'émergence des concepts *athée* et *athéisme* coïncide donc avec un usage passionnément polémique : Calvin traite Rabelais d'athée, comme il traite Louise Labé de prostituée. Lucien Febvre a brillamment montré qu'on ne saurait tirer aucune conclusion formelle de ce répertoire d'insultes. Mais si l'athée se confond, pour les besoins du combat, avec l'impie de toute obédience, on ne peut guère se fier aux statistiques effarantes avancées au XVII^e siècle par des apologistes aussi combatifs et aussi décidés que le P. Garasse et le P. Mersenne. Les 40.000 athées qu'ils dénombrent à Paris ne leur servent qu'à alarmer le pouvoir contre les mécréants, c'est-à-dire les sceptiques, les libertins, les libres-penseurs, les déistes et tous ceux qui ne fréquentent pas les offices ou font profession de se moquer des reliques et des images. Les polémistes du grand siècle distinguent les

libertins de fanfaronade et les libertins de conviction, les premiers étant les plus nombreux, prompts à se convertir in-extremis et à exprimer leur repentir et leur contrition sous la forme poétique (comme Des Barreaux).

Ce que nous savons des "libertins" illustres, comme Vanini, indique la présence, dans leur philosophie incontestablement hétérodoxe, d'éléments mythiques et de croyances occultes incompatibles avec l'athéisme au sens propre. L'univers de Giordano Bruno, comme celui de Ronsard, est peuplé d'esprits, ou de "démons" au sens grec.

Puisque les mots *athée* et *athéisme* sont employés à tort et à travers, et comme la rigueur des lois incite de toute manière les impies à une grande prudence, nous ne savons pas grand-chose de la pensée secrète des prétendus athées du grand siècle. Ce qui est certain, en revanche, c'est qu'ils appartiennent à deux catégories sociales : la grande noblesse d'une part, les milieux savants ou érudits de l'autre. Pour beaucoup de nobles, l'impiété apparaît comme une provocation qui les sépare de la masse des croyants et qui manifeste leur supériorité : le grand Condé est l'un d'eux, et Bossuet saura occulter cet aspect au même titre qu'il glissera discrètement sur son passage au camp de l'Espagne. En 1688, La Bruyère consacra tout un chapitre de ses *Caractères*, le 16e et dernier, aux *Esprits forts* (et l'épithète elle-même est significative d'un état d'esprit). Il y dénonce (n° 9) les beaux-esprits "esclaves des grands, dont ils ont épousé le libertinage et porté le joug toute leur vie contre leurs propres lumières et contre leur conscience", ce qui pose le problème de l'incroyance en des termes d'indépendance et de supériorité sociale. Cette remarque est reprise à l'article 16, mais pour en retirer toute signification philosophique : "L'athéisme n'est point. Les grands, qui en sont le plus soupçonnés, sont trop paresseux pour décider en leur esprit que Dieu n'est pas; leur indolence va jusqu'à les rendre froids et indifférents sur cet article si capital, comme sur la nature de leur âme et sur les conséquences d'une vraie religion. Ils ne nient ces choses ni ne les accordent : ils n'y pensent point". Si l'athéisme n'est point, pourquoi La Bruyère prend-il tant de précautions pour en démontrer l'absurdité dans le discours qu'il tient à Lucile, et derrière lequel se profile le souvenir du matérialisme de Démocrite ?

Deux anecdotes racontées par le duc de Saint-Simon dans ses *Mémoires* nous confirment, si besoin en était, que l'athéisme existait bel et bien, et qu'il ne se limitait pas au seul milieu des grands. La première est savoureuse, mais pourrait ne se rapporter qu'à un "esprit fort" sans grand support philosophique; l'étrangeté serait plutôt dans l'attitude de Louis XIV.

Envoyé en Espagne par le Roi pour y guerroyer, le duc d'Orléans (le futur Régent) lui suggère les noms de ceux qui devraient faire partie de sa suite, et il cite le nom de Fontpertuis. Écoutons le dialogue qui s'ensuit :

"A ce nom, voilà le Roi qui prend un air austère : "Comment, mon neveu, lui dit le Roi, Fontpertuis, le fils de cette janséniste, de cette folle qui a couru M. Arnauld partout ! Je ne veux point de cet homme-là avec vous. - Ma foi, Sire, lui répondit M. le duc d'Orléans, je ne sais pas ce qu'a fait la mère; mais, pour le fils, il n'a garde d'être janséniste et je vous en réponds, car il ne croit pas en Dieu. - Est-il possible, mon neveu ? répliqua le Roi en se radoucissant. - Rien de plus certain, Sire, reprit M. d'Orléans; je puis vous en assurer. - Puisque cela est, dit le Roi, il n'y a point de mal : vous pouvez le mener". (*Mémoires*, éd. Coirault, III, 86).

Saint-Simon en rit, mais s'en désole aussi. La scène se passait en 1708. Il est vrai que le duc d'Orléans, selon le mémorialiste, avait aussi "le désir passionné qu'il n'y eût point de Dieu", mais il croyait très sincèrement au diable (*Mémoires*, V, 249). Aussi Saint-Simon était-il persuadé que les athées sont "une espèce particulière d'insensés bien plus rare qu'on ne croit". Il va pourtant en rencontrer quelques-uns, d'une trempe exceptionnelle, puisqu'il découvre (*Mémoires*, V, 401 - année 1715) l'athéisme radical et systématique de la famille d'un des plus hauts magistrats français, le président de Maisons, issu d'une lignée de financiers enrichis.

Saint-Simon a soin de les distinguer de "ces prétendus esprits forts qui se piquent de n'avoir point de religion... par ce qu'ils croient le belair du monde". Ceux-ci n'en font point état en public, mais leur athéisme est si ferme qu'ils cherchent, pour leur fils unique, "un précepteur qui n'eût aucune religion, et qui par principes élevât avec soin leur fils à n'en point avoir". La famille de Maisons finira par trouver ce phénix, sage, mesuré, savant, de bonne compagnie, et qu'il évite de nommer. Mais nous savons qu'il s'agissait de l'ancien oratorien, devenu grammairien, logicien et philosophe, César Chesneau du Marsais, qui collaborera à l'*Encyclopédie*, rédigera le *Traité des Tropes*, mais aussi la fameuse définition du *Philosophe* et peut-être même le flamboyant *Essai sur les Préjugés*. Avec du Marsais, la liaison s'établit entre les athées libertins du XVIIe siècle et les athées philosophes du XVIIIe, entre les contemporains de Saint-Evremond et ceux de Diderot.

Il est vrai que dès la fin du XVIIe siècle, le décri général lancé sur les athées avait été vigoureusement contesté par un esprit libre, protestant convaincu, mais de tendance libérale, réfugié à Rotterdam en raison de ses convictions, le méridional Pierre Bayle. Dans ses *Pensées diverses sur la Comète* (2e éd. 1683, chap. 172 à 174), Bayle soutenait qu'un athée pouvait faire le bien par pur désintéressement et qu'une société d'athées était parfaitement concevable, dans laquelle on observerait des lois de bienséance et d'honneur. La thèse fondamentale de Bayle ne visait pas à soutenir l'athéisme, mais à montrer que nos actions morales sont indépendantes de nos opinions religieuses et qu'un athée peut donc avoir des mœurs pures, pour autant que son athéisme soit de vraie conviction, et non d'opportunisme.

On discuta beaucoup, et longtemps, du "paradoxe" de Bayle, le plus souvent pour le nier. Mais l'idée était lancée de l'athéisme vertueux, et Bayle va en proposer lui-même le modèle dans l'article *Spinoza* de son *Dictionnaire historique et critique* (1697).

Il s'étend sur sa vertu et sa sagesse; d'autre part, dans une très longue note, il le réintègre dans une antique tradition philosophique qu'il retrouve chez les Grecs, chez les Hindous, chez les Perses et jusque dans quelques penseurs indépendants au moyen-âge, où Dieu et la nature sont jugés identiques, ce qui - vers 1700 - était tenu pour un athéisme larvé. Notons en passant que la figure de l'athée vertueux se retrouvera plus tard dans le personnage de M. de Wolmar, le mari de Julie d'Etanges dans *La nouvelle Héloïse*, mais avec cette réserve qu'il est supposé se convertir après la mort de sa femme.

Un fait majeur est acquis après l'intervention très contestée de Bayle, le statut de l'athée s'est profondément modifié; il a acquis une certaine dignité, une respectabilité dont témoigne d'ailleurs le second texte cité de Saint-Simon. L'athéisme lui-même va sortir de l'état de désordre où il apparaît encore chez Vanini pour se décanter, se clarifier et se fortifier d'une argumentation serrée, empruntée à la fois à la science nouvelle et à la spéculation philosophique.

Dès le moment où l'athéisme se présente en pensée consistante et organisée, au début du XVIIIe siècle, il va aussi se ramifier en tendances diverses, de sorte qu'il conviendrait de parler *des athéismes* du XVIIIe siècle plutôt que d'une doctrine unitaire. Tous s'opposent à l'apologétique pascalienne comme à la théodicée de Leibniz pour concevoir un cosmos sans transcendance, régi par des lois éternelles et fait uniquement de matière, mais ils suivent des itinéraires assez différents, jusqu'à s'opposer parfois avec éclat.

Parmi les traités et les opuscules qui sont destinés à le véhiculer, la majorité est d'auteur inconnu et circule en manuscrit, sous la forme de copies de qualité très inégale, et qui se retrouvent aujourd'hui dans les cabinets de manuscrits des grandes bibliothèques, mais aussi dans les fonds anciens de modestes municipalités. Lanson, puis Wade, Spink et aujourd'hui Benitez nous permettent d'avoir une vue assez complète de ce foisonnement de textes, qui ne sont pas tous athées, et qui reparaissent parfois sous des titres différents. Retenons, dans cette masse, *l'Ame matérielle*, les *Dialogues sur l'Ame*, *l'Analyse de la Religion*, les nombreux *Examens de la Religion*, traités, réflexions et lettres, qui tous s'en prennent à la religion révélée, en s'autorisant souvent des Anciens pour miner l'autorité de l'Eglise.

Certains de ces manuscrits, comme le *Theophrastus redivivus*, remontent au XVIIe siècle, et la référence à l'antiquité y est prédominante,

comme si la pensée libre se cherchait des répondants dans le monde antérieur au christianisme en même temps qu'elle se discernait un certificat d'honorabilité.

Avec le XVIII^e siècle, la pensée athée gagne en audace et en vigueur, en même temps qu'elle sort de l'ombre et de l'anonymat. Le premier auteur qui s'affirme résolument athée est aussi celui dont le militantisme est le plus agressif, mais il l'est impunément, puisque son œuvre était livrée à la postérité à titre posthume. Le curé Meslier (1664-1729), obscur desservant de deux pauvres paroisses ardennaises (Etrepigny et Balaives, non loin de Mézières) laissait à sa mort trois exemplaires manuscrits d'un gros *Mémoire* (I) où il exposait sa vision du monde et ses idées politiques. Aussitôt saisis et mis à l'abri, ces manuscrits n'étaient pas restés complètement inaccessibles et Voltaire devait en donner, en 1762, une version écourtée, remaniée, privée de ses développements politico-économiques d'une violence verbale extrême. Mais on savait, dès 1730, qu'un curé inconnu avait édifié un système matérialiste radical d'où l'idée de Dieu était systématiquement bannie. Formé au séminaire, éloigné des ressources livresques des grandes bibliothèques, Meslier diffère des auteurs anonymes d'*Analyses* et d'*Examens* en ce qu'il n'est ni historien, ni vraiment philosophe. Sa pensée s'est constituée par opposition à l'Etat, à l'Eglise, mais aussi et surtout en réaction à une lecture alors prestigieuse, celle de la *Démonstration de l'existence de Dieu* de Fénelon. Meslier rejette le dualisme, la création et développe un matérialisme athée qui renvoie dans le domaine de l'imaginaire les arguments de l'apologétique. La matière, pour lui, est éternelle et tire d'elle-même le principe de son mouvement. La pensée n'est pas une substance, mais "une manière d'être et d'agir". La religion relève pour une part de la fiction, pour une autre de la politique et de l'esprit de domination. Il fait état de son expérience personnelle, autant et plus que d'une pensée structurée, pour désabuser son lecteur des erreurs où on le maintient dès son enfance. Son mémoire se donne pour objet de prouver que "toutes les religions ne sont qu'erreurs, qu'illusions et impostures" (I, 39 ss.). Meslier n'a que mépris pour les "déicoles" et les "chisticoles", qui se forment de leur Dieu "une image chimérique" (II, 176). Il consacre un chapitre à montrer que "la beauté, l'ordre et les perfections qui se trouvent dans les ouvrages de la nature ne prouvent nullement l'existence d'un Dieu qui les aurait faits", récusant par là l'argument majeur de la théologie à la mode, et de Fénelon en particulier. Ecoutons-le s'exprimer là-dessus dans son style très oral et quelque peu redondant :

"ce prétendu Etre infiniment parfait que nos déicoles appellent Dieu n'est qu'un Etre imaginaire qui ne se voit et ne se trouve nulle part; pareillement, ses prétendues infinies et divines perfections ne sont qu'imaginaires, elles ne se voient et ne se trouvent nulle part, personne ne les a jamais vues. Donc il y a beaucoup plus de raison d'attribuer l'existence par elle-même au monde même et aux perfections que nous y voyons que de l'attribuer à un prétendu Etre infiniment parfait, qui ne se voit et

ne se trouve nulle part, et qui par conséquent est fort incertain et douteux en lui-même" (II, 172).

Dieu n'est, dans la conception que s'en fait Meslier, rien d'autre qu'une hypothèse inutile, qui explique par l'inexplicable ce qui relève de l'ordre des faits :

"il faut nécessairement reconnaître l'existence de l'être, et non seulement il faut reconnaître l'existence de l'être, mais il faut nécessairement aussi reconnaître que l'être a toujours été, et par conséquent qu'il n'a jamais été créé... toutes choses ne sont que des diverses modifications de l'être; et il s'ensuit évidemment qu'il n'y a rien de créé, et par conséquent point de créateur; toutes ces propositions-là se suivent et sont incontestables" (II, 188-189).

Le ton est péremptoire, et l'assurance de Meslier ne fléchit à aucun moment. L'important, à ses yeux, est de se débarrasser des terreurs et des servitudes ancestrales pour fonder une nouvelle société, où les biens de la terre soient mis en commun, dans une vision d'ailleurs plus archaïsante que prospective. Il est significatif que le XVIII^e siècle français s'ouvre sur le discours, à la fois véhément et occulté, d'un prêtre révolutionnaire.

Le matérialisme athée de La Mettrie procède d'une autre veine et d'un autre esprit. Ce médecin d'origine malouine est allé achever ses études à Leyde, où il s'est initié à la pensée iatro-mécanique de Boerhaave, dont il devient le traducteur et le commentateur en France. La liaison étroite du psychique et du mental physiologique le conduit très tôt au matérialisme, qui s'exprime dès 1745 dans son *Histoire naturelle de l'âme*. Contraint à l'exil, il se fixe d'abord en Hollande, puis à la cour de Frédéric II, où il peut travailler en paix et publier sans crainte, jusqu'à sa mort prématurée en 1751. Dans *L'homme machine*, qui constitue l'exposé le plus complet de sa pensée, La Mettrie associe le cartésianisme à la biologie et à l'anatomie pour asseoir scientifiquement sa conception moniste de l'univers. Il réintègre l'homme dans la chaîne des êtres et de la vie animale, en lui accordant pour spécificité la masse et la complexité de son cerveau. Si l'animal, selon Descartes, est une machine, l'homme n'est qu'une machine plus perfectionnée, avec "des roues et quelques ressorts de plus", et son corps "n'est qu'une horloge, dont le nouveau chyle est l'horloger". La Mettrie se dit ouvertement athée et matérialiste : il tient l'âme pour "un vrai terme dont on n'a point d'idée" et affirme "qu'il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance diversement modifiée", cette matière dont la nature nous est inconnue. Il polémique, curieusement, contre les *Pensées philosophiques* de Diderot (qu'il croit d'ailleurs un médecin comme lui et qu'il classe parmi les déistes). Diderot le lui rendra bien plus tard : le matérialisme de La Mettrie lui paraîtra trop sommaire et trop mécanique, mais il rejettera surtout sa morale du plaisir, telle qu'elle s'exprimait dans *L'art de jouir* (1751), et son apologie du despote éclairé. Diderot ne pourra plus se satisfaire d'un système jugé simpliste et dont l'auteur croyait détenir la vérité, "courte et

simple". Il semble bien qu'après 1750 le matérialisme évolue vers plus de nuances et vers de plus grandes exigences méthodologiques. L'hostilité de Diderot envers La Mettrie (qui n'est d'ailleurs pas absolue, comme le prouve une des versions du *Rêve de d'Alembert* où La Mettrie tenait le rôle dévolu finalement à Bordeu) illustre un conflit de générations, mais aussi la maturation et l'affinement d'une pensée sortie enfin de la marginalité.

Le matérialisme de Diderot procède d'un autre courant et d'un autre milieu, où les penseurs ne se satisfont plus de vérités "courtes et simples", mais vont tenter d'expliquer, sans recours à la transcendance, les phénomènes singuliers de la biologie et les démarches complexes de la pensée et de l'imagination. Leur problème fondamental sera d'associer à cette philosophie une morale sans références religieuses ou métaphysiques, mais qui permette de sauvegarder les valeurs de sociabilité, de civisme, de générosité et de sacrifice, résumées dans le concept prestigieux de Vertu.

A cet égard, l'évolution philosophique de Diderot est particulièrement intéressante. Le déiste des *Pensées philosophiques* (1746) rejetait l'athéisme en vertu de l'argument finaliste et fénelonien de l'harmonie de l'univers, concrétisé ici par la beauté de l'aile du papillon. En 1747, dans *La promenade du sceptique*, il donnait, mais toujours sans vouloir trancher, un poids plus grand à la position de l'athée. En 1749, avec la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Diderot rompait avec le finalisme en prenant pour porte-parole le mathématicien aveugle Saunderson, dans la finale de la *Lettre*, elle-même consacrée à des problèmes épistémologiques et psychologiques dans une perspective empiriste.

Dans ce discours (entièrement fictif, faut-il le préciser ?), Diderot mettait dans la bouche de l'aveugle les arguments les plus convaincants contre la création divine. Au pasteur Gervaise Holmes, qui lui objecte les merveilles de la nature, Saunderson réplique :

"Eh Monsieur ! laissez là tout ce beau spectacle qui n'a jamais été fait pour moi ! J'ai été condamné à passer ma vie dans les ténèbres; et vous me citez des prodiges que je n'entends point, et qui ne prouvent que pour vous et que pour ceux qui voient comme vous. Si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher".

Mais il dépasse aussi l'argumentation purement personnelle pour amorcer une démonstration plus générale, fondée sur une hypothèse matérialiste. D'abord, le recours à la divinité est une solution de paresse :

Un phénomène est-il, à notre avis, au-dessus de l'homme ? nous disons aussitôt : *c'est l'ouvrage d'un Dieu*; notre vanité ne se contente pas à moins.

Il devrait donc croire en Dieu sur la foi d'autorités respectées, comme celle de Newton, ce qui lui paraît peu probant. L'hypothèse d'une matière éternelle en fermentation, produisant des monstres à côté de combinaisons heureuses et viables lui semble plus plausible. En des termes d'un lyrisme métaphysique sublime, Saunderson ramène ce monde à "une succession rapide d'êtres qui s'entresuivent, se poussent et disparaissent", à "une symétrie passagère, un ordre momentané" et il conclut en ces termes : "Le temps, la matière et l'espace ne sont peut-être qu'un point". Après quoi survient le délire de la mort, qui le fait s'écrier : "O Dieu de Clarke et de Newton, prends pitié de moi", ce qui réintroduit l'ambiguïté dans le discours philosophique de Diderot. Mais il aura beau assurer à Voltaire que "le sentiment de Saunderson n'est pas plus mon sentiment que le vôtre", la censure ne s'y laissera pas abuser et le penseur subversif ira méditer au donjon de Vincennes sur les redoutables implications d'un athéisme ouvert et sans masque. Diderot retiendra la leçon et il gardera dans ses tiroirs ses œuvres philosophiques les plus audacieuses et les plus novatrices.

Il est vrai que l'athéisme, dans ses œuvres, n'a plus un caractère militant et combatif. Le problème de Dieu est tranquillement évacué comme une hypothèse inutile : c'est l'affaire de quelques lignes au début de *l'Entretien entre d'Alembert et Diderot*, et Diderot n'hésitera pas à écrire ailleurs qu'"il est très important de ne pas prendre la ciguë pour du persil, mais nullement de ne pas croire en Dieu". A cette phase de son évolution, la question primordiale n'est plus de raisonner sur l'existence d'un principe divin, mais d'élaborer une interprétation cohérente et souple du vieux mécanisme matérialiste, inadapté aux découvertes récentes des sciences de la nature et à la compréhension des phénomènes mentaux et linguistiques. Dans *Le Rêve de d'Alembert*, Diderot va développer une philosophie dynamique, fondée sur la sensibilité, le mouvement et la mémoire, ainsi que sur le concept d'organisation. Une longue chaîne, infiniment complexe, va relier le bloc de marbre à l'être pensant. "Mettez à la place de Dieu une matière sensible, en puissance d'abord et puis en acte, et vous avez tout ce qui s'est produit dans l'univers, depuis la pierre jusqu'à l'homme".

A bien des égards, le *Rêve* (écrit en septembre 1769) prolonge et nuance les positions adoptées par le baron d'Holbach et ses amis (dont Diderot était le plus intime) dans ce monument collectif du matérialisme athée qu'est *Le Système de la Nature* (1770). L'importance de cet ouvrage massif, que Goethe jugeait "pâle, ténébreux et cadavéreux", tient à ce qu'il constitue la première tentative d'explication matérialiste et athée globale de l'univers, opposée à la vision idéaliste et chrétienne qui régnait dans l'Université et dans la pensée philosophique dominante.

Le projet du baron et de ses amis vise à éliminer radicalement la notion de Dieu et à lui substituer la vision d'un univers intégralement rationnel, d'où seraient exclus le mystère, le hasard, l'inexplicable et l'ineffable. Dieu est né de la peur des hommes devant ce qui les dépasse, et

ses prêtres l'entretiennent pour la perpétuer : "nous tremblons aujourd'hui parce que nos aïeux ont tremblé il y a des milliers d'années". A la vieille conception lucrétienne du *timor fecit deos*, d'Holbach ajoute la théorie des catastrophes naturelles, chère à l'ingénieur Boulanger. Puisque Dieu est le produit de l'ignorance, le savoir sera le vrai libérateur : "l'homme instruit cesse d'être superstitieux".

Cependant, d'Holbach sait combien cette libération est lente et difficile. Il est loin de tenir le monothéisme pour un progrès : il y verrait plutôt une régression, dans la mesure où un dieu unique accentue le caractère coercitif et répressif du pouvoir des prêtres. Le polythéisme et sa mythologie lui semblent plus proches de la réalité naturelle, alors que le Dieu unique des Juifs et des chrétiens est un tyran capricieux, et même sanguinaire, qui condamne ou sauve à son gré.

Outre la peur, d'Holbach souligne le rôle de l'imagination et du merveilleux dans les croyances religieuses : il faut aux hommes "du merveilleux pour remuer leur imagination".

Sévère pour les religions établies, d'Holbach l'est aussi envers la religion dite *naturelle*, qui escamote le problème du mal et maintient les dogmes de la vie future et de l'immortalité de l'âme. Le déisme lui paraît un compromis bâtarde, destiné à concilier l'inconciliable (comme par exemple la liberté humaine et le Dieu vengeur) : il est le résidu d'une vieille peur ancestrale :

"la répugnance que la plupart des hommes montrent pour l'athéisme ressemble parfaitement à l'horreur du vide; ils ont besoin de croire quelque chose; leur esprit ne peut rester en suspens, surtout quand ils se persuadent que la chose les intéresse très vivement, et alors plutôt que de ne rien croire, ils croiront tout ce qu'on voudra, et s'imagineront que le plus sûr est de prendre un parti". (2)

L'option athée est, pour d'Holbach, celle de la lucidité et du courage. Elle accepte la mort sans trembler, puisque "mourir, c'est dormir... c'est rentrer dans cet état d'insensibilité où nous étions avant de naître, avant d'avoir la conscience de notre existence actuelle". Elle est aussi une leçon de modestie, qui ramène l'homme à la loi commune de l'univers :

"Si tout naît et périt, si tout se change et se détruit, si la naissance d'un être n'est jamais que le premier pas vers sa fin, comment eût-il été possible que l'homme fût exempté d'une loi commune qui veut que la terre solide que nous habitons se change, s'altère, et peut-être se détruise. Faible mortel ! tu prétendrais exister toujours; veux-tu donc que pour toi seul la nature change son cours".

L'immortalité de l'âme, la vie future, sont des mirages qui nous empêchent de regarder la vie en face et de transformer la société en corrigeant ses vices (qu'on songe au désintéret de Pascal pour la politique, qualifiée par

lui d'"hôpital de fous"). D'Holbach estime que "le dogme insensé d'une vie future empêche les mortels de s'occuper de leur vrai bonheur, de songer à perfectionner leurs institutions, leurs lois, leur morale et leurs sciences". Il l'appelle ailleurs "une des erreurs les plus fatales dont le genre humain fut infecté".

Mais d'Holbach sait aussi que les hommes tiennent à leurs illusions, fussent-elles mystifiantes, et qu'ils craignent d'affronter la nue vérité. Aussi n'est-il pas convaincu de l'avenir de ses idées, du moins auprès de la grande masse humaine, qu'il juge incapable de suivre la voie de la sagesse et du courage. D'avance, il admet ne parler que pour une minorité, car "les principes de l'athéisme ne sont point faits pour le peuple" et il ne brigue, pour sa part, que "les suffrages du petit nombre des partisans de la vérité". Cette position à la fois pessimiste et élitaire rejoint celle des libertins du XVII^e siècle.

Les successeurs du baron seront plus décidés à faire prévaloir leurs vues, avec parfois un farouche acharnement. La Révolution leur paraît d'ailleurs l'occasion rêvée pour convertir les masses : c'est l'époque des épigones et des propagandistes, comme Naigeon ou Sylvain Maréchal (auteur, en 1800, d'un curieux *Dictionnaire des Athées*), mais aussi de l'athéisme scientifique, avec Lalande et Cabanis. Pourtant, lorsque Chaumette et ses amis voudront faire de l'athéisme le principe philosophique de la Révolution agissante, ils se heurteront au déiste Robespierre, créateur de la Fête de l'Être Suprême, et aux théophilanthropes. Les militants de l'athéisme finiront sur l'échafaud, ou dans un silence discret. La Révolution sera plus rousseauiste que holbachique, et Napoléon, en politicien retors, préférera signer le Concordat.

Les obstacles à la montée et à la progression de la pensée athée ne sont pas tous d'ordre politique et extérieurs au mouvement des "lumières". L'ennemi le plus redoutable et le plus efficace de l'athéisme, au XVIII^e siècle, n'est pas l'Eglise, soutenue par des théologiens sans génie, incapables de rénover l'apologétique et qui se bornent à vitupérer contre l'impiété en des termes véhéments. L'opposition profonde, l'obstacle décisif, est plutôt du côté du théisme rousseauiste et du déisme voltairien. Il n'y a d'ailleurs pas une position athée unitaire et monolithique : c'est ainsi que Diderot prend des distances par rapport à l'utilitarisme moral exposé par le matérialiste Helvétius dans *De l'Esprit* (1758) et dans le traité posthume *De l'Homme* (1773). Il en regrette les aspects réducteurs et s'exclame : "je ne saurais m'accomoder de ces généralités-là : je suis homme, et il me faut des causes propres à l'homme... Quelle utilité retirerai-je d'une enfilade de conséquences qui conviennent également au chien, à la belette, à l'huître, au dromadaire ?" (3). Il ne croit ni à l'identité des êtres humains, ni au rôle déterminant de l'éducation, et surtout il est gêné par le ton péremptoire d'Helvétius en matière de morale : "Je n'ai pu trouver la vérité, et je l'ai

cherchée avec plus de qualités que vous n'en exigez. Je vous dirai plus : s'il y a des questions en apparence assez compliquées qui m'ont paru simples à l'examen, il y en a de très simples en apparence que j'ai jugées au-dessus de mes forces" (4), par exemple : pourquoi il reste convaincu qu'il faut rester homme de bien dans une société qui applaudit le vice triomphant et ridiculise la vertu bafouée. Il touchait par là au cœur même la morale purement sociale, relativiste et utilitaire développée par Helvétius. Diderot n'en reste pas moins indéfectiblement attaché au matérialisme athée et la rencontre, à La Haye, avec le Hollandais spiritualiste Hemsterhuis lui fournit l'opportunité de réaffirmer sa position avec la plus grande netteté (5) : "l'introduction de Dieu dans la nature ne fait que surajouter un agent superflu" (p. 581); "la morale chrétienne est bien la morale la plus antisociale que je connaisse. Donnez-vous la peine de relire le Sermon sur la Montagne" (p. 401). Un peu plus loin (p. 441), il fait l'éloge de ses amis athées : "Je connais un peu les gens dont vous parlez. Soyez sûr qu'ils disent franchement leur sentiment sans aucun esprit de prosélytisme. Qu'ils sont aussi sincères dans leur opinion que vous dans la vôtre. Qu'ils ont autant de mœurs que les plus honnêtes croyants. Qu'on est aussi facilement athée et homme de bien, qu'homme croyant et méchant... En un mot, que la plupart ont tout à perdre et rien à gagner à nier un Dieu rémunérateur et vengeur". Et il ajoute (p. 443) : "Songez d'ailleurs, Monsieur, qu'il ne faut jamais injurier... Démocrite et Epicure n'étaient ni des corrompus, ni des sots".

Ce salut aux grands ancêtres masque peut-être une allusion plus critique à un grand contemporain, puisque le "Dieu rémunérateur et vengeur" était précisément le Dieu de Voltaire, devenu *in extremis* l'adversaire le plus décidé de la philosophie athée.

La position de Rousseau à l'égard du sentiment religieux est bien connue. Elle fut d'ailleurs un des motifs de la brouille entre Jean-Jacques, Diderot et le cercle holbachique. La formation protestante et les élans sentimentaux de Rousseau maintiennent en lui la certitude de l'existence d'un Etre Suprême, avec lequel il communité dans les célèbres lettres à M. de Malesherbes de janvier 1762 :

"Bientôt, de la surface de la terre, j'élevais mes idées à tous les êtres de la nature, au système universel des choses, à l'être incompréhensible qui embrasse tout. Alors, l'esprit perdu dans cette immensité, je ne pensais pas, je ne raisonnais pas, je ne philosophais pas... j'étouffais dans l'univers, j'aurais voulu m'élançer dans l'infini".

Dans *La nouvelle Héloïse* (1761), Julie est une protestante exemplaire, qui s'apprête à comparaître devant Dieu à qui elle porte le bilan de sa vie entière, et non "un repentir imparfait, tardif et forcé" et qu'elle salue dans un état de béatitude

"O grand être ! être éternel, suprême intelligence ... Dieu très puissant, très bon, dont je ne doutais jamais un moment et sous les yeux duquel j'aimai toujours à vivre ! je le sais, je m'en réjouis, je vais paraître devant ton trône".

Après quoi le pasteur, convoqué pour la circonstance, va faire en termes très durs le procès de la mort catholique, obsédée par des pensées lugubres et corrompue par la vénalité de l'Eglise.

Julie meurt dans la sérénité de sa foi, persuadée de la survie dans l'au-delà, où elle attendra que Saint-Preux vienne la rejoindre. Et Claire d'Orbe, son amie, sent déjà la présence de cette âme aimante qui les regardera et les protégera "du séjour de l'éternelle paix".

Sans doute Wolmar est-il un athée avoué, mais cet athée vertueux est supposé se convertir après la "bonne mort" de son épouse.

Rousseau contribue ainsi puissamment à régénérer une religion dont l'ardeur et la vitalité semblaient décliner sous les coups de l'esprit critique et dans le corset d'une orthodoxie autoritaire.

Sensibilité mise à part, Rousseau est persuadé de la nécessité politique d'une religion d'Etat. Au chapitre VIII du Livre IV du *Contrat social*, il justifie l'obligation d'une "religion civile" et d'une adhésion à ses dogmes :

"il importe bien à l'Etat que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs... il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen, ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas".

Plus encore, celui qui contreviendrait à ces dogmes après les avoir admis sera puni de mort. En quoi consistent ces dogmes ? Ils sont simples : l'existence d'une divinité intelligente et bienfaisante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois.

Dans le 2e Dialogue *Rousseau juge de Jean-Jacques* (Pléiade, 886), il attribuera le complot des "méchants" contre lui au fait qu'ayant adopté des principes contraires aux leurs, il n'aurait voulu suivre "ni parti, ni secte", ce qui vise évidemment le clan athée holbachique, assimilé plus loin (p. 889) à des "passionnés destructeurs de toute religion, de toute conscience, de toute liberté, de toute morale, aussi organisés et aussi sectaires que les Jésuites, en substituant peu à peu l'intolérance philosophique à l'autre" (p. 890).

Quand on sait l'écho prodigieux de la parole rousseauiste, on peut mesurer sans peine le discrédit jeté par Jean-Jacques sur l'athéisme et sur ses tenants.

Ennemi irréductible de Rousseau sur tant de points, Voltaire est assez proche de lui dans son combat contre l'athéisme, du moins à la fin de sa vie, car ce sont les progrès de l'athéisme après 1760 et surtout la publication (en 1770) du *Système de la Nature* qui vont tardivement le mobiliser.

On sait la forte impression que fit, en 1762, la Profession de Foi du Vicaire savoyard dans l'*Emile* (livre IV). Cette mise en accusation de la philosophie des lumières ainsi que de l'autoritarisme catholique tendait à prouver l'existence de Dieu par la beauté du monde et par la voix intérieure de la conscience, "instinct divin, immortelle et céleste voix".

"Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage; je le vois, ou plutôt je le sens... cet être qui veut et qui peut, est être actif par lui-même, cet être enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu...

J'aperçois Dieu partout dans ses œuvres; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi, mais sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux le chercher où il est, ce qu'il est, quelle est sa substance, il m'échappe et mon esprit troublé n'aperçoit plus rien".

Cette sensibilité religieuse pourrait ne déboucher que sur une religion naturelle, proche de celle des déistes. Rousseau y réintroduit l'idée de Révélation et la personne de Jésus-Christ. Evoquant la mort de Socrate, paisible et douce, opposée à celle de Jésus, "la plus horrible qu'on puisse craindre", il s'exclame, par le voix de son vicaire :

"Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu".

Ce qui ne l'empêche pas d'affirmer, quelques lignes plus loin, qu'"avec tout cela, ce même Evangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison, et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre".

La *Profession de Foi* valut à Rousseau la colère de l'Eglise et les rigueurs de l'exil. Elle lui valut quelques éloges de la part de Voltaire et la fureur indignée de Diderot, qui croyait y pressentir ce qu'il appelait "le baptême des cloches". Reste que le choc provoqué par ce chapitre fut profond et durable, et qu'il vint à l'appui de tout un courant qui s'exprime ailleurs par le piétisme ou le méthodisme, ces cheminements anti-institutionnels de la sensibilité religieuse.

La position de Voltaire est plus nuancée, moins radicale que celle de Rousseau. Elle n'en est pas moins opposée a priori à l'athéisme militant. Si on veut en comprendre les motivations, il faut se référer aux articles du *Dictionnaire philosophique* (1764), et de sa suite, les *Questions sur l'Encyclopédie* (1770). L'athéisme est, selon lui, une réaction de refus très compréhensible devant les sottises débitées par les esprits religieux et devant les horreurs commises par les fanatiques, mais une réaction excessive et erronée.

Ils disent : "Si nos maîtres nous peignent Dieu comme le plus insensé et comme le plus barbare de tous les êtres; donc il n'y a point de Dieu; mais ils devraient dire : "Donc nos maîtres attribuent à Dieu leurs absurdités et leurs fureurs, donc Dieu est le contraire de ce qu'ils annoncent, donc Dieu est aussi sage et aussi bon qu'ils le disent fou et méchant" (art. *Athée, Athéisme*).

A l'article *Dieu*, le vieux sage Dondindac résume le catéchisme à ce seul précepte : "C'est qu'il est juste d'adorer l'Être suprême, de qui nous tenons tout". Dans les *Questions* de 1770, ce même article est longuement développé, et l'analyse affinée :

"L'athée de cabinet est presque toujours un philosophe tranquille comme Spinoza, cité plus haut ... mais l'athée de cour, le prince athée pourrait être le fléau du genre humain... Le malheur des athées de cabinet est de faire des athées de cour... Dieu nous garde d'un abominable prêtre qui hache un roi en morceaux... Mais que Dieu nous préserve aussi d'un despote colère et barbare qui, ne croyant point en Dieu, serait son dieu à lui-même..."

et il conclut l'article en ces termes :

"Mais quoi ! parce qu'on a chassé les jésuites, faut-il chasser Dieu ? Au contraire, il faut l'en aimer davantage".

En 1767, Voltaire publie des *Homélie prononcées à Londres en 1765*, dont la première porte *Sur l'athéisme*. Il y concède qu'il y eut, et qu'il y a toujours, des athées vertueux (d'Epicure à La Mettrie), mais il y dénonce une fois encore, le danger de l'athéisme pour la vie publique. Pour Voltaire, comme plus tard pour Dostoïevski dans *Les frères Karamazov*, s'il n'y a pas de Dieu, tout est permis aux méchants :

"L'athée fourbe, ingrat, calomniateur, brigand, sanguinaire raisonne et agit conséquemment s'il est sûr de l'impunité de la part des hommes. Car, s'il n'y a point de Dieu, ce monstre est son Dieu à lui-même, il s'immole tout ce qu'il désire ou tout ce qui lui fait obstacle. Les prières les plus tendres, les meilleurs raisonnements, ne peuvent pas plus sur lui que sur un loup affamé de carnage".

Et il conclut en ces termes :

"En un mot, des athées qui ont en main le pouvoir seraient aussi funestes au genre humain que des superstitieux. Entre ces deux monstres, la raison nous tend les bras".

Non content de combattre l'athéisme par les armes de la dialectique et de l'histoire, Voltaire va recourir à la fiction pour répandre ses idées et pour prouver, comme il l'écrivait le 26 août 1769 au marquis de Villevieille, qu'"on peut être très bon philosophe, et croire en Dieu". C'est la thèse qu'il soutient en 1775 dans son *Histoire de Jenni, ou le sage et l'athée*, avec moins de talent - il est vrai - qu'il n'en avait montré dans *Candide* et dans *L'Ingénu*. L'intention y est transparente, et Voltaire l'admettait volontiers, comme en fait foi une lettre à d'Argental du 4 août 1775 :

"J'ai toujours regardé les athées comme des sophistes impudents... L'auteur de *Jenni* ne peut être soupçonné de penser comme Epicure... Les athées qui veulent me mettre de leur parti me semblent aussi ridicules que ceux qui ont voulu faire passer Saint-Augustin pour un moliniste".

L'action du conte se place en Espagne, lors de l'intervention des Anglais en Catalogne, au cours de la guerre de succession d'Espagne (1705). Le héros (car Jenni est ici un nom masculin) est le fils d'un digne pasteur devenu député au Parlement, l'honorable M. Freind : ils participent à l'expédition de Catalogne, l'un en qualité de chapelain, l'autre comme volontaire à Montjuich, point de départ d'une série d'aventures rocambolesques qui amèneront le jeune homme et ses amis jusqu'en Amérique.

Sans se soucier de la crédibilité, Voltaire truffe son récit de débats sur la religion et de dialogues sur l'athéisme, car le jeune et séduisant Jenni s'est laissé corrompre "par une troupe de jeune athées, d'ailleurs gens d'esprit" avec qui il mène "une vie débordée et crapuleuse", sous la funeste influence de la perverse Mme Clive-Hart.

Les chapitres VIII à XI (le XIIe rapporte le mariage de Jenni) sont intégralement consacrés à la critique de l'athéisme philosophique et moral. On y retrouve, plus développée, toute l'argumentation exposée précédemment :

- "la machine du monde est l'ouvrage d'un être souverainement intelligent et puissant... vous devez l'admirer... vous devez l'aimer" (*Romans et Contes*, éd. Pléiade, p. 653)
- "l'athéisme et le fanatisme sont les deux pôles d'un univers de confusion et d'horreur"; mais "on peut guérir un athée", alors qu'"on ne guérit jamais le superstitieux radicalement" (p. 653).

A la suite d'une longue argumentation à la fois philosophique et historique, l'athée Birton se jettera aux genoux du déiste Freind en s'écriant : "Oui, je

crois en Dieu et en vous", après quoi tout s'arrangera dans le meilleur des mondes possibles.

Les lecteurs de Voltaire furent loin de suivre l'exemple de l'athée Birton. On trouva son discours répétitif, défaut bien excusable si l'on songe que Voltaire avait passé, en 1775, le cap des 80 ans. Les amis du baron d'Holbach se gaussèrent de ces radotages dans la *Correspondance littéraire*. Le modèle le plus populaire reste donc bien Rousseau, non pas le théoricien politique du *Contrat*, mais le déiste sentimental des lettres à Malesherbes. L'exaltation de la nature, qui est l'expression typique de la sensibilité du siècle, tend à y retrouver la marque, non point du Dieu chrétien, mais d'une généreuse et bienfaisante Providence, d'un ordre dont la perfection ravit et rassure. Bernardin de Saint-Pierre, dans l'introduction à *Paul et Virginie*, affirme avoir pour devise "Dieu et ma plume", ce qui confirme la thématique finaliste des *Etudes de la Nature*. Delisle de Sales (pseudonyme de Jean-Baptiste Isoard) connaît un succès inouï avec sa *Philosophie de la Nature* (1769), qui reprend toutes les idées-forces des "âmes sensibles" et des encyclopédistes, mais il rejette le matérialisme et combat l'athéisme.

Sans doute pourrait-on opposer à ce déferlement déiste et sentimental l'athéisme militant d'un Sade dans le *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, mais le "divin marquis" est un allié que le cercle du baron d'Holbach aurait récusé avec horreur, en décelant en lui le négateur de ses principes moraux et sociaux.

Comme l'avait prévu le *Système de la Nature*, l'athéisme reste, au XVIII^e siècle, un phénomène minoritaire, mais qui concerne des milieux philosophiques et scientifiques de haut niveau et de grand prestige (qu'on songe à Diderot, à Lalande, à Cabanis). Il aura même son chantre lyrique dans la personne d'André Chénier, qui se disait "athée avec délices" mais le Chénier dont raffolera le public n'est pas le poète de l'*Hermès*, pas plus que le Shelley dont on raffolera ne sera celui qui avait écrit *About the necessity of atheism*, l'élève de Godwin et, à travers lui, du baron d'Holbach.

Le coup d'arrêt le plus dur infligé à l'athéisme n'est finalement pas venu des philosophes et des écrivains. Il lui sera asséné par une des plus grandes figures de la Révolution française, puisque c'est Robespierre qui déclarera dans son *Rapport du 7 mai 1794 Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains* qu'il faut considérer l'athéisme comme "lié à un système de conspiration contre la République", tandis que "l'idée de l'Etre suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continuél à la justice : elle est donc sociale et républicaine". Il traitera les athées de "charlatans ambitieux", "rampant dans l'antichambre des despotes". Qu'il s'agisse de Voltaire, de Rousseau ou du plus célèbre des Jacobins, on remarquera que le grief le plus fréquemment avancé contre l'athéisme au XVIII^e siècle est moins d'ordre métaphysique que d'ordre

politique et social. L'athéisme faisait peur, parce qu'il semblait menacer les fondements de l'ordre social et les principes de la moralité publique et privée. Il ne pouvait séduire que des esprits audacieux qui cherchaient ailleurs que dans la Révélation ou dans le *dictamen* de la conscience les assises d'une morale à la fois relativisée et remotivée.*

* Nous ne traitons pas dans notre exposé de la question de l'*agnosticisme*. Le mot n'apparaît qu'en 1884, dans un ouvrage de Jules Claretie sur l'*Histoire de la guerre de 1870-1871*. L'attitude qu'il exprime était certainement plus ancienne, mais elle se manifestait sous d'autres formes, comme le fidéisme (qui juge la croyance en Dieu non justifiable par la raison) ou comme le scepticisme. Il faudrait tenir pour tels des esprits comme d'Alembert et Fontenelle, voire même, avec beaucoup de réserve, comme Montaigne et Charron. Mais il est difficile d'appliquer à ces penseurs une catégorie qui ne coïncide pas avec leur univers mental (le leur étant celui du pyrrhonisme).

NOTES

- (1) Son édition intégrale et critique est très récente. On la doit à R. Desné, J. Deprun et A. Soboul, Paris, Ed. Anthropos, 1971.
- (2) Ces citations sont empruntées à notre article "*Le Système de la nature*", *une Bible matérialiste*, paru dans les *Beiträge zur romanischen Philologie*, Berlin, XV, 1976, Heft 1, pp. 43-71.
- (3) *Œuvres philosophiques*, éd. P. Vernière, Paris, Garnier, 1956, p. 564.
- (4) *Ibid.*, p. 594-595.
- (5) Les notes de Diderot sur le traité *De l'Homme* de Fr. Hemsterhuis ont été publiées de manière exemplaire par Georges May en 1964 (Yale University Press).

REFLEXIONS SUR L'ATHEISME CHEZ MARX ET DANS LE MARXISME

par

Guy HAARSCHER

I. L'ATHEISME DE MARX

L'athéisme de Marx est un fait évident. Jamais il n'a hésité sur ce point. Dès sa thèse de doctorat, consacrée à Démocrite et Epicure, il fait sien le mot d'ordre de Prométhée : "En un mot, je hais tous les dieux" (1). D'un autre côté cependant, il a toujours récusé l'autonomie du combat anti-religieux : la religion ne constituant pas, pour lui, un phénomène indépendant et premier, la lutte contre celle-ci n'est dès lors pas essentielle : ce n'est pas à ce niveau qu'apparaissent les enjeux décisifs. Dans une lettre de mars 1843, adressée à Ruge, Marx écrit ceci :

"Je demandais ensuite que l'on critiquât la religion en partant de l'examen des circonstances politiques, et non celles-ci en partant de la religion ... : vide en elle-même, la religion ne se nourrit pas du ciel, mais de la terre, et elle s'effondre d'elle-même avec la dissolution de la réalité absurde dont elle est la théorie" (2).

Le combat premier se situe au niveau de la réalité qui rend possible la religion : si cette réalité est anéantie, sa conséquence le sera *ipso facto*. Quelle est, dès lors, cette réalité, et en quoi la religion en constitue-t-elle un effet, lequel disparaîtra, en bonne logique, avec sa cause ? Le phénomène de ce monde-ci en lequel consiste la dite "réalité", c'est l'injustice, l'oppression, la souffrance de ceux qui appartiennent à la classe que Marx appelle, dès 1844, le "prolétariat" (3). Le rôle de la religion, c'est de rendre cette vie supportable, de faire miroiter à l'individu opprimé une solution illusoire dans un autre monde, bref de masquer les injustices véritables, de voiler la dureté de l'exploitation. C'est parce que la réalité est d'une telle sorte que la religion apparaît nécessaire : transformez la première, la seconde disparaîtra - elle tombera pour ainsi dire en désuétude. C'est ce que dit Marx dans un texte célèbre :

"Voici le fondement de la critique irréligieuse : *c'est l'homme qui fait la religion, et non la religion qui fait l'homme...* La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son *point*

d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément cérémoniel, son universel motif de consolation et de justification. Elle est la *réalisation chimérique* de l'essence humaine, parce que l'essence humaine ne possède pas de réalité véritable. Lutter contre la religion, c'est donc, indirectement, lutter contre ce monde-là, dont la religion est l'arôme spirituel.

La misère religieuse est tout à la fois *l'expression* de la misère réelle et la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit. Elle est *l'opium* du peuple.

Nier la religion, ce bonheur *illusoire* du peuple, c'est exiger son bonheur *réel*. Exiger qu'il abandonne toute illusion sur son état, c'est exiger qu'il renonce à un état qui a besoin d'illusions. La critique de la religion contient en germe la *critique de la vallée de larmes* dont la religion est *l'auréole*.

La critique a saccagé les fleurs imaginaires qui ornent la chaîne, non pour que l'homme porte une chaîne sans rêve ni consolation, mais pour qu'il secoue la chaîne et qu'il cueille la fleur vivante... La religion n'est que le soleil illusoire, qui gravite autour de l'homme tant que l'homme ne gravite pas autour de lui-même" (4).

La thèse est donc claire : la religion constitue par excellence ce que Marx appellera, quelques années plus tard, une "idéologie" (5). Elle constitue un discours portant sur la réalité humaine, discours ayant pour rôle de justifier la souffrance sur terre et de préserver le *statu quo* (les intérêts de la "classe dominante"). C'est à cette souffrance qu'il faut s'attaquer, dit Marx, et non en premier lieu à la religion ou aux prêtres comme tels. La religion constitue un phénomène social.

"C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que le "sentiment religieux" est lui-même un produit social..." (6).

II. L'ATHEISME DANS L'ŒUVRE DE JEUNESSE

Il nous faut maintenant, une fois ces bases posées, préciser les enjeux. Rappelons tout d'abord que l'œuvre de Marx se divise en deux phases aux contours nettement distincts (7). La première est philosophique : Marx développe des thèses concernant l'homme, ses possibilités, ses buts. C'est ici que le problème religieux se trouve posé dans les termes définis ci-dessus. La deuxième phase se caractérise par une rupture avec la philosophie, au profit du combat politique concret et d'une analyse de type scientifique (économique, historique, sociologique). Envisageons tout d'abord, dans la perspective qui nous concerne, l'époque "philosophique".

Quand Marx dit de la religion qu'elle exprime la misère humaine ainsi que la protestation contre cette misère, il lui attribue une certaine vertu positive : cette misère est bien réelle, et il est légitime de la dénoncer. Mais

la religion pêche - si l'on peut dire - en ceci qu'elle pose mal la question du salut, qu'elle envisage d'une façon fallacieuse la solution du problème de l'oppression et de l'injustice. S'il y a en effet une solution, elle appartient pour la religion à l'au-delà, à l'autre monde, à la transcendance. Dès lors, si l'on admet, comme l'a toujours soutenu Marx, que cet au-delà constitue une illusion, la religion recèle un élément de supercherie : le salut dans l'autre monde émousse la révolte contre la misère, et la religion conforte le *statu quo*. Plus techniquement, la religion constitue, comme le dit Marx après Feuerbach - qu'il suit quasi totalement sur ce point - une prise de conscience, par l'homme, de ses propres possibilités (ici : de la "misère" et de la solution qui peut y être apportée). Mais cette conscience est dite, selon une expression qui deviendra célèbre dans le marxisme, "aliénée" (8) : l'homme transfère le salut dans un autre monde, il substitue au bonheur réel un bonheur illusoire, il se rend étranger à lui-même en confiant son avenir à Dieu et aux prêtres, bref à une "puissance" étrangère. Il suffit par conséquent, souligne Feuerbach, de "rapatrier" en quelque sorte le salut pour résoudre le problème humain, et, *ipso facto*, faire disparaître la religion. L'anthropologie (la théorie de l'homme) se substitue à la théologie (la théorie de Dieu - qui "meurt", parce que l'homme récupère ce qui lui avait toujours appartenu en droit).

On voit donc que la religion constitue un phénomène ambigu, à la fois positif et négatif, générateur de vérité et d'illusion : elle dénonce la misère, pose l'exigence d'un salut, d'un accomplissement pour l'homme (moment positif), mais "réserve" cette rédemption à l'au-delà (moment négatif).

III. L'ATHEISME DANS L'ŒUVRE DE MATURITE

L'œuvre de maturité, toute anti-philosophique qu'elle soit au demeurant, poursuit, en ce qui concerne l'analyse du phénomène religieux et la proclamation d'athéisme, la voie inaugurée par les textes de jeunesse. La célèbre théorie dite des "superstructures" relaye la thèse de l'"opium du peuple" (la drogue qui constitue une consolation, mais illusoire, et hors du monde réel). L'idée de "superstructure" appartient elle-même à la théorie marxienne de l'histoire, qu'Engels appellera le "matérialisme historique". Cette théorie porte sur ce que Marx appelle, usant de métaphores diverses, la "base" (*Unterbau*) de l'histoire, ou son "moteur", ou encore sa "scène réelle" (9). Quelle que soit l'image choisie, il s'agit de sélectionner, dans la masse des phénomènes historiques, ce qui est essentiel ou déterminant. Pour Marx, c'est l'économie, autrement dit la production des biens nécessaires à satisfaire les besoins matériels et immédiats de la vie. Cette production est, depuis l'aube de l'histoire, l'objet de conflits : comme il n'y en a pas assez pour tout le monde (la "rareté" (10) règne), une lutte de classes se développe, laquelle constitue le moteur même du développement historique. Le "reste" - tous les autres phénomènes, non-économiques - relève de la

superstructure (*Ueberbau*), c'est-à-dire de la partie "supérieure" de l'édifice historique, laquelle repose sur la "base", qui, le mot l'indique, est plus fondamentale qu'elle. Appartiennent à la superstructure : la politique, le droit, et aussi - parmi d'autres éléments - la religion.

L'histoire est formée d'une succession de "modes de production". Un mode de production consiste en une articulation particulière des "forces productives" et des "rapports de production". Les premières constituent les capacités dont disposent les hommes pour produire (il s'agit, de façon générale, des techniques) : ces forces croissent dans l'histoire (et en particulier depuis la Révolution industrielle). Les seconds s'identifient aux rapports sociaux noués par les hommes à propos de la production. Ceux-ci changent de signification, de "valeur", au cours du temps : tout d'abord, ils constituent un cadre adéquat pour le développement des "forces productives"; mais à un moment, ils se transforment en entraves : devenus trop "étroits", ils doivent être remplacés, pour que le développement des forces productives puisse se poursuivre, par de nouveaux rapports. Ceux-ci permettront un nouveau développement des forces productives, puis se changeront eux aussi en entraves, suscitant une nouvelle "révolution", et ainsi de suite jusqu'au développement ultime des techniques, c'est-à-dire à l'abondance (11), laquelle signifiera la solution du problème réel de l'Histoire, la fin de la lutte des classes, l'élimination de la souffrance, de la violence, de la "misère" - bref la possibilité de ce que Marx appelait, en 1844, le "bonheur réel".

Prenons pour exemple la Révolution française : à la fin de l'Ancien Régime, la bourgeoisie, porteuse du nouveau développement des forces productives, se trouve "coincée" par des rapports de production devenus trop étroits. Les barrières douanières intérieures, le protectionnisme, le corporatisme dans les villes, le primat de la richesse immobilière (c'est-à-dire la domination de l'aristocratie terrienne), - tout cela entrave le développement des techniques de production qui, pour être rentabilisées, ont besoin d'une ouverture des marchés, d'une modernisation fondamentale des rapports de production. La lutte de classes pousse donc la bourgeoisie à prendre le pouvoir, c'est-à-dire à éliminer les rapports d'Ancien Régime, et à y substituer le libre-échange, la propriété privée des moyens de production, le libre salariat, - bref le capitalisme. Celui-ci possède donc un sens positif, comme tout mode de production, mais seulement pour un temps : à un moment donné, il va devoir subir le sort qu'avaient subi les structures d'Ancien Régime autour de 1789 en France. Devenu un système trop étroit pour un nouveau développement des forces productives, il devra lui aussi, à son tour, faire place à un système de rapports de production supérieurs, "socialistes" cette fois. Cette transition, c'est celle que Marx croit vivre à son époque, autour des révolutions de 1848, et à l'occasion des grands bouleversements géo-politiques du XIXe siècle.

Il faut donc bien comprendre que, chez Marx, tous les phénomènes historiques ne prennent sens que par rapport à la totalité du processus : le capitalisme doit être apprécié en ce sens, c'est-à-dire réinséré dans le mouvement global de l'évolution. Ce mouvement, c'est - on le sait - celui des forces productives, c'est-à-dire la marche du monde vers l'abondance, et donc vers la fin de la violence et de la "misère". De ce point de vue, le capitalisme possède une signification ambiguë : certes il est fondé sur l'exploitation, sur le travail non payé (la "plus-value") (12), et donc il est, selon les "valeurs" mêmes de Marx, mauvais, condamnable. Mais en même temps, il constitue un système de rapports de production qui a, du moins pour un temps, une signification positive. Marx va jusqu'à parler de la "grande action civilisatrice du capital" (13), de sa nécessité, puisque le socialisme, qui doit lui succéder, serait impossible sans lui. Marx lutte sur deux fronts : sur sa "gauche" et sur sa "droite". De ce dernier point de vue, il s'oppose évidemment aux économistes classiques qui voient dans le capitalisme le meilleur régime économique, la vérité enfin advenue des rapports humains rationnels : il lui objecte le fait que le capitalisme n'a qu'un temps, et qu'à un moment il se transformera inéluctablement en entrave au développement des forces productives. A ce moment - qui est celui où Marx écrit et combat, - le défendre serait "réactionnaire"; mais Marx lutte aussi virulemment (parfois plus) sur l'autre front : à Proudhon et à ceux qu'Engels appellera les "socialistes utopiques" (14), il reproche de "ne voir que la misère dans la misère" (15), d'absolutiser la face négative du capitalisme sans voir que celui-ci travaille *aussi* au progrès. Tenir les deux bouts du fil, adopter cette attitude double, constitue la seule position historique acceptable dans le cadre de la théorie matérialiste : le capitalisme est exploiteur et progressiste dans un premier temps; dans un second temps (autour de 1848), il reste bien entendu exploiteur, mais s'est également transformé en entrave au progrès. Cette fois, il apparaît doublement condamnable (moralement : ce qu'il était dès le début, parce que fondé sur l'extorsion du travail non payé; matériellement, comme on dit d'un malade qu'il est condamné : maintenant, le capitalisme doit mourir pour laisser la place à un système supérieur).

Tout ceci doit nous permettre de mieux cerner la théorie des superstructures, dont dépend la conception marxienne de la religion dans la période de maturité. La religion ne possède pas en elle-même sa signification : elle doit être reliée à ce qui se passe sur la "scène réelle de l'histoire" pour devenir intelligible en tant que phénomène humain. Si maintenant, on "importe" les considérations de jeunesse dans ce cadre "scientifique", voici le résultat : la religion, opium du peuple, ne peut exister que lorsque la souffrance ne trouve pas de solution sur terre. Or la situation de dégradation, d'abaissement de la plus grande partie de l'humanité ne peut, pour Marx, qu'engendrer une telle solution ambiguë, à savoir une protestation qui constitue en même temps un détournement de la révolte. La religion dévoile la réalité, tout en en déconnectant la force

explosive. Elle dénonce la misère, mais en l'"éternisant" : elle l'attribue à la nature humaine comme telle (au "péché originel"), de telle sorte que le salut - le Royaume - ne puisse être de ce monde. Elle permet l'expression de la révolte, mais la neutralise en faisant porter la faute par l'Homme lui-même, et non par les classes dominantes.

IV. LE MARXISME ET "L'OPIUM DES INTELLECTUELS"

Mais ne croyons pas que Marx lui-même se contente de substituer au bonheur illusoire prêché par la religion - par un combat contre les véritables causes de l'oppression - le "bonheur réel" d'une émancipation sur cette terre-ci. C'était sans doute le cas dans l'œuvre de jeunesse, où il opposait à toute situation d'aviilissement de l'homme l'impératif catégorique de la dignité humaine : position aux accents kantien, morale des principes consistant, une fois le voile religieux déchiré, à dénoncer la misère réelle où qu'elle ait lieu, quelle qu'en soit la victime (16). Or le matérialisme historique, création de maturité, substitue à cet engagement "kantien" une théorie de l'histoire d'origine hegelienne : cette fois, comme nous l'avons indiqué, certaines misères sont hélas nécessaires, le capitalisme (par ailleurs exploiteur) possède des vertus civilisatrices (il permet le développement des forces productives), et par conséquent *il faut en passer par là* : pas question de l'éviter (sauf peut-être quand Marx correspond avec la révolutionnaire russe Vera Zassoulitch à propos de l'"*obchtchina*" russe) (17), de sauter par-dessus ou de revenir - romantiquement - en arrière, à un idéal "médiéval". C'est dire combien, de ce point de vue, le matérialisme historique risque de jouer un rôle analogue à celui que jouait la religion en 1844; et ce n'est nullement un hasard si Aron a intitulé l'un de ses plus célèbres pamphlets anti-marxistes *L'opium des intellectuels* (18) : il voyait dans le marxisme de maturité une puissance de déconnection de la révolte aussi - si pas plus - forte que l'était la religion pour Marx en 1844. Camus disait d'ailleurs exactement la même chose en d'autres termes (19). De quoi s'agit-il rigoureusement parlant ?

Le capitalisme est, on le sait, justifié, du moins tant qu'il joue son rôle de préalable nécessaire au socialisme, d'accumulateur de biens, de techniques et de comportements permettant l'avènement d'un ordre social "supérieur". Mais de 1848 à 1883, années de créativité du Marx "mûr", le paysage historique témoigne de ce que le jargon stalinien appellera plus tard la "loi du développement inégal" : la plupart des pays et régions d'Europe sont encore fortement ruraux, et par conséquent, la révolution qui est pour eux - éventuellement - à l'ordre du jour est "bourgeoise" (20). Ils n'ont pas encore fait leur Révolution de 89. C'est dire que, pour faire avancer l'Histoire, Marx va se trouver souvent contraint de défendre la bourgeoisie contre des formes de vie "arriérées", des rapports de production d'"Ancien Régime". Ainsi, entre 1846 et 1848, quand a lieu la guerre entre le Mexique

et les Etats-Unis, Marx et Engels se situent du côté de ceux que les marxistes qualifieraient aujourd'hui d'"impérialistes" : ils soutiennent les Américains contre les Mexicains paysans et "paresseux" (21). De la même manière, pour permettre l'unification de l'Allemagne, elle-même garante du développement du capitalisme (de la chute des principautés "médiévales", de la fin du morcellement), Marx met la "pédale douce" en ce qui concerne les revendications sociales, et prône une sorte de collaboration de classes (22). Dans tous ces cas - que l'on pourrait aisément multiplier, - la lutte contre la misère ne constitue plus l'impératif catégorique immédiat et inconditionnel de l'action : il faut permettre au capitalisme (générateur de misère) de s'établir, puis de "mûrir", pour qu'enfin son "enfant", le socialisme, puisse naître (la métaphore de l'enfantement est fréquente chez Marx) (23). Bref, dans l'Histoire, un certain Mal est justifié, déclaré nécessaire. Dès lors, à supposer que la théorie soit fautive, que le matérialisme historique ne remplisse pas ses promesses, qu'il ne possède pas la rigueur que l'on avait espérée de lui - bref que toutes ces souffrances acceptées et parfois suscitées ne mènent pas au communisme et à la réconciliation des hommes, - le marxisme aura rigoureusement joué, comme le dit Aron, le rôle d'une drogue : opium des intellectuels, c'est-à-dire de ceux qui, croyant à la vérité scientifique du matérialisme historique, accepteront la nécessité de la misère présente au profit d'un bonheur futur. Mais si ce dernier apparaît aussi illusoire que l'était la rédemption dans un au-delà religieux chimérique, la "religion" marxiste aura eu exactement les mêmes effets que la religion (au sens propre) telle que la critiquait le Marx de 1844. Extraordinaire ruse de l'Histoire. En quoi l'athéisme de principe ne suffit sûrement pas à garantir la fondation d'une pensée de l'émancipation : les mêmes mécanismes d'"énervement" de la révolte peuvent se reproduire sans référence à quelque transcendance que ce soit. Ou, plus précisément : la transcendance, loin d'avoir disparu, a simplement été déplacée : l'au-delà ne se trouve plus dans un autre monde, mais dans l'altérité du futur. Pour les victimes de l'oppression, à qui l'on a fait miroiter un bonheur fallacieux, qu'y a-t-il réellement de changé ?

NOTES

- (1) Cf. K. MARX, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Epicure, avec un appendice* (1841), in K. MARX, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, p. 14 (dorénavant : Pl. III).
- (2) *Ibid.*, pp. 325-326.
- (3) Cf. K. MARX, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), *ibid.*, p. 396.
- (4) *Ibid.*, pp. 382-383.
- (5) Cf. K. MARX, *L'idéologie allemande* (1845-46), *ibid.*, pp. 1037-1325.
- (6) K. MARX, *Thèses sur Feuerbach* (1845), *ibid.*, p. 1032.
- (7) Je me permets de renvoyer, pour une analyse plus détaillée de ce qui suit, à : G. HAARSCHER, *L'ontologie de Marx*, Bruxelles, Editions de l'U.L.B., 1980, *passim*.
- (8) Voici comment Feuerbach s'exprime : "C'est ici par conséquent que vaut *sans aucune restriction* la proposition : l'objet de l'homme n'est rien d'autre que son essence même *prise comme objet*... : autant vaut l'homme, autant vaut son Dieu, et pas plus. *La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme*... Dieu est l'intérieur de l'homme *révélé*, le soi de l'homme *exprimé*; la religion est le dévoilement solennel des trésors cachés de l'homme..." (L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (1841), Berlin, Akademie-Verlag, 1956, p. 51; tr. fr. in : L. FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, U.G.E. 10/18, 2e éd., 1973, pp. 95-96). Et encore : "Plus Dieu est *subjectif* et *humain* et plus l'homme se dessaisit de sa *subjectivité* et de son *humanité*, parce que Dieu est en lui-même le soi aliéné (*entaüssertes*) de l'homme..." (*Ibid.*, p. 77; p. 122).
- (9) Cf., pour une analyse plus fouillée de ces thèmes, *L'ontologie de Marx*, *op.cit.*, pp. 179sq. et 293sq.
- (10) Le thème de la "rareté" n'est en fait pas développé comme tel en une théorie générale par Marx. C'est SARTRE, dans la *Critique de la raison dialectique* (Paris, Gallimard, 1960; 2e éd., 1985), qui le prend comme pivot de sa tentative de réélaboration du marxisme. Mais il n'empêche que, dans un texte tardif (*Critique du programme de Gotha* - 1875; cf. *Pl. I*, 1965, p. 1420), Marx définit le communisme comme

une société d'abondance, c'est-à-dire ayant vaincu la rareté ("...quand, avec l'épanouissement universel des individus, les forces productives se seront accrues, et que toutes les sources de la richesse coopérative jailliront avec abondance... alors seulement... la société pourra écrire sur ses bannières : "De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins!").

- (11) Cf. *supra*, n° 10.
- (12) Cf., sur ce point fondamental, *L'ontologie de Marx, op. cit.*, pp. 211sq.
- (13) Cf. K. MARX, *Fondements de la critique de l'économie politique* (manuscrit de 1858), in *Pl. II* (1968), p. 215.
- (14) Cf. F. ENGELS, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880), Paris, Editions Sociales, 1969.
- (15) Cf. K. MARX, *Misère de la philosophie* (1847), in *Pl. I*, p. 93.
- (16) "La critique de la religion s'achève par la leçon que l'homme est, pour l'homme, l'être suprême, donc par l'impératif catégorique de bouleverser tous les rapports où l'homme est un être dégradé, asservi, abandonné, méprisable..." (K. MARX, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, op. cit.*, in *Pl. III*, p. 390).
- (17) Cette correspondance, ainsi que d'autres textes de Marx, plus ou moins contemporains, ont pu laisser croire qu'il aurait accepté les thèses "populistes" suivant lesquelles les structures de solidarité de la "commune" russe permettraient de passer directement au socialisme, et ainsi de sauter pour ainsi dire par-dessus l'"étape" capitaliste. Mais Miklos Molnar, qui a bien étudié ce problème, montre qu'il faut relativiser une telle perspective et que, globalement, Marx continue à soutenir la thèse de la nécessité du passage par le capitalisme (cf. M. MOLNAR, *Marx, Engels et la politique internationale*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 173sq.).
- (18) Paris, Calmann-Lévy, 1955.
- (19) Cf. A. CAMUS, *L'homme révolté* (1951), Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1977, *passim*, et en partic. pp. 1-22.
- (20) Cf., sur ce point, M. MOLNAR, *op. cit.*, pp. 47sq.
- (21) Il est vrai qu'il s'agit d'une expression d'Engels : "Serait-ce donc un malheur que la belle Californie soit arrachée aux Mexicains paresseux qui ne savent qu'en faire ?" (cité par M. MOLNAR, *op. cit.*, p. 310).

(22) Cf. M. MOLNAR, *op. cit.*, pp. 51sq.

(23) Cf., sur ce point, *L'ontologie de Marx, op. cit.*, pp. 233sq.

DIEU EST MORT, L'HOMME EST MORT, ET QUE FAIRE ?

par

Michel MEYER

1. DU PRINCIPE AUX PRINCIPES

Dieu cumule les fonctions essentielles de principe suprême de tout ce qui est (c'est son rôle ontologique), de la morale, du sens de l'existence et de la manière de la conduire adéquatement, et de l'ordre du monde (rôle cosmologique). Il est dès lors normal que le discours portant sur Dieu, qu'il soit religion ou la théologie sur laquelle elle s'appuie, ait une dignité sans rivale et une séduction incontournable, face à d'autres discours, plus limités, plus modestes ou simplement plus rationnels mais aussi plus secondaires. Peut-être faut-il faire exception pour la métaphysique qui, depuis Platon, s'efforce de remonter également au principe le plus fondamental ? Plus ésotérique, elle remporte moins d'audience, et surtout, elle s'appuie tout autant sur la nécessité de Dieu comme point d'appui interne et indépassable. Mais où est le mal à cela, après tout ? Ne faut-il pas que l'homme puisse trouver un principe à toutes choses, qui les explique et peut-être les engendre, qui donne sens à sa conduite en le guidant dans ses choix ultimes quant aux autres et quant à lui-même ? Dieu remplit indiscutablement toutes ces missions : il veille à ce que le mal soit sanctionné par Sa toute-puissance, à ce que le bien puisse finalement se réaliser; il permet à chacun d'orienter son existence et de s'enraciner dans des valeurs transcendantes qui justifient un comportement aux fins toujours dérisoires, sans justification si elles ne sont qu'immanentes.

Or, que va-t-il se passer au dix-neuvième siècle ? Une convergence intellectuelle capitale, aux conséquences incalculables, dramatiques pour l'Occident, ses valeurs et son histoire : la mort de Dieu, suivie de peu par celle de l'homme, sur qui étaient retombés la plupart des attributs du divin. Entendez par cette double mort la perte du fondement : on continue bien à parler de Dieu ou des hommes, mais autrement, sans plus considérer le sujet comme fondateur, comme on le croyait depuis Descartes, et pour la morale, depuis Kant qui radicalise la fundamentalité du sujet. Avec Marx, Nietzsche et Freud, le primat de la conscience subjective s'écroule, livrant la pensée à la défondamentalisation, la mettant dans un état de complète démoralisation,

au sens littéral du terme, et d'incertitude quant aux valeurs, quant au sens de l'existence, quant au principe du bien et du mal, quant à l'assurance du connaître des choses. Libérée de la contrainte principielle, la science connaît un essor indiscutable. On a tort d'opposer, comme c'est si souvent le cas chez les scientifiques eux-mêmes, la crise de la raison au développement prodigieux des sciences depuis un siècle, comme si l'un devait servir de démenti à l'autre, alors qu'en réalité, il confirme bien plutôt cette crise du fondement. L'absence de régulation ontologique, qui impose ce qui est, et exclut du même coup, libère l'entreprise scientifique de contraintes extérieures, puisées dans une *Weltanschauung* qui générerait les questions et le mode des réponses. Ainsi, on peut observer, quand le *mythos* s'effondre chez les Grecs, la naissance du *logos*, d'une rationalité nouvelle, centrée sur la géométrie, sur l'observation de la nature et du cosmos en général. De même, à la Renaissance, le modèle théologique chrétien et aristotélicien s'effondre, et la science moderne surgit. Au dix-neuvième siècle, l'homme comme sujet pur meurt à son tour, et avec lui, c'est tout le modèle cartésien du pensable qui se désorganise, et l'homme n'est plus alors qu'un objet parmi d'autres. Les sciences humaines peuvent naître. Parallèlement, on assiste à l'essor des sciences de la nature et à différentes révolutions théoriques, car on ne s'embarrasse plus de principes extérieurs au domaine, limité, des objets considérés. La raison sera analytique ou ne sera pas : plus besoin de totaliser, la maîtrise cognitive est locale mais excellente. L'explosion des sciences, leur fragmentation aussi, qui les rend inconnaisables pour "l'honnête homme" moderne, va de pair avec cette acceptation du local, de la rationalité analytique et partielle. Remarquons aussi que c'est chaque fois aux mêmes époques que la rhétorique resurgit et se revivifie. Ce qui est bien compréhensible, si l'on accepte de se souvenir que, privée de fondement absolu qui permette de trancher univoquement les débats, ceux-ci redeviennent possibles, donc théorisables. On aura donc les Sophistes, l'humanisme rhétorique italien, et plus près de nous, la "nouvelle rhétorique".

Car si Dieu meurt, ou le fondement absolu quel qu'il soit, alors, on le sait, tout devient permis. L'existence absurde est dérisoire, tout vaut tout, donc rien. Le mystère s'installe, l'irrationnel s'insinue puisque l'ordre de la raison est brisé à sa base même, tout se fragmente, s'émiette, tourne fou, les directions deviennent multiples et s'annulent, les valeurs perdent leur stabilité ultime, la justification d'assurée devient précaire et problématique. Le sol s'effondre, l'errance commence. La dérision cynique gagne, plongeant les individus dans un monde sans signification, où l'immédiat, l'immanence, tiennent lieu de sauf-conduit, dans une vie faite le plus souvent de ruptures et d'affrontements sans issue, où tous les points de vue finissent par être équivalents en droit. Et il y aura le crime, le massacre, que plus rien ne pourra condamner, car plus rien désormais ne sera injustifiable au regard d'une raison qui peut tout justifier, sauf elle-même, qui est devenue vide. Et il y aura ensuite l'appel et le retour inévitables vers des exigences princi-

pielles, vers du sens, de la rigueur que seul l'irrationnel pourra satisfaire, magiquement pour ainsi dire, puisque la Raison a fait défaut, dans la pensée comme dans l'action. L'Histoire est là pour nous le rappeler : le vingtième siècle aura connu toutes les formes d'un univers sans principe, de la tuerie "justifiée" par la force, au désarroi individuel, toujours compensés par la recherche d'un encadrement idéologique de substitution, donc sans espoir.

Dès lors, la question essentielle qui se pose est bien celle du fondement, de l'initial et de l'inaugural. Elle répond à l'aspiration métaphysique qui est absolument incontournable. Mais elle est aussi la question la plus difficile car elle déborde le champ de la vérification ou de l'observation, elle relève du conceptuel pur. Elle est donc la plus éloignée du quotidien et, en un certain sens, la plus concrète. Peut-être est-elle tout simplement insoluble ? Une illusion, une chimère que l'on poursuit, sous forme de problème ? Un Derrida, par exemple, parle de trace, d'une origine qui dérape chaque fois qu'on la pense, qu'on la cherche, un manque pris pour une présence possible, un néant qui se fait passer pour de l'être, et qui *diffère* sans cesse sa capture dans le *mythe*, la *fiction* de son donné. Qu'il n'y a pas de principe tient finalement lieu de véritable position de principe, sinon même de pure pétition de principe. Mais voyons de plus près comment la pensée en est arrivée là, et plus généralement, comme elle a réagi suite à la remise en question radicale de ses assises pourtant les mieux établies.

2. LA PENSEE AU VINGTIEME SIECLE OU LE COMBAT DU NIHILISME ET DU POSITIVISME

Marx : le sujet ne saurait être fondateur, ni de son discours ni de ses valeurs, car il est plongé dans l'Histoire, avec ses origines sociales, ses liens de classe et une idéologie qui le traverse et l'aliène par rapport à sa propre liberté. Il n'est ni libre de ses intérêts, ni de son discours qui, le plus souvent, les occulte malgré lui. Loin d'instaurer la pensée, comme Descartes le croyait, le sujet, chez Marx, est institué par un ensemble de facteurs qu'il ne maîtrise pas. Il est jeté dans un monde historique qui le détermine. Nietzsche, lui, s'attaque à l'idée même du fondement, et par conséquent, à la possibilité d'enraciner les valeurs dans une quelconque décision subjective dont Kant faisait le soubassement de la raison pratique.

Freud : là, c'est le monopole de la conscience fondatrice qui est frappé de plein fouet. L'illusion cartésienne est alors dénoncée comme telle. Le primat de la conscience s'est effondré. L'homme-fondement s'écroule, mais par-là même, c'est le *logos* issu de l'âge classique qui se retrouve problématisé. Car le sujet cartésien était le hors-question qui donnait à la chaîne des raisons sa rationalité résolutoire. Avec le fondement qui est mis en question, toute la chaîne suit. D'où la crise de la pensée qui doit inévitablement en découler, et qui s'est amorcée avec les trois penseurs cités plus haut, anticipant sur la crise générale des démocraties après la première guerre.

La mort du sujet a eu de profondes conséquences, disais-je précédemment, sur l'ensemble de l'univers intellectuel. En littérature, la présence du sujet signifiait que l'on avait un point de vue totalisant, pour qui une histoire se déroulait, avec un début et une fin, donc un sens : il en était le centre de référence. Avec l'effondrement du sujet fondateur, on rentre dans la littérature "sans histoire", dont le Nouveau Roman peut servir d'illustration parmi d'autres. Les points de vue se multiplient, comme dans *Ulysse* de Joyce, les ruptures formelles attestant de la perte d'unité et de fondement. On retrouve d'ailleurs ces ruptures aussi bien en musique, avec Schönberg, qu'en peinture avec Picasso, où l'abstraction vise, dans les deux cas, à matérialiser la problématisation des schèmes établis, du "ce qui va de soi", c'est-à-dire de ce qui ne pose pas question. Dérouter le lecteur, l'auditeur, le spectateur par la remise en question de ses perspectives les mieux établies, de ses certitudes, de ses évidences, créer la rupture par cette problématisation du réel, tout cela, l'abstraction y réussit parce qu'elle véhicule l'inattendu, l'interrogativité de forme et de contenu, la discontinuité qui voit vaciller l'évidence de la tradition.

Si l'on perçoit bien ce que cela donne en littérature, en musique, en peinture, on connaît peut-être moins la réaction philosophique à cette crise de problématisation radicale.

D'une part, il y aura ce que j'appelle la métaphysique négative (ou nihilisme), et d'autre part, le néo-positivisme (l'empirisme logique). Chacune de ces deux grandes réponses est née de la défondamentalisation de la pensée.

Commençons par le nihilisme. Privé de fondement, le *logos* est problématisé à chaque échelon de sa chaîne. La raison peut rendre raison de tout sauf du fait qu'elle puisse ou doive rendre raison de tout. Comment fera-t-elle pour répondre si le critère même du répondre fait désormais question ? Comment juger dès lors que l'on n'a plus à disposition le hors-question qui sert de modèle pour décider ce qui est de l'ordre des questions, des problèmes, et ce qui relève de celui des réponses ? Car tel est bien le rôle qu'assume le *cogito* cartésien moralisé chez Kant par la suite. Ce n'est pas que le *cogito* soit la réponse première qui commande les autres, comme Dieu le fait au niveau des choses si l'on suit Descartes, mais il est la première réponse qui conditionne les autres par la *forme*. Le *cogito* est source de toute réponse parce qu'il est la première d'entre elles, puisqu'il fonde la méthode qui a servi à l'obtenir, une méthode qui va alors être utilisée à trouver n'importe quelle autre réponse, dont on jugera la vérité, selon les critères présents dans la première, le *cogito*. Sans le *cogito*, on ne pourra plus résoudre un quelconque problème, puisque l'on n'aura plus de raison première à la chaîne de la raison comme modèle de toute réduction possible.

Il résulte de cela que si le *logos* se défondamentalise, on se heurte à

l'insoluble irréductible : le discours ne peut plus résoudre les questions auxquelles il avait l'habitude de répondre. Le discours ne peut plus qu'acter l'impossibilité de tout discours. D'où le nihilisme. D'où aussi le silence qui, paradoxalement à tout le moins, devient objet de discours; et la philosophie qui dit sa propre fin. Faute de pouvoir résoudre les questions dont elle traite, la philosophie se taira et outre le silence, elle se tournera vers d'autres ailleurs, comme la littérature (Sartre).

Mais, une autre voie a bien vite émergé, en réaction à cette métaphysique négative, qui ne pouvait proclamer que sa propre impossibilité (Heidegger); et cette autre voie est la forme nouvelle de scientisme appelée néo-positivisme. Pour ce dernier, puisque la philosophie ne peut plus résoudre par elle-même les problèmes qui l'agitent, elle se doit de se calquer sur les sciences qui, elles, résolvent les questions. La philosophie sera scientifique ou ne sera plus, et elle le sera en étudiant les sciences afin de pouvoir comprendre comment des problèmes se résolvent et d'intégrer à son tour le modèle.

Ce qu'il faut bien voir est que positivisme et nihilisme, en deux noms, Carnap et Heidegger, s'opposent irréductiblement. Pour la métaphysique négative, tout discours, toute solution, dont la science, sont privés de fondement, donc deviennent problématiques et peu fiables, notamment en termes de valeur. Par contre, pour l'empirisme logique, seule la science, et aucun autre discours, a valeur exemplaire : la métaphysique, elle, est stérile et contradictoire.

Le nihilisme parle, donc se contredit, mais le positivisme repose lui aussi sur une proposition qui se réfute. Affirmer que seule la science compte n'est pas énoncer quelque chose de scientifique.

Il n'empêche que les conséquences de ces deux réponses à la crise du sujet auront eu, au seul niveau de la philosophie, des conséquences absolument considérables. On pense, entre autres exemples, à la philosophie française actuelle et à toute la réflexion sur le langage, dont on dit qu'elle aura caractérisé en propre notre vingtième siècle. Le discours faisant problème, il était naturel qu'il devînt son propre objet.

En ce qui concerne la pensée française, on sait que Sartre s'est efforcé de penser de façon cohérente une existence humaine jugée absurde, précisément telle parce que dépourvue de fondement. Contradiction entre le discours et la réalité à dépeindre ? Comment expliquer l'inexplicable ? Si Sartre s'inscrit dans le courant nihiliste, il en va de même pour Foucault, car toute sa thèse sur la naissance des sciences humaines s'inscrit dans cette lignée : le sujet fondateur, transcendantal, est mort, il n'y a plus que des sujets empiriques. L'homme est ainsi étudiable au même titre que n'importe quel autre objet, que n'importe quelle autre empirie. Et l'on pourrait

multiplier les exemples, en parlant de la fracture du *logos* chez Derrida ou du clivage du sujet chez Lacan, sans vraiment ajouter quoi que ce soit à notre constat.

Mais faut-il vraiment renoncer à cette question du premier principe ? Elle est présente en chacun de nous, même si elle semble sans réponse. Pour le nihilisme, tout étant problématique, tout discours (toute solution) est vain. Pour le positivisme, le fondement n'est pas moins un piège intellectuel. Cette question ne peut être mise de côté pour autant. Si une certaine conception du fondement est morte, il faut l'attribuer à la vision correspondante du *logos*, qui elle aussi a fait son temps, une vision qui a nécessité un premier principe comme Dieu ou le sujet cartésien, le *cogito*. Tout le problème est de savoir si la conception que l'on se fait du *logos* depuis Platon est la bonne; car, si elle est juste, le problème du fondement absolument premier devient alors insoluble rationnellement, et il faudra bien abandonner le métaphysique à la théologie, aux religions, aux sectes ou aux astrologues.

Très clairement, la question ici posée est celle de savoir comment le *logos* a été conçu pour devoir postuler un principe absolu qui le clôture et qui soit principe premier de l'être, de tout ce qui est, de l'être comme Tout. Pourquoi la nature de ce *logos* requiert-elle un tel soubassement ? Comment ce *logos* accepté depuis deux mille ans à titre d'évidence est-il né, lui qui aujourd'hui appartient à notre passé et auquel il faudra bien trouver une alternative ?

Pour répondre à toutes ces questions, il importe de revenir à Socrate, d'où tout est parti. Le chemin qui mène à Platon, à Aristote et à la théologisation du *logos* est direct. Il conduit à une certaine conception du principe, donc de Dieu, qui se retrouvera ensuite à l'homme pour finir par disparaître entre le nihilisme et le positivisme.

3. AU COMMENCEMENT ETAIT LE VERBE

Ma thèse est la suivante : *la théologie s'est imposée dans l'histoire comme l'accomplissement inéluctable de la métaphysique ontologique, comme la nécessaire fermeture du logos sur lui-même, comme la réalisation ultime de ce logos.*

Socrate, on s'en souviendra, interrogeait ses interlocuteurs sans se soucier de la réponse, car il la jugeait impossible. En effet, il visait seulement à mettre en question les opinions des notables de la Cité, à démasquer leur imposture, à la démasquer au nom d'un prétendu savoir dont, littéralement, ils ne savaient ni ne pouvaient répondre. Qui croit que répondre à des questions comme "qu'est-ce que la vertu ?" est possible ?

Sûrement pas Socrate qui, lui, sait seulement qu'il ne sait rien, que le *logos* est aporétique, problématique et sans autre issue que celle qui consiste à en prendre acte. En effet, rien, dans ce type de questions, "qu'est-ce que X ?", ne détermine l'acceptabilité d'un discours à l'opposé d'un autre : la vertu est ceci, ou encore cela, ou peut-être autre chose, tout semble s'équivaloir, sans qu'une contrainte quelconque, liée à la forme même de la question, empêche que la vertu soit et ceci, et cela, et bien d'autres choses encore. L'incompatibilité des propositions finit toujours par éclater, et c'est tout l'art de Socrate d'amener l'interlocuteur à se contredire. Dès lors que rien n'est exclu comme réponse et que la réponse ne peut être n'importe quoi et son contraire, la réponse est une illusion, seule la question finalement demeure.

La position de Socrate est cependant contradictoire, et Platon voudra la dépasser. D'une part, Socrate répond et répond sur les réponses en les jugeant, fût-ce négativement. D'autre part, à quoi bon poser des questions si ce n'est pour en obtenir la solution ? Platon va donc s'efforcer d'articuler une théorie du *logos* où répondre deviendra possible, mais ce faisant, il devra abandonner l'interrogativité du *logos* au profit d'une conception qui ne connaît que l'ordre du jugement. Comment cela va-t-il se passer ? Par la thématization de l'ontologie, de l'être, en somme par glissement ontologique dans la compréhension de la question socratique : si "qu'est-ce que X ?" possède une réponse, il faut que X *soit* quelque chose, donc que X ait un *être*. La question ne porte pas réellement sur X mais sur l'être de X, et la réponse, en disant ce qu'est X, affirme l'être de X, séparément de lui selon Platon. Ce qu'il faut bien saisir est que la possibilité même de toute réponse est que X ait un être, qui ne soit pas une multiplicité, mais un être qui exclue l'alternative, et instaure de ce fait la nécessité; si X est ceci, poser la question de ce qu'est X a un sens : l'être de X est le *sujet* de la réponse, il est ce qui garantit le répondre dans sa nécessité et son unicité. Chez Socrate, par contre, la question "qu'est-ce que X ?" portait sur X et non sur le présupposé de son être, X pouvait donc s'insérer dans des affirmations multiples, sans exclusive, donc sans nécessité. Rien ne déterminait le répondre et partant, rien ne le rendait possible. Pour qu'une réponse quelconque surgisse, il faut que X soit, donc que l'on postule qu'il ait un être, une essence (ou Idée), qui le fait effectivement être ce qu'il est, cela et pas autre chose, ce qui le fonde en même temps que ce qui fonde la discursivité à son sujet.

L'essence, l'être, assure une nécessité au discours comme à la chose même, qui ne peut pas *ne pas être* ce qu'elle *est*. Le principe de contradiction et donc le principe d'identité, relayé par le principe de raison, sont à la fois des principes logiques et des principes ontologiques. Ils remplissent clairement une mission capitale : ils permettent de répondre là où Socrate s'arrêtait au questionner simple. Il faut que X *soit* ceci ou cela pour que répondre sur ce qu'est X ait un sens, et la "Xité" de X est le véritable

fondement de l'interrogation comme de la solution. Sous-tendant indifféremment les deux, leur différence s'abolit, se résorbe, dans une ontologisation du *logos* qui va prendre le pas sur l'interrogation socratique. Il n'y aura plus que du répondre, affirmation paradoxale à énoncer dès lors qu'il n'y a plus de questions, si ce n'est soumises à l'ordre assertorique. Les réponses sont devenues des jugements; c'est dire que le questionnement est mort. Mais avec lui est né le *logos* conçu sur le modèle de la proposition modèle, dont Aristote poussera jusqu'au bout la systématisation. Une telle vision du *logos* implique davantage qu'une syllogistique qui explique la production de jugements à partir d'autres (c'est la définition du syllogisme : *Analytiques Premiers* I, 1, 24b18) ou une rhétorique qui analyse le conflit propositionnel, lui aussi producteur. Le *logos* propositionnel est né de la nécessité d'évacuer le problématique, non par une théorie du répondre qui continuerait de le présupposer, mais par une théorie du jugement qui l'évacue purement et simplement. Ce qui est un répondre de fait, mais non théorisé ni théorisable comme tel. Le propositionnalisme répond au souci de répondre sans pouvoir se donner ce fondement de façon explicite. Pourtant, un tel *logos* a besoin d'un fondement sans quoi il ne survit pas. Il faut garantir la proposition, l'ordre propositionnel, c'est-à-dire enraciner la nécessité du *logos*, la nécessité dans le *logos*. Le jugement est une réponse, et une réponse renvoie à une question, à une alternative : en termes propositionnels, cela signifie que l'on tranche une alternative, que l'on choisit entre deux propositions contradictoires. Si l'une est vraie, l'autre est nécessairement fautive. Le principe de non-contradiction garantit ce fait, ce qui explique qu'Aristote en ait fait le principe suprême du *logos* (*Métophysique*, Γ, 3). Mais comment valider un tel principe ? C'est capital, puisque, par ce principe, on est sûr que toute alternative se résout, qu'il y a une et une seule proposition, qui peut émerger, qu'elle est la vérité et qu'elle est même nécessairement vraie en ce que se trouve éliminée la proposition contraire du même fait. On pourrait dire que la nécessité, ici, est purement formelle, et que pour être pleinement telle, il convient de l'enraciner dans une nécessité absolue, dans la nécessité de l'Absolu, ce qui implique aussitôt que l'on introduit Dieu comme critère du jugement pour que le répondre puisse être sans avoir à se dire pour ce qu'il est, donc pour qu'il puisse ne plus renvoyer au questionnement et se faire passer malgré tout pour solutionnant. A une telle interprétation, somme toute probable, on pourrait sans doute objecter que le principe de non-contradiction suffit à garantir l'exclusive, donc à empêcher l'alternative qui fait du *logos* de la proposition. Point n'est besoin de Dieu en cela. Allons plus loin : le principe de non-contradiction assure au *logos* une non-problématique qui le place toujours au-delà de toute alternative, donc le fait être jugement, un *logos* sans aucune référence à du problématique. Bien plus, le caractère ontologique de ce *logos* fait en sorte que le jugement dit en raison ce qui est comme devant être, justifiant ce qui est par exclusion de ce qui n'est pas. Dès lors, il possède un caractère épistémologique indiscutable, entièrement lié à son aspect ontologique. La science sera alors le discours de la justification

de la raison suffisante de l'être, donc elle dira ce qui *est* comme le *fondant* à être cela plutôt qu'autre chose. Très clairement, la science n'a guère besoin de principe supérieur à celui que lui confère le propositionnalisme.

Que découle-t-il de ce propos jusqu'ici ? Que la science fonctionne de façon autonome et comme modèle du *logos*, de surcroît, tout en ayant une vocation ontologique, comme la philosophie, mais sans avoir besoin de recourir à un autre principe que ceux de raison suffisante et de non-contradiction, quitte, d'ailleurs, à les enraciner l'un et l'autre dans l'expérience sensible comme modalité de l'ontologisation à pratiquer. Ce qui s'impose est donc le caractère causal, explicatif, fondateur de l'*épistémè* qui est sa nature propre, et qui fait en sorte, peut-être assez paradoxalement, que l'on n'ait pas besoin, en science, de sortir de la science pour en faire. En clair, cela veut dire que la raison qui trouve des propositions et des explications à ce qu'elle propositionnalise, raisonne et fonde sa propre nécessité dans le seul fait qu'elle raisonne et avance des propositions. Celles-ci sont, par avance, *a priori*, au-delà de l'alternative, de la problémativité. A quoi bon chercher ailleurs un fondement à cette nécessité qu'elle se procure par sa seule cohérence fondatrice d'enchaînements propositionnels ? Ce qui anime cette efficace épistémique, ce renoncement métaphysique en dépit de la vocation ontologique du discours scientifique, tient bien sûr au rôle du principe de non-contradiction comme principe fondamental du *logos* propositionnel. Ce principe stipule que l'alternative est réductrice à des propositions compatibles dans le temps, sous un autre rapport, ou plus simplement, qu'une seule proposition a droit de cité. Plus de questions, que de la proposition implicite, où ce qui est est dit comme devant être ce qu'il est, formellement, *a priori*. N'est-on pas assuré du même coup de pouvoir fonder, justifier, prouver, expliciter les nécessités, les liens de cause à effet ?

La science élimine constamment les alternatives qu'elle rencontre en les contradictoirisant, ou au contraire, en les rendant compatibles par une cohérence supérieure qui fait éclater leur opposition comme étant de pure surface. Ainsi, on rejettera les "causes" aux effets contraires, A, donc B, mais aussi non-B. De même, on veillera à ne pas avoir, pour expliquer B, une théorie A et une théorie non-A tout aussi justifiée à le faire. La propositionnalité s'accomplit dans la science comme étant l'authentique discours ontologique, celui qui dit ce qui est comme ne pouvant pas être autre, comme disant ce qui est comme devant être ce qu'il est, nécessairement. Cette éradication des alternatives se soutient de la raison d'être du *logos* propositionnel, qui est, on s'en souvient, de répondre, de trancher des alternatives, sans se dire répondre, sans jamais se référer à une interrogativité sous-jacente sur laquelle il repose et qu'il rencontre implicitement, *de facto*. Tel est bien le vrai fondement, nié, du *logos* depuis toujours.

Et pourtant, Aristote, bien avant tous les autres philosophes, ne s'estimera pas satisfait de l'assurance scientiste, de l'autonomisation ontologique de la science à l'égard du reste de l'ontologie. Pourquoi ? La raison est simple. Le principe de non-contradiction, qui garantit l'autonomie du propositionnel à l'égard de la fondation, est lui-même infondé. Mais comment démontrer un tel principe sans le postuler dans la démonstration, et la rendre circulaire du même coup ? C'est bien sûr impossible. Par conséquent, l'*épistémè* ne peut être qu'autonome et ne peut l'être, puisque son autonomie dépend d'un principe qui lui ne l'est pas. Le dilemme est clairement sans issue, mais il s'est perpétué jusqu'à aujourd'hui. La science ne fonde pas sa rationalité propre, elle l'utilise, mais elle dit bien mieux ce qui est que le discours officiel de la philosophie, censé dire lui aussi ce qui est mais en s'appuyant sur les fondements de l'ontologie. Le paradoxe du succès de la science n'est qu'apparent, dans la mesure où les principes logiques s'appliquent d'eux-mêmes, en tant que principes, ils sont des bases sur lesquelles on s'appuie pour aller de l'avant et non sur lesquelles on doit revenir.

- Le problème majeur qui va se poser malgré cela tient précisément à l'ontologie et à son prétendu rôle fondationnel. Le *logos* est né de la possibilité de dire ce qui *est* (ce qu'*est* X), et, en le disant, d'introduire la nécessité, puisque ce qui fait que X *est* ceci fait aussi en sorte qu'il *n'est pas* cela, autre chose. D'où le rôle paradigmatique de l'*épistémè* qui est le discours par excellence de la nécessité, de la proposition qui s'impose et impose sa vérité, donc la vérité, en rendant nécessairement fausse, non propositionnelle, la thèse opposée. Science et ontologie, on l'oublie trop souvent, ont dès le départ un destin lié, imbriqué, indissociable même. Or, très vite, les Grecs vont se rendre compte que le discours est pluriel, qu'il peut traiter de ce qui n'est pas, de ce qui peut ne pas être, de ce qui n'est pas tout en étant dicible. Vieille question de savoir comment dire et penser le non-être. Pourquoi est-ce là une réelle difficulté ? Pour le propositionnalisme, on s'en souvient, le répondre est vécu mais non pensable. L'élimination des alternatives s'opère selon le principe de non-contradiction, lequel repose lui-même sur le propositionnalisme qu'il s'efforce de fonder, circulairement en l'occurrence. Il s'agit déjà d'une affirmation, qui régit l'affirmabilité en général que l'on ne peut ni démontrer, ni réfuter, car c'est encore asserter de façon duale. La dualisation et le choix qu'il faut nécessairement faire entre les opposés ne sont rien d'autre que le reflet de la nécessité de trancher une question quand on prétend y répondre. Le répondre n'est possible que si, nécessairement, l'un des termes de l'alternative est vrai, c'est-à-dire que l'un des deux termes est à rejeter. Le *logos* propositionnalisés retient ce mécanisme, en oublie le fondement, mais se heurte inévitablement au fait que ce qui est peut se dire de multiples façons; ce qui semble suggérer que le *logos* redevient impossible malgré l'ontologie qui devait le déproblématiser. C'est ainsi qu'on s'expliquera la critique féroce de Platon à l'encontre de la rhétorique, laquelle n'est rien

d'autre que le pluriel des propositions, le jeu autorisé des alternatives, qu'il faut combattre si l'on veut éviter au *logos* de se perdre. Le fait que plusieurs propositions puissent concourir dans la résolution d'un débat n'infirmait-il pas le postulat ontologique de l'unicité de la réponse, et ne confirme-t-il pas la permanence de la problématique initiale, si chère à Socrate mais que récuse Platon ?

Quelles que soient les différences entre Platon et Aristote, la difficulté que représentent les multiples significations de l'être demeure, avec tout l'embarras que cela pose pour un *logos* qui n'existe comme tel que dans son refus de toute problématique, sur laquelle, cependant, il repose. Si l'être se dit de multiples manières, comme qualité, comme quantité, et même comme sujet, substance ou essence, peut-on affirmer qu'il *est* au-delà de cette multiplicité, comme entité unique à laquelle se rapporteraient toutes les autres catégories ? "L'être se prend en de multiples sens [...]. Mais, entre toutes ces acceptions de l'être, il est clair que l'être au sens premier est le 'ce qu'est la chose', notion qui n'exprime rien d'autre que la substance [...]. Par conséquent, l'être au sens fondamental, non pas tel mode de l'être, mais l'être absolument parlant ne saurait être que la substance [...]. Et en vérité, l'objet éternel de toutes les recherches présentes et passées, le problème toujours en suspens, 'qu'est-ce que l'être' revient à demander 'qu'est-ce que la substance ?' (*Métaphysique*, Z, 1; tr. fr. Tricot, Vrin, Paris, 1966). Il aurait alors le rôle de sujet propositionnel, affirmant ce qu'*est* la substance, et c'est bien ce que soutient également Aristote, bien que, par ailleurs, toutes les catégories soient autant de modalités irréductibles pour dire ce qui est. Or, sans l'unité de l'être pour sous-tendre le divers du *logos*, celui-ci est voué à un propositionnalisme impossible. Le principe de non-contradiction régit l'assertabilité, mais ne peut la fonder puisqu'il la présuppose. Il faut donc que l'ontologie se donne un principe plus ultime encore qui redonne au *logos* une nécessité, que réclame le propositionnalisme, et dont l'ontologie est le soubassement. Un soubassement illusoire, dès lors que l'on admet que l'être se dit de multiples façons. Ce dont le principe de non-contradiction prend d'ailleurs en compte, puisqu'il comporte cette petite précision, un peu mystérieuse, que A peut être B et non-B si ce n'est pas *sous le même rapport*. Entendez par là, par rapport à une même question, par rapport à une même catégorisation de ce qui *est*, ce qui *est* pouvant se dire de manière multiple. Il n'empêche que l'être unique est impossible, puisque l'être se dit de manière plurielle. "Socrate *est* assis" ou "être Socrate" ne sont pas deux prédications réductibles, bien que l'une soit de l'être-qualité, et l'autre, de l'être-substance. L'ontologie est une "science introuvable", comme dit Aubenque, parce qu'elle n'est que la norme du propositionnel, sa condition d'existence, ce qui ne veut en rien dire que l'exigence est possible. Elle l'est d'autant moins que le propositionnel requiert une fondation ontologique, et que l'ontologique est par nature, diversifié, tout en devant être fondé; ce qui montre bien le sort qu'il faut réserver à l'équation de l'ontologique et du métaphysique.

Le *logos* propositionnel devra donc, inéluctablement, trouver sa nécessité ailleurs que dans son ontologie originare et originante, en cherchant un être premier, fondateur de toute fondation, de toute nécessité, possibles. Il y aura bien un Dieu chez Aristote, mais on est loin du compte, car un authentique premier principe est créateur, ce qu'il n'est pas chez les Grecs, et il commande tout, puisqu'il est à la base de tout. Or, ni la théorie de la science, ni même celle de la morale ou encore celle du juste pouvoir, n'ont leur point d'ancrage ultime en Dieu. Il faudra attendre la théologie chrétienne pour que s'accomplisse pleinement le destin originare de l'ontologie, consubstantielle au propositionnalisme. La pleine puissance du premier principe ne se trouve pleinement que dans la théologie médiévale, soucieuse de se réconcilier avec Aristote car cela lui est vital, autant qu'il importe à la philosophie propositionnaliste de se doter d'une réelle métaphysique par un premier principe généralisé.

C'est ce rôle-là qu'a assumé Dieu dans la pensée, et qu'a ensuite dû jouer l'homme, devenu instaurateur, constituant, à son tour.

4. AU COMMENCEMENT SE TROUVE LA QUESTION DU COMMENCEMENT

Un certain *logos*, celui du propositionnalisme, requiert un fondement ultime de type ontologique, donc postule une métaphysique, qui est toujours implicitement ou non, théologique. Ce *logos*-là est bien mort, et si l'on ne peut penser en dehors de lui, le nihilisme est sans issue, avec toute la désespérance que cela implique, pour la réflexion comme pour l'action. Or, on a bien vu que ce *logos* repose sur du plus fondamental, qu'il nie, et auquel il répond cependant, en déniait qu'il le fait; il s'agit bien sûr d'une interrogativité sous-jacente, sur laquelle il construit sa nécessité apparente et qui le fait rechercher un Être nécessairement résorbant le divers de ce qui est dans une exclusive plaquée d'en-haut, afin de couvrir le "manifeste", l'incarnation de l'apparaître, dans quelque chose qui est voué à rester caché et mystérieux dans l'ordre phénoménal.

L'aspiration métaphysique ne peut plus être ontologique, et elle ne l'était que par négation de fondation plus profonde : le *logos* est fait pour questionner et répondre, il est le lieu de l'originare en ce que l'interrogation de l'originare révèle précisément cette interrogation comme inaugurale, même si on l'assume par propositionnalisation. Penser, raisonner, c'est se poser des questions, c'est chercher les réponses, et percevoir, expérimenter, ne sont rien d'autre que des processus d'interrogation du réel.

Avec le questionnement, le sens du fondement, la vision métaphysique, sont tout autres. Ce n'est plus la nécessité contraignante mais un autre

type de réponse que nous recherchons dans la quête métaphysique. La notion même de nécessité est de nature problématologique : elle incarne le lien question-réponse, dans la mesure où le fondement de la réponse est ce à quoi elle répond; si un discours répond effectivement à une question, il en est nécessairement solution, tout comme les autres discours sont nécessairement non-solution de cette question. La réponse contemporaine qui émerge est celle qui pose le questionnement, une réponse que le *logos* propositionnel présuppose et qu'il peut se permettre de nier puisqu'il ne peut se voir comme répondre. La vérité du propositionnalisme est la problématologie, l'interrogativité qui se réfléchit. Mais la fondation à laquelle nous sommes conviés n'est plus déterminée par un *logos* nécessaire, mais par le sens de l'interrogation qui ouvre à la multiplicité irréductible du répondre comme sa seule nécessité. Le rapport question-réponse implique une vision du *logos* qui n'est pas celle que l'on trouve dans l'ordre du jugement. Plus d'ontologie, même si l'être reste omniprésent, comme opérateur de discours, c'est-à-dire du passage à la réponse. Une réponse qui peut énoncer le problématique, ou aussi bien, la nécessité du démonstratif et du scientifique, modalité particulière du répondre, mais non exclusive. Le *logos* répond à une exigence, celle de répondre, donc de se rapporter au questionnement. La fondation, au sens ontologique du terme, est impossible, sinon à titre d'idéal, de quête sans issue; elle n'est en fin de compte que l'expression d'une réponse qui, ne pouvant se dire, échoue; elle est la fermeture d'un *logos* toujours ouvert, elle est la réponse au besoin de supprimer toute réponse. C'est parce que le *logos* s'est propositionnalisé, ce qu'il ne pouvait faire réellement, qu'il s'est cherché une fondation de type ontologique, et c'est parce qu'il ne l'a pas, qu'il ne pouvait la trouver. L'ontologisation de la pensée du premier principe, à laquelle on a réduit depuis toujours la recherche métaphysique, a abouti à l'identification fallacieuse du besoin d'un originaire avec une fondation des choses et de la pensée des choses. D'où la vérité conçue comme correspondance, rendue possible par la nature de l'homme, et plus loin, par Dieu qui a fait l'homme ainsi. En réalité, l'ontologisation du premier principe représente une certaine conception de ce qu'il faut entendre par principe, avant même que de le questionner, comme si cela allait de soi. Ce qui est premier ne doit pas être recherché, sinon il n'est pas premier; à moins que cela ne prouve plutôt que c'est la recherche qui vient en premier, donc le questionnement qui, sans cesse, rebondit en nous.

Le *logos* propositionnel est né du souci de dépasser la problématique sans la penser, il l'a présupposée et, quoi qu'il prétende, elle est bien ce qui le fonde, et non l'ontologie qui vise à clôturer le *logos* sur lui-même une fois pour toutes, comme s'il pouvait s'assurer en toute autonomie. Car, on l'oublie trop souvent, le remplacement du sujet divin par le sujet humain, le *Cogito*, dans ce rôle fondationnel, tient à l'incapacité du modèle aristotélliciano-chrétien de remplir positivement sa mission de clôture propositionnelle. Descartes le dit bien dans les *Regulae*, les débats sans fin sur une

question donnée montrent bien que ni la syllogistique, ni la théologisation de la discursivité n'évitent l'incertitude et le doute qui s'attachent à l'impossibilité de trancher les questions une fois pour toutes dans un sens plutôt que dans un autre. La certitude du *Je pense* est celle du sujet humain que *je suis*, modèle de tout sujet de discours, guide de la méthode à suivre pour arriver avec la même assurance à d'autres sujets de discours, cette fois-ci scientifiques (*Troisième Méditation*, AT, IX, 35). La nécessité du discours se trouve réaffirmée dans sa possibilité même. L'énoncé de mon être-sujet, *Cogito (ergo) sum*, pose un sujet susceptible d'échapper à de la propositionnalité contradictoire et de se réinstaurer nécessairement, par-delà tout débat éventuel, assimilé au propositionnalisme scolastique. En s'enracinant formellement dans le sujet humain, le sujet du discours redevient le lieu assuré de la prédication vraie, celle qui s'impose de toute évidence et en toute exclusive. L'alternative, le doute donc, s'évanouit, et le *logos* propositionnel se voit fondé selon son essence même, l'apodicticité. C'est cela qui, à son tour, s'effondrera avec nos "cavaliers de l'apocalypse" de la Raison, d'une certaine raison en tout cas.

Croira qui voudra à ce qu'il voudra, rien ne pourra changer ce constat porté au siècle passé sur ce qui n'est plus désormais qu'une question insoluble ou un faux-problème. La Raison propositionnelle est morte, même si c'est pour notre plus grand désarroi. Certains continuent de le nier, d'autres s'efforcent de le supporter, mais le destin des sociétés dépasse toujours les choix individuels.

5. LA TRANSCENDANCE

Comment donner sens à cet appel qui s'enracine dans un au-delà de ce que nous sommes et qui doit nous justifier à nos propres yeux, existentiellement et moralement ? Qu'est-ce donc que cette transcendance, que nous portons en nous ? Elle n'est rien d'autre que la question qui s'inscrit en chacun de nous et en chacun de nos actes, malgré l'univers de la réponse dans lequel nous baignons à chaque instant. Les choses vont de soi, elles ont leur nécessité qui n'est rien que leur pesanteur, au même titre que la société existe par-delà toute mise en question théorique, par-delà toute volonté de changement. C'est cela, et seulement cela, que l'être des choses, la force du réel, la nécessité de la vie. L'interrogation que nous sommes à nous-mêmes vient donc s'inscrire comme l'au-delà de ce qui exclut de fait toute alternative. Voilà pourquoi la réflexion sur ce que nous sommes nous met à distance des êtres et des choses, nous angoisse par l'évocation que tout pourrait être autre, et devrait au même moment se confirmer malgré cela. Le quotidien annule l'interrogation en répétant un répondre qui, allant de soi, ne renvoie à aucune interrogativité. Mais l'homme est problématique, il est transcendant et, à l'aune de son monde, c'est le mystère. L'homme ne se cherche jamais qu'individuellement, sans pouvoir échapper justement à ce

que cette recherche a d'universel, et qui ne peut être dit sans s'annuler dans la vanité. Notre problématique est alors la fiction face à la réalité du plein quotidien, une fiction nécessaire, raturée aussitôt, et indépassable. La transcendance est le dépassement de notre existence, la vanité de sa positivité. Tout cela, bien évidemment, parce qu'il va de soi que les réponses sans questions de la vie efficace, utile, productive, ne sont pas des réponses, et que tout ce qui est de l'ordre interrogatif, ne sont pas des réponses, et que tout ce qui est de l'ordre interrogatif est non réel par rapport à la positivité des jugements admis.

La transcendance est l'annulation de l'énigmatique dont on ne peut se passer. D'où le mystère de ce qui est au-delà et en dedans. En réalité, si nous admettons notre problématique, la transcendance cesse d'être cet au-delà de nous-mêmes en nous-mêmes, pour devenir ce que nous sommes tous *au fond* de nous-mêmes. Le couple immanence-transcendance s'évanouit, et la question des choix se mue en celle des problèmes prioritaires à s'assigner pour donner sens à l'ensemble des réponses que nous recherchons. Si la morale existe, comme description et même comme norme de valeurs, ce ne peut être qu'en termes de pertinence de problèmes les uns par rapport aux autres, de hiérarchisation entre les essentiels et les accessoires, de résignation à ne pouvoir résoudre les uns et de détermination à penser les autres.

ATHEISME, SOCIALISME, SOCIOLOGIE

par

Georges GORIELY

Qu'il me soit permis de faire profession d'athéisme. Cela signifie que je ne recours jamais à Dieu ni comme fondement d'une quelconque certitude intellectuelle ou règle morale ni comme refuge devant un état de dépression ou de déréliction. S'il m'arrive de prononcer le mot "Dieu", c'est en creux, comme expression d'un vide. "Dieu seul le sait" veut dire que personne ne le sait. "L'avenir est à Dieu" signifie personne n'en a la maîtrise.

Et pourtant je ne fais pas de cette absence de croyance un objet de militantisme. Il n'y a en effet pas lieu de s'engager, autour d'un alpha privatif, pour la destruction d'un système de foi, mais bien pour étendre l'esprit de recherche, le sens critique, l'indépendance et la liberté intellectuelles.

Ainsi donc en éliminant Dieu, il n'est pas question d'abolir toutes les réflexions qui ont marqué notre civilisation et qui d'ailleurs ont précédé le message chrétien, mais auxquelles le christianisme a apporté à tout le moins un style et parfois une dimension morale nouveaux. Ne pas croire en Dieu ne signifie pas ôter toute signification aux raisons que tant d'hommes ont d'y croire, aux attributs qu'ils lui prêtent. Cela ne dispense pas de s'interroger sur le fondement du savoir, de l'absolu moral, du pouvoir politique légitime, sur tout ce qui dans le savoir même débouche sur le mystère. N'en est-ce pas un finalement que l'apparition dans une partie infime de l'univers de la vie, des transformations que celle-ci subit, et du surgissement de la pensée ? Et même un au-delà de la vie individuel peut se poser. Il y a toutefois un point où mon refus intellectuel est radical : il n'y a nulle fuite possible devant la limitation dans le temps de tout organisme vivant, nulle échappatoire à la complexe et fragile dépendance charnelle de la vie spirituelle.

Mais en revanche le propre de l'homme, et cela le différencie de tout animal, c'est qu'il est un être historique, sa vie intellectuelle et morale ne commence pas à sa naissance et ne s'achève pas à sa mort. Tout cela signifie que l'athéisme n'est pas une réponse à ce que semble impliquer la croyance en Dieu. Il n'entraîne aucune forme de certitude intellectuelle et morale.

S'affirmer athée, ce n'est pas fournir une solution aux problèmes de la guerre et de la paix, de la répartition souhaitable ou possible du revenu dans un Etat donné et a fortiori dans le monde, du degré d'égalité à proclamer et surtout à garantir parmi les hommes, du régime politique le mieux à même d'assurer des droits fondamentaux, pour ne pas parler du bonheur de l'individu.

Et pourtant, beaucoup parmi les athées ont cru le contraire. Dieu mis hors-jeu, la raison triompherait, la science donnerait réponse à tout. Ils l'ont cru, parce que les églises établies (et tenons-nous en à l'église catholique) ont affirmé jusqu'à une époque récente que la perte de la foi en Dieu était source de toute perversion de la raison, des mœurs, de l'âme, qu'elle animalisait quasiment l'homme.

L'EGLISE DANS SON BUNKER

Etrange XIXème siècle, que l'on peut largement prolonger dans le XXème ! C'est un siècle qui, au moins dans le monde occidental, voit effectivement tant la science que la technologie prendre une expansion sans aucun précédent historique, où s'étend largement le parlementarisme qui n'est d'ailleurs à l'origine que le fait d'une couche sociale dominante limitée, mais qui réussit à s'ouvrir d'abord sur la grande masse des hommes et finalement aussi sur celle des femmes. C'est au XIXème siècle que s'instaurent la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le pluralisme confessionnel et surtout le pluralisme des dénominations politiques telles qu'elles existent aujourd'hui encore : conservatisme, libéralisme, démocratie chrétienne, socialisme, nationalisme, radicalisme. Bref on voit s'imposer (je ne dis pas triompher) l'idée libérale, idée à la fois large - elle permet bien des controverses quant à ses implications économique-sociales - et précise dans la mesure où elle implique individualisme et pluralisme.

Hélas ! le XIXème siècle n'est pas que cela ! Les forces de réaction y sont à la mesure des forces d'action, réaction qui annonce parfois ce que nous désignons aujourd'hui comme totalitarisme. Et l'église catholique joue en cela un rôle essentiel. On est en effet surpris de la véhémence avec laquelle elle anathémise ce qui pourtant apparaît comme la marche inéluctable du temps, tout ce que nous qualifierons aujourd'hui de progrès ou de modernité. Loin de chercher à s'adapter à des réalités qui non seulement nous paraissent compatibles avec le christianisme, mais même exigées par lui, elle veut faire reculer les horloges de plusieurs siècles. Nous pourrions aisément établir un contre-syllabus, un syllabus de ce qui peut apparaître à tous, hormis quelques intégristes, comme des erreurs de l'Eglise du XIXème siècle : la loi française de 1828 sur les sacrilèges, inspirée par la trop fameuse "Congrégation", et qui prévoyait la peine de mort et même précédée de l'amputation du poing, pour la profanation d'une hostie; le nombre de livres mis à l'Index et de mal-pensants excommuniés qui pourtant se vou-

laient bons catholiques; l'acharnement de la papauté à s'accrocher à un Etat temporel; la proclamation de l'infaillibilité pontificale conçue même par une masse de fidèles sans les restrictions que le nouveau dogme comportait; le culte du Sacré-Cœur; le culte marial qui ira se renforçant constamment depuis le dogme de l'Immaculée conception jusqu'à celui de l'Assomption, avec le développement d'une foi naïve dans le miracle (Lourdes, Fatima, et même Beauraing chez nous), le tout accompagné de processions, de pèlerinages, d'érections de calvaires et de croix. Et les interventions sont constantes et actives dans des domaines qui relèvent strictement du temporel : on peut en voir une expression chez nous en 1950 lors de la question royale.

Mais tout cela exprime-t-il une position de force ou au contraire une position de repli, de renfermement sur soi, de Bunker ? Cela donne dans tous les cas bonne conscience aux partis adverses, permet une dichotomisation facile entre enfants de la tradition et enfants de la révolution. D'un côté attachement à tout ce que le vieil ordre des choses comporte d'immobilisme, de préjugés, de hiérarchie, d'inégalités, de soumission à l'autorité; de l'autre exaltation du message libérateur de la Révolution, foi dans la capacité de l'homme de s'orienter par sa seule raison, recherche de la vérité, volonté d'accroître le savoir et le pouvoir de l'homme sur la nature, et par là même sa capacité d'assurer son bonheur.

Pareille dichotomie correspond-elle à la réalité ? Oui dans la mesure où de vastes masses d'hommes y ont cru, où c'est autour de l'image de la Révolution française que les esprits se sont affrontés; non dans la mesure où les prises de position idéologiques ne peuvent se réduire à un affrontement simple et dual. Pourtant l'esprit s'abandonne volontiers à ce type de réduction, voit le monde divisé en deux camps opposés, porteurs d'idéologies antagonistes. C'est de cette façon qu'aujourd'hui sont trop souvent interprétés les antagonismes qui sont censés opposer en blocs compacts l'Est à l'Ouest ou le Nord au Sud.

Et pourtant combien plus complexe est la réalité ! Le débat ouvert par la Révolution française dès 1789 est loin d'être clos. A-t-on eu raison se demandent certains de juger l'apport historique réel de celle-ci à travers l'idéologie dont elle s'est réclamée ? La phase qui a le plus enthousiasmé certains, le plus épouventé d'autres, la Terreur jacobine, a-t-elle été vraiment indispensable pour que s'implantent les libertés dont se réclame l'ère contemporaine ? Et vingt-trois ans de guerres continues ont-ils répandu ces principes ou ont-ils au contraire entraîné le développement de passions nationalistes dont allaient justement se nourrir la réaction et des formes nouvelles d'autoritarisme ? Napoléon était-il le diffuseur des valeurs nouvelles ou constituait-il l'achèvement du despotisme vers lequel avait tendu l'Ancien régime ? Peut-on vraiment réduire les affrontements du XIXème siècle à la lutte, au moins en pays de tradition catholique, entre l'Eglise,

qu'auraient animée surtout les jésuites, et les tenants de la libre-pensée qu'aurait commandités la franc-maçonnerie ? Il y a bien plus dans le christianisme en général et dans le catholicisme que cette image d'autoritarisme, de répression intellectuelle et de mômeerie.

Mais peut-on nier que certaines des idées issues de la Révolution ne soient elles aussi porteuses d'autoritarisme ? Il est vrai que la science et la technologie ont fait d'immenses progrès. Ce sont elles qu'on oppose à la foi religieuse et qui doivent établir des certitudes dont Dieu seul était jusque là garant, fonder la permanence, l'intangibilité de vérités qu'il ne doit pas être permis de remettre en question. De la science et de la technologie proviennent tout savoir et tout pouvoir de l'homme sur la nature. Ne peuvent-elles aussi fonder l'ordre social, politique, moral ?

ROLE NOUVEAU DU SOCIAL

"Social" ai-je dit, voilà un mot qui dorénavant interviendra fréquemment, et ce n'est pas à gauche dans le vocabulaire révolutionnaire et post-révolutionnaire qu'il va le plus se répandre. Certes il y a une tradition dénommée par la suite socialiste qui prend ses racines dans l'activisme populaire spécifiquement parisien, surgi pendant la Révolution : c'est le phénomène sans-culotte. Daniel Guérin (1) a voulu y voir un embryon, une première étape de révolution prolétarienne. Albert Soboul (2) trouve que c'est là transposer au XVIIIème siècle des problèmes de notre temps, faire de la sans-culotterie artisanale et boutiquière un prolétariat d'usine, ce qui n'est qu'une arrière-garde attachée en fait à l'économie traditionnelle, tout comme plus tard les chartistes en Angleterre. Soboul me semble avoir raison au-delà de ce qu'en marxiste fidèle il a voulu exprimer, car un des points sur lesquels porte à juste titre la critique de la Révolution française (notamment chez un François Furet (3)) c'est que celle-ci ne débouche pas sur de véritables transformations économiques et technologiques. Même si de nouvelles couches bourgeoises s'installent au pouvoir, c'est sur les positions détenues par l'ancienne noblesse dont elles reprennent souvent l'état d'esprit fort peu porté au type de révolution industrielle que connaît l'Angleterre. Quant aux prolétaires, ils se distinguent par leur misère, non par la place que Saint-Simon et Marx leur assigneront dans des usines encore à naître. Cette tradition sans-culotte est ignorante des nécessités du développement économique, "putchiste" et même terroriste. Elle a néanmoins marqué fortement de son empreinte morale et politique le Paris populaire, puisque ranimée par Gracchus Babeuf, dont la "conjuración des

(1) *La lutte des classes sous la Première République*, 2 vol. rééd. Gallimard 1968.

(2) *Les Sans-culottes parisiens en l'an II*, Seuil 1958.

(3) *Penser la Révolution française*, Gallimard 1978.

égaux" est relatée en 1828 par Buonarotti, elle est reprise un demi siècle durant par Auguste Blanqui et ses sociétés secrètes, celle des Familles, celle des Saisons. Elle constitue la composante principale des deux insurrections les plus dramatiques, les plus atrocement réprimées du XIXème siècle, ce qu'on pourrait appeler la deuxième, celle de juin 1848, et, plus affreux que tout, la troisième Commune de Paris, celle de mars-mai 1871.

En ce qui concerne le problème religieux, la position "blanquisto-communarde" est simple et radicale : "Ni Dieu ni maître" ! Plus de maître ? Rien n'est moins certain. Car au centre de l'action blanquiste, il y a l'idée du "club" seul détenteur de la conscience révolutionnaire. L'idée de dictature du prolétariat constitue chez Marx un indiscutable emprunt blanquiste. Mais Dieu se présente souvent comme l'ennemi premier. D'un côté il a été trop souvent invoqué pour justifier abus et oppression, d'autre part il semble facile à abattre puisqu'il n'apparaît pas indispensable pour le fonctionnement de la société. Aussi l'Eglise a-t-elle pu devenir la cible privilégiée d'un violent ressentiment populaire, tel qu'il s'est manifesté lors des guerres civiles mexicaine et espagnole.

Mais ce n'est qu'assez tardivement, après 1840 et surtout après 1848, que le mot "socialisme" qui existait déjà, sert à désigner des mouvements à caractère insurrectionnel, visant à abolir la propriété privée des moyens de production. Son origine, il faut plutôt la chercher dans la pensée contre-révolutionnaire. En effet celle-ci reproche à la Révolution l'individualisme qu'à tout le moins celle-ci proclame, car en fait, mais c'est un autre problème, ne le nie-t-elle pas, avec l'idée d'une volonté générale indivisible, une dans toutes ses expressions ?

C'est la volonté des individus, êtres de liberté et de raison qui, dans la conception des Lumières, établit l'ordre social et, aussi l'ordre économique, cela surtout depuis Adam Smith, pour qui l'homme est avant tout un libre-échangiste individuel. C'est la pensée contre-révolutionnaire qui soudain met en exergue l'idée d'une société qui possède sa vie propre, transcendante par rapport aux individus qui la composent, seule détentrice de toute droite volonté juridique, morale, politique. Ainsi Bonald écrit-il : "Ce n'est pas à l'homme à constituer la société, mais à la société à constituer l'homme, je veux dire à le former par l'éducation sociale. L'homme n'existe que pour la société et la société ne le forme que pour elle. Il doit donc employer au service de la société tout ce qu'il est et tout ce qu'il a".

Les attaques contre *l'odieux individualisme* sont monnaie courante chez les écrivains romantiques surtout au lendemain de la révolution de 1830 (et le romantisme est à l'époque lié au conservatisme et au légitimisme) chez Lamartine, Hugo, Balzac, Sainte-Beuve. Mais curieusement Friedrich Engels dans son livre de jeunesse, le meilleur qu'il ait écrit, *La Condition de la classe ouvrière en Angleterre* utilise les mêmes termes.

D'entrée de jeu, il parle de "l'indifférence brutale", de "l'isolement égoïste de chacun dans ses intérêts privés", de "la dissolution de l'humanité en monades dont chacune agit isolément des autres, où le monde des atomes est conduit ici à son extrême".

IMPORTANCE DU SAINT-SIMONISME

Ainsi un même jugement sur la société peut provenir de ce que nous tiendrions aujourd'hui pour la droite et pour la gauche extrêmes. Et il y a une doctrine dont on ne peut assez souligner l'importance et l'originalité et qui relie l'un à l'autre les deux courants : c'est le saint-simonisme. La pensée de Saint-Simon et de ses disciples tourne autour de la notion du social. C'est le saint-simonien Pierre Leroux qui donne en 1832 tout son poids et sa consistance à la notion de socialisme et, curieusement, c'est dans la fort bien-pensante *Revue des deux mondes* que Louis Reybaud parle avec éloge des socialistes modernes. Et c'est au même moment que, sous des noms différents, apparaît dans l'école saint-simonienne la quête d'une discipline nouvelle, à laquelle sont successivement donnés les noms de physiologie sociale, de physique sociale, et finalement celui, tout à fait barbare, de sociologie.

Avons-nous affaire là à une discipline véritablement nouvelle ? Après tout n'importe quelle vie en société comporte au moins une conscience implicite des rapports qui s'y nouent, et la réflexion systématique à leur endroit date au moins des Grecs. On peut sans hésiter parler d'une sociologie de Platon, de Thucydide ou d'Aristote, tout comme de Machiavel, de Montesquieu ou de Gibbon. Mais au XIX^{ème} siècle, il n'y va pas simplement d'une réflexion sur les relations de coopération, de domination, de soumission dans lesquelles les hommes se trouvent pris. Il s'agit pour Saint-Simon et Auguste Comte de constituer la reine des sciences, celle qui couronne la somme du savoir. Dans la pensée contre-révolutionnaire, l'ordre dont il faut garantir à tout prix la stabilité, a pour garant Dieu dont l'Eglise exprime les desseins. Or l'athéisme ne correspond plus à la simple fantaisie de quelques philosophes. Dieu est absent parmi la classe pensante, celle qui est porteuse de l'esprit scientifique. Et pas davantage l'Eglise n'a réussi, malgré ses tentatives tardives, à prendre en charge le sort de cette nouvelle masse qui s'accumule autour de l'usine. Nécessaire au développement industriel, sa misère suscite effroi chez les possédants. Aussi la tentation est-elle forte de remplacer la théologie par ce qui finira par s'imposer sous le nom de sociologie.

Ici le rapport de dépendance se trouve inversé. L'Etre suprême, c'est par delà les individus qui passent, la société dans sa permanence. Dieu n'est qu'une hypostase de la société, une manière pour celle-ci de s'idôlatrer elle-même. Voilà ce qu'exprimera clairement le jeune Marx, brutalement

Lénine, mais voilà ce qui ressort déjà de la pensée de Saint-Simon et de Comte. Si Dieu est parfois invoqué par Saint-Simon, c'est comme hypostase de la science. Il n'y a de vérité fondamentale, à ses yeux, que la loi de gravitation universelle, il n'y a de sens dans l'activité humaine que par l'augmentation du savoir et du pouvoir sur la nature, et dans la recherche de la paix, de l'harmonie entre les hommes.

En cela Saint-Simon est un héritier de la tradition irrégieuse du XVIIIème siècle. Là ne s'arrêtent pas ses mérites. Alors que tous les partis et fractions si tragiquement en lutte ignorent ce qui peut vraiment être qualifié de révolution à cette époque, c'est-à-dire le fantastique décollage de l'industrie et de la technologie, la pensée de Saint-Simon y est totalement plongée. Le mot même d'"industriel", c'est lui qui l'a créé, comme c'est lui qui a donné tout leur sens à "producteur" et à "organisateur". La lutte des classes telle qu'il l'a envisagée entre producteurs et rentiers correspond plus aux données sociales contemporaines que la conception marxiste d'un affrontement autour de la propriété des moyens de production. Il a pensé en termes de paix et d'humanité au moment où naissaient les pires passions nationalistes et a voulu donner une dimension européenne à l'image qu'il se faisait de l'organisation industrielle. Ajoutons que les sectes saint-simoniennes ont représenté le premier chenal d'émancipation des Juifs, mérite d'autant plus grand que toutes les autres sectes socialistes - fouriéristes, proudhoniennes, bakouniniennes et même marxistes - n'étaient pas dépourvues de préjugés anti-judaïques. Rien d'étonnant donc que Saint-Simon, tout comme son secrétaire devenu mécréant, Auguste Comte, n'ait pas manqué de disciples dans les milieux de la libre-pensée.

DANGER DU SCIENTISME

Et pourtant il y a dans la pensée et l'action saint-simoniennes quelque chose qui nous met mal à l'aise. C'est tout simplement le scientisme, l'idée d'un savoir positif où l'esprit humain ne serait que le miroir d'une réalité extérieure, capable de rendre toute chose en soi chose pour nous, et toute chose pour nous expression exacte de la chose en soi, de satisfaire tous les besoins intellectuels et même moraux de l'homme.

Dans sa certitude dogmatique, le scientisme allait au-delà de ce que nous apportaient les grands théologiens et les grands mystiques des siècles antérieurs, et son action était parallèle à celle de l'Eglise de la contre-révolution. Celle-ci rejetait en bloc, comme expression de l'Antéchrist, toute la philosophie des Lumières. Le scientisme positiviste s'en réclamait dans une large mesure. Il se voulait rationaliste, partisan du progrès, irrégieux (ou n'admettait qu'une religion ramenée à sa fonction sociale), mais il faisait au siècle des Lumières un reproche fondamental : de s'être montré critique, d'avoir repris le principe dénoncé comme "protestant" de libre-examen.

"La philosophie du XVIIIème siècle a été critique et révolutionnaire, celle du XIXème sera inventive et organisatrice." Le contraste est affirmé avec une singulière brutalité chez Comte entre le dogme de la liberté illimitée de conscience et l'idéal tout contraire de l'établissement uniforme d'un système de vérités générales. Ces vérités générales, un pouvoir spirituel placé sous l'invocation de Newton doit veiller à les préserver. Et cela touche tant les sciences humaines que les sciences de la nature. "Lorsque la politique sera montée au rang des sciences d'observation, ce qui ne saurait être aujourd'hui très retardé, les conditions de capacité deviendront nettes et déterminées, et la culture de la politique sera exclusivement confiée à une classe spéciale de savants qui imposera silence au langage", avait écrit Saint-Simon. (1)

L'aspiration à un pouvoir de type clérical au sens étymologique du terme (le clerc, l'homme qui sait, par opposition au profane), ne constitue-t-elle pas une disposition naturelle chez l'intellectuel ? Personne ne l'a exposé avec plus de brio que le vieux Platon dans la *République*.

Et pourtant aucun des formidables progrès des sciences en ce siècle n'aurait été possible si l'idéal positiviste avait triomphé. Le pouvoir spirituel que voulait instaurer Comte aurait anathémisé le fantaisiste qui aurait imaginé de construire une géométrie non euclidienne et spéculé sur l'arbitraire de tout choix axiomatique dans les mathématiques. Si la loi de gravitation universelle ne pouvait qu'être le fondement inébranlable et définitif de tout savoir en matière physique, il n'y aurait eu aucune place pour la théorie d'Einstein, pour la mécanique quantique, pour l'étude si brillamment développée par Ilya Prigogine des phénomènes dissipatifs, non linéaires, irréversibles.

Mais c'est surtout en biologie que le préjugé scientiste peut avoir les plus graves conséquences. En effet on ne peut radicalement séparer notre connaissance du phénomène de la vie d'une certaine vision des phénomènes sociaux et plus que tout cela touche les théories de l'évolution.

Une interview donnée dans *Le Monde* des 16-17 février 1986 par un historien de la science, Denis Buican, m'a particulièrement frappé. Celui-ci montre combien en cette matière l'idéologie a pu bloquer jusqu'à une époque fort récente les véritables exigences de la science. Longtemps cramponnée au fixisme de Cuvier, la biologie française a répugné à admettre la théorie darwinienne, surtout l'idée de sélection naturelle, utilisée en effet à des fins fort suspectes par les Allemands et les Anglais. Acculés à admettre l'évolution, les biologistes français ont ressuscité les idées du vieux Lamarck sur l'hérédité des caractères acquis. Appliquée à l'histoire

(1) *Du Système industriel* (1821) p. 17.

humaine (transmission des acquis culturels), cette théorie convenait assez à une vision libérale du progrès, mais elle avait un défaut majeur, c'est d'être contraire à toutes les expériences biologiques. "Cette pesanteur", nous dit M. Buican, "a bloqué le développement de la génétique en France entre 1900 et 1945. C'est seulement alors qu'une première chaire de génétique est créée à la Sorbonne contre la volonté de la majorité des zoologistes et biologistes. La France est scientiste. Le scientisme suppose toujours une loi de causalité précise. En introduisant le hasard statistique, le mendélisme apparaît comme un hérésie. Le hasard, en s'opposant au déterminisme, masque en fait l'ignorance."

En Union Soviétique, le mitchourinisme-lyssenkisme, ressucée du lamarckisme, a été imposé par des méthodes qui n'avaient rien à envier à l'Inquisition. Il n'y eut assurément pas en France d'intervention à caractère policier, mais les idées étaient si bien arrêtées au sein de l'université qu'il a fallu attendre 1985 pour que la génétique mendélienne pût y être enseignée.

Le lamarckisme a eu des effets pervers parce qu'il a été un objet de foi et que notamment il s'insérait dans "le matérialisme dialectique" trop souvent identifié avec le marxisme. Le darwinisme de son côté dévoilait des pans de la réalité biologique, mais son extrapolation, sa projection sur la vie sociale pouvait conduire aux pires abominations. Les idées et les pratiques les plus terrifiantes de notre siècle ont pu trouver quelques justifications darwiniennes. Toutes les violences, les guerres de conquête, les hiérarchies et les discriminations, les fantasmes de l'eugénisme et à la limite les génocides. Or il faut bien constater que toutes les variétés du scientisme athée ont trouvé quelque écho dans notre université : positivisme, matérialisme dialectique, lamarckisme, darwinisme et même darwinisme social ! Avons-nous en cela ou malgré cela développé le sens de la recherche, l'indépendance du jugement, l'aspiration à la liberté, à la générosité, au plein respect de la dignité de tout homme ?

FILTRES IDEOLOGIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES CHEZ DES "CROYANTS" ET DES NON-"CROYANTS"

par

Jean-Pierre DECONCHY

En fonction des quelques travaux que j'ai faits autour du concept d'"orthodoxie" (Deconchy, 1980), il m'avait d'abord été suggéré d'examiner le problème de savoir s'il existe - ou s'il peut exister - un "athéisme" orthodoxe et, le cas échéant, d'en établir quelques mécanismes psychosociaux. Dans la mesure où celui-ci s'institutionnaliserait, assurerait sa perdurée et se fixerait un certain nombre de normes - par exemple des normes régulatrices de l'appartenance -, il est probable que, par le fait même, il contribuerait à mettre en place un champ socio-cognitif auquel on pourrait transposer le concept d'"orthodoxie", pour peu que soient prises quelques précautions, que nous avons déjà examinées ailleurs (Deconchy, 1985b). On peut se demander ce que deviendrait alors, dans ce champ, le fonctionnement que nous avons pensé tout à la fois caractéristique et constitutif d'un système orthodoxe, à savoir que, dans un tel système, *"la fragilité rationnelle de l'information est compensée par la vigueur de la régulation"* ou, si l'on veut, du contrôle social. La transposition à l'athéisme d'une telle proposition pourrait surprendre et même effaroucher ceux pour qui c'est seulement chez les tenants des systèmes de croyances - par exemple religieuses - que l'information est "rationnellement fragile", pour peu que - c'est là un autre clivage attesté par certains - on ne s'en tienne pas à un "théisme" naturel, que d'autres, d'ailleurs, refusent également au nom de la rationalité. Il y aurait là beaucoup à dire, et surtout beaucoup à faire, pour dépasser le simplisme opératoire qui considérerait la position du "croyant" comme essentiellement (au sens fort du terme) irrationnelle et celle du non-"croyant" comme relevant, non moins essentiellement, de la rationalité. Les quelques travaux que je vais évoquer s'orientent dans une tout autre direction.

"CROYANTS" ET NON-"CROYANTS" : QUELQUES DISTINCTIONS HABITUELLES

A. La psychologie et la psychologie sociale des religions, dans l'état de grande faiblesse théorique qui est actuellement encore le leur (Deconchy, 1985a), n'ont à leur disposition qu'un système conceptuel assez pauvrement opérationnalisé pour comparer et identifier les stratégies cognitives - ou autres - des sujets que l'on considère comme "croyants" et de ceux que l'on ne considère pas tels.

A ce niveau, trois types d'outillage peuvent être utilisés. *Le premier* consiste à s'en tenir aux *indicateurs* de cette distinction au plan des "croyances" religieuses elles-mêmes, en même temps que des comportements rituels qui, dans un cadre institutionnel particulier, sont présentés et peut-être perçus et vécus comme découlant directement de ces croyances. Le "croyant" est celui qui atteste un certain nombre d'énoncés ultimement non-récupérables par les normes de la rationalité mais que, pour des raisons complexes, il considère comme "vrais" : énoncés auxquels le non-"croyant" ne concède pas de valeur d'information. Le premier "tri" - à vrai dire indicatif - et la première distinction entre "croyants" et non-"croyants" se fait donc à partir d'une liste plus ou moins exhaustive ou récapitulative de ces énoncés : distinction qui peut se doubler d'une autre, établie, celle-là, au plan des comportements rituels. *Le second* type d'outillage consiste, une fois fait ce tri entre "croyants" et non-"croyants", à établir en quoi leurs attitudes et leurs conduites sociales diffèrent entre elles : par exemple, en matière éthique (position à l'égard de l'insémination artificielle...), en matière de libertés publiques (libéralisation des lois portant sur l'avortement...), en matière politique (poids des appartenances religieuses dans les comportements électoraux...). *Un troisième* type d'outillage renvoie à la description des traits psychologiques qui seraient éventuellement spécifiques aux uns et aux autres. Pour suggestifs que soient les résultats obtenus au moyen de ce genre d'outillages, il demeure que, au niveau des *stratégies* et des *fonctionnements cognitifs*, les indicateurs choisis ne nous apprennent que peu de choses sur celles et sur ceux à propos desquels "croyants" et non-"croyants" se distingueraient les uns des autres.

B. Il est vrai que, en ce qui concerne les attitudes et les croyances religieuses elles-mêmes, les *distinctions internes* et ne valant que pour les "croyants" abondent : pas toujours opérationnalisées de façon très stricte et, en tout cas, non-transposables à autre chose que l'univers religieux lui-même. Parmi les outillages qui sont dès lors disponibles, on peut en distinguer de trois sortes.

D'une certaine façon, *le premier* d'entre eux opère de telle façon

qu'il obère l'idée qu'il puisse y avoir une distinction *formellement* essentielle entre les "croyants" et les non-"croyants". Il s'agit des degrés et des intensités de "religiosité" générale que, dans certaines études au simplisme persistant, des sujets tout-venant sont incités à s'attribuer eux-mêmes. Ce degré et cette intensité de "religiosité" - qui sont ultérieurement traités comme variables indépendantes en fonction de telle ou telle opération particulière - se distribuent au long d'un continuum qui va sans doute du "pas" ou "peu religieux" au "très religieux", mais sans *rupture formelle* entre le "croyant" et le non-"croyant". A la limite pertinent dans des situations de consensus religieux qu'il réfracte d'ailleurs fort bien (aux Etats-Unis, en 1976, 95 % des jeunes disaient croire en Dieu ou en un Esprit Universel : cf. : Batson et Ventis, 1982), cet outillage rudimentaire pose, ailleurs, un certain nombre de problèmes qu'il s'agit justement de surmonter.

Un *autre type* d'outillage, d'abord conceptuel puis psychométrique, destiné à fonder des "distinctions" internes à l'attitude religieuse travaille à établir, au-delà de l'image d'une religiosité uni-dimensionnelle que l'on peut considérer comme dépassée (Dittes, 1969), les diverses "dimensions" que peut prendre l'attitude religieuse. Sur la base de travaux souvent soutenus par de rigoureuses techniques statistiques, un certain nombre de ces "dimensions" ont pu être proposées, plus descriptives que véritablement opérationnelles en ce sens qu'elles ne se réfèrent que parcimonieusement aux "mécanismes" qui interviennent dans la genèse, l'étoffement et le dépérissement de ces attitudes : dimension intellectuelle (Glock, 1962) ou cognitive (Fukuyama, 1961); idéologique (Glock, 1962) ou doctrinale (Fukuyama, 1961); "expérientielle" (Glock, 1962), "dévotionnelle" (Fukuyama, 1961), ou "dévotionaliste" (Lenski, 1961); culturelle (Fukuyama, 1961), associationnelle (Lenski, 1961) ou ritualiste (Glock, 1962).

Un *troisième type* d'outillage, apparemment proche du précédent mais probablement traversé par une intention plus apologétique, porte sur la mise en évidence de "deux types de religion" : vieux stéréotype (Deconchy, 1983) qui recourt vraisemblablement à une grille d'analyse informulée qui travaillerait à distinguer entre elles la "bonne" attitude religieuse et la "moins bonne", en vertu de critères inévitablement polysémiques. Le plus connu de cet outillage bipolaire voire même binaire, c'est évidemment la distinction faite par Allport entre *l'extrinsécisme* et *l'intrinsécisme* religieux (Allport, 1955, 1960, 1965) dont on a récemment montré le simplisme (Batson et Ventis, 1982). Sur le même modèle, on peut penser à la distinction du "*committed*" et du "*consensual*" (Allen et Spilka, 1967), du "*mythological*" et du "*symbolic*" (Hunt, 1972), du "*behavioral*" et de l'"*internalized*" (Roof, 1979). On peut se demander si, en répercussion à cette distinction latente entre "bonne" et "moins bonne" attitude religieuse, ne tend pas à s'accréditer la distinction entre deux types de psychologie de la religion (Sullivan, 1969), de stratégies de recherche (Havens, 1961), ou même de mesures (Dittes, 1971).

C. Si nous avons été amené à aborder la distinction "croyants"/non-"croyants" en des termes sensiblement différents, c'est peut-être parce que notre effort de recherche ne porte pas d'abord sur ce point particulier et d'intérêt somme toute local, mais sur les *filtres cognitifs* qui, chez l'homme et quelles que soient ses opinions idéologiques, interviennent quand il lit les comportements, les conduites et les interactions humaines : c'est-à-dire, au fond, quand il construit l'idée d'*homme*. L'hypothèse générale de ces travaux - menés par voie expérimentale ou quasi-expérimentale - c'est qu'un certain nombre de *théories implicites de l'homme* interviennent alors dans le traitement de l'information (peut-être même quand on travaille à la valider scientifiquement) de telle façon qu'elle ne puisse par perturber de façon trop forte les conceptions anthropologiques dominantes. En envisageant ces filtres comme étant notamment de genre *cognitif* et, en ce qui concerne les théories implicites de l'homme, en les considérant - sans prendre ici précautions ni raffinements - comme une sorte d'*idéologie naturelle*, plusieurs problèmes devraient être posés pour eux-mêmes : 1) Y a-t-il persistance de ces filtres chez le sujet scientifiquement acculturé ?; 2) Ces filtres cognitifs renvoient-ils à la nature de l'espèce humaine ou réfractent-ils seulement les représentations culturelles dans l'instant dominantes ?; 3) Quelles sont les articulations cognitives, logiques et rhétoriques qui opèrent entre ces *théories implicites* et les *théories explicites* et *explicitées* des sciences de l'homme ?

Nous ne pouvons, ici, entrer dans le détail de la problématique mise en œuvre. Mais il nous est apparu que l'un des éléments qui interviendraient dans le traitement de l'information portant sur les conduites et les comportements humains serait l'immunisation à l'idée que le "fonctionnement de l'homme" pourrait être expliqué ultimement par voie causale et par référence à des déterminismes naturels : immunisation fonctionnelle débouchant sur l'occultation de l'information cognitivement disponible allant dans ce sens (Deconchy, 1984, 1986a). Un certain nombre de travaux, par ailleurs, portent sur ce que l'on peut appeler la perception des réfractions du causal dans l'image que le sujet humain se fait de l'homme : entre autres, la perception du biologique, de genre animal ou humain.

Ce sur quoi on essaie de travailler renvoie donc à des mécanismes cognitifs qui *seraient* très généraux, avant même qu'on puisse se demander s'ils sont fondamentaux. Il était pourtant intéressant pour augurer de leur éventuelle "naturalité", de voir si les options idéologiques particulières que le sujet est amené à faire modulent - et comment - ces mécanismes cognitifs. En n'évoquant ici que des options de genre "religieux" ("croyants"/non-"croyants"), un certain nombre de distinctions ont pu être faites dans la façon dont les uns et les autres traitent l'information.

PRESENTATION DE QUELQUES RESULTATS

A titre d'exemples, on présentera ici, en parallèle et sans vraiment les articuler entre eux, quelques résultats de ces premières recherches, dont quelques uns ne laissent pas d'être paradoxaux. A l'exception des tout derniers (B_2), on ne fera que résumer des travaux qui ont fait l'objet de publications plus élaborées, auxquelles on se permettra de renvoyer.

A. Les réfractions du causal et les représentations anthropologiques.

1. Les stratégies de différenciation entre l'homme et l'animal (Deconchy, 1986b)

a. A propos de neuf comportements humains (1) - eux-mêmes choisis en fonction d'une situation expérimentale particulière (Deconchy, 1984) -, on a demandé à 212 adultes, hommes et femmes, d'évaluer sur des échelles à six échelons (-3/+3), ce en quoi chacun d'entre eux, "par comparaison avec les autres êtres vivants, [...] fait partie de ce qui fait qu'un *homme* soit VRAIMENT un *homme*" (Questionnaire H) et ce en quoi, "typique de l'humain, on peut également le trouver chez certaines espèces animales" (Questionnaire A). Le premier questionnaire (H) fait donc évaluer ce qui est typique de l'homme, le second (A) vise à établir les contours du stock comportemental commun à l'homme et à l'animal, tels que les sujets le perçoivent. Les deux questionnaires étaient présentés dans l'un ou l'autre des deux ordres possibles (H_1A_2 et A_1H_2). Au terme de l'épreuve, on demandait aux sujets s'ils se considéraient comme "croyants" ou non (2).

Comme on en avait fait l'hypothèse, on retrouve chez *l'ensemble* des sujets les traces d'une double stratégie de différenciation. L'évocation préalable du stock comportemental commun à l'homme et à l'animal (A_1) conforte l'image de la typicité humaine des comportements utilisés ($H_2 >$

-
- (1) Le choix du "couple" comme forme la plus fréquente de la vie sociale; la création artistique; la croyance en l'après-vie; l'importance accordée à la présence de l'autre; l'importance des relations entre les individus pour l'apprentissage de chacun; la répartition des tâches entre les différents membres du groupe dont on fait partie; les rites funéraires et les comportements de deuil; la spécification des comportements masculins et féminins; la tendance à l'imitation.
- (2) Pour les modalités de cette prise d'information, voir Deconchy, 1984. La notion de "croyance", telle qu'elle est évoquée, renvoie à l'image du "croyant religieux". En éliminant quelques protocoles, on s'est fixé sur la spécification "catholique" de cette croyance religieuse.

H_1). Par contre, l'évocation préalable de cette typicité (H_1) fait s'amenuiser l'image du stock comportemental commun à l'homme et à l'animal ($A_2 < A_1$).

b. A première vue, il est paradoxal que cette double stratégie de différenciation de l'homme par rapport à l'animal apparaisse de façon plus nette chez les *non-"croyants"* que chez les *"croyants"*. En fait, l'analyse en composantes principales des divers segments de la séquence des évaluations (H_1 , H_2 , A_1 , A_2) et de la totalité de ces séquences (A_1H_2 et H_1A_2) permet de mettre en évidence le parfait ordonnancement de l'anthropologie du *"croyant"* par rapport au *non-"croyant"*. On en donnera seulement ici deux exemples.

- *La topographie du stock comportemental commun à l'homme et à l'animal (A_1)*. (Figure 1). Chez les *"croyants"*, la totalité des évaluations apparaissent du même côté de l'Axe 1; par rapport à l'Axe 2, les comportements qu'ils perçoivent seulement typiques de l'humain (3, 2, 7), communs (1, 4, 5, 6) et non-typiques de l'humain bien que partagés avec l'animal (8, 9) sont parfaitement regroupés de haut en bas, sans intersection des zones où ils apparaissent. Chez les *non-"croyants"*, toutes les évaluations ne sont pas du même côté de l'Axe 1, et les trois zones évoquées plus haut intersectent de façon très nette.
- *La totalité de la séquence A_1H_2* (Figure 2). Un simple regard sur les deux graphes fait percevoir la disjonction de la zone où le *"croyant"* construit l'image de la typicité des comportements humains par rapport à celle où il construit l'image du stock comportemental commun : l'aménagement interne de ces deux zones étant d'ailleurs parfaitement distribué. Chez le *non-"croyant"*, il y a superposition partielle de ces deux zones. A la différence de ce dernier, le *"croyant"* construit donc l'image de la typicité de l'humain à l'extérieur de l'image de ce que cet humain a de commun avec l'animal.

2. Les stratégies de conjonction du biologique et de ses éventuelles alternatives (Deconchy, 1986c).

a. En utilisant le même paradigme et à propos des neuf mêmes comportements humains, on a demandé à 209 élèves de Terminales d'un Etablissement d'Enseignement en province d'évaluer, dans les mêmes conditions que précédemment, ce en quoi le *"biologique"* d'une part, les éventuelles *"alternatives au biologique"* d'autre part intervenaient dans la production de ces comportements. Le questionnaire (B), avant qu'une éva-

luation soit sollicitée, renforçait l'idée que "pour chacun de ces comportements humains, on peut penser que le *corps* humain - avec tous ses fonctionnements biologiques et physiologiques - intervient, au moins *pour une part*, pour que chacun de ces comportements puisse prendre forme et pour faire que ce comportement soit ce qu'il est". Un autre questionnaire (\emptyset), toujours avant que l'évaluation soit sollicitée, en introduisait la suggestion en remarquant que "pour chacun de ces comportements humains, on peut penser que le fait qu'il puisse prendre forme et qu'il soit ce qu'il est, ne tient pas seulement aux fonctionnements biologiques et physiologiques du corps humain mais aussi à *quelque chose d'autre* (qu'on peut appeler comme on veut : ce n'est pas notre problème...) qui n'est pas que biologique ou que physiologique". Les deux questionnaires étaient présentés dans l'un ou l'autre des deux ordres possibles ($B_1 \ \emptyset_2$ et $\emptyset_1 \ B_2$). Au terme de l'épreuve, on demandait aux sujets s'ils se considéraient comme "croyants" ou non.

D'une façon générale (1), la stratégie est fort différente de ce qui avait été obtenu à propos du stock comportemental commun à l'homme et à l'animal, et va dans le sens non pas d'une *différenciation*, mais d'une *unification*. L'évocation préalable de l'un ou l'autre "pôle" de production ("biologique" ou "alternatives au biologique") fait s'amenuiser la part de l'autre pôle : $B_2 < B_1$ et $\emptyset_2 < \emptyset_1$. Dans les deux ordres de séquence (même s'il existe entre eux des différences d'amplitude), ce qui apparaît en danger, c'est *l'unité du composé humain*.

b. Sous cet angle, "croyants" et non-"croyants" ne diffèrent pas de façon notable. Mais, à nouveau, l'analyse en composantes principales des divers segments ($B_1, B_2, \emptyset_1, \emptyset_2$) et de la totalité des séquences ($B_1 \ \emptyset_2$ et $\emptyset_1 \ B_2$) montre que les "croyants" recourent à une anthropologie beaucoup plus "ordonnée" que les autres. On en donne à nouveau deux exemples.

- *La géographie préalable de la production des conduites par voie "biologique"* (B_1) (Figure 3). Chez les uns comme chez les autres, on considèrera séparément les comportements qui apparaissent à la fois comme produits par le biologique et par ses alternatives et les comportements qui apparaissent comme produits par l'un ou l'autre. *Chez les croyants*, dans l'enveloppe globale les premiers sont regroupés et isolent les seconds (N° 7 et 9); *chez les non-croyants* : les premiers et les seconds (3, 7 et 9) sont intégrés à une même structure.
- *La totalité de la séquence $B_1 \ \emptyset_2$* (Figure 4). *Chez les croyants* : les évaluations portant sur la part du biologique et celles portant sur

(1) A l'exception de "la spécification des rôles masculins et féminins" qui a fait l'objet d'une analyse particulière qu'on ne peut présenter ici.

la part des alternatives au biologique dans la production des comportements et des conduites humaines occupent deux zones entièrement disjointes du graphe Axe 1/Axe 2. Chez les *non-croyants*, les deux zones se superposent, tout en occupant d'ailleurs une plus grande surface du graphe.

B. Le traitement de l'explication de type causal.

1. Le lien causal/religieux-psychologique (Deconchy, 1986a)

a. On peut en présenter un premier exemple - d'ailleurs assez complexe - sur la base d'un paradigme que nous utilisons fréquemment. On présente à des sujets convenablement scolarisés mais sans spécialisation scientifique l'ensemble d'une expérimentation fictive (hypothèse, montage technique, résultats, analyse), à propos de laquelle on leur demandera ensuite de faire une série d'évaluations : sur la pertinence "a priori" de ces hypothèses, sur la qualité du montage technique, sur la portée des résultats obtenus. Une des variables de la recherche réelle consiste à faire *une double présentation* de cette expérimentation fictive, en intervertissant la variable indépendante (cause de...) et la variable dépendante (causée par...).

b. Pour ce cas-ci, dans le protocole fictif qui a été présenté à des étudiants, une variable "religieuse" est mise en relation avec une variable "psychologique" (simple économie de langage : la variable "religieuse" ne pouvant être elle-même que psychologique). Dans un premier cas, la variable (indépendante) "religieuse" intervient comme "cause" de la variable (dépendante) psychologique; dans un second cas, la variable (dépendante) "religieuse" apparaît comme étant "effet" de la variable (indépendante) psychologique (1). Dans l'étude réelle, un autre jeu de variables intervenait pour croiser l'image d'une attitude religieuse très valorisée ("l'importance accordée à la religion dans la vie quotidienne") ou plutôt dévalorisée ("la pratique religieuse régulière") avec l'image d'une attitude psychologique très valorisée ("la capacité à prendre ses responsabilités") ou assez dévalorisée ("la tendance à l'anxiété"). On vérifiera naturellement que les évaluations vont bien dans ce sens.

c. Nous ne pouvons présenter et discuter ici la totalité des attendus théoriques qui ont été formulés ni la totalité des résultats que nous avons obtenus. On en évoquera quelques-uns sous l'angle qui nous occupe : à savoir la différence de stratégies observées chez les "*croyants*" et chez les "*non-croyants*".

(1) En fait, la situation était plus complexe et renvoyait seulement à ce que nous avons appelé un "leurre causal".

Chez les croyants, ce qui domine (sans être tout à fait exclusif) c'est l'estimation plus positive de la technique utilisée, des résultats obtenus et de leur portée dans les situations expérimentales fictives où il y a cohérence dans l'évaluation des deux séries d'attitudes : "bonne religion" et "bonne attitude psychologique" ("importance accordée à la religion dans la vie quotidienne" et "capacité à prendre des responsabilités"), "moins bonne religion" et "moins bonne attitude psychologique" ("pratique religieuse régulière" et "tendance à l'anxiété") : et ceci sans qu'intervienne le statut occupé par l'une et l'autre de ces variables dans le plan expérimental fictif (variable indépendante ou dépendante), c'est-à-dire sans que l'orientation au lien causal soit prise en considération. Ce qui opère comme filtre, c'est donc apparemment la cohérence dans l'ordre de l'axiologie (capillarité du bon au bon et du moins bon au moins bon), indépendamment de l'orientation du lien causal qu'une recherche scientifique (ici fictive) travaille à faire apparaître.

Chez les non-croyants, ce qui domine (sans être tout à fait exclusif) c'est l'estimation plus positive - notamment de la technique utilisée et des résultats obtenus - des situations expérimentales fictives où l'attitude "religieuse" (variable indépendante) est la *cause* de données psychologiques plutôt valorisées et également de celles où elle est "causée" (variable dépendante) par des données psychologiques plutôt dévalorisées. Autrement dit, à la différence des "croyants" et à propos d'une recherche (fictive) que l'on pourrait dire de "psychologie religieuse", les *non-"croyants"* sont cognitivement sensibles à ce qui fait le nerf de la recherche scientifique : c'est-à-dire l'établissement d'un *lien causal* entre deux séries de données.

Le fait que nous soyons ici dans une situation de *leurre causal* (note, page précédente) nous oblige à interpréter ces résultats avec prudence. On pourrait pourtant dire que, dans ce cas, le filtre qui a prévalu chez les "croyants" ce serait une sorte de procédure apologétique de tri (cohérence d'une anthropologie dans l'ordre du "bon" ou du "moins bon"), celui qui a prévalu chez les non-"croyants", serait une procédure de filtrage épistémique de l'information apportée par une recherche particulière.

2. *Le lien causal entre le désir d'activité artistique et la biologie (noble ou vile).*

Nous serons un peu plus explicite dans un dernier exemple portant sur une recherche assez localisée et qui n'a pas encore fait l'objet de publication.

a. Idée de base

Dans une série d'expérimentations qui, elles-mêmes, restent encore non publiées, nous avons pu observer que des protocoles de recherches (fictives) qui mettaient en relation causale une donnée biologique (élévation du taux d'acide sialique sanguin) et l'attention portée à des images "religieuses" (comparées à d'autres qui ne l'étaient pas) suscitaient davantage de résistances cognitives (évaluation de la pertinence de l'hypothèse, de la qualité de la technique et de la portée des résultats) quand les espèces "religieuses" apparaissaient en variables dépendantes (causées par...) plutôt qu'en variables indépendantes (cause de...). Le "biologique" ainsi fictivement manipulé - acide sialique et circulation sanguine - renvoyait à une image qui, du point de vue affectif, était relativement inerte. Nous nous sommes demandé si les stratégies que nous avons alors observées seraient infléchies si l'on travaillait à partir et en fonction de l'image d'un biologique plutôt "noble" ou d'un biologique plutôt "vil". Nous l'avons fait non pas à propos d'une attitude "religieuse" mais à propos d'une attitude probablement considérée avec bienveillance par tous : la propension aux activités artistiques.

b. Technique

Le protocole d'une recherche expérimentale (fictive) a été présenté à 117 sujets tout-venant (de 25 à 30 ans, n'ayant pas fait d'études supérieures, hommes et femmes, entre lesquels aucune différence notable n'a été observée). Une *première variable* (Facteur B) renvoyait l'un ou l'autre de deux "lieux" biologiques où était prétendument constatée - ou induite - l'élévation du taux d'acide sialique (qui n'existe d'ailleurs que dans le sang) : l'un probablement perçu comme plutôt "noble" (le liquide rachidien) et l'autre probablement perçu comme plutôt "vil" (les sucs intestinaux). Une *seconde variable* (Facteur C) renvoyait à la place de la "propension aux activités artistiques" dans le plan expérimental fictif : soit en variable indépendante (propension aux activités artistiques *cause* de la transformation biologique), soit en variable dépendante (propension aux activités artistiques *effet* de la différence biologique). La *troisième variable* (Facteur A) renvoyait au statut religieux du sujet, "croyant" ou non-"croyant". Les anovas qui ont permis de traiter les résultats portent aussi sur trois facteurs indépendants à deux modalités chacun, les cases étant malheureusement fort inégales (Figure 5).

Dans chacun des quatre types de protocoles fictifs (Facteur B * Facteur C), on prétendait qu'un lien statistique avait pu être établi entre deux séries de données (taux élevé d'acide sialique et propension aux activités artistiques). Sans que l'on ait précisé la technique adoptée pour ce faire, on en suggérait une interprétation "causale" orientée dans un sens ou dans un autre. Par exemple : "on en a conclu que la propension aux activités

artistiques intervient ou joue un rôle dans la composition et dans la formation du liquide rachidien", ou "que la composition et la formation du liquide rachidien intervient et joue un rôle dans la propension aux activités artistiques". *Les estimations* que l'on demandait aux sujets de formuler portaient d'abord sur quatre évaluations d'ordre global (Q1 : "D'une façon générale, trouvez-vous que c'est un sujet de recherche intéressant ?"; Q2 : "Ces résultats vous paraissent-ils avoir de l'intérêt ?"; Q3 : "Pensez-vous que ce soit un domaine où la science a quelque chose à dire ?"; Q4 : "Pensez-vous qu'il faille favoriser ce genre de recherche ?". Les deux autres questions offraient aux sujets un moyen de critiquer la portée des résultats (Q5 : "Ces résultats ont été obtenus aux Etats-Unis, sur des sujets américains : pensez-vous qu'ils valent aussi pour des sujets européens, par exemple français ?; Q6 : "Au total, 80 sujets ont été étudiés : est-ce, selon vous, un nombre suffisant ?").

c. Résultats

Evaluation de l'intérêt global (Qq 1, 2, 3, 4) (Figure 6).

L'examen des anovas (non reproduites) montre que le *Facteur A* ("croyants"/non-"croyants") n'intervient jamais à effet simple. Les stratégies évaluatives des uns et des autres sont pourtant assez distinctes.

Chez les "croyants". Une stratégie très nette apparaît pour l'ensemble des questions. D'une façon générale, la propension aux activités artistiques est davantage "causée" par la biologie noble (liquide rachidien) qu'elle n'est causée par la biologie "vile" (sucs intestinaux) et qu'elle n'a d'effet sur elle. Inversement, cette propension aux activités artistiques a davantage d'effet sur la biologie "vile" qu'elle n'a d'effet sur la biologie "noble" et qu'elle n'est "causée" par elle. On pourrait dire que la stratégie cognitive dominante est de trouver plus d'intérêt aux études scientifiques qui démontreraient tout à la fois l'enracinement de la "propension aux activités artistiques" dans une biologie noble et ses effets (dont on ne peut plus décider ici s'ils seront perçus comme heureux) sur la biologie vile. On retrouve cette stratégie aussi bien dans la matrice cumulée des quatre questions que pour chacune d'entre elles (moins nettement dans la question 3). A nouveau, c'est l'image d'une anthropologie unifiée et probablement axiologisée qui paraît intervenir comme filtre.

Chez les non-"croyants". La situation est moins claire. Sous un certain angle, on pourrait dire qu'elle inverse celle que l'on a observée chez les "croyants" : la recherche fictive est abordée de façon plus positive quand la "propension aux activités artistiques" est "cause" d'une transformation du biologique "noble" que

lorsqu'elle est l'"effet" de cette biologie (pour toutes les questions). Par contre, le modèle est beaucoup moins net en ce qui concerne les relations qui existeraient entre la propension aux activités artistiques et la biologie vile.

Cette différence entre les stratégies des uns et des autres, en même temps que la moindre fermeté de celles des non-"croyants", renvoient aux effets d'interaction obtenus dans les différentes anovas, comme elles peuvent expliquer qu'on ne les obtient pas de façon uniforme. *Aucun* facteur n'intervient à *effet simple*. On obtient pourtant *une interaction triple* (A*B*C) pour les résultats cumulés ($F = 3.90872$; $ddl = 1,109$; $P = .04$), pour la question 2 ("résultats intéressants") ($F = 5.43569$; $ddl = 1,109$; $P = .02$), et pour la question 4 ("genre de recherche à favoriser") ($F = 4.95334$; $ddl = 1,109$; $P = .02$).

Critique des résultats fictifs (Qq 5, 6) (Figure 6)

Les résultats obtenus sont différents chez les uns et chez les autres. Ils sont assez paradoxaux.

Chez les "croyants". Les résultats fictifs leur apparaissent comme d'autant plus sujets à caution que l'état de la biologie noble serait une "cause" plutôt qu'un "effet" de la propension aux activités artistiques d'une part; que, d'autre part l'état de la biologie vile serait un "effet" plutôt qu'une "cause" de cette propension aux activités artistiques (interaction Facteur B * Facteur C pour le cumul des deux questions : $F = 2.91575$; $ddl = 1,109$; $P = .08$; pour la question 6 : $F = 4.34917$; $ddl = 1,109$; $P = .03$). Autrement dit, les situations scientifiques "axiologiquement" et "anthropologiquement" les plus cohérentes (Qq 1, 2, 3, 4) ont beau être les plus "intéressantes" à étudier, elles sont également celles qui introduisent les résultats les plus criticables, voire les plus suspects (Qq 5, 6).

Chez les non-"croyants". On ne retrouve rien de cette distribution et de cette inversion, aucun écart n'étant significatif.

Au niveau où nous nous sommes placés, les sujets "croyants" montrent donc, en toutes circonstances, que l'anthropologie implicite par l'intermédiaire de laquelle ils traitent la représentation de l'humain et l'information portant sur ses fonctionnements est tout à la fois d'un *strict ordonnancement interne* et d'une *axiologisation latente appuyée*. Il resterait à se demander si l'anthropologie relativement désordonnée et axiologique-

ment plutôt inerte des non-"croyants" renvoie : 1) au maintien en éveil de leurs capacités critiques; 2) à la dominance culturelle persistante des systèmes anthropologiques de genre religieux; 3) à l'insuffisance du travail de construction d'une anthropologie non-religieuse. Dans l'état actuel des choses, l'expérimentaliste ne saurait en décider.

Figure 1 : Typicité de l'homme et stock comportemental commun avec l'animal
Graphe correspondant au stock comportemental commun, en tête de séquence
(A₁).

"croyants", en haut; non-"croyants" en bas

Figure 2 : Typicité de l'homme et stock comportemental commun avec l'animal
Graphe correspondant à la totalité de la séquence A_1H_2 .

"croyants", en haut; non-"croyants", en bas

Figure 3 : Parts respectives du biologique et de ses alternatives dans la production des comportements humains

Graphe correspondant à la part du biologique, en tête de séquence (B₁).

"croyants", en haut; non-"croyants", en bas

Figure 4 : Parts respectives du biologique et de ses alternatives dans la production des comportements humains
Graphe correspondant à la totalité de la séquence ($B_1\emptyset_2$). Les évaluations O_2 sont soulignées.

"croyants", en haut; non-"croyants", en bas

		ART "cause" (V.L)	ART "effet" (V.D.)
"Croyants"	Liquide Rachidien	13	6
	Sucs Intestinaux	18	13
Non- "croyants"	Liquide Rachidien	16	24
	Sucs Intestinaux	11	16

N = 117

Figure 5 : Population utile

		ART "cause" (V.I.)					ART "effet" (V.D.)				
		Q1	Q2	Q3	Q4	Total	Q1	Q2	Q3	Q4	Total
Croyants	Liquide rachidien	3.84	4.00	4.92	3.92	N=13 16.61	5.33	5.50	5.33	5.99	N=6 22.17
	Sucs intestinaux	4.56	4.11	4.88	4.50	N=18 18.06	4.00	4.23	4.23	3.84	N=13 16.31
Non-croyants	Liquide rachidien	5.37	5.06	4.87	4.75	N=16 20.06	4.50	4.54	4.79	4.33	N=24 18.16
	Sucs intestinaux	4.36	4.54	4.36	4.54	N=11 17.81	4.37	4.12	4.50	4.18	N=16 17.19

		Q5	Q6	Total		Q5	Q6	Total	
Croyants	Liquide rachidien	5.23	1.69	N=13	6.92	5.17	1.17	N=6	6.33
	Sucs intestinaux	4.33	1.61	N=18	5.94	5.00	2.76	N=13	7.76
Non-croyants	Liquide rachidien	4.75	2.43	N=16	7.18	5.37	2.04	N=24	7.41
	Sucs intestinaux	4.63	1.54	N=11	6.18	4.93	1.87	N=16	6.81

Figure 6 : Moyennes des évaluations aux quatre premières questions (en haut) et aux deux dernières (en bas).

ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

ALLEN R.O., SPILKA B., "Committed and Consensual Religion. A Specification of Religion-Prejudice Relationships", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1967, 6, N° 2, 191-206.

ALLPORT G.W., *The Nature of Prejudice*, Cambridge, Addison-Wesley, 1955, XVIII - 537 p. (3° edition).

ALLPORT G.W., *Personality and Social Encounter*, Boston, Beacon Press, 1960, 386 p.

ALLPORT G.W., "The Religious Context of Prejudice", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1965, 5, N° 3, 447-57.

BATSON C.D., VENTIS W.L., *The Religious Experience. A Socio-psychological Perspective*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1982, VII - 356 p.

DECONCHY J.P., *Orthodoxie religieuse et Sciences humaines*, suivi de (*Religious*) *Orthodoxy, Rationality and Scientific Knowledge*, Paris-La Haye Mouton; Berlin-New York, de Gruyter, 1980, 380 p.

DECONCHY J.P., "Un vieux stéréotype épistémologique : les "deux" religions", *Archives de Sciences Sociales des Religions (CNRS)*, 1983, 55, 175-191.

DECONCHY J.P., "La Résistance à la validation expérimentale d'une connaissance portant sur les comportements "idéologiques", *Archives de Sciences Sociales des Religions (CNRS)*, 1984 (a), 58, 117-138.

DECONCHY J.P., *Note sur une nouvelle métrique psycho-sociale de la "croyance"*, Paris, Laboratoire de Psychologie Sociale, 1984, 10 p.

DECONCHY J.P., "Non-experimental and Experimental Methods in the Psychology of Religion", in : BROWN L.B. (Ed.) : *Advances in the Psychology of Religion*, Oxford-New York, Pergamon Press, 1985 (a), XII-235 p., (76-112).

DECONCHY J.P., "Psychologie sociale et généralisation des connaissances : le cas du concept d'"orthodoxie"", *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken*, 1985 (b), N° 2-3, 357-76.

DECONCHY J.P., "La Résistance à l'explication causale des productions "idéologiques". Un cas de leurre causal", *Bulletin de Psychologie*, 1986 (a), 39, N°374, 241-251.

DECONCHY J.P., "Conduites sociales, comparaison sociale et représentation du patrimoine comportemental commun à l'homme et à l'animal", in : BEAUVOIS J.L., MONTEIL J.M. *Cognitions et conduites sociales*, 1986 (b), (sous presse).

DECONCHY J.P., "L'image du biologique et de ses alternatives dans la production des comportements humains", *Archives de Sciences Sociales des Religions (CNRS)*, 1986 (c), (sous presse).

DITTES J.E., "Psychology of Religion", in : LINDZEY G., ARONSON E. : *The Handbook of Social Psychology*, Londres, Addison-Wesley, 1969 (seconde édition), Tome V, 602-659.

DITTES J.E., "Two Issues in Measuring Religion", in : STROMMEN M.P. (Ed.) : *Research on Religious Development*, New York, Hawthorn, 1971, 904 p. (78-105).

FUKUYAMA Y., "The Major Dimensions of Church Membership", *Review of Religious Research*, 1981, 8, N° 4, 154-61.

GLOCK C.Y., "On the Study of Religious Commitment. A Review of Recent Research Bearing on Religion and Character Formation", *Religious Education*, 1962, 57, N° 4, 98-110.

HAVENS J., "The Participant's versus the Observer's Frame of Reference in the Psychological Study of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1961, 1, N° 1, 79-87.

HIMMELFARB H., "Measuring Religious Involvement", *Social Forces*, 1975, 53, 606-18.

HUNT R.A., "Mythological-Symbolic Religious Commitment. The LAM Scales", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1972, 11, N° 1, 42-52.

LENSKI G., *The Religious Factor. A Sociologist's Inquiry*, New York, Doubleday, 1961, XVI - 414 p.

ROOF W., "Concepts and Indicators of Religious Commitment. A Critical Review", in : WUTHNOW R. (Ed.) : *The Religious Dimension. New Directions in Quantitative Research*, New York, Academic Press, 1979, XIV - 376 p. (17-46).

SULLIVAN J.E., "Two Psychologies and the Study of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1962, 1, N° 2, 155-64.

ATHEISME ET MORALE

par

Henri JANNE

1. L'athéisme c'est la conviction - fondée sur des arguments rationnels - selon laquelle Dieu n'existe pas. Immédiatement surgit alors à l'esprit l'aphorisme de Dostoïevski : "Si Dieu est mort, tout est permis !". Dans cette perspective morale de l'absence de Dieu, peu importe que Dieu n'existe pas parce qu'il n'a jamais existé ou parce qu'il a cessé d'être (1). L'idée c'est que, si un être suprême, porteur des valeurs parfaites, caution du bien, du vrai et du juste, n'est pas *présent* pour constituer une référence, inconditionnelle et absolue, à l'action de l'homme, tout dans cette action ne peut qu'être permis. Il n'y a plus ni bien, ni mal... Sans Dieu pas de morale. Il peut certes y avoir des contraintes sociales limitant la liberté des hommes, mais si des risques peuvent amener ceux-ci à l'abstention de certains actes, leur conscience, elle, n'est en rien engagée... Telle est la position des grandes religions. L'athéisme place donc l'homme dans une situation d'autonomie morale.

Néanmoins cela ne signifie pas *nécessairement* licence, anarchie morale, anomie éthique, confusion du bien et du mal, règne de la "volonté de puissance". L'homme peut, en effet, personnellement et collectivement, soumettre son action à des *critères moraux*, y engager sa conscience, organiser des modes de sanctions sociales et susciter des aspirations éthiques. Il reste aux yeux des croyants que le respect absolu de Dieu, qui voit tout, sait tout, sanctionne tout, constitue un facteur positif - voire nécessaire - de la moralisation des actes humains. Le non-croyant répond qu'un tel conditionnement anéantit l'identité de la personne humaine et généralise le jeu d'une casuistique perverse.

2. Il y a un autre aspect que font pressentir les remarques précédentes : celui de la *responsabilité*. Rendu autonome par l'absence de Dieu, l'athée revendique la totale responsabilité morale de ses actes. Sauf le cas de frénésie mentale et de pulsions incontrôlées, l'athée fixe, en effet, rationnellement à ses actions, des objets, des modalités et des buts. Il est alors responsable du respect de ces limites qui confèrent ainsi une dimension éthique à ses actes : c'est un engagement... Mais l'athéisme irait trop loin s'il

affirmait, sans plus, que *la nature même du concept divin* enlève à l'homme la responsabilité de ses actes. En fait, le christianisme est, à cet égard, fondé sur l'idée que Dieu dans sa toute-puissance a créé l'homme *comme être qui peut et doit répondre de ses actes et cela devant Dieu lui-même*. Mais n'y a-t-il pas là une contradiction logiquement insurmontable ? Si, en effet, l'homme est le *produit* de Dieu, le taux de capacité qui a été mise en lui, de répondre de ses actes, dépend, par l'acte même de création, de la volonté toute puissante de son créateur : dès lors, les "faiblesses" de l'homme ne peuvent être moralement imputées à ce dernier. C'est si vrai qu'en vue de résoudre ce problème le calvinisme a inventé la doctrine de la "grâce". Celle-ci sauve la pratique de la morale car, dès lors, le *souci primordial* du croyant (qui naturellement espère être parmi les "élus") est de chercher *en lui* les *signes* de la grâce, signes qu'il ne peut trouver qu'en agissant "bien" et notamment en réussissant dans ses entreprises par la rigueur de son comportement moral.

3. A ce point surgit un autre problème, de nature *politique* celui-ci. Si, dans une société, Dieu est effacé par le triomphe ou l'instauration de l'athéisme, l'autonomie ainsi conquise des actes humains à l'égard de Dieu, peut être détournée et utilisée collectivement pour établir des systèmes sociaux qui soumettent les actions des hommes aux critères d'une doctrine d'Etat, lequel se substitue à Dieu comme un absolu tout-puissant et sacralisé. C'est le phénomène politique du totalitarisme.

L'athéisme apparaît ici non évidemment comme une cause mais comme une condition à l'établissement de tels régimes. L'aspect athée du marxisme fut mobilisé à cette fin. Quant aux états fascistes et nationaux-socialistes, ils tendirent naturellement à minimiser l'influence des Eglises chrétiennes, pour faire de l'Etat, de sa doctrine et de ses médiateurs, l'absolu dominant réellement la vie et devenant objet de célébration des liturgies les plus significatives de la vie culturelle et sociale. Le religieux est transposé dans le politique. Mais cette transposition, de même que le totalitarisme, n'a pu être réalisée qu'à des degrés divers, jamais absolument...

4. Pour revenir au thème de l'immoralité qui serait consubstantielle à l'athéisme selon une doctrine constante de l'Eglise, la pierre d'achoppement à ce jugement, c'est la réalité vécue qui donne de nombreux exemples d'athées dont le niveau moral, le dévouement, la générosité, l'esprit de compréhension, le respect et le service d'autrui, le civisme et le sens social sont admirables ou au moins dignes d'estime. Aussi bien le jugement de l'Eglise tend à changer à cet égard. Par exemple, dans une déclaration de Monseigneur E. D'Arcy, Evêque de Sale, en Australie, en réponse à un questionnaire du "Secrétariat pour les non-croyants", organe du Vatican, on trouve indiqué comme facteur favorable au dialogue entre l'Eglise et les

non-croyants, l'élément suivant : *"the possibilities opened up by the fact that many non-believers lead lives of admirable natural virtue"* (2).

La réalité morale a été exprimée par Jean Rostand, dans son très remarquable *Ce que je crois* : "A considérer la plupart des croyants, j'admire que différant si immensément de moi par la pensée, ils en diffèrent si peu par les gestes". La morale qui guide les conduites, semble donc avoir une autre source que la religion ou l'athéisme.

5. La question centrale est : parmi les faits sociaux et interpersonnels, qu'est-ce qu'un *fait moral* ? De nombreuses relations sociales ne sont porteuses d'aucun aspect moral. L'analyse sociologique a bien montré qu'une relation sociale est *morale* dans la seule mesure où elle implique - au moins pour l'un des participants - un caractère *normatif* (explicite ou non, ressenti même vaguement). Cela signifie que, dans des conditions données, l'auteur potentiel ou actuel d'un acte relationnel sait ou ressent qu'il lui *faut* accomplir cet acte ou ne pas l'accomplir, ou encore qu'il *faut* l'accomplir *d'une certaine manière et sous certaines conditions*.

Pour que l'acte entre donc dans la catégorie morale, il suffit qu'à un degré quelconque un *"devoir"* soit perçu, précisément le devoir défini par des normes. Mais, au surplus, *"devoir"* et *"norme(s)"* n'ont de sens moral que si la possibilité ou, du moins, l'impression de la possibilité, existe de refuser leur impératif soit totalement, soit en ce qui concerne le mode coutumier ou statutaire d'accomplissement.

Si cette possibilité de refus n'existe pas, il ne peut s'agir de *"devoir"* et de *"normes"* mais simplement de nécessité, de contrainte incontournable et de régularités ou de conditionnement inéluctables. C'est dire que l'acte moral implique une *capacité de "choix"* et, en conséquence, l'exercice possible de la *"responsabilité"*. Le fait moral réside tout entier dans la polarisation *"norme(s) - choix"*.

6. Aussi bien comment se constituent les *"normes"* ? A quoi se réfèrent les *"devoirs"* prescrits ou ressentis ? Ce qui est bien établi, c'est que normes et devoirs sont l'expression de *"valeurs"*. Ces dernières sont les finalités abstraitement définies de l'action des hommes qui se sentent tenus de s'y *référer*.

Que sont ces finalités sociologiquement parlant ? Une valeur est une aspiration, commune à une société ou à un groupe social et exprimant une vérité reconnue comme telle dans sa sphère sociale, en ce qui concerne le fondement de la vérité, le bien (ce qu'il faut faire et comment), le juste (les règles de partage, la légitimation d'inégalités ou d'égalités, l'équité d'application de sanctions) et le beau (l'aspect esthétique en toute chose et action).

Il va sans dire que dans les sociétés complexes et tolérant un large pluralisme (qui n'est cependant, en fait, jamais illimité), il y a conflits de priorités et aussi des jugements de valeurs concurrents.

Mais, bien sûr, jouent avec force les conformismes *inhérents à la nature du social* : normes *intériorisées* (au point qu'elles sont ressenties comme des aspirations subjectives) et *pression sociale* (plus ou moins explicite et déterminant des mécanismes de marginalisation en cas de transgressions). Ces phénomènes exercent pleinement leur influence que l'on soit athée ou croyant. Mais, selon l'Eglise catholique, l'infirmité des consciences rendrait nécessaire le recours à des "directeurs de conscience" en raison de la complexité des situations. Notons que les régimes à tendance totalitaire recourent sous d'autres vocables à des "directeurs de conscience". Que l'on songe, au rôle, durant la seconde guerre mondiale, des "commissaires politiques" auprès des unités militaires...

En fait, il n'est nullement garanti que la morale soit mieux respectée par les chrétiens, avec ou sans directeurs de conscience. La pression plus forte qui s'exerce sur eux et le principe de la discipline aboutissent à leur faire trouver légitime d'user de toute "brèche" que laisse subsister un encadrement psychique qui se veut complet. La limitation de l'initiative personnelle au point de vue moral (il suffit d'obéir aux directives explicites), les rend moins aptes à faire face à *des sollicitations ou à des provocations imprévues*. Quant aux athées, il n'est nullement garanti non plus que leurs critères sociaux et leur sens du devoir surmontent leurs intérêts et leurs pulsions...

Mais le soupçon de laxisme à son égard, éveille chez l'athée la volonté de *prouver* par la correction de ses actes l'illégitimité de ce soupçon qui peut être très nuisible à son statut social. Il faut noter de même que ceux des chrétiens qui ont une personnalité foncièrement autonome, tendent à se passer de directeurs de conscience et à marquer leur indépendance de jugement à l'égard de leur Eglise et du conformisme très codifié de leur milieu. Ils se retrouvent ainsi moralement avec l'athée.

7. Le sociologue doit noter à ce point de l'exposé, qu'il y a, dans toute société, un *décalage* (tacitement et opérationnellement admis) entre l'application correcte des normes et les comportements réels. Bien sûr jouent d'abord les imperfections des actes humains. Mais le paradoxe c'est que, dans la mesure où l'action se rapproche de *très près* des normes, elle devient ... dysfonctionnelle et produit des conséquences négatives. C'est en morale l'équivalent de la "grève du zèle" dans l'application de règlements administratifs. La rigueur morale absolutiste rend les relations sociales insupportables. Le plus pernicieux sabotage de la morale vient des puritanismes et des intégrismes... Toutefois un laisser-aller qui altérerait vrai-

ment les normes, déboucherait, lui, dans le désordre et la détérioration des institutions ainsi que des relations sociales.

La société heureuse et efficace est celle où les normes sont *suffisamment* appliquées pour qu'elles produisent les effets attendus, mais sans tension psychologique, sans acharnement, avec une flexibilité intelligente et un esprit qui s'adapte aux besoins et aux attentes réciproques des participants. C'est cela le "*savoir vivre*" qui exclut autant le zèle que le laisser-aller, et offre sa place à l'initiative qui peut améliorer les pratiques et les normes elles-mêmes.

8. La conclusion essentielle de cette analyse sociologique du *fait moral* c'est que la morale constitue un facteur d'autant plus réel dans la vie d'un homme, que l'autonomie de celui-ci dans son action se trouve être elle-même ordinairement assurée.

9. Fondamentalement l'athéisme procède, au départ, d'une attitude intellectuelle très caractéristique. Je reprends ici une citation du Président Hasquin dans son discours prononcé à l'occasion du 150^e anniversaire du *Grand Orient de Belgique* (12 mars 1983). Il s'agit d'un texte de Francis Jeanson (3) : "Je crois qu'il n'y a ni Dieu, ni Diable au-delà des hommes, ni Bien ni Mal, ni Vrai ni Faux... Je crois que nous avons à exister selon nous-mêmes, à donner sens à notre vie en la vivant et qu'aucun d'entre nous n'est rien et ne possède rien, mais qu'ensemble nous pouvons tout".

Certes oui, mais encore en quoi consiste "exister *selon soi-même*" et quel "*sens*" s'agit-il de donner à notre vie "*en la vivant*" ?

Ici il faut d'abord recourir, en se fondant sur les acquis de la philosophie, de l'anthropologie, de la sociologie, de la psychologie (humaine et animale), de la zoologie, de la biologie avec son aspect génétique, à la définition scientifique de la *nature humaine*. Quelle est la spécificité de l'espèce humaine parmi les autres espèces et dans l'évolution de la vie, cette spécificité devant permettre de caractériser *le mode humain d'exister* ?

La nature humaine s'exprime essentiellement par une *tension* entre, *d'une part* la propension de l'être à défendre avec une agressivité permanente son intégrité personnelle (y compris son espace, son "territoire") et à assurer le plus solidement possible son existence matérielle (4), et, *d'autre part*, sa qualité d'animal social, qui le pousse à vivre en groupes dont les membres agissent d'une manière compatible et coopérative, l'échange interpersonnel étant ressenti comme un besoin. Cet aspect de la nature humaine se marque par le fait que tous les hommes ont un *langage* qui leur permet l'intercommunication dans les groupes sociaux. Cette tension dialectique

tique implique ce que nous appelons la *morale* c'est-à-dire le fait que soient reconnues des limites à l'agressivité et que soient établies les règles de réciprocité et de hiérarchie des rapports sociaux.

Aussi bien l'action de l'homme est guidée par la raison, c'est-à-dire l'aptitude de son système nerveux central (extrêmement puissant par le nombre myriadaire des neurones et des synapses) à produire et à agencer significativement des représentations cohérentes de la réalité en vue de permettre une adaptation efficace - selon des "modèles" intérieurs - de ses actions au monde tel qu'il est et tel qu'il change. Au fond il s'agit d'une forme de pensée consistant à structurer, selon les règles du langage, intérieur et extérieur, des représentations symboliques, traduites en termes abstraits. C'est cela l'exercice de la raison. Et cette raison, *liée au langage symbolique*, est un trait propre à la nature humaine.

Mais l'action de l'homme n'est pas seulement le produit de l'exercice de la raison. Elle est engendrée aussi et conduite par des pulsions de caractère non rationnel, dont les moteurs sont des besoins, des désirs, des réflexes automatiques et des sympathies ou antipathies affectives. Ainsi l'action humaine est en proie au jeu dialectique de la raison et de pulsions affectives. La raison pure est altérée par les pulsions, ces dernières sont modérées par la raison qui tend à respecter les normes et les valeurs.

La société pour fonctionner, et l'homme, animal social, pour vivre ont besoin d'ordre, mais d'un ordre qui ne soit jamais absolu et laisse toujours une place plus ou moins large au jeu éthique, qui, nous l'avons indiqué, postule *l'exercice de "choix"*. En ce sens l'éthique est donc socialement l'expression de la liberté. Il s'agit d'un paradoxe puisque la pratique de la morale est un processus d'autorestriction.

C'est cela, exister "selon soi-même" et ce mode d'exister ne peut que s'inscrire de toute nécessité dans les spécificités de la nature humaine. Les choix éthiques, relatifs aux normes et au respect des valeurs, sont inéluctablement marqués par les quatre facteurs constitutifs de la nature humaine (agressivité vitale, coopération sociale, rationalité et affectivité). Or ceux-ci, selon les sociétés, comportent des priorités différentes et des agencements mutuels qui leur sont propres. Là sont les fondements ultimes et les critères de la culture de chaque société globale.

Dieu n'a rien à voir à cela... Il importe peu, en effet, que l'on dise qu'il a voulu et créé telle qu'elle est, la nature humaine, ou que celle-ci soit un produit morphogénétique de l'évolution. Du moins en ce qui concerne la primauté factorielle de la nature humaine.

10. Ce qui importe ici le plus, c'est de donner une réponse à la question

du *sens de la vie*. Que signifie vraiment la formule de Francis Jeanson : "donner *sens* à notre *vie en la vivant*" ?

Pour l'Eglise et les croyants seule la reconnaissance de Dieu (avec tous ses attributs et notamment son pouvoir universel de justice) et complétement la croyance en l'immortalité de l'âme (nécessaire à la réalisation complète d'une justice *qui, sur terre, ne triomphe pas du mal*), peuvent donner un sens à la vie des hommes. Car les hommes, et cela est vrai, veulent absolument que leur vie ait un sens. Pour exprimer ce besoin, un éminent prélat du "Secrétariat pour les non-croyants" (Vatican) a soumis à mon attention un texte à l'occasion d'un échange épistolaire. Il s'agit d'une citation extraite du beau livre de Marcel Gauchet, un incroyant, paru en 1985 sous le titre *Le désenchantement du monde* chez Gallimard : "Pourquoi moi ? Pourquoi naître maintenant quand personne ne m'attendait ? Que faire de ma vie quand je suis seul à la décider ? Pourquoi est-ce que cela - la maladie, l'accident, l'abandon - tombe sur moi ? A quoi bon avoir vécu si l'on doit disparaître sans laisser de traces, comme si aux yeux des autres, vous n'aviez pas vécu ?" (p. 302). Il faut d'abord noter que ces questions sont l'expression d'un *égocentrisme* extrême, cependant fort répandu parmi les hommes. C'est à croire que le monde n'aurait de sens qu'en fonction de l'*ego* ! Cet aspect est le plus aigu dans les cultures individualistes, dites occidentales... Bien sûr les religions - particulièrement les religions chrétiennes - se sont efforcées de répondre aux angoisses humaines. Ces réponses ne pourraient être satisfaisantes qu'à la condition d'être suffisamment fondées sur une vérité démonstrative et donc sur une réalité telle qu'elle est. Or cette vérité-là est-elle accessible à l'intelligence humaine, se voulût-elle l'interprète de mystères divins ? On soutient que la croyance, subjective et *effective*, peut tenir psychologiquement lieu de cette vérité pour la vie pratique. Elle ouvre alors la porte aux envolées lyriques sur le "bonheur de croire" et à l'arrogante affirmation selon laquelle la vie de l'incroyant ne peut être que dépourvue de tout sens quelconque.

Or une autre réponse est implicite dans le texte repris à Francis Jeanson. En effet, pourquoi, *par elle-même, comme telle*, la vie *devrait-elle* avoir un *sens*, surtout individuel ? La vie n'est pas autre chose qu'un *fait*, une *réalité* ou plutôt un *phénomène fondamental* de l'existential; c'est un processus identifiable et constatable - cela ne veut pas dire expliqué ou même explicable - par la *conscience d'être* de l'homme et par la science. C'est l'homme et l'homme seul, qui veut que *sa vie ait un sens*, et c'est là qu'est la source des questions de Gauchet. L'homme souffre, comme être vivant, de ne constituer qu'une conscience éphémère, un quasi-néant qui se dissout dans l'immensité du temps, de l'espace et des nombres... Nous avons vu que l'être vivant a, en effet, comme caractéristique naturelle de s'activer à édifier une réalité solide pour garantir, autant que possible, son maintien en vie dans l'acception la plus générale. Il s'agit de constituer "son" "territoire". Pour un être gouverné par un centre cervical apte à produire des

représentations symboliques, il est normal que, dans le domaine spirituel, le "territoire" à conquérir soit représenté intellectuellement par *les sens*. Et les religions apportent à cet égard une réponse *mais hétérogène au principe rationnel de l'édification de la vérité par l'homme*.

Le paradoxe, c'est que, *si la vie n'a d'autre sens qu'être élément constituant de la réalité naturelle, c'est-à-dire n'a pas de sens autrement qualifiable au niveau concret*, elle peut alors, à un autre niveau, prendre un sens spécifique dans la mesure où l'homme, par l'exercice autonome de sa pensée (ses moyens de saisir intellectuellement la réalité) et de son action (sa manière d'influer sur le monde extérieur) lui en confère un par les choix de sa volonté conformément à sa nature.

Le sens peut et doit se former au niveau de la pensée et de l'action de l'homme. C'est un produit - et que pourrait-il être d'autre ? - individuellement de sa pensée et collectivement de sa culture.

11. Alors semble se profiler une philosophie selon laquelle le sens de toute vie individuelle et collective est, pour chaque espèce vivante, dans la mesure de son degré de conscience, de réaliser le plus parfaitement possible sa spécificité et sa durabilité, maximale et optimale, selon sa nature et dans son propre cadre existentiel.

En conséquence toute action bonne pour la vie de l'espèce humaine est bonne en soi : c'est le cadre fondamental de tout système de valeurs humaines. Elle implique des recherches cognitives et empiriques, des essais et des retours en arrière, des réussites et des échecs : l'homme se réalise (on ne naît pas homme, on le devient) et assure individuellement son bonheur de vivre dans la mesure où, conforme à sa nature, il participe à ce mouvement. C'est en cela que l'éthique de l'homme est nécessairement un "humanisme", lequel comporte un sentiment profond et prioritaire d'appartenance à l'espèce humaine. L'humaniste doit être citoyen du monde. Les erreurs, les fautes du "sens" relèvent généralement de la priorité donnée à d'autres appartenances (par exemple *nationales*).

L'athéisme, en tout cas celui qui nie l'existence d'un Dieu-Juge, est donc une condition préalable à la conception de cette morale *authentiquement* humaniste, fondée par la vie même.

12. Reprenons à présent notre effort de clarification de l'athéisme comme attitude intellectuelle. D'abord Dieu peut être seulement pris comme concept philosophique. Il représente alors la croyance en un principe organisateur du monde, conçu comme un rationalité cohérente et régulière. Une variante est la conception parallèle de la nécessité d'un "*primum movens*" à

moins que ce soit d'une création *ex nihilo* ou *ab chao*. La caractéristique de cette notion de Dieu c'est que celui-ci ne doit pas en principe être une "personne" et que, par exemple, le rôle de Juge n'est en rien impliqué dans sa définition. C'est à propos de ce type de concept que Laplace disait : "Cette hypothèse ne m'est pas nécessaire". En effet, elle est de caractère essentiellement épistémologique et c'est sur ce plan qu'elle doit être discutée. Mais pourquoi donc appeler ce principe organisateur "Dieu" ? Cette dénomination crée des ambiguïtés graves et des confusions avec toutes les formes du Dieu des religions particulières... Le savant qui pose la probabilité d'un principe organisateur de l'existentiel qu'il appelle Dieu selon un usage culturel, cautionne bien plus qu'une hypothèse épistémologique.

13. On peut croire en Dieu dans l'esprit de la "religion naturelle". Ici Dieu est *personnalisé*. Il est perfection de toutes les qualités, détenteur de la toute puissance et c'est par référence à son Jugement parfait et à son infinie bonté, que la conscience humaine peut connaître ce qui est bien et s'y conformer. Pour obtenir cette intercession divine, pas toujours offerte, l'homme prie ce Dieu d'une manière directe et spontanée, sans rituel imposé. C'est la religion sans Eglise. Il s'agit généralement ici de ce qui est qualifié de *déisme*. En ce sens Voltaire était déiste. Bien sûr les objections rationnelles et philosophiques à un *Dieu personnalisé*, jouent à plein à l'égard de ce type de divinité. L'homme a fait Dieu à son image. C'est une hypostase culturelle. Cette projection explique pourquoi le Dieu chrétien est blanc.

14. Passons au dieu des religions. Ici le lien du croyant avec Dieu est en quelque sorte *géré* par une Eglise, institution *sui generis* qui contrôle l'efficacité et l'authenticité de la liaison, par l'observance minutieuse de *rites* et de *liturgies* dont elle assume l'organisation; elle en garantit la "vérité" par une *révélation* et par le témoignage de ses *livres sacrés*; elle en institutionnalise la pensée par des dogmes et les activités par l'unité spatiale du "templum" (lieu sacré); elle édicte et implante socialement des systèmes de valeurs découlant de ses livres et de ses dogmes; elle anime et contrôle des modes spécifiques de relations sociales (inspirées par son éthique) en recourant à un corps hiérarchisé et organisé d'hommes consacrés (les prêtres et les prélats), qu'elle sélectionne et qu'elle forme à leur mission.

Une telle organisation porte en soi des propensions à l'intégrisme, à la domination sur l'ensemble de la société et au contrôle dogmatique de la condition sociale des hommes. Seul l'avènement de sociétés pluralistes et démocratiques tend à atténuer ces propensions des Eglises...

15. Si l'on refuse toute définition de Dieu ou seulement de tout Dieu personnalisé ou encore du Dieu tel qu'il est défini par une Eglise, par

exemple le Dieu catholique, on adopte des variantes et des degrés de l'attitude athée. L'athéisme est donc une mouvance qui comporte spécifiquement des degrés, insistons-y. Au surplus il y a l'agnosticisme qui est en somme l'athéisme au degré du *doute admis comme attitude incontournable à l'égard du problème de Dieu*. L'agnostique estime, en effet, que par sa nature le problème de l'existence de Dieu ne peut être résolu, ni positivement, ni négativement. Mais cette conviction implique soit le pari de Pascal qui est la solution pratique du problème par un choix amoral et cynique, soit le refus de toute allégeance religieuse ou autre à Dieu, en raison du fait que les exigences d'une telle adhésion ne pourraient se satisfaire d'un Dieu dont l'existence ne peut être prouvée. C'est trop sérieux pour qu'il ne soit pas indispensable d'y croire.

16. Il faut encore faire mention des masses, statistiquement importantes dans les pays industrialisés et urbanisés, qui ne croient pas en Dieu, *sans s'être vraiment posé le problème*. Pour elles la vie quotidienne se passe de toute référence à Dieu : elles vivent comme si Dieu n'existait pas. C'est un effet culturel de la sécularisation de la vie. Nous trouvons ici des athées sociologiques et non philosophiques.

Il y a d'autres masses, très ressemblantes aux premières par leur mode de vie et par leur moralité quotidiennement vécue comme allant de soi. Ce sont les masses qui, bien que religieusement non ou très peu pratiquantes ou encore se limitant à quelques rites de passage dont la signification est à leurs yeux avant tout sociale, se déclarent en réponse à des enquêtes, croyantes, chrétiennes ou catholiques. C'est un autre effet culturel de la sécularisation de la société. Ce sont des chrétiens plus sociologiques que religieux.

Les rapports *athéisme-morale* et *religion-morale* dans ces larges espaces d'indifférence socio-culturelle se réduisent à la production commune de la morale courante, nécessaire à la vie sociale. Ce sont, sur la religion et sur les morales non confessionnelles, les effets d'un mode de vie tourné vers la consommation, le repli privatisé sur soi et la compétition économique ("chacun pour soi").

17. L'heure de conclure est venue. Tout d'abord j'ai la conscience de n'avoir pas pu ici rencontrer tous les aspects des rapports de l'athéisme et de la morale. Pour viser à une certaine exhaustivité il faudrait écrire un gros ouvrage. Mon cheminement, si imparfait qu'il soit, m'a conduit à relativiser les conséquences morales de l'attitude athée. Celle-ci, en tout cas, n'entraîne nullement au laxisme, bien au contraire : cette accusation classique incline l'athée à être socialement édifiant au point de vue moral. Mais il est évident que des individus qui se veulent immoraux ou amoraux, doivent s'exonérer de toute croyance en un Dieu de Justice, et trouver dans l'athéisme un espace philosophique ouvert à leurs pulsions. Quant aux croyants lorsqu'ils sont en

proie à l'immoralité, ils ne peuvent que se mouvoir dans l'hypocrisie de Tartuffe. Ni Foi, ni athéisme ne garantissent la morale : le second pousse plutôt au cynisme, la première à l'hypocrisie.

On ne peut soutenir non plus qu'*en soi* l'athéisme implique l'autonomie individuellement responsable de la vie morale, car cette philosophie peut constituer le préalable, la condition nécessaire, à l'institution de sociétés totalitaires qui, sans référence à Dieu, cultivent des formes politiques du sacré. Il s'agit là de religions séculières...

En conséquence, si la morale autonome et responsable me paraît exiger l'affranchissement à l'égard de l'absolutisme divin, elle est avant tout fondée sur un système social sécularisé de caractère pluraliste et démocratique où l'Etat s'abstient de jouer ou de cautionner tout rôle de direction des consciences. C'est la morale laïque, fondée individuellement sur la pratique du Libre-Examen, et donc pouvant évoluer face aux problèmes renouvelés de l'évolution sociale, qui constitue, en fin de compte, à mes yeux, la meilleure solution au problème éthique. Mais cette morale peut être assumée par des croyants déistes, d'une religion naturelle ou même d'une religion classique dans la mesure où sa théologie et ses pratiques seraient ouvertes à toute discussion, à tout dialogue qui respecte l'autonomie des consciences. Tout fanatisme, tout intégrisme, toute intolérance d'où qu'ils viennent, sont incompatibles avec cette morale.

NOTES

- (1) Toutefois la croyance selon laquelle Dieu aurait régné mais serait mort (l'acte de décès ayant été dressé en 1882 par Nietzsche s'écriant dans son *Gai Savoir* : "Dieu est mort !"), pourrait laisser en héritage l'exemple et, pour certains, la nostalgie d'un passé régi éthiquement par la parole de Dieu.
- (2) *Athéisme et dialogue*, Segretario per i non credenti, Citta del Vaticano, 1984, XIX-4, p. 274.
- (3) *La Foi d'un incroyant*, 1963, p. 181.
- (4) Cette propension est commune, selon leurs moyens propres, à *tous* les vivants, et l'homme en est un.

DE LA SCIENCE ATHEE A LA TECHNIQUE AGNOSTIQUE

par

Gilbert HOTTOIS

"Athéisme" et "agnosticisme" sont des termes qui apparaissent à des moments significatifs de l'histoire : respectivement le XVI^e siècle pour "athéisme" et la fin du XIX^e siècle pour "agnosticisme". Certes, cela ne veut pas dire que le doute à propos de l'existence d'un dieu, voire la négation de l'existence de celui-ci, ou le scepticisme, le relativisme pragmatique, ou encore l'attitude appelée aujourd'hui d'esprit critique et de libre examen ne puissent être attestés plus tôt. Une bonne partie de la philosophie occidentale, depuis son origine qui est un effort de libération par rapport à la dominance des discours mythico-religieux, avec des temps aussi forts qu'anciens tels que Socrate ou le matérialisme antique, est là pour en témoigner. Toutefois, l'apparition, la diffusion et la vulgarisation d'un terme philosophique descriptif d'une conception générale du monde et d'une attitude déterminée face à l'existence ne sont jamais insignifiantes. Que se passe-t-il au XVI^e siècle qui justifie l'institution en langue d'*athéisme* ? La réponse est assez évidente, même si sa portée philosophique n'est pas parfaitement claire : il s'agit bien entendu de la naissance de ce qu'on a appelé la science moderne et qui doit s'imposer contre le théisme de la conception du monde héritée du Moyen Age : l'image aristotélicienne-thomiste de l'Univers et de la place de l'homme dans l'Univers.

Que s'est-il passé à la fin du XIX^e siècle qui justifie l'institutionnalisation en langue du mot "agnostique" ? Cette fois la réponse est moins immédiate. Je formerai et développerai l'hypothèse suivante : le XIX^e siècle est, on le sait, le siècle de l'industrialisation, c'est-à-dire du développement d'une science qui se manifeste de plus en plus sous la forme de la Technique, du "Progrès technique", de l'extension de la technique sur toute la surface de la planète et de la refonte, en conséquence, de la Société.

La thèse que je veux proposer et défendre dans ce qui suit est simple et j'espère éclairante pour une distinction philosophique profonde entre "athéisme" et "agnosticisme". Elle devrait aussi apporter des lumières sur le sens positif à accorder à l'agnosticisme. Cette thèse tient en deux proposi-

tions : l'athéisme est l'attitude philosophique conforme à l'esprit de la science moderne; l'agnosticisme par contre, est l'attitude qui reflète le mieux l'esprit de la technoscience contemporaine et de l'univers technicien qu'elle a produit.

LA SCIENCE ATHEE

Que la science soit athée ne signifie pas que les scientifiques soient tous nécessairement des athées. La science est athée parce que Dieu ne peut être ni l'objet d'une observation ou d'une expérimentation ni une hypothèse scientifique, c'est-à-dire testable et explicative d'une façon homogène aux autres explications scientifiques. Solidaire d'une transcendance, l'intervention d'un dieu introduit une rupture de l'immanence du tissu des hypothèses et explications scientifiques. *En tant que scientifique*, le savant peut tout au plus croire en Dieu comme source ultime de l'intelligibilité du réel. Il fait alors une hypostase, une absolutisation de sa foi en la raison. Mais cette hypostase absolue n'a rien de nécessaire, n'ajoute aucune clarté aux explications scientifiques; elle n'est pas une lumière de la même nature que les mesures, les expériences et les lois. Dieu n'est pas un concept opératoire. *En tant qu'homme en revanche*, le savant a le droit de croire en Dieu, s'il observe cette espèce de séparation des pouvoirs - il y a ce qui est du ressort de la connaissance scientifique et ce qui appartient au règne de la foi - qui est aussi une limitation des puissances, dont Kant a été le défenseur le plus éclatant.

Mais le contexte de naissance de la science moderne la situe nettement à l'opposé de la religion théiste, et l'Eglise ne s'y est pas trompée. La science de Copernic, de Galilée, de F. Bacon et de Descartes rompt avec l'univers aristotélien-thomiste fondé sur un savoir foncièrement livresque et sur les seules puissances naturelles de l'homme (les sens et la raison éclairés par Dieu), c'est-à-dire ignorant l'expérimentation et l'instrumentation comme sources du progrès de la connaissance; un savoir proposant l'image d'un univers géocentré, sphérique et fini, et une physique qualitative, une physique des lieux et non de l'espace et de la matière.

La destruction de l'Univers aristotélien-thomiste comporte d'emblée une double face : de crise et de nouvelle assurance qui sont comme le revers et l'avvers de l'affirmation athée véhiculée par la nouvelle science.

Crise et désarroi, d'abord, de l'homme se découvrant dans un univers infini et décentré, un univers qui n'apparaît plus fait *pour* l'homme. Mais réassurance et affermissement, car la nouvelle science apporte des connaissances rigoureuses et sûres, objectives et expérimentales, c'est-à-dire intersubjectivement valides, un savoir quantifié, mathématique.

Rigoureuse, expérimentale et mathématique, la nouvelle science se révèle d'emblée *opératoire*, c'est-à-dire donnant à l'homme les moyens d'agir sur la nature et de calculer la transformation concrète de celle-ci en vue de l'amélioration de sa propre condition d'existence. R. Descartes et F. Bacon sont les philosophes qui ont su le mieux exprimer l'esprit de la nouvelle science : une science humaine, c'est-à-dire conquise par l'usage des facultés naturelles de l'homme et à l'aide d'outils et d'instruments inventés par l'homme; une science au service de l'homme qui, par la connaissance de la nature, acquiert une puissance effective croissante sur la nature. Pour F. Bacon déjà, le savoir est pouvoir, ce qui veut dire que la nouvelle science est satisfaisante à la fois sur le plan théorique et sur le plan pratique.

Trois thèmes véhiculent cette confiance en la science athée : humanisme, progressisme et matérialisme. L'humanisme exprime la confiance en l'homme capable de maîtriser son destin et d'améliorer sa condition grâce aux sciences et techniques qu'il a lui-même développées. L'humaniste n'attend plus de Dieu ou de la Providence l'amélioration - la rédemption - de sa condition. Le progrès est celui, d'abord, de la connaissance et des techniques, qui rendent possible un mieux être général.

Quant au matérialisme, il est primitivement un exigence méthodologique, largement implicite, de la science moderne, bien avant d'en devenir un postulat ontologique. Basée sur l'observation, la mesure et l'expérimentation répétable et intersubjectivement testable, utilisant des appareils et des instruments techniquement construits et débouchant sur des réalisations techniques, la science moderne est foncièrement matérialiste. C'est pourquoi l'humanisme progressiste est matérialiste (et pour cela, encore une fois, athée). Mais le matérialisme intrinsèque est masqué par le fait que la science moderne continue à se voir fondamentalement comme une entreprise de *connaissance*, et donc associée aux notions de pensée, de raison, d'esprit, de *theoria*, etc... dont les origines et les connotations ne sont pas matérialistes.

Et nous touchons ici au point crucial en vertu duquel la science moderne doit être dite *athée*, et non *agnostique*. Ce point peut s'énoncer en une phrase : le postulat fondamental de la science moderne est que le réel est *connaissable* sans qu'il soit nécessaire de faire appel à un principe transcendant. Cette phrase comprend deux parties. La première affirme, précisément, que la nouvelle science demeure avant tout une entreprise de *connaissance*. Ceci est essentiel pour saisir la différence entre l'agnosticisme technicien et l'athéisme scientifique. La science moderne se comprend, d'abord, elle-même comme poursuivant l'ancien projet philosophique du savoir - la science s'appelle d'ailleurs, à l'époque, "philosophie naturelle" ou "philosophie de la nature". Le but, l'esprit de la science moderne est toujours fondamentalement cognitif, "agnostique" (au sens étymologique et non mystique ou théologique de ce terme). La science est l'accomplissement

méthodique de la gnose humaine totale du réel. Cognitive, elle s'exprime sous la forme d'un discours théorique, c'est-à-dire d'une représentation parlante énonçant et donnant à voir la vérité sur ce qui est. L'idéal de la science est de déterminer les éléments constitutifs du réel, de formuler les lois fondamentales qui régissent leur comportement et dont découlerait nécessairement l'explication de tout ce qui se passe, s'est passé et se passera dans l'univers. La gnose scientifique s'identifie classiquement à cette image idéale d'un savoir théorique, déterministe, principiel, rigoureux et totalitaire qu'exprime si bien la métaphore du Démon de Laplace.

La gnose scientifique est *athée*. Voilà ce qu'affirme la seconde partie de la phrase dont nous sommes partis. L'entreprise scientifique de connaissance totale et détaillée de l'Univers ne fait appel à nul principe transcendant ni comme présupposé ontologique ni comme opérateur méthodologique.

L'athéisme scientiste, en dépit du préfixe négatif, est un concept positif. L'athée ne doute pas. Il affirme. Et il tient pour vérité ce qu'il affirme. Il affirme que l'idée de Dieu est une spéculation chimérique dont il n'a aucun besoin. Son déni de l'existence de Dieu est positif parce qu'il ne plonge pas l'athée - ainsi que les croyants ont bien entendu tendance à le suggérer - dans le désarroi existentiel, moral, épistémologique et plus généralement philosophique. Ce déni n'est que l'ombre portée de l'affirmation positive que le réel est, sans reste, connaissable et maîtrisable par des voies purement humaines.

Le climat général de l'athéisme scientiste est ontologique, eschatologique et éthique.

Ontologique : la science est une entreprise théorique de connaissance vraie du réel. Le contenu général de cette ontologie est une métaphysique matérialiste.

Eschatologique : la finalité *idéale* de cette entreprise est une théorie, un savoir ou une gnose totale expliquant le présent, le passé et le futur, chaque chose et chaque événement, sans recours à un principe transcendant.

Ethique : le progrès de cette entreprise est bon en soi : l'extension et la diffusion de la connaissance sont bonnes, l'application pratique de la connaissance est bonne. Théoriquement et pratiquement, le développement des sciences et des techniques est un Progrès et donc un Bien.

Cet esprit sera au degré le plus élevé, celui des Lumières et de l'Encyclopédie et, bien entendu aussi, celui de la laïcité naissante.

LA TECHNIQUE AGNOSTIQUE

Etymologiquement, "agnostique" signifie "inconnaisable" ou plus précisément encore "étranger à la connaissance", "qui n'est pas de l'ordre de la connaissance", "indifférent à l'égard de la connaissance". Une formula-

tion plus contemporaine suggère : "indécidable du point de vue de la connaissance". L'agnostique n'est pas un ignorant : il ne tranche pas. Ce n'est pas non plus exactement un sceptique : le sceptique est le déçu, le désabusé de la connaissance. Le sceptique est revenu de la connaissance alors qu'il en attendait la Vérité. Le sceptique adopte souvent une attitude relativiste, de conformisme dans l'action. L'agnostique est indifférent au désir de Vérité, de connaissance vraie et absolue qui anime et déçoit le sceptique. N'étant plus paralysé par le besoin ou la nostalgie de la connaissance absolument fondée - la connaissance théologico-métaphysique -, l'agnostique va de l'avant. Son pôle moteur est l'agir; il ne s'inquiète plus que de connaissances relatives, techniques, au service de la pratique et de l'action. Le théiste et l'athée restent des hommes de la *theoria* au sens philosophique; l'agnostique est l'homme de la *praxis*.

Ce n'est pas, disions-nous en commençant, un hasard si "*agnostique*" n'est forgé que vers la fin du XIX^e siècle, alors que la science moderne a déjà fait concrètement sentir toute sa puissance technicienne, pratique. Pour désigner cette science contemporaine, j'ai l'habitude d'utiliser le terme de *technoscience*. Ce choix n'indique pas une différence de nature entre notre science et la science moderne, mais un déplacement d'accents, la progressive affirmation et prépondérance d'une tendance déjà essentielle et constitutive de la science moderne dès son institution. Cette tendance est celle d'un lent renversement du primat ancien du pôle théorique sur le pôle technique. Expérimentale (ce qui implique l'usage de techniques) et mathématique, la science moderne s'affirme d'emblée comme opératoire, à la différence de la science ancienne (aristotélicienne-thomiste, spécialement) qui était discursive (conceptuelle) et théorique (contemplative). Mais pendant longtemps (et ceci se prolonge encore aujourd'hui en partie), la science moderne continue de se penser elle-même comme projet théorique. L'affirmation athée se situe, nous l'avons vu, dans ce cadre-là.

Penser la science contemporaine comme technoscience, c'est reconnaître qu'elle est essentiellement et prioritairement action, opération, intervention, manipulation, et ce jusque dans la recherche fondamentale. C'est reconnaître aussi que la technique n'est plus simplement science appliquée, retombée pratique d'un savoir en soi purement théorique, mais bien dimension déterminante de la science dont l'accès au réel est toujours techniquement médié. C'est reconnaître encore que la dimension théorique (de la représentation) n'est plus qu'un moment du processus de la recherche, le moment de la production de *modèles* qui sont eux-mêmes techniques au sens de *représentations opératoires* (souvent mathématiques pour l'essentiel), tremplin d'action de recherches futures et levier de manipulation du réel. Le théorique devenu ainsi un *moment* du procès de recherche n'a plus qu'une très lointaine parenté avec la *theoria* philosophique dont l'idée innervait encore les débuts de la science moderne.

Quelles sont les conséquences philosophiques de ce renversement de primat ? Je me contenterai de signaler quatre aspects.

D'abord, la technoscience ne correspond plus essentiellement à un projet ontologique. Elle est, dirai-je, *an-ontologique* et opérationnaliste. Elle n'a plus pour corrélat l'être, l'essence et le sens des choses, mais la plasticité de l'être : la plasticité de la matière, du vivant, du pensant. Son corrélat est le possible bien plus que le donné. Aussi bien la technoscience n'est-elle plus un projet de vérité théorique et discursive. Elle est action, corpus croissant d'actions efficaces. Non plus "thesaurus scientiarum" ou "cognitionum" mais "thesaurus operationum". Si la technoscience détermine encore du vrai, c'est uniquement en tant que le vrai est ce qui marche, ce qui est efficient et conforme à la prédiction opératoire qu'on en a projeté. Cette attitude anontologique - certains diront plus simplement : sans prétention réaliste - culmine en physique. La majorité des physiciens s'avouent opérationnalistes. Ils sont, de ce fait, en tant que physiciens, sans présupposés ontologiques, si ce n'est qu'il y a quelque chose qui réagit selon des lois mathématiques déterminables, mais silencieuses au sujet de la nature de cela qui réagit : onde ou corpuscule, matière, champ, énergie, esprit ou autre chose encore. L'agnosticisme physicien est d'abord là : dans ce parti-pris opérationnaliste, technomathématique de la physique qui provoque d'ailleurs chez plusieurs physiciens un profond malaise. Un des ouvrages les plus symptomatiques à cet égard est le livre de B. d'Espagnat : *A la recherche du réel* (1). Que la physique contemporaine soit devenue opérationnaliste et agnostique, c'est-à-dire étrangère au projet classique (philosophique) de connaissance théorique et discursive est un événement capital, car c'est précisément de la physique - discipline fondamentale et paradigmatique - que la nouvelle science attendait la gnose - la cognition - sûre et définitive du réel. On sait que depuis quelque temps les tentations gnostiques (au sens mystico-religieux cette fois) naissent et se multiplient aux frontières de la physique (2). Je pense qu'il faut y lire une réaction extrême - et potentiellement dangereuse - à l'agnosticisme régnant.

Deuxième aspect : la technoscience est *an-eschatologique*. La science moderne s'inscrivait à l'intérieur d'une temporalité conçue comme une histoire dont elle contribuait à laïciser les origines, les étapes et la fin. Une histoire est une durée qui a sens, qui va quelque part. La notion de

(1) Cf. notre article : "De l'ontologie au XXe siècle", in *Revue de philosophie et de théologie*, 1982.

(2) Cf. notre article : "Tentations irrationalistes aux frontières de la physique" in G. HOTTOIS (ed.), *Aspects de l'irrationalisme contemporain*, Bruxelles, Ed. de l'ULB, 1984. Cf. les colloques de Cordoue, de Marra-kech, Tsukuba; cf. les ouvrages de Cazenave, Charron, Capra, etc.

Progrès exprime le mieux cette historicité de la science moderne. A la fin de l'histoire, dont la forme au moins était anticipée, devait surgir la société désaliénée, fraternelle, sans classes, égalitaire, jouissant de l'abondance, etc... et réalisant le savoir absolu. Le Progrès scientifique et socio-politique de l'histoire ramène sur terre et laïcise les anciens thèmes judéo-chrétiens. Tel est le sens d'un avenir humaniste, athée.

La technoscience contemporaine est plus que jamais axée sur le futur qu'elle conçoit de plus en plus comme sa production. Mais l'avenir de l'humanité n'est plus du tout préinscrit, même au titre de forme générale, dans une Histoire anticipable. Le futur technicien apparaît comme radicalement ouvert, libre, indéterminé et totalement imprévisible, comme l'est le développement de la technoscience elle-même. Radicalement ouvert, le futur s'offre du même coup comme radicalement opaque. Devenu construction créatrice et non plus accomplissement d'un sens pré-donné, le futur, dès qu'on s'éloigne un peu de l'avenir immédiat, se fait totalement impénétrable. Cette opacité qui est à la fois ouverture abyssale - vertige du possible - éclate dès que l'on réfléchit un instant à une question telle que "qu'en sera-t-il de l'homme dans 10 ou 100 mille ans, ou dans un million d'années ?", en gardant à l'esprit la formidable accélération des transformations de l'humanité au cours de ces deux ou trois derniers siècles et en se rappelant aussi que l'homme est le produit mutationnel imprévisible d'une évolution que la technoscience lit comme non finale, aveugle.

La relation opératoire au temps commandée par la technoscience contemporaine qui assimile le futur au jeu des possibles constructivistes, projette hors de la temporalité historique, c'est-à-dire de la durée qui avait sens à la façon d'un récit (d'une histoire précisément), et qui était perméable à la pré-vision. La relation opératoire au temps faisant de l'avenir le corrélat indéterminé, plastique, ouvert, des pratiques techniciennes ruine d'un seul coup toutes les gnosés de l'histoire. Le futur étant à inventer absolument, il ne contient plus de sens anticipable et se révèle comme opaque, inconnaissable : *agnostique* parce que totalement an-eschatologique. L'expérience du temps en milieu technicien s'est faite radicalement agnostique. Cet agnosticisme du futur commande le pragmatisme du présent mais suscite peut-être aussi un malaise obscur et diffus.

Devenue étrangère à tout projet ontologique et eschatologique, la technoscience contemporaine a aussi déserté toute axiologie. Elle suit bien un impératif propre, mais celui-ci est *an-éthique*. J. Ellul en a donné la formulation classique (cf. *Le système technicien*) : "Il faut faire, expérimenter, effectuer tout le possible". Telle est la liberté technicienne dans sa nudité : une liberté sans fond, une liberté nihiliste; non pas immorale mais amoral, étrangère à l'éthique, si être moral consiste justement à ne pas faire tout ce que l'on est capable de faire : limiter librement la liberté. La science moderne se pensait spontanément sous la catégorie du Progrès et du

Mieux-être de l'humanité dont elle donnait constamment des témoignages. La technoscience devenue capable de manipuler la nature humaine et la nature tout court, capable aussi d'anéantir l'humanité, ne peut plus être simplement dite au service de l'homme. C'est ici que l'agnosticisme technoscientifique se révèle le plus périlleux et le plus inquiétant. Où, dans un univers technicien an-ontologique et an-eschatologique, où trouver, en vue de diriger une puissance technicienne capable de façonner le futur et de manipuler les essences (songeons aux manipulations génétiques), où donc trouver des bornes et des règles bien fondées ? L'agnosticisme est le contraire même d'une démarche fondatrice; il n'enracine ni dans l'être, ni dans le sens, ni dans la vérité. L'athéisme de la science moderne renversait un mauvais fondement, dogmatique, sclérosé, avec le but, la certitude d'y substituer un autre, une nouvelle vérité, la connaissance. L'agnosticisme technicien navigue à vue - et celle-ci est très courte. Il est foncièrement pragmatique, méthodologique. Certes dès son origine, la science moderne s'est reconnue *méthode* avant tout, et une méthode est un ensemble de consignes opérationnelles qui disent comment *faire* pour arriver quelque part. Mais justement, il restait la foi devenue athée dans ce quelque part : la conquête de la connaissance, de la vérité et la réalisation de la société idéale. Que devient une méthode lorsque son exercice vient à primer sur son but, sur tout but ? Elle n'est plus qu'un ensemble de procédés pour faire des règles de manipulation; non plus pour faire quelque chose ou pour arriver quelque part, mais pour faire tout simplement, intransitivement, et pour avancer vers nulle part, ou n'importe où.

Bien sûr, nous n'en sommes pas là. Mais nous n'en sommes pas là parce que quantité de résidus gnostiques hantent encore la conscience contemporaine, parce que bien des scientifiques continuent d'adhérer plus ou moins consciemment à l'idéal du savoir absolu et de la bonté de la science et parce que beaucoup de contemporains croient encore au sens de l'Histoire. Tous ceux-là, parmi lesquels beaucoup se diraient agnostiques, ne le sont pas vraiment. Ce sont des athées, non des agnostiques. Quel est le profil de l'agnostique dans une société technicienne ? C'est celui de l'homme intégré, parfaitement fonctionnel. Non pas à l'image du robot ou du rouage infime et passif. L'agnostique est actif, entreprenant, plein d'initiatives. Il est l'homme de la puissance, c'est-à-dire du possible et du pouvoir : capable de réaliser les possibles qu'il projette. L'agnostique prouve le mouvement en marchant, ou plutôt il marche : il va de l'avant. Intégré au système technicien à un point tel qu'il en est un moteur, qu'il le fait s'étendre et conquérir de nouveaux espaces. L'agnostique est la technique, l'opérateur incarné : la puissance faite homme, ou l'homme devenu puissance. L'entrepreneur ou le grand manager, le technocrate en offrent d'assez bons exemples. Il n'est paralysé par nulle nostalgie des gnosés anciennes ni ébloui par quelque gnose à venir. L'agnosticisme est d'action, intégralement; non de contemplation. Il ne cherche pas à connaître mais à faire. Ce qu'il appelle la connaissance n'est pas un but en soi; il l'assimile à de l'information, et

celle-ci lui permet d'abord d'agir efficacement. On le rencontre de préférence en ville, c'est-à-dire dans le milieu le plus technicien, au centre du technocosme. Un milieu qui n'appelle plus aucune gnose puisqu'il est intégralement constitué de machines, de fonctions, de systèmes et de réseaux opératoires enchâssés, interconnectés et, en principe, parfaitement transparents pour ceux qui savent : les techniciens auxquels on a recouru lorsqu'un dysfonctionnement apparaît. L'univers technicien n'appelle aucune gnose : il est là pour être utilisé, non pour être contemplé, symbolisé ou représenté. Le savoir qu'il exige est un savoir-faire, une compétence technique. Rien n'y est mystérieux, énigmatique à juste titre, puisque tout y a été techniquement construit.

L'agnosticisme n'est pas une philosophie; c'est un état d'esprit positif conforme à l'univers technicien, signe d'une intégration à cet univers et d'un accord harmonieux avec l'opérationnalisme de la technoscience qui a produit cet univers. Je serais tenté de dire que le grand agnostique lucide, conscient de son agnosticisme et des implications de celui-ci est non pas un métaphysicien, mais le Métatechnicien. S'agit-il, dans cette esquisse, d'une peinture critique ? Oui et non. Elle n'est en tout cas pas dépourvue d'inquiétude et d'interrogation. Peut-être l'agnostique est-il bien homme de foi : la foi en la vie, ou plutôt la foi dans l'action, dans l'activité créatrice, la certitude vitale que l'action - même ou surtout si elle n'est dirigée par aucune gnose qui, fût-elle religieuse ou laïque, spiritualiste ou matérialiste, risque toujours d'être ou de devenir un dogme - la certitude instinctive que l'action constructive, inventive va dans le bon sens, même si nous ne savons pas quel est ce bon sens. Non peut-être sans quelque paradoxe, faut-il dire que l'agnostique plus que tout autre est homme de foi. Mais sa foi est immédiatement efficiente parce que centrée sur le faire et sur l'agir. Ce n'est pas la foi en quelque gnose ou espoir de gnose, de Connaissance athée ou théiste, toujours solidaire d'un arrêt présent ou futur du mouvement. La connaissance, l'agnostique ne la reconnaît qu'en tant qu'outil au service du faire et de l'agir. Peut-être l'agnostique est-il donc le véritable vecteur de l'avenir ? Mais un vecteur qui ne laisse pas d'inquiéter profondément le philosophe tout habité de nostalgies gnostiques, ontologiques, eschatologiques et éthiques.

J. Ellul, qui est l'un des analystes les plus perspicaces de la société technicienne, mais qui est en même temps un chrétien fervent affirme, à plusieurs reprises, que Dieu seul, la Transcendance, peut offrir à la Technique conquérante un contrepoids que ni l'homme ni la nature ne peuvent plus fournir. Dieu, la Transcendance : la gnose au sens traditionnel et mystique du terme. Ainsi reconnaît-il, *a contrario*, la prégnance agnostique radicale de l'univers technicien.

Peut-être la bataille de l'avenir est-elle là. Non pas une sorte de guerre civile ou de lutte fratricide opposant les athées aux théistes, les

matérialistes aux spiritualistes. Combat anachronique dont l'enjeu tient tout entier à l'intérieur de l'Histoire, de la culture et de l'antagonisme idéologique. La véritable bataille sera peut-être celle des agnostiques et des gnostiques (parmi lesquels se rangent les fidèles de la Jérusalem céleste *et* les fervents de la Société sans classes). Une bataille d'espèces dont l'enjeu est l'évolution, et le philosophe le témoin.

SECULAR HUMANISM

by

Paul KURTZ

Humanism is one of the most important movements in Western civilization and perhaps the most powerful influence on the modern world. There are many philosophical, scientific and religious schools that identify with humanism, at least in a broad sense. The conjunction of the term "secular" with humanism helps narrow its focus and meaning, and enables us to distinguish it from other forms of humanism, particularly religious humanism. Moreover, it may be distinguished from classical atheism and agnosticism in the sense that although secular humanists reject classical belief in God, they wish to emphasize at the same time a moral philosophy that focuses on human freedom. In North America today the new battle ground is between theists and secular humanists, and much of the opposition to humanism is not only to its atheism but also to its philosophy of moral freedom.

The origins of humanism can be seen in early Greek philosophy, especially the efforts to develop a theoretical philosophical and scientific outlook of nature, the emphasis on man's rationality, and the conviction that the good life was achievable by the exercise of human powers and the fulfillment of human nature. Protagoras stands out as a humanist, in view of his statement that "man is the measure of all things." However, humanistic strains can be seen in other Greek philosophers : the Sophists, who attacked conventional morality and sought new standards, and Socrates and Plato, who rejected the Homeric myths and sought to base ethics on reason. Aristotle's *Nicomachean Ethics* has been taken as a model of humanistic ethics, in which the life of practical wisdom and the fulfillment of virtue and excellence are developed. Roman philosophy also expressed humanist values : this was especially true of Epicureanism (Epicurus and Lucretius), Stoicism (Epictetus and Marcus Aurelius), and Skepticism (Carneades, Pyrrho, and Sextus Empiricus).

Humanism was eclipsed during the Dark Ages when faith dominated and men vainly looked outside of themselves to deity for salvation. It reappeared with the rediscovery of the works of Aristotle in the late Middle Ages and especially during the Renaissance, when there was a turning away

from the Bible back to the pagan virtues and an effort to secularize morality. Here humanism was a literary as well as philosophical movement. It emphasized that the good life and happiness were possible and that earthly pleasures were not to be condemned. Gianozzo Manetti, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola were philosophical humanists. They emphasized the dignity of man, his capacity for freedom and the need for tolerance. Desiderius Erasmus is especially noted for his defense of religious tolerance.

It is with the development of modern science and philosophy that humanism comes into full bloom. Indeed, there is a tendency, particularly by its critics, to identify humanism, especially secular humanism, with modernism; for it perhaps more than any other movement expresses the outlook and values of the modern world.

There were many thinkers who helped to bring the modern outlook into being : for example, Montaigne, who expressed both skepticism and humanist values, and Spinoza, who defended free thought, rejected Biblical revelation as a source of ethics, paved the way for a new science of nature, and attempted to naturalize religion by identifying God with nature.

The first major protest of modern humanists is the defense of free inquiry against ecclesiastical and political censorship. Hence, humanism and free thought are closely identified in the modern world. The fates of Bruno and Galileo are central to the humanist call for freedom.

It is the development of the scientific method and its application to nature that spells the decisive intellectual influence on humanist thought. Humanists wish to use reason (as with Descartes) or experience (Bacon, Locke, Hume) to account for natural processes and discover causal laws. This means that appeals to the authority of religious revelation and tradition are illegitimate as sources of knowledge.

The scientific revolution begins with the impressive development of physics, astronomy, and natural philosophy. The Enlightenment or Age of Reason is testimony to humanist efforts to extend the methods of reason and science to society and man. In the eighteenth and nineteenth centuries there was confidence that with the spread of reason, science, and education, human beings could be liberated from superstitions and build a better world. Deists were critical of clericalism and appeals to Biblical revelation and they sought to develop a religion of nature and reason (Voltaire, Diderot, etc.). Also with the modern period, ideals of democracy emerged. Humanists defended the ideals of freedom against a repressive government or church, tolerance for opposing viewpoints and a belief in the right of free conscience and dissent. The Utilitarians (Bentham, James Mill and John Stuart Mill) continued these trends in the nineteenth century.

Along with the growth of humanism is the growth of secularist ideals. The term "secular" refers to "worldly," "temporal" values in contrast with "spiritual" and "sacred" ones. The modern world has witnessed the widespread secularization of life. This means first that morality could be freed from religious authorities. Rather than the virtues of faith, hope, charity, or an exacerbated sense of sin, were the values and ideals of reason, freedom, happiness and justice. Second, it involved an effort to limit ecclesiastical control over the various institutions of society, especially the state, the schools and the economy. Fear of an Established Church led to the principle of the separation of church and state, embodied in the First Amendment to the American Constitution. Jefferson, Paine, Franklin, Madison and other leaders of the American revolution were thus deeply influenced by secular and humanist ideals.

In the nineteenth and twentieth centuries many thinkers (Marx, Freud, Sartre, Camus, Russell, Dewey, Santayana, Ayer, Skinner) and many movements (Marxism, existentialism, pragmatism, naturalism, positivism, behaviorism, libertarianism) have claimed humanist credentials. Some forms of humanism claim to be religious, especially in the twentieth century. The term "humanism" is considered so ennobling that few thinkers are willing to reject it outright. Thus, the Roman Catholic philosopher Maritain refers to Christian humanism as a concern for ameliorating the human condition on earth and he maintains that Christianity is the only authentic humanism. Many modern humanists also claim some form of a religious humanism. Liberal Unitarianism fits under this rubric. These humanists introduce a distinction between a "religion" and the "religious" qualities of experience, and emphasize the latter. They consider "God" to express the highest human ideals (Dewey) or our "ultimate concern" (Tillich). Such a redefinition is clearly non-theistic.

Secular humanism has been used, however, particularly by its critics but also by its proponents, to distinguish it explicitly from any theistic versions. It combines three main characteristics : (1) a method of inquiry, (2) an outlook, (3) a set of values.

(1) Secular humanism is committed to the scientific method of inquiry. Broadly conceived, this is the hypothetical-deductive method, in which hypotheses are introduced, deductively elaborated, and experimentally tested (directly or indirectly) by the evidence. Under this interpretation the scientific method is not some esoteric art, open only to a narrow coterie of experts; nor does it lay down fixed rules of investigation. Rather, it is continuous with ordinary common sense or critical intelligence, and it involves the controlled use of the methods of inquiry that are successful in other areas of life as well. All human knowledge is considered fallible and all claims to ultimate or absolute Truth questionable. Hypotheses should be taken as tentative, for even well-established principles may be later modi-

fied in the light of new evidence or more comprehensive explanations. Thus the scientific method entails some degree of skepticism, but this is not negative; for humanists believe that a significant body of knowledge can be arrived at by scientific inquiry.

Nevertheless, secular humanism is receptive to a wide range of human experiences, including art, morality, poetry, and feeling. But it is unwilling to declare any belief to be validated by private, intuitive, mystical, or subjective appeals; until, that is, it can pass the tests of intersubjective confirmation. If it cannot, then the only reasonable position is to suspend judgment until such time as it can marshal evidence for an hypothesis.

(2) For this view, sometimes called naturalistic or scientific humanism, nature is intelligible to human reason and explainable by means of causal hypotheses. The modern secular humanist outlook thus has been profoundly influenced by the picture of the universe developed by the various sciences. Evolution is considered central: the universe, including different forms of life, has evolved over an extended period of time. The human species is not separate and distinct from the laws governing other processes in nature. One may dispute *how* evolution occurs, the mechanisms involved, not *that* it occurs. Physical-chemical processes are primary in the executive order of nature, but nature cannot be reduced simply to its material components without dealing with the levels at which matter is organized and functions. Secular humanism is dubious of any effort to divide nature into two realms or to read in a supernatural, occult, or noumenal reality. At the very least, it bids us to suspend judgment until such time as evidence for claims about the transcendent can be responsibly examined and verified. Appeals to alleged revelations as the basis of religious truth are highly questionable. Basically, secular humanists are atheists, agnostics or skeptics, and they do not wish to deny that fact. They are dubious of any belief in human immortality or any hope of salvation or an after-life. There is no evidence for the claim that the soul is separable from the body. All efforts in psychical or parapsychological research thus far have been either meaningless or inconclusive in claiming to prove post or prior existence of a discarnate soul.

(3) Secular humanism expresses a set of values. Indeed, some humanists consider ethical humanism to be its most important defining characteristic. They hold that moral values are relative to human experience or human nature and need not be derived from any theological or metaphysical foundations. Implicit in this is the idea that ethics (like science) is or can be an autonomous field of inquiry. The good life is attainable by human beings; and the task of reason is to discover the conditions that enable us to realize happiness. There is some controversy among humanists as to whether happiness involves hedonistic pleasure primarily or the satisfaction of our needs, creative actualization, and moral growth. Nevertheless, a whole line

of philosophers from Aristotle down through Spinoza, Mill, Dewey, and others have agreed that ethical choices, at least in part, are amenable to reflective wisdom. One should deliberate before making one's choices. Value judgments are based upon various criteria : means-end analyses, an appraisal of the costs of our actions, judging the relevance of various proposals by examining their consequences in concrete situations.

There is some disagreement between those who have argued that the main test of moral principles should be teleological, i.e., we should judge moral rules by whether they fulfill our long-range ends or whether they are deontological (following Kant) and have some independent moral status. Most humanists argue that we should take into account both sets of data - values and moral principles - though the most important test is consequential and involves an examination of competing claims within a situation. Moral absolutism thus is rejected as dogmatic and repressive. This position has been labelled as "situation ethics" by its critics and attacked as "relativistic," implying a breakdown of all moral standards. Humanists deny this and insist that they believe in moral standards but that these grow out of reflective inquiry. They would consider themselves to be *objective* rather than subjective relativists.

On the contrary, they maintain that although the religious literature expresses moral insights, it is not adequate to the contemporary situation, for it is based upon an earlier (nomadic and agricultural) level of moral development. (a) Given the fatherhood of God, any number of moral injunctions may follow : the permissibility of monogamy vs. polygamy, differing views of divorce, abortion, war, and peace. (b) Moral obligation need not depend upon divine sanction. Indeed, to do something because of God's commandments is hardly moral, but tends to impede the development of a mature moral consciousness. Something is not good because the gods say so, but if they say so it is because it is good. (c) A whole series of modern critics, Nietzsche, Marx, Freud and others, have shown that religion may seek to censor truth, repress sexuality, oppose progress, exacerbate human impotence, offer solace in place of efforts needed to ameliorate the human condition. "No deity will save us, we must save ourselves," says the *Humanist Manifesto II*. We are responsible for our own destiny, we cannot look outside for succor or salvation.

The two key humanist virtues are courage and knowledge, not dependence and ignorance. The humanistic ethic focuses on human freedom. It encourages individual growth and development. It focuses on the need for control of our destiny, a willingness to take responsibility, individually and collectively, for our plans and projects, to enter into the world, not merely to understand or adore it, but to bend it to suit our will. It emphasizes independence and audacity. Prometheus is the mythological saint because he challenged the Gods, stealing fire and endowing man with the arts of

civilization. Life has no meaning *per se*. It presents us with possibilities and opportunities. The meaning of life grows out of what we discover in our own mortal existence; it emerges in our acts of free choice. Man is a being that exists for himself; in some measure he is able to define his own reality, he is in a process of becoming. The salient virtue here is autonomy. Concomitant with this, however, is the recognition that no man can live in total isolation; we are social animals. Among the most enduring of human goods are those that we share with others. Most of our projects involve other persons. Self-interest is not the totality of a person's life. Some form of altruism is essential to our very being. Thus a concern for equality and justice emerge. Humanists agree with the religious tradition insofar as it supports the idea of the brotherhood of man - but it is not because God commands it, but because moral reflection recognizes that we have responsibilities to other human beings. Each individual is to count as equal in dignity and value, as an end himself, entitled to moral consideration, and that is the basis of our conception of human rights.

The conflicts between self-interest and the social good provide the classic moral paradox. For secular humanists perhaps there are no ultimate solutions for some of the dilemmas that we encounter in life. Only a reflective decision can best weigh in balance competing values and principles, the appeal of self-interest with the needs and demands of others. Although there are some guidelines, what we do depends in the last analysis upon the context of analysis.

One basic point of dispute in contemporary secular humanism concerns the issue of democracy. Many humanists point to the fact that Marx, particularly the earlier Marx of the *Economic and Philosophical Manuscripts*, was a humanist and that he emphasized the emancipation of man from oppression and sought to fulfill humanity. Man, being responsible for his own destiny, has an obligation to reconstruct social history. A school of Eastern European thinkers identified with the magazine *Praxis* call themselves Marxist or socialist humanists (Markovic, Stojanovic, etc.). They emphasize the centrality of freedom. The similarity to existentialism has been pointed out.

Many Western humanists dispute whether Marxism is a form of humanism. Mill, Dewey, Hook, Nagel and others emphasize liberal values and especially the importance of civil liberties and political democracy. They appreciate individual uniqueness and individuality. Along with man's sociality, the key value is freedom. Orthodox Marxists, on the contrary, focus on equality and man's social nature and they tend to minimize individual liberty. Marxist-Leninists insist that they are humanists insofar as they are atheistic, wish to use science and technology, and believe that reason can redirect blind social processes and contribute to social welfare. Liberal-humanists insist, however, upon the centrality of individual freedom as a

first principle; any philosophy or ideology that denies it betrays the essence of humanism. For them totalitarian and statist Marxism functions similarly to dogmatic theistic doctrines. Humanism is apparently broad enough so as to allow some differences in ideology and politics. In being committed to a method of inquiry, it recognizes that political programs and platforms may change; however, never at the price or compromise of its freedom principle, nor by a sacrifice of moral principles and reason to achieve so-called utopian ends.

Recent secular humanists (especially in *Humanist Manifesto II*) maintain an additional moral principle, i.e., our responsibility to humankind as a whole : we have an obligation to do what we can to ameliorate the condition of humanity on the globe. Given modern technology and intercommunication one world is a reality for contemporary man. Thus humanists seek to improve human existence, but they wish to do so by democratic methods of persuasion, tolerance, negotiation and compromise (instead of revolutionary violence or class warfare). Some have thus identified humanism with humanitarianism, i.e., a concern with the general human happiness. But though this characteristic is necessary to define contemporary humanism, it is not sufficient; for theists may also express a humanitarian concern.

Secular humanism recently has been identified, perhaps uncritically, with humanistic psychology (Maslow, Fromm, Rogers). The influence of existentialism and phenomenology is prominent and there is a rejection of behavioristic psychology as dehumanizing man. Humanistic psychology tends to view all things *human* as good. The realization of human nature, the satisfaction of basic needs (including sexual fulfillment, self-respect, love, belonging to some community, etc.) and human growth are the highest goods. They thus share a set of moral virtues with classical Greco-Roman humanism. However, there are tendencies to neo-romanticism in its focus on immediate experience and its de-emphasis of developed cognitive skills or the role of intelligence. Such a form of humanism has been appealed to in order to object to many abuses of technology; but it may represent a return to an early idyllic view of nature and life, and even allow a reintroduction of spiritualistic transcendence or the paranormal.

Secular humanism, as distinct from all other forms, emphasizes the use of science and critical intelligence in solving human problems. It has some confidence in man's ability to apply science and technology for the betterment of human life. It is skeptical about the existence of occult, paranormal or transcendent realities. It is the modern day expression of a positive normative concern for developing constructive ethical values appropriate to the present situation of man on this planet. It is uncompromising in its commitment to democracy. It considers human freedom the highest human value.

BIBLIOGRAPHY

AYER, A.J., *The Humanist Outlook*, London, Pemberton, 1968.

BLACKHAM, H.J., *Humanism*, London, Penguin, 1968.

DEWEY, John, *The Quest for Certainty*, N.Y., Minton, Balch, 1929.

_____, *A Common Faith*, New Haven, Yale University Press, 1934.

HOOK, Sidney, *The Quest for Being*, N.Y., St Martins Press, 1961.

KURTZ, Paul, ed., *Humanist Manifestos I & II*, Buffalo, Prometheus, 1973.

_____, *The Humanist Alternative*, Buffalo, Prometheus, 1973.

_____, *In Defense of Secular Humanism*, Buffalo, Prometheus, 1983.

_____, *The Transcendental Temptation*, Buffalo, Prometheus, 1986.

LAMONT, Corliss, *The Philosophy of Humanism* (Rev. Ed.), N.Y., Ungar, 1982.

SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946.

SANTAYANA, George, *The Life of Reason* (5 vols), N.Y., Scribners, 1905-06.

SHER, GERSON, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, Buffalo, Prometheus, 1980.

LES APORIES DE L'ONTOLOGIE

par

Jean LADRIÈRE

La question préalable que soulève un débat au sujet de l'athéisme et de l'agnosticisme est une question de nature méthodologique, concernant le lieu de ce débat. En première approximation, on pourrait dire qu'athéisme, agnosticisme, et du reste aussi théisme, sont des positions relatives à une interprétation de la structure constitutive de la réalité. Ce qui signifie déjà qu'il ne s'agit pas de thèses portant directement sur des faits d'une nature déterminée, ni de formes expressives relatives à des attitudes existentielles, en tout cas de façon première et directe, mais de positions qui ne prennent leur sens qu'à l'intérieur d'un projet d'interprétation de caractère radical. On pourrait dire que ce projet est le projet traditionnel de la philosophie, qu'il s'agit là d'une composante de notre héritage culturel, qui, comme telle, n'est pas véritablement en discussion, et que nous avons affaire dès lors à un débat parfaitement circonscrit, situé à l'intérieur de la philosophie, telle que celle-ci est définie par sa tradition. La question du lieu serait donc immédiatement résolue et il suffirait de comparer des argumentations à l'intérieur de ce lieu. Mais il faut remarquer aussitôt que la référence à la philosophie est extrêmement ambiguë. Il n'y a pas accord clairement établi au sujet de ce qui compte comme philosophie, et cela pour la bonne raison qu'il n'y a pas d'accord clairement établi au sujet de ce qui constitue la philosophie. D'une certaine manière d'ailleurs le débat philosophique concerne, non en totalité bien entendu mais en premier lieu en tout cas, le lieu même où il se déroule et l'objet sur lequel il est censé porter. Il y a du reste ici une situation hautement paradoxale : nous pouvons constater qu'il existe, de fait, une référence à "la philosophie" qui est invoquée à partir de divers lieux de discours, mais en même temps nous nous apercevons, en écoutant ces discours, que l'identité du référent dont il est question est hautement problématique. Cependant, c'est au nom même de cette référence que ces discours se produisent et qu'ils énoncent des thèses variées, nullement congruentes, au sujet de ce qu'ils entendent instaurer. Ce qui est paradoxal, c'est qu'ils opèrent sur la base d'une référence supposée à un projet, censé donner sens à leur entreprise, et que c'est sur cette base même qu'ils se prononcent de façon contrastée, voire divergente, au sujet de cette référence supposée elle-même. On a donc le sentiment que les discours philosophiques, par leur mouvement même, s'emploient à problématiser la base à partir de laquelle

ils se produisent et en laquelle, chacun pour leur compte, ils entendent trouver le fondement de leur légitimité, éventuellement trouver les arguments au nom desquels ils se discréditent mutuellement.

Mais, de plus, il faut bien reconnaître que, si l'on ne se borne pas aux discours qui se réclament explicitement du projet philosophique et si l'on prend attention à l'ensemble du champ culturel, on se trouve en présence de diverses contestations qui non seulement visent à problématiser le projet philosophique mais même, tout simplement, à en nier la pertinence et même la signification. Ces contestations doivent être rencontrées et mises en discussion. Mais elles ont en tout cas une signification, à tout le moins à titre d'indices. Elles font comprendre que le projet philosophique est incertain, fragile, mal assuré, et, comme on dit, "pas du tout évident". C'est pourtant, semble-t-il, sur ce terrain incertain que la discussion qui nous concerne semble devoir se situer. Mais nous avons à le prendre précisément comme un terrain mal assuré, qui est tout au plus une forme générale indiquant la possibilité d'un certain type de discours, de ce qu'une certaine pensée grecque a appelé le discours des principes, mais à l'intérieur duquel des divergences considérables se font jour.

Il ne sera pas inutile, sans doute, d'ouvrir ici une parenthèse pour préciser que, s'il est en l'occurrence question de philosophie, c'est en tout cas au sens d'un champ d'argumentation spécifié par une perspective, qu'on pourra se contenter de caractériser provisoirement comme perspective des principes, et nullement au sens plus ou moins vague de "vision du monde" ou de "discours du sens". En particulier il est important, dans le débat qui nous occupe, de maintenir une distinction tranchée entre philosophie et pensée religieuse. Ceci en tout cas dans la mesure où il peut être question, dans notre débat, de théisme. La pensée religieuse est une réflexion opérant sous la présupposition d'une foi et s'efforçant d'éclairer cette foi et de lui donner une expression conceptuelle. La philosophie est une réflexion élucidative ne reconnaissant d'autre autorité que l'expérience et la force des raisons. La question de savoir ce que peut signifier l'attitude croyante, comment elle peut se constituer, à quelles possibilités elle répond dans la structure d'existence, est elle-même une question philosophique qui, comme telle, reste extérieure à l'attitude qu'il s'agit de comprendre. De ce point de vue, la distinction faite par Heidegger, dans *Sein und Zeit*, entre question existentielle et question existentielle est potentiellement fort éclairante. La dimension existentielle c'est celle qui concerne la structure de l'existence, ses constituants essentiels et ses possibilités fondamentales. Elle est accessible à la compréhension parce que la compréhension elle-même est un existentiel. Et cette compréhension est susceptible de s'articuler en concepts et donc de se dire rationnellement, et cela en vertu même de la constitution interne de la possibilité compréhensive. La dimension existentielle concerne la manière dont l'existence s'affecte elle-même et décide de sa propre signifi-

cation, en assumant, selon des modalités chaque fois singulières, ses possibilités les plus fondamentales. Un discours existentiel peut être reçu comme philosophique, dans la mesure même où, selon ses possibilités intrinsèques, il se présente dans une articulation argumentative contrôlable. Une attitude existentielle peut être reconnue, éventuellement comprise en tant que possibilité assumée, elle n'est pas, de soi, de l'ordre d'une argumentation, mais de l'ordre d'un engagement. Une attitude croyante n'est pas une version d'un discours existentiel, c'est un engagement existentiel d'un certain type. Bien entendu, ce que peut dire le discours existentiel peut être de la plus haute importance pour le croyant. Car s'il est vrai qu'une attitude croyante est de l'ordre d'un engagement, cela ne signifie pas qu'elle puisse accepter d'être sans raisons. Et les raisons qui peuvent la soutenir ne peuvent venir que du lieu où, précisément, des raisons peuvent s'articuler, à savoir du discours existentiel. En particulier, si l'attitude croyante comporte une référence vécue à une réalité transcendante, il lui importe au plus haut point de savoir si l'analyse philosophique peut donner un appui à son engagement, en montrant qu'il y a, dans la structure même de la réalité, un lieu de transcendance qui serait comme la dimension par rapport à laquelle se structure sa propre démarche. Mais la relation précise qui peut être reconnue entre le concept éventuel d'un Principe premier, au sens d'une métaphysique théiste, et le Dieu de la foi pose un problème d'une très grande difficulté, tant du point de vue d'une philosophie de la religion que du point de vue de la pensée religieuse. Quoi qu'il en soit, il s'agit pour le moment non de ce problème mais des possibilités intrinsèques de la pensée philosophique comme telle.

Il faut donc revenir à la question du lieu du débat. Celui-ci porte-t-il sur une argumentation particulière à l'intérieur d'un champ philosophique supposé parfaitement reconnu ? Ou ne porte-t-il pas plutôt sur la manière même dont se constitue le projet philosophique en tant que tel ? Les termes "athéisme", "agnosticisme", "théisme", ne prennent sens, semble-t-il, que relativement à certaines questions. Avant même qu'une discussion puisse s'instaurer sur la réponse à donner à une question, il faut que la question ait pu être formulée. Or c'est la formulation même de la question qui peut être problématique. Et la pertinence d'une question est déterminée par le contexte conceptuel dans lequel elle est formulée. Ce contexte lui-même ne prend son sens qu'à partir d'un projet, qui, d'une certaine manière, est déjà mise en œuvre de la compréhension même qu'il a pour intention de rendre possible et d'instaurer. A vrai dire, il ne suffira même pas de distinguer le moment de l'instauration de la question et le moment de l'exploration conceptuelle, visant l'élaboration d'une réponse. La démarche philosophique comporte toute une série de bifurcations, elle passe par une suite de situations en lesquelles une décision doit intervenir, non pas sans doute sur la base d'un coup de dés, mais moyennant une appréciation des arguments qui peuvent être invoqués, sans cependant qu'il y ait toujours de quoi rendre la décision absolument et définitivement fondée.

Peut-être pourrait-on partir de l'idée d'une compréhension radicale, même s'il s'agit là d'une idée extrêmement confuse, qui demande elle-même à être comprise. On pourrait aussi parler d'une requête maximale d'intelligibilité, ce qui, du reste, nous met devant une situation tout aussi énigmatique. Ou encore, on pourrait accepter l'idée, au point de départ, d'un pari intransigeant, qui pose à l'avance, sans avoir encore de quoi fournir ses justifications, qu'il *doit* y avoir une correspondance complète entre les possibilités de l'esprit et la réalité et que cette correspondance *doit* pouvoir être exprimée, à tout le moins sous forme d'un effort continu d'approximation, dans un discours approprié. On pourrait, en un deuxième pas, préciser cette première idée en introduisant l'idée de principe, à laquelle il vient d'être fait allusion. Mais ceci constitue déjà une décision intellectuelle de grande portée. Car le principe, "archê", ce n'est pas une réalité repérable dans le champ de l'expérience, fût-ce dans une région privilégiée de l'expérience, c'est ce à partir de quoi l'expérience vient à se constituer telle que, effectivement, elle se montre, ou encore c'est la dimension à partir de laquelle a lieu la venue vers nous de ce qui nous apparaît, à partir de laquelle se déploie le processus de la manifestation.

Mais parler en ces termes, c'est déjà mettre en jeu toute une conception de l'expérience et, corrélativement, de la réalité. C'est admettre que l'immédiatement visible n'est pas encore le tout de ce qui peut compter pour nous, que le visible n'est en quelque sorte que l'annonce de la réalité même, authentique peut-être, mais seulement comme anticipation, indication, esquisse, renvoi, invitation à regarder plus loin. C'est aussi admettre que, cependant, ce que le visible annonce ainsi n'est pas totalement autre, n'est pas sans attache avec le visible, n'est pas un véritable "au-delà", qui serait dans un monde tout à fait différent, qu'il y a une connexion qui est de constitution entre le visible et ce qu'il annonce, qu'il est possible de suivre cette connexion et d'avoir ainsi accès à un lieu qui est comme un lieu de genèse, lieu qui est comme la profondeur du visible, adhérente au visible et pourtant retranchée de la visibilité, fond à partir duquel peut avoir lieu l'entrée en visibilité de ce qui se donne effectivement au regard.

Alors se forge le projet d'élaborer le discours des principes, c'est-à-dire de se placer, par la force du logos, dans ce lieu de non-visibilité, conçu à l'avance comme clef de la compréhension du visible. Ce qu'il n'est pas possible de voir, et vers quoi cependant la vision indique, se laisse approcher dans l'effort de la parole articulante, qui retrace, dans l'espace évanescent de son dire, l'événement inaugural dont l'expérience elle-même ne recueille jamais que les figures saisissables en lesquelles se dépose pour ainsi dire la vertu originante de ce qui arrive en vérité.

Mais à partir d'ici deux grandes voies s'ouvrent, ou bien celle du système interprétant ou bien celle de la phénoménologie. Le système interprétant, c'est un réseau conceptuel, construit selon certains principes

organiseurs, articulé en lui-même à l'avance selon les exigences que lui prescrit la logique même des concepts qu'il met en œuvre, et qui doit pouvoir se présenter, pour reprendre une expression de Whitehead, dont le système est un bon exemple de ce type de spéculation, comme "applicable" et "adéquat" par rapport à l'ensemble de l'expérience, considérée selon toutes ses dimensions, aussi bien émotives que cognitives, aussi bien évaluatives que normatives, aussi bien relationnelles que singulières. Un tel système a nécessairement, par rapport à l'expérience qu'il a pour fonction d'éclairer, le statut d'une construction a priori, même s'il ne se présente pas comme l'expression d'une nécessité inconditionnelle de la pensée mais seulement comme une grande hypothèse, qui doit être éprouvée par la mise en œuvre de son pouvoir éclairant.

Nous avons ici une possibilité très remarquable d'athéisme, en ce sens qu'un système interprétant peut se présenter comme tel sans introduire de prise de position à l'égard d'un problème qui pourrait être celui d'un principe suprême susceptible d'être interprété comme correspondant, en un sens à préciser, à la catégorie du divin. Si un tel système conceptuel réussit à se faire valoir comme adéquat, il a par le fait même montré qu'il est possible de donner une interprétation de l'expérience et de répondre à la problématique des principes sans rencontrer nulle part le genre de problème par rapport auquel un athéisme explicite serait une prise de position typique. Peut-être pourrait-on parler d'un athéisme implicite, à condition de comprendre par là une position qui reste en quelque sorte à l'écart de ce qu'on appelle traditionnellement le problème de l'existence de Dieu, non en vertu d'un rejet ou d'une négation mais simplement par élimination du problème. Et il faudrait même préciser qu'il ne s'agit pas d'une élimination par démonstration de non-pertinence, ou de non-sens, comme dans le cas de la critique néo-positiviste contre la métaphysique, mais plus élémentairement et en quelque sorte plus silencieusement par adoption d'une voie de pensée autre, dans laquelle ce qui était l'objet de cette critique n'apparaît même plus à aucun titre. Bien entendu, un système interprétant n'a pas nécessairement en lui-même la garantie de sa complétude. Ni quant à l'amplitude du domaine de l'expérience qu'il est capable d'éclairer. Ni quant aux questions qu'il est en mesure de formuler, et qu'il est dès lors capable de reconnaître comme pertinentes. Il ne pourrait prétendre fournir une garantie de complétude qu'à la condition de se présenter lui-même comme enveloppant ses propres conditions de constitution et comme capable de se donner à lui-même le fondement de son pouvoir éclairant, et par là la justification ultime de sa prétention interprétative. Mais se présenter de telle manière, c'est nécessairement se présenter comme un système réflexif, c'est-à-dire comme un système ayant la structure d'un mouvement de réflexion, et même d'un mouvement de réflexion totale. On peut se demander si un tel système ne comportera pas inévitablement, que ce soit sous forme explicite, dans le langage même par lequel il s'exprime, ou que ce soit sous forme implicite, dans la manière dont il s'articule, une version déterminée d'une doctrine de

l'absolu, rattachant l'expérience dont il est censé rendre compte à une constitution fondamentale qui ne serait autre que l'auto-monstration et l'auto-constitution de la totalité, et présentant l'absolu comme le mouvement réflexif de sa propre constitution, autrement dit comme pensée absolue ou réflexion totale. On reconnaît naturellement ici une figure philosophique qui est une des grandes possibilités, et d'une certaine manière la possibilité la plus naturelle, de la pensée métaphysique.

Mais il y a une autre voie, qui est celle de la phénoménologie. Ici il n'est pas renoncé au concept, ni à l'idée d'interprétation élucidante, au profit de ce qui ne serait qu'un art de la description. Il s'agit toujours bien de comprendre, et cela par remontée aux principes. Mais au lieu d'élaborer en quelque sorte par elle-même et à l'avance une grille interprétative qui devra être éprouvée tout entière et d'un seul coup dans chacune des épreuves auxquelles on la soumettra, la pensée s'abandonne ici pour ainsi dire à la sollicitation de ce qui, dans l'expérience, vient à elle. Or ce qui vient à elle, ce qui se montre, ce qui s'élève dans le visible, c'est le phénomène. Et le phénomène c'est le manifeste, Mais le manifeste, en sa diversité apparaissante, en la variété de ses figures, de ses dimensions, de ses modalités, renvoie au processus en vertu duquel il se produit précisément pour ce qu'il est, en cette variété et en ces déterminations, à savoir le processus de la manifestation. Le moment proprement spéculatif de la pensée se constitue lorsque s'élabore la question qui porte sur la manifestation en tant que telle. Mais cette question ne peut elle-même se former qu'à partir du moment où s'est produite cette sorte d'inversion ou plutôt d'intériorisation du regard qui cesse de porter son attention sur le manifeste en sa détermination, sur les figures, sur le cours des choses, les aventures du cosmos, les péripéties de l'histoire, pour le porter sur le manifeste en tant que tel, c'est-à-dire précisément sur la manifestation. Mais si le manifeste, en sa concrétude, est visible, la manifestation, en elle-même, ne l'est pas. Elle est cependant enveloppée dans le manifeste lui-même, comme sa venue même dans le champ de l'apparaître, comme sa montée même dans la visibilité du visible, comme son inscription même dans la phénoménalité du phénomène. Et la pensée peut se donner le projet de remonter le mouvement de la manifestation, de revenir de l'apparaissant aux conditions de l'apparition. La formulation d'un tel projet, c'est, *ipso facto*, l'ouverture d'un champ de recherche qui est sans doute indiqué par cela même qui se montre dans le champ phénoménal mais qui n'a véritablement pertinence et consistance en tant que tel que dans et par le projet qui l'institue comme domaine d'investigation. Ce domaine, c'est celui du transcendantal. Et le projet de la compréhension interprétative, fondé sur l'idée d'une lecture rétrograde de la manifestation, commence à se préciser comme le projet d'une herméneutique transcendantale, ou de la mise à découvert des conditions a priori de la constitution.

Mais ici, nouvelle bifurcation. Il est possible de comprendre ce projet même, qui implique en lui-même la possibilité d'une compréhension

anticipativement radicale, soit dans le sens d'une remontée vers une instance constituante du type d'un Ego transcendantal, soit dans le sens de la mise à découvert d'un champ événementiel où a lieu l'institution même de la manifestation, de l'advenir des figures du champ phénoménal et de la possibilité d'une compréhension interprétative à laquelle s'accorde le projet d'une élucidation transcendantale.

Dans la direction de l'égologie transcendantale s'annonce la possibilité d'une élucidation, du point de vue de sa constitution, du champ tout entier de l'expérience et de ses différentes dimensions. Et parmi ces dimensions peut prendre place l'expérience du sacré, telle qu'a pu l'envisager la phénoménologie de la religion. Mais l'interprétation compréhensive de cette expérience, si du moins elle est acceptée comme authentique, ce qui est un problème préphénoménologique, laisse indécidée la question qu'elle peut susciter, de la valeur d'une telle expérience et de la signification qu'il convient de reconnaître à ce qui, en elle, se rend manifeste. L'examen d'une telle question renvoie à une argumentation qui, comme telle, est extérieure à cette expérience en tant que telle.

Dans l'autre direction la pensée phénoménologique retrouve ce qui fut, dès les débuts, le grand projet de la philosophie occidentale, le projet d'une compréhension discursive de l'être, tel qu'il se donne à entendre dans les grands textes qui continuent à nous parler par delà pourtant d'immenses transformations du champ culturel. Le projet d'un discours du transcendantal réassume, par delà l'épreuve de la pensée critique, l'antique projet de l'ontologie, sous la forme de l'ontologie phénoménologique. Mais il apparaît rétrospectivement que toute la tradition de l'ontologie peut être ainsi réinterprétée comme l'exploration de ce champ de questionnement que le langage de la phénoménologie nous suggère de comprendre comme lieu d'élucidation de la manifestation. En un sens il s'agit là d'une recherche qui est la tentative de dire un événement, à savoir la venue dans l'espace de la présence de ce qui mérite d'être enrôlé sous la dénomination de l'étant, et qui par là atteste son appartenance à l'être. Et en un sens aussi il s'agit là d'une recherche qui est la tentative de dire la structure, en ce qu'elle a de véritablement constituant, en tant qu'elle est le fondamental, au sens le plus ancien de ce terme, au sens de cet élément indicible qui ne renvoie plus à autre chose mais sans quoi aucune chose ne pourrait tenir dans la figure où elle se montre. Ce qui est visé dans le terme d'être, c'est à la fois cet événement et cette structure, ce qu'il y a de plus marquant, de plus central dans tout processus, l'événementialité de tout événement, et ce qui est sous-jacent à toute apparition, ce qui est au terme de toute régression. Les deux aspects s'appartiennent. L'être est ce qui donne à tout advenir d'être événement, il est donc événementialité, et il l'est en tant qu'il est lui-même événement premier, événement par conséquent qui advient en un sens plus fondamental que tout événement particulier. Or s'il en est ainsi c'est qu'il est précisément le fondamental, en un sens tout à fait radical, qu'il n'appartient

lui-même à ce qui se montre qu'à la manière de ce non-manifeste qui se dissimule en toute apparition. Et d'autre part l'être n'est ce fondamental tout à fait radical qu'en tant qu'il est cet incessant advenir par quoi les choses reçoivent la sustentation qui les fait se tenir debout, c'est-à-dire en tant qu'il est événement. S'il fonde, ce n'est pas à la manière d'un substrat inerte, pur principe de passivité, au-delà de l'intelligibilité, enveloppé dans une définitive occultation, mais à la manière de ce qui donne à l'étant de venir à son tour et à sa place dans le champ de la manifestation, de se rendre manifeste, parmi les autres, en la figure qui lui est propre, de tenir dans cette figure en dépit de la sollicitation du retrait qui menace pour ainsi dire sans cesse de le soustraire à la possibilité de son apparaître. Ce par quoi a lieu cette concession à l'étant qui l'institue comme étant, c'est son surgissement même dans le manifeste. C'est là l'événement fondamental par quoi l'être affecte l'étant; l'être est lui-même, dans l'étant, cet événement même, toujours advenant.

Mais ce qui se donne effectivement, ce qui apparaît dans le manifeste, ce sont les étants. Et ce par quoi ils se donnent, c'est la figure en laquelle ils se proposent, l'"eidos" qui les fait reconnaître, qui les distingue, qui les individualise, qui les oppose, qui fait les ressemblances et les contrastes. Et l'"eidos", c'est la détermination, la spécification, la quiddité, cette singularité par laquelle l'individu s'enlève du fond sur lequel il apparaît et en même temps s'inscrit, à sa place, dans l'espace et dans la succession, au milieu des autres, avec eux mais en même temps isolé dans sa différence. Ainsi, d'un certain point de vue, la manifestation c'est l'advenir des figures, le jeu des déterminations, donc de la différence, c'est l'établissement même des différences, la différenciation, qui ordonne, répartit, articule, et en même temps sépare, disperse, et renvoie pour finir à l'absence où le contraste même s'efface et où la figure disparaît. Mais il y a cette survéance en tant que telle, cette force, dans l'étant, qui le pose là où il est, qui lui donne de valoir pour l'étant qu'il est, cette puissance d'attestation en lui, cette sorte d'affirmation têtue par laquelle il s'impose, pour lui-même, dans l'apparaître, comme ce qui est là, irrécusablement. Cette force que vise le terme "être", cette vertu silencieuse qui fait tenir l'étant, qui est le surgissement même de l'étant. Or s'il est vrai qu'il y a la différence, par quoi les étants se distinguent et s'opposent, il y a aussi entre eux cette communauté qu'ils tiennent de cela même qu'ils sont tout simplement des étants. C'est toujours par le même événement qu'ils sont, par la même force posante qu'ils ont de quoi se tenir dans le manifeste. En chacun c'est comme un seul événement incessant qui se produit. Et même lorsque les étants se remplacent les uns les autres, dans la grande circulation des générations et des corruptions, c'est toujours le même événement qui continue, cette même improbable montée hors du néant qui fait la réalité de ce monde et de tout ce qui s'y montre. Et pourtant, s'il y a la différence, elle n'est pas seulement l'altérité des figures, elle touche l'étant lui-même en ce qu'il est. C'est comme étant que tel étant est différent de tel autre, et c'est même d'abord par cela qu'il diffère, non primordialement par la figure qu'il réalise. Car

du point de vue de la figure, il n'est qu'un exemplaire parmi d'autres, il n'est qu'un représentant d'une essence, une réalisation particulière et fugitive d'une possibilité pure, d'une idée éternelle. Si donc il se pose dans sa différence, ce n'est pas par ce qui le rend participant d'un schème général, c'est par cela même qui le fait être et qui fait de lui un être. C'est seulement par la force posante de l'être que la figure se singularise. Mais cela signifie que cette force posante est singularisante et qu'elle l'est par soi, non par l'essence. C'est de sa force posante intrinsèque que l'étant reçoit de quoi pouvoir se tenir dans sa différence, que sa figure ne fait qu'illustrer. Ce qui signifie qu'il y a en lui de quoi s'approprier pour son propre compte l'événement par lequel il reçoit d'entrer dans la manifestation. Cette appropriation singularisante de la force d'être, c'est la subsistance, ce caractère fondamental de l'étant qui le pose dans l'existence en le détachant de tout autre, dans l'isolement absolu de son propre surgissement originaire.

Maintenant commence à se profiler l'aporie fondamentale de l'ontologie, et cela à partir de la manière dont a été mise en place, dans le langage de l'être et de l'étant, la perspective même qui définit le questionnement ontologique. Qu'en est-il de l'être ? Qu'en est-il de l'étant ? Qu'est-ce donc que cette vertu posante universelle qui s'atteste en tout étant, qui transit tout étant et fonde ainsi une communauté sans frontières rassemblant tous les étants, par cela même qu'ils sont ? Mais qu'est-ce, d'autre part, que cette force singularisante qui pose à part chaque étant pour ce qu'il est, qui l'enferme pour ainsi dire, dans un rapport simple et unique à lui-même, dans sa propre subsistance ? La double question qui est ainsi posée est en réalité une seule et même question : elle ne concerne ni l'être en lui-même, dans son isolement, ni l'étant en lui-même, dans sa singularité, mais le rapport de l'être à l'étant. C'est ce rapport qui établit d'une part la communauté des étants et d'autre part la singularité de chaque étant. Communauté d'une même participation à l'être. Singularité d'une position chaque fois particulière dans l'être. C'est un seul et même principe qui fonde la communauté et la singularité. Principe qui ne peut être évidemment une sorte de super-étant qui engloberait tous les autres, principe qui n'est pas lui-même un étant, puisqu'il est ce par quoi les étants sont étants. La question unique qui se pose dès le moment où on commence à s'interroger sur le statut de l'étant comme tel est de savoir comment il peut y avoir à la fois cette communauté et cette singularité. Autrement dit, c'est de savoir comment l'être se distribue aux étants, ou encore comment l'être vient aux étants, ou encore comment peut être comprise la subsistance de l'étant, puisque la subsistance de l'étant est précisément ce caractère fondamental de l'étant en vertu duquel il a un être qui lui est propre. Vue du point de vue de l'être, la question est bien celle d'une dispensation de l'être; c'est en somme le point de vue de la communauté. Vue du point de vue de l'étant, la question est celle de l'appropriation de l'être par l'étant; c'est en somme le point de vue de la singularité. Cet événement fondamental et fondateur que désigne le terme "être" apparaît maintenant comme diffracté en une multiplicité

d'événements chaque fois singuliers, en et par lesquels, chacun pour son propre compte, les étants entrent dans le processus de la manifestation. C'est cette diffraction qui pose question.

L'événement de la diffraction, c'est très exactement la péripétie par laquelle l'être devient subsistant, par laquelle est assuré le passage, pour reprendre une formule d'Emmanuel Lévinas, "de l'existence à l'existant". Or l'existant est caractérisé, certes, par une détermination, ou une essence. Mais la détermination, précisément, parce qu'elle est telle, est par elle-même limitation. Et si elle peut qualifier l'existence, elle n'a pas de quoi, par elle-même, s'appeler elle-même dans la subsistance, se procurer par ses propres ressources l'être qui la ferait subsister. C'est bien de l'être lui-même que doit lui venir de quoi se réaliser comme subsistante. La condition pour que la diffraction de l'être puisse avoir lieu, c'est que l'être se donne à lui-même, à partir de lui-même, cette détermination sous laquelle il se fera subsistant. Il faut donc qu'il soit en lui-même exigence de détermination. Mais exigence qui ne s'accomplit que comme l'événement même par lequel l'être s'hypostasie, non par la vertu de la détermination qu'il se donne. L'être ne se donne la détermination en laquelle il subsiste que par la vertu de l'événement de sa propre hypostasiation. Et si ce n'est pas la détermination, ou l'essence, qui peut appeler cet événement, alors c'est à l'intérieur de l'être lui-même que doit se trouver la condition de l'événement. C'est de l'être lui-même que doit venir l'initiative de sa dispensation à l'étant. Il faut donc pouvoir penser le statut même de l'être comme contenant la possibilité d'une telle initiative. Dans cette perspective, on peut reformuler comme suit la question fondamentale de l'ontologie : comment l'initiative de la dispensation de l'être à l'étant est-elle pensable ?

C'est ici sans doute que se situe la bifurcation la plus décisive. A vrai dire, la perspective même dans laquelle la question est apparue pourrait être refusée. Mais la question d'une prise de position *explicite* par rapport au problème de Dieu ne peut se poser que dans le contexte d'un questionnement plus fondamental, qui n'est pas encore un questionnement au sujet de Dieu mais qui est précisément le questionnement à partir duquel pourrait être proposée une conception du principe en laquelle on pourrait reconnaître une version plausible de ce que, traditionnellement, on appelle le problème de Dieu. Le questionnement ontologique paraît pouvoir être un tel questionnement.

Il y a donc lieu d'examiner critiquement le cheminement qui vient d'être esquissé et la question à laquelle il conduit. Comme on l'a suggéré, le projet même d'une compréhension radicale soulève bien des difficultés et pourrait apparaître comme un projet trop ambitieux. Et l'idée de principe, au moyen de laquelle ce projet tente de se donner une forme précise, est elle-même une idée à laquelle on pourrait reprocher de se donner déjà à l'avance une légitimité qui fait pourtant question. Si elle peut être justifiée, ce n'est

que par la manière dont on l'article, dont on la met en œuvre, dont on en fait voir les présupposés et les implications. Mais il y a peut-être, sur le trajet de l'élucidation critique qui doit être entreprise, des transitions dont on pourra juger qu'elles ne sont pas soutenues par une argumentation suffisante. De telle sorte qu'une telle problématique est tout à fait susceptible de fournir, par son développement même, des raisons supplémentaires à celles qu'une position philosophique agnosticiste peut avoir, par ailleurs, pour se légitimer.

Mais si la perspective de l'ontologie est acceptée, et si la formulation de la question centrale de l'ontologie est reçue, il y a lieu de s'interroger sur les types possibles de réponse à une telle question. Et c'est ici que va s'effectuer la séparation entre les cheminements qui conduisent à une position athéiste et ceux qui conduisent à une position théiste. Il y a sans doute d'autres cheminements que celui du questionnement ontologique qui permettent de fonder une position athéiste. Ainsi peut-on penser à un fondement éthique, ou à un fondement anthropologique. Mais c'est sans doute dans le cadre de la démarche ontologique que la portée de la différence entre la position athéiste et la position théiste peut apparaître le plus nettement, en tant que différence portant précisément sur la manière de penser le rapport de l'être à l'étant.

Le terme "athéisme" comporte par lui-même une négation, et semble suggérer une thèse philosophique qui se définit essentiellement par opposition à une thèse positive, la thèse théiste. Cet usage linguistique s'explique peut-être par l'histoire de la pensée occidentale. La formulation philosophique de l'athéisme, en tout cas, est positive. Dans sa version éthique ou anthropologique, elle propose une interprétation de l'existence humaine, de son statut fondamental et de son sens, qui en reconstruit la structure et en fait apparaître la cohérence d'une manière entièrement intrinsèque, c'est-à-dire en éclairant entièrement et adéquatement cette existence sur son propre sens à partir de ce qu'elle révèle d'elle-même, des modalités selon lesquelles elle est donnée à elle-même. Dans sa version ontologique, elle propose une interprétation de la réalité même, prise dans toute son extension, qui en fait apparaître l'unité, la cohérence, l'intelligibilité foncière et la raison d'être ultime comme fondées dans sa constitution même, dans la manière dont elle s'agence, se diversifie, et se totalise en un processus unique d'auto-constitution qui contient en lui-même, comme processus, le principe de son déploiement. La réalité, considérée comme l'intégralité de ce qui se donne dans l'expérience et de ce qui s'annonce à travers elle, comme impliqué dans la donation, et en même temps comme le processus même de sa venue à elle-même, peut être dite nature. Une ontologie athéiste pourra alors être présentée comme une métaphysique de la nature, dans laquelle la "natura naturata", qui est la nature en tant que manifeste, est pensée comme venir à l'apparaître de la "natura naturans", qui est la nature - ou le réel lui-même - considérée dans le processus de son auto-constitution et de son auto-manifesta-

tion. Bien entendu, ceci n'est qu'une indication très générale. La formulation technique d'une ontologie athéiste pourra prendre des formes bien différentes suivant que l'on s'inspirera du schème substantialiste, ou du schème dialectique, ou du schème processuel, ou - pour évoquer la pensée de Leo Apostel - d'un schème systémique. Les implications de ces différents modes de conceptualisation pourront, certes, faire apparaître des différences profondes entre elles. Mais il y a tout de même, dans les différents systèmes philosophiques dans lesquels la pensée athéiste s'est donné sa consistance spéculative, une visée ontologique commune dont le concept classique de substance ou le concept plus actuel et peut-être plus fécond de système donne une approximation extrêmement suggestive.

La position théiste se présente, de son côté, comme une interprétation ontologique dans laquelle la réalité visible est comprise fondamentalement dans la perspective de la finitude et selon laquelle la finitude elle-même est comprise à partir d'une articulation fondatrice qui rattache la réalité finie à un principe subsistant, source absolue de positivité, et totalement transcendant, comme tel, par rapport à l'ordre du fini. Ainsi la différence essentielle qui sépare l'athéisme du théisme pourrait-elle bien être la manière dont est pensé le principe de la subsistance des choses visibles : d'un côté, il est pensé comme inscription de chaque chose visible dans le réel total, subsistant par lui-même comme totalité intégrale et intégrante, s'étendant d'un seul tenant d'une extrémité à l'autre de l'espace de l'être - de l'autre, il est pensé comme dérivation de la chose visible à partir d'une source de subsistance qui est en et par elle-même la subsistance même et qui pose le fini, en sa réalité, en dehors d'elle-même, comme fini précisément. D'un côté, c'est la totalité même du fini qui, comme nature auto-productrice, est pensée comme auto-subsistante. De l'autre, le réel total s'articule en une relation qui à la fois unit et sépare la réalité finie et son principe. C'est ce principe qui est auto-subsistant. La réalité finie n'est subsistante que par la vertu de l'acte posant par lequel le principe l'inscrit dans l'être.

On rappellera ici comment se présente un type d'argumentation classique conduisant à une solution théiste. Cette argumentation prend son point de départ dans l'idée que les étants accessibles à notre expérience, et donc relevant du champ de la manifestation, bien qu'extérieurs les uns aux autres en vertu des déterminations par lesquelles ils se singularisent, se réfèrent néanmoins les uns aux autres, grâce à ces déterminations mêmes, et forment ainsi un ordre. Mais ce qui fonde cet ordre, en tant qu'ordre unique, ce qui en est la condition de possibilité, c'est qu'il y a une véritable communauté des étants, qui n'est autre que leur communauté dans l'être, plus exactement leur participation à une même valeur fondamentale, qui est précisément cette force posante par laquelle chacun est posé comme étant. Par leurs relations mutuelles, les étants forment un ordre dynamique. Par leur similitude foncière, fondée sur leur commune participation à l'être, ils forment un ordre de constitution, dont l'ordre dynamique n'est en quelque

sorte que l'expression. Les étants particuliers qui constituent cet ordre, étant déterminés, donc limités, chacun pour son propre compte, doivent être dits finis. Il s'agit donc d'un ordre d'êtres finis. Or la valeur d'être, présente en chacun d'eux et principe de l'ordre lui-même, comme communauté des étants finis, est de soi étrangère aux déterminations propres aux étants finis, elle est de soi pure expansivité, ou participabilité sans limitation, ou encore position absolue, sans extérieur, sans conditionnement, sans relativité. Le problème est alors de rendre intelligible la présence de cette valeur d'être en chaque étant fini, en tant que fondant entre eux une similitude foncière, alors que, en raison de la finitude qui l'affecte, aucun d'eux ne peut se donner par soi son appartenance à l'être. Car son appartenance propre à l'être, ce qui lui donne sa réalité propre, est en même temps ce qui l'unit à tous les autres. Il ne pourrait se donner son être qu'en le donnant à tous les autres, donc en étant cause créatrice de la totalité des étants; il devrait donc précontenir toutes les déterminations, alors qu'il est lui-même limité.

Mais si aucun être fini ne peut se donner son appartenance à l'être, ne pourrait-on trouver le principe conditionnant de cette appartenance, et en même temps de la communauté des étant finis, dans l'ordre des êtres finis lui-même ? Ici l'argument consistera à dire que cet ordre en tant que tel ne comporte pas une réalité inconditionnée, qui serait capable de rendre compte de cette valeur absolue d'être présente en chaque étant. Mais ne pourrait-on penser l'ordre des êtres finis comme simple mode de manifestation d'une substance unique, dont les étants particuliers seraient simplement des modes, et qui réaliserait par elle-même, par sa propre subsistance, la totalité de l'être ? Cette question est en réalité une question relative au statut de l'étant. Il s'agit de savoir s'il est plus conforme à ce qui se révèle dans la manifestation de concevoir les étants manifestes dans leur différence, comme ayant chacun leur subsistance propre, auquel cas on pourra effectivement parler d'un ordre des étants finis, ou de les concevoir comme moments apparaissant d'une substance unique, seule véritablement douée de subsistance, épuisant pour et par elle-même toutes les virtualités de l'être. L'argument en faveur du multiple pourrait être, ici, pris des données de la réflexion sur l'activité du sujet pensant, sur l'acte de liberté ou sur la responsabilité éthique.

Si l'on croit pouvoir écarter l'idée de la substance unique, il semble alors que l'on doive chercher la solution au problème posé en plaçant la raison fondatrice de l'ordre des étants finis dans un étant extérieur à cet ordre, possédant en lui-même cette valeur absolue auquel chaque étant fini a été reconnu participer. Mais l'existence de cet étant-principe n'est alors posée que comme terme conditionnant d'une relation constitutive dont l'autre terme, le terme conditionné, est l'ordre des êtres finis. C'est à partir de cet ordre et en quelque sorte sur lui que la relation est déchiffrée et qu'un jugement d'existence est posé.

Ce qui est essentiel dans ce raisonnement, c'est le passage de la valeur d'être, reconnue dans l'étant fini, à un étant-principe capable de la fonder. Ce qu'on s'efforce ici de penser, c'est l'initiative de la dispensation de l'être, qui ne peut avoir lieu que si l'être a déjà réalité avant son advenir dans l'étant déterminé. Mais la réalité de l'être, c'est la subsistance. On ne peut comprendre la force posante de l'être que si l'être même est, par lui-même, doué de la subsistance qu'il fait advenir en l'étant fini. Mais la subsistance de l'être ne peut être, comme pour l'étant fini, conditionnée par la détermination. Il s'agit de la subsistance que l'être a par soi. On pourrait dire, de façon générale, que la subsistance et ce par quoi il y a position, c'est l'être posé de ce qui est posé. Dans l'étant fini, cet être posé se réalise par réception dans une détermination-limitation. Dans le cas de l'être lui-même, cet être posé est pure position sans passivité. C'est l'initiative, l'expansivité, la réalité posante de l'être lui-même. Il n'est possible de penser l'être - tel qu'il nous apparaît dans la manifestations, c'est-à-dire précisément comme se produisant dans l'existant, ou plus exactement même comme l'événement du venir à la subsistance de l'existant - que comme l'exigence interne de son propre être-posé, au sens de sa propre position. Si l'on veut parler d'une détermination de l'être, il faudrait dire qu'elle est l'être même. Et en tant que telle, elle est l'exigence, constitutive de l'être même, de sa propre subsistance. L'être tel qu'il nous apparaît dans l'étant déterminé, fini, se manifeste comme cette exigence même, comme appel, en lui, à la subsistance. Considéré en lui-même, il est sa propre inscription dans la subsistance, ou, plus simplement, il est la subsistance comme telle, la subsistance pure. Et si on parle de celle-ci comme d'un étant, ce ne peut donc être qu'en un sens très particulier, puisqu'il s'agit d'un étant qui est constitué tel par la pure subsistance de l'être, non par un rapport à la détermination. C'est un existant qui est au-delà de toute détermination, qui est au-delà de l'essence. Et qui ne peut être invoqué comme principe que par cela même qu'il est en dehors de la détermination, ce que veut dire le terme "infini".

Cette façon de penser la manifestation peut évidemment être contestée en bien des points. En chaque bifurcation peut s'amorcer une autre interprétation, qui conduira soit à une position agnostique soit à une position athéiste. La plus impressionnante peut-être étant celle de la substance unique, la grande figure spéculative spinoziste.

Il y a cependant une contestation plus radicale, qui met en cause non telle ou telle partie de la démarche ontologique, mais la perspective ontologique elle-même. C'est celle qui a été formulée par Emmanuel Lévinas, sous la forme d'un rejet de l'idée de totalité - impliquée selon lui dans le projet même de l'ontologie - au nom de l'idée de l'infini, caractérisée par ceci que son *ideatum* déborde la capacité de la pensée. Mais l'infini dans le fini, écrit Lévinas, "le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'Infini, se produit comme Désir". Et le désir "suppose concrètement une relation où le

Désirable arrête la "négativité" du Moi s'exerçant dans le Même, le pouvoir, l'emprise". Positivement, ce qui brise la fermeture du même et l'emprise de la totalité, c'est la présence de l'Autre comme visage. "La manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Aure en moi*, nous l'appelons, en effet, visage."

Dans la relation à l'autre, qui se vit comme responsabilité, dans l'expérience du sentiment éthique pur, se fait valoir une inconditionnalité en vertu de laquelle et par rapport à laquelle l'existence est en quelque sorte convoquée ultimement devant elle-même. Alors se montre l'absolue hauteur, qui n'est pas l'éminence d'un principe ni l'apparaître d'un étant manifeste, mais la proximité immédiate de l'infiniment Autre qui s'atteste comme appel, comme sollicitation, comme exigence. Il ne s'agit plus, ici, de la manifestation et de sa structure, mais d'une épiphanie, et de la trace qui, en elle, révèle, dans son inaccessibilité même et dans son retrait, la transcendance du Très-Haut. Mais nous sommes en un lieu qui n'est plus à proprement parler d'argumentation et d'interprétation mais de pure relation. Qui advient par la justice, non par la réflexion. L'éthique comme telle n'est pas la philosophie. Elle se dit cependant. Mais le dire de l'éthique n'est pas l'éthique elle-même. De l'éthique à son dire il y a une faille. A la faveur de laquelle sans doute se séparent théisme et athéisme, dans la distance d'une exclusion qui est en même temps une pathétique proximité.

ATHEISME ET AGNOSTICISME

par

Leo APOSTEL

INTRODUCTION

Depuis Pascal, la distinction entre "Le Dieu des Philosophes" et "Le Dieu de Moïse et de Jacob" nous est familière. La philosophie, proche de la théologie naturelle, examine l'énoncé "Dieu existe", en étudie le sens et évalue les raisons que nous avons de l'admettre ou de le rejeter. Mais l'homme religieux se rend compte que Celui à qui il parle dans la prière ou dont il essaie d'examiner la Révélation dans ses livres sacrés n'est pas celui dont parlent les philosophes.

Pour nos contemporains, tant dans les pays anglo-saxons que dans l'herméneutique continentale, la différence de ces deux façons de parler de Dieu a été exacerbée par l'apparition, dans les pays anglo-saxons, à côté des théologies naturelles classiques du "Jeu de langage religieux" du dernier Wittgenstein (dont I.T. Ramsay et D. Evans ont développé les idées) et, sur le continent Européen, de la théologie dialectique et de la théologie Bultmannienne. Il n'est évidemment pas possible d'identifier tous ces courants, ni d'en étudier les analogies et les différences. Il suffit de dire que, tant pour Wittgenstein et ses successeurs, que pour Barth, Bultmann et les leurs, des énoncés authentiquement religieux comme "Je crois en Dieu" ou (citation des évangiles) "Je suis la voie, la vérité et la vie" ou l'annonciation joyeuse "Le Christ est ressuscité" ne sont pas susceptibles d'une analyse linguistique qui les assimile totalement à des énoncés "profanes" comme "deux et deux font quatre" ou "le soleil se trouve au centre du système solaire".

Dès lors la tentation était grande (certains n'ont pas su ni voulu l'éviter) d'affirmer que les critères selon lesquels il faut juger la validité des énoncés religieux diffèrent totalement de ceux qui s'adaptent au langage empirique ou mathématique. Les énoncés religieux seraient des engagements, des appels, des expressions d'espérance, des témoignages, des promesses, mais échapperaient autant que le poème aux critères de la déduction ou de la vérification.

Des "théologiens" par contre (tant athées que croyants d'ailleurs - les deux espèces existent) refusaient de les suivre et défendaient avec vigueur le bien fondé d'une prétention à la vérité, à la correspondance avec la réalité, des bases de leur foi.

Je n'ai pas l'occasion ici d'approfondir ce problème fascinant. Toutefois, il est d'une importance primordiale de commencer nos débats en nous rendant compte du dilemme. Etre athée, est-ce refuser d'entrer dans le jeu religieux, de "décrypter le kerygme" ? Dans ce cas, celui que le croyant appelle "Dieu" et celui que l'incroyant nomme du même nom sont des êtres totalement différents et le dialogue n'est pas possible. Ou bien est-ce que l'athée parle quand même le langage religieux, et entre-t-il dans le jeu religieux, dans le déchiffrement de la révélation ? Dans ce cas ne se place-t-il pas d'avance dans une situation désespérément contradictoire ? Karl Barth avec son admirable rigueur n'avait pas hésité d'affirmer que Dieu seul peut parler de Dieu. Beaucoup, avec moins de clarté, l'ont suivi peu ou prou, et dans les discussions qui - trop rarement - font se rejoindre croyants et incroyants le malentendu est parfois profond des deux côtés. Je prendrai le parti suivant (sans pouvoir le justifier ici d'une façon exhaustive); puisque le croyant est un être rationnel et puisqu'il joue toute sa vie sur l'assertion d'une importance extrême "Dieu existe", je ne crois pas qu'il pourra ni ne voudra *réduire* cette prise de position à une adhésion à certaines valeurs, à l'expression de certaines convictions intimes inexprimables et je ne crois pas qu'il se place en dehors du dialogue. Je crois qu'il affirme quelque chose sur l'univers et qu'il a l'intention que ce qu'il affirme sur l'univers réel peut et doit être discuté et examiné par d'autres. D'autre part, l'incroyant qui après réflexion et avec intime conviction défend "Dieu n'existe pas" affirme aussi quelque chose concernant la structure de la réalité. Il n'y a pas d'abîme entre eux deux. La discussion de la théologie classique reste donc valable et possible, autant que nécessaire.

Toutefois, Pascal avait aussi raison, *autant* pour le croyant que pour l'incroyant. Accepter une foi ou la rejeter (Islamique, Judaique, Chrétienne) signifie plus et autre chose que se prononcer sur l'existence dans l'univers de certains êtres particuliers. Tant le croyant que l'athée ou l'agnostique s'engagent par leur choix et donnent d'une certaine façon sens à leur vie par cet engagement. Je crois donc qu'il faut aussi prendre la dimension existentielle du "Dieu existe" en considération. Et là encore, j'essaierai de montrer qu'il est possible de confondre les uns aux autres, bien au delà des questions qui agitaient les grands Scolastiques, dans un domaine plus proche et plus humainement important.

Mon exposé comportera donc tout naturellement deux parties : théisme, athéisme et agnosticisme en théologie naturelle (a), et théisme, athéisme et agnosticisme dans la vie personnelle (b). Je ne me référerai jamais qu'aux trois religions du Livre parce qu'elles sont les plus proches d'une part, et parce qu'elles posent le problème d'une façon simple. A mon

sens, la sophistication religieuse de l'Orient dépasse celle de l'Occident; il faut, avant de s'engager dans ces problèmes plus complexes, avoir vu clair dans les problèmes plus simples qui nous concernent, nous, Occidentaux.

LA THEOLOGIE NATURELLE

Dans cette première partie de l'exposé, nous discutons de l'existence de qui ? En général l'agnostique qui ne veut ni nier ni affirmer l'existence de Dieu, nous arrête tout de suite en disant que, quelle que soit la nature de Dieu, il est défini au moins par le fait qu'il dépasse infiniment nos pouvoirs et notre compréhension. Dès lors conclut-il (je pense à un agnostique non sceptique - ce dernier estimerait si peu notre pouvoir de connaître qu'il n'a foi en *aucune* de nos conclusions) il n'est ni possible d'affirmer ni possible de nier l'existence de celui qui est ainsi caractérisé. Je voulais tout d'abord rejeter cette façon de procéder. Si l'agnostique me défend de donner la moindre propriété caractéristique possédée par Dieu et par lui seul, et compréhensible par moi, l'affirmation "Dieu existe" devient soit absurde (le mot "Dieu" n'a aucun sens) soit analytique (le mot "Dieu" ne désignant aucun être particulier, peut être remplacé par x et alors nous sommes tous théistes parce que - pour nous tous - au moins pour un x, il est vrai qu'il existe; allons même plus loin "au moins un x qui est inconnu et indéfinissable dans le langage dont nous faisons usage existe" serait acceptable pour nous tous). Mais le vide ou l'inconnu n'est ni objet de respect ni d'amour. Donc cette affirmation-là n'a d'aucune façon la signification de "Dieu existe". Dans cette première partie de l'exposé, j'utiliserai la définition classique au contraire, commune (avec d'infinies variantes) au Judaïsme, au Christianisme et à l'Islam. Dieu est un être éternel et infini, à la fois cause et but de l'univers, omniscient, omnipotent, infiniment parfait, personnel et nécessairement existant. Nous pouvons considérer que cette thèse est logiquement nécessaire ou logiquement impossible, vraie de fait ou fausse de fait, ou plus ou moins probable (attitudes semblables à celles que nous avons la possibilité de prendre par rapport à d'autres croyances). Dans mon exposé actuel je n'évalue pas la crédibilité des arguments tant déductifs qu'inductifs qui ont été apportés *en faveur* de l'existence de Dieu. Deux ouvrages récents *Dieu existe-t-il ?* de Hans Küng et *The Miracle of Theism* par J.L. MacKie, le premier venant d'un croyant et le second d'un incroyant ont fait le tour de la question. On peut s'y référer. Je crois que ces deux ouvrages concluent que ni les arguments déductifs ni les arguments inductifs ne donnent à l'affirmation "Dieu existe" un haut degré de probabilité. Quant à moi je vais plutôt tenter de donner des arguments déductifs en faveur de l'impossibilité de l'existence de Dieu tel qu'il a été classiquement défini. Si j'ai tort, il n'est pas démontré pour autant que Dieu existe ; les analyses patientes de Küng (qui croit) et de MacKie (qui ne croit pas) présentent la conclusion d'une très longue recherche qui semble conclure (quant au "Dieu des philosophes") à un résultat négatif. Mais il existe, à ma connais-

sance, si peu d'essais tentant de réfuter analytiquement l'existence de Dieu (je n'en connais que trois, apportés par Eugène Dupréel, Nikolai Hartman et John Findlay) que l'attaque directe valait d'être tentée. Pour l'exécuter je présuppose évidemment une logique. Or il y en a légion. Je n'ai pas le temps de l'explicitier. Tout ce que je dis doit être compris par rapport à cette logique sous jacente. Je n'utiliserai que très peu de théorèmes, me semble-t-il, me fiant surtout à l'analyse conceptuelle des attributs de Dieu.

1. Si Dieu est éternel et infini, il ne peut être personnel : la psychologie nous montre que "être une personne" signifie construire, à partir de multiples rencontres avec une réalité indépendante et extérieure une intégration plus ou moins parfaite. Dans la mesure où il n'y a pas en quelque sorte "une réalité indépendante" (tout dépend de Dieu) ni un temps (Dieu est éternel), Dieu ne saurait être une personne (qui d'ailleurs est également essentiellement multiple, tandis que l'unité parfaite de Dieu l'empêche de l'être). Dieu qui n'a pas d'objet, ne saurait être sujet.

2. Si Dieu existe, il ne peut être ni cause ni but de l'univers (or il est défini comme tel). En effet pour être cause, si Dieu crée il doit nécessairement créer selon sa façon d'être (qui est l'infinie perfection). Donc : Dieu, être parfait ne peut créer qu'un autre être parfait. Mais il n'est pas possible qu'il y ait deux êtres parfaits différents (ils seraient nécessairement identiques). Formulé en d'autres termes : Dieu contient par le fait qu'il est parfait toute existence positive. Ce qui serait hors de Dieu ne pourrait donc avoir aucune existence positive active indépendante (cette existence active indépendante serait une perfection qu'il convient nécessairement d'inclure en Dieu lui-même). Puisque Dieu ne peut créer, il ne peut être cause de l'univers. Dieu - s'il était cause - ne peut pas non plus être but de l'univers, parce qu'ou bien le but est atteint et alors nous avons soit la destruction de l'univers en Dieu, soit l'impossible existence de deux divinités, ou bien il échoue et Dieu serait impuissant. Dans les deux cas, l'action divine est soit imparfaite, soit impossible. En outre si Dieu existe, l'histoire humaine serait absurde, puisqu'elle ne pourrait ajouter ni réaliser la moindre perfection nouvelle.

3. Si Dieu existe, il ne peut être infiniment parfait parce qu'il y a des perfections incompatibles (c'est en essence l'argument de Dupréel : toute valeur étant à la fois consistante et précaire, Dieu ne saurait être valeur puisqu'il n'est pas précaire). Nous pouvons généraliser : il existe à la fois la perfection de l'unicité et de la multiplicité, de la toute puissance et de la victoire (le problème du mal n'est qu'un cas particulier de celui que nous abordons ici) et ces perfections s'excluent.

4. L'omniscience est impossible, parce que Dieu, s'il existe et n'échappe pas à la compréhension rationnelle, ne saurait connaître : connaître c'est répondre à des questions, c'est penser et arriver à des conclusions. L'éternité de Dieu est incompatible avec une quelconque science de Dieu. En outre

le prédicat "omniscient" est en lui-même contradictoire puisqu'il est incompatible avec tous les théorèmes d'incomplétude démontrés depuis Gödel.

5. L'omnipotence est contradictoire. Evidemment elle l'est si par omnipotence nous entendons que Dieu puisse faire ce qui est "logiquement impossible" (selon "La logique vraie" (!) bien entendu, s'il est permis d'utiliser cette expression). Alors Dieu serait contradictoire puisqu'il est possible pour lui de faire l'impossible. Descendons donc d'un cran : Dieu peut faire tout ce qui est logiquement possible. Mais même alors il ne peut pas le faire dans un ordre quelconque. Or tout ordre quelconque est une séquence possible. Donc Dieu ne peut être tout puissant. Pour ceux qui connaissent la théorie des ensembles, je crois pouvoir dire que définir Dieu comme tout puissant c'est méconnaître la force du procédé dit "de la diagonale".

6. Dieu ne peut être une essence nécessairement existante. Car, pour l'être, il faudrait que son existence soit déductible de sa définition. Cela impliquerait qu'il soit sa propre explication ou sa propre cause. Mais la relation "expliquer" ou "causer" est anti-réflexive. En outre, une définition est analytique, l'assertion d'une existence synthétique. D'un énoncé analytique on ne peut déduire un énoncé synthétique.

Je conclus : les propriétés que la théologie naturelle attribue à Dieu sont à la fois intrinsèquement contradictoires et contradictoires les unes avec les autres. Donc : le Dieu de la théologie naturelle est logiquement impossible.

Je désire ajouter deux thèses supplémentaires. Si - *per impossibile* - ce Dieu existait il lui serait impossible de se révéler aux hommes. En fait, son être est à ce point incommensurable avec l'être humain, qu'il ne pourrait les atteindre ni à l'aide de miracles extérieurs ni à l'aide de révélations intérieures. En outre, si - *per impossibile* - il le tentait quand même il devrait le faire par de multiples tentatives différentes, incompatibles et incomparables. Si le Dieu de la théologie naturelle existait, toute institution qui prétendrait parler en son nom aurait donc nécessairement tort. Même celui qui croit en l'existence du Dieu classique devrait donc ou bien répudier toutes les religions positives qui prétendent à une révélation privilégiée, ou tenter de les réunir (tout en sachant que le résultat de pareille synthèse n'a aucune valeur contraignante, mais n'est qu'une tentative parmi d'autres pour exprimer une splendeur inatteignible). C'est pourquoi la théologie naturelle classique *aurait dû* violemment répudier toute idée d'église privilégiée, ou de révélation privilégiée (tandis qu'elle a toujours fait le contraire).

Je n'ignore pas qu'on me rétorquera que je pêche par naïveté en prenant à la lettre les attributs de Dieu. Je sais que la théorie de "l'analogia entis" a été proposée pour nous permettre de parler de Dieu tout en échap-

pant aux difficultés que je viens de soulever. Mais elle n'est pas utilisable. Si "Dieu est une personne" est à comprendre comme "Dieu a un attribut X qui se trouve par rapport à ses autres attributs Z, dans un rapport analogue à celui dans lequel l'attribut "personne (P)" se trouve par rapport aux autres attributs humains (Q)" (ce qui pourrait se représenter comme "(XRZ) sim (PSQ)", l'énoncé a la forme "X est à Y dans un rapport similaire à celui que P entretient avec Q" (où X et Y restent inconnus, P et Q sont connus et la similitude reste mystérieuse). Mais on sait qu'une proportion n'est utilisable que quand au moins trois de ses membres sont connus. Or ici (XRY analogue à PSQ) ne nous aide en rien puisqu'aussi bien X, Y et le rapport entre R et S restent inconnus.

Je voudrais achever mes réflexions sur la théologie naturelle en me demandant si ces réflexions ont encore une pertinence. Est-il important que cet être impossible existe ou n'existe pas ? Puisqu'il s'agit d'évaluer l'importance, nous devons nous référer aux besoins humains. Et ce faisant, je dois arriver à une position quasi kantienne.

La volonté et l'affectivité humaine ne cesseront jamais de désirer l'existence d'un être infiniment parfait. L'intelligence humaine ne cessera jamais d'essayer de penser un être omniscient et qui existe nécessairement. L'action historique humaine ne cessera jamais d'aspirer à un but pour l'univers. Ces affirmations sont des affirmations empiriques, mais je crois que l'observation les confirme. Dès lors, vivre avec la claire conscience que ni l'omniscience, ni la toute puissance, ni l'infinie perfection, ni le but de l'univers n'existent ni ne peuvent exister suppose un ascétisme exigeant. Il n'est pas possible ici de donner une esquisse des conséquences éthiques et politiques de l'athéisme, mais en regardant agir les agnostiques (dont la plupart se comportent comme si l'existence de Dieu était sans importance ou comme si l'incertitude à cet égard a une valeur positive) je dois avouer que je me sens beaucoup plus près de Nietzsche, qui dans son magnifique passage sur la mort de Dieu (dont il est convaincu) se rend compte qu'il s'agit de tirer ces conséquences - et que ces conséquences sont immenses.

LE DIEU DE L'EXISTENCE RELIGIEUSE

Tout en prenant la théologie naturelle réellement au sérieux (elle renaîtra, je crois, indéfiniment et il faudra indéfiniment la réfuter et développer les conséquences pratiques de sa fausseté), je me rends compte que pour le mystique et le prophète, tout ce dont j'ai discuté jusqu'à maintenant est ridiculement vain.

La relation du mystique avec son Dieu est une relation personnelle, puissante, réciproque. Dieu est amour appelant l'amour. L'affirmation "Dieu existe", dans la vie mystique, ne fait qu'exprimer la conviction qu'il existe quelque part (au delà de l'univers, au centre de l'univers et au plus

intime de soi-même) un être qui mérite et demande tout mon amour et qui en même temps me donne un amour qui dépasse tout ce que les hommes peuvent recevoir les uns des autres. Tous les mots changent de sens ici. Même le mot "existence" ! Ekkehart parle de "sur-existence"; Angelus Silesius, que Gotfried Keller compare (selon Ernst Bloch) à Feuerbach, nous dit qu'il ne pourrait exister sans Dieu pas plus que Dieu ne pourrait exister sans lui.

Nous ne rencontrons pas seulement le mystique cependant, mais aussi le prophète. Le prophète parle aux collectivités. Son incarnation actuelle me semble être dans le Catholicisme la Théologie de la Libération. Le prophète appelle au nom d'une exigence inconditionnelle les hommes à combattre l'injustice et à aider à instaurer "le règne de Dieu". Il est extrêmement émouvant, dans l'ouvrage de Ernst Bloch "Atheismus im Christentum" de découvrir que la religion judaïque avec son prophétisme intransigeant, continuée par les appels radicaux de Jésus, revit dans le socialisme ! Si le mystique et le prophète se joignent (ce qui est en un sens nécessaire et en un autre sens impossible) nous nous trouvons devant une attitude qui appelle une toute autre réponse que la théologie naturelle.

Avant d'essayer de prendre position, il est possible d'exécuter une tâche plus facile. Certains théologiens "de l'espoir" (Moltman), et d'autres théologiens "de l'absurde", bien que tout aussi éloignés de la théologie naturelle que mystiques et prophètes, ont formulé leur foi d'une façon qui prépare la très difficile réponse au mystique et au prophète. Hans Küng et C. Schillebeeckx par exemple (qui connaissent évidemment parfaitement toutes les difficultés que l'incroyance a formulées depuis des siècles) réduisent leur foi en Dieu à un minimum : "Dieu existe = le nihilisme n'est pas nécessaire". En d'autres termes : "il existe, en dehors de l'humanité, dans l'univers, des forces qui répondent aux aspirations humaines vers la justice et l'amour et ces forces sont suffisamment puissantes pour nous garantir que tant notre aventure collective que notre aventure individuelle sont assurées d'un succès final : la vie n'aura pas été en vain". Ici, je ne suis pas athée de principe, mais de fait. L'observation me montre un univers qui nous permet d'exister (et qui donc nous est favorable) mais qui d'autre part est totalement indifférent à nous, et qui, selon les hypothèses cosmologiques les plus probables (bien que la cosmologie soit une science hautement spéculative et que la probabilité soit encore fort petite) se détruira lui-même. Même devant cette foi de Küng et de Schillebeeckx je dois donc (non sans peine) répondre : le nihilisme est nécessaire de fait et il faut vivre en le supportant. Autrement dit : l'humanité pourra peut-être (mais le contraire est aussi possible) atteindre un ordre social juste et des rapports entre humains d'égalité et de sympathie. Il n'y a aucune garantie cependant pour que cela soit possible et finalement il est probable que même ce paradis terrestre sera détruit ou s'autodétruira. Quant à nos vies personnelles, il se peut qu'elles soient utiles ou inutiles, nuisibles ou bienfaitantes mais - encore une fois - nous sommes seuls.

Enfin nous mourrons totalement. Nous ne pouvons même pas savoir la somme des biens et des maux qu'aura causé notre existence. Nous avons besoin du juge, du frère et du père mais nous ne le rencontrons jamais (et nous ne *pouvons* pas le rencontrer puisqu'il devrait "être plus nous-mêmes que nous-mêmes" (Saint Augustin); ce qui est impossible. D'autre part il y a des vies (et elles sont nombreuses) qui auront été à ce point gaspillées, privées de joie et de justice, qu'elles sont perdues à tout jamais pour nous et pour elles-mêmes. Comme Dostoïevski l'a un jour formulé : l'univers est déjà irrémédiablement condamné par un seul enfant torturé. C'est cela qu'il faut supporter et combattre.

Comme dans le cas de la théologie naturelle, je crois pouvoir dire par observation que nous désirons *tous* qu'au moins le minimum de Küng et Schillebeeckx soit vrai; plus même : que nous nous comportons toujours comme s'il en était ainsi. Mais cette fois-ci, je ne dis pas que c'est logiquement contradictoire, mais hautement improbable qu'il en soit ainsi. Il me paraît essentiel d'apprendre à *supporter* cela - et de rester capable d'être heureux. L'athéisme conscient prend ici une nouvelle dimension.

Il faut aller plus loin : dans la mesure où nous participons modestement à la vie mystique, nous *savons* que le sacré qui nous parle ne *peut* aucunement être consolation, explication ou guide !! Bien au contraire : notre don (s'il en est un) doit être totalement *gratuit* dans la mesure où il est adéquat à la pure non-puissance qui s'offre sans *rien* demander et sans rien garantir.

De Schillebeeckx, Küng et Gutierrez, passons à Sören Kierkegaard et la théologie dialectique de Barth. Ici règne le "Credo quia absurdum". Ces théologiens seront d'accord avec tout ce que je viens de dire concernant les contradictions de Dieu. Mais loin de les considérer comme des objections contre la foi, ils les considèrent comme des arguments en sa faveur (la contradiction favorite de Kierkegaard - que je n'ai pas traitée parce que je parlais de Dieu et non de l'Incarnation - était précisément l'identité de l'absolu et de l'infini avec un homme historique fini - en effet une impossibilité logique qui devrait suffire pour rejeter certaines interprétations du Christianisme). Leur raisonnement est compréhensible : ils sont d'avis qu'un don raisonnable, mesuré, justifié n'est pas un don suffisamment profond. Il faut se donner à ce qui est impossible pour se donner vraiment. Ma réponse est encore négative : je comprends le désir de dévouement et de service mais je crois qu'il y a tant d'absurdités et de contradictions auxquelles on pourrait se donner (et qui nous y invitent) que précisément le caractère rationnel et éthique de l'homme doit l'empêcher d'accepter le "Credo quia absurdum". Loin de moi de comparer Jésus à Hitler, mais si on considère l'absurdité comme un argument, le dévouement au mal vaut le dévouement au bien; et les absurdités racistes (bien que moins improbables que l'identité du fini et de l'infini) étaient suffisamment

grandes. Mais il ne faut pas aller aussi loin : il y a tant de religions contradictoires qui demandent notre dévouement ! Si l'absurdité doit être le critère, nous ne pouvons plus choisir.

Retournons enfin, après avoir écarté d'une part la théologie de l'espoir et d'autre part la théologie dialectique, aux mystiques et aux prophètes. On aura déjà senti combien Küng, Gutierrez, Schillebeeckx d'une part, Kierkegaard et Barth d'autre part sont des témoins plus authentiques, des hommes plus profonds et combien leur Dieu était plus difficile à refuser que le Dieu glacial des scholastiques. Mais que dire alors du Dieu des mystiques et des prophètes ? Il s'agit ici d'êtres profondément engagés, d'appels qu'on ne peut pas ne pas prendre au sérieux. Aussi bien le prophète que le mystique semblent se trouver au delà de la dispute entre l'athéisme et le théisme (une chose leur est au contraire profondément étrangère : l'agnosticisme).

Peu importe, à celui qui se donne aux hommes en Christ, l'existence d'un Christ transcendantal (je pense ici à Dietrich Bonhoeffer et à ses *Cahiers de Prison*). Les mystiques (dont les témoignages se ressemblent étrangement, de religion en religion, qu'on passe du Christianisme, au Judaïsme et à l'Islam) ne posent pas le problème de l'existence de celui qu'ils aiment et dont ils sont aimés. L'athéisme est ici quelque chose qui - selon moi - continue à être nécessaire mais qui se situe au cœur même de ce théisme-là. L'appel de Dieu (je parle en termes métaphoriques) est extrêmement calme : "Tu peux te donner et tu n'es pas indigne de recevoir". Mais la réponse - athée - doit toujours être (malgré le brûlant désir de tout homme d'enfin se donner totalement) : "Tu ne peux pas te donner entièrement. Tu dois te donner proportionnellement à la valeur de ce à quoi tu te donnes. Et il n'y a rien qui ait une valeur absolue. Tu n'as d'autre part pas le droit de t'abandonner : tu dois te contrôler". Cette réponse ne fait pas cesser l'appel. Mais *rien* de ce que nous pouvons vivre *n'a droit à la vénération* (c'est l'essentiel de la très profonde réfutation du théisme de J. Findlay). En outre pour la conscience qui entend cet appel, il n'est jamais possible de savoir s'il s'agit d'un soliloque ou d'un dialogue. Comme être rationnel, elle n'a donc pas le droit de répondre pleinement "oui" puisque l'interlocuteur ne peut jamais indiscutablement se montrer et peut toujours être un avatar du moi.

Analogue est la réponse au prophétisme. Il n'y a rien qui a droit à une exigence totale et absolue. Mais précisément l'exigence de ne pas défendre cette exigence absolue est absolue. Ici le souvenir des dévastations produites par ce que les uns appellent sainteté et les autres fanatisme s'impose à tous; un idéal social sacralisé est, à certains points de l'histoire, un bien (mon jugement est ici évidemment subjectif; je pense à l'église catholique latino-américaine avec Gutierrez, Boff etc.) mais à d'autres moment à la fois un bien et un mal (je pense à l'Ayatollah Khomeiny). Or les deux mouvements arrivent à la même intensité de sacrifice qui d'une part est

héroïque, mais à d'autres points de vue une illustration de ce que Anatole France appelait "Les Dieux ont soif" - en se référant d'ailleurs à une quasi religion déiste. Mysticisme et prophétisme doivent porter atteinte à l'autonomie de la personne et à la distance critique. Mais il n'est possible ni de s'en tenir à une réjection globale et absolue, ni à une acceptation complète.

Nous devons en outre rappeler que mysticisme et prophétisme peuvent aller aussi bien dans le même sens que dans le sens opposé, et que leur unité dialectique empêche elle aussi, de l'intérieur, l'acceptation complète.

Je conclus cette seconde partie de mon exposé : d'une part, étant donné ce qu'est l'homme, il connaîtra toujours cette soif du pur amour qui embrase le mystique et cet appel en faveur de la justice totale qui anime le prophète. Et cet amour de l'amour comme cette exigence de justice atteindront toujours chez certains une intensité telle qu'ils *ne pourront* subjectivement paraître que comme émanant d'une Exigence Suprême. Un Christianisme athée, un Judaïsme athée (peut-être un Islam athée) qui incarnent partiellement ces attitudes existent certainement. Mais l'athée que je suis doit même devant ce transport humain émouvant continuer - presque la mort dans l'âme - un refus qui cependant ne peut rester authentique que pour autant qu'il ressent l'appel du théisme existentiel. Il serait tellement plus satisfaisant de pouvoir aimer l'Aimé plutôt que l'amour et de lutter pour le Messie autant que pour l'humanité souffrante. *Et cependant* il faut refuser : nous ne pouvons cesser de chercher l'aide et le garant et nous n'avons jamais le droit ni le pouvoir d'en jouir.

CONCLUSION : L'ATHEISME RELIGIEUX

Le théologien naturel autant que le religieux existentiel (bien que d'une façon profondément différente) doivent être rejetés pour des raisons intellectuelles autant que morales et politiques. Faut-il pour autant rejeter l'attitude religieuse ? Tout dépend évidemment, de la définition qu'on lui donne. J'appelle "religieuse" une attitude qui place la totalité de l'individu et de sa collectivité devant l'ensemble de l'univers, de sa propre histoire et en présence de sa propre intimité. Le Juif, le Chrétien ou le Musulman adopte cette attitude d'une manière immédiate, en se fondant sur des mythes que je crois falsifiés et des croyances que je crois fausses. Il se place en effet dans le champ de la providence divine (la totalité de l'histoire est confusément présente), devant l'ensemble de l'univers (considéré comme la création de Dieu qui en est le fondement) et en face de sa vie intérieure (nue et dépouillée devant le regard inéluctable de son Dieu). Une attitude radicale, globalisante, impliquant l'ensemble de la personne est - me semble-t-il - nécessaire pour mobiliser et fonder une culture. Toutefois il faut rejeter tous les mythes consolants, tous les antropomorphismes superficiels, toutes

les métaphysiques contradictoires et tous les absolutismes et fanatismes qui historiquement sont et restent associés à cette prise de position intégrale. Je voudrais défendre l'idée que l'athée actuel se doit de trouver une nouvelle attitude religieuse, qui le place, armée de la seule science, et des intuitions ou anticipations que son développement personnel et l'évolution de la matière vivante ont déposées en lui devant la totalité du cosmos, de l'histoire et du moi pour s'engager à méditer (selon des formes à trouver) sur l'histoire, le cosmos et sa vie intérieure; toutes choses avec lesquelles il est solidaire, dont il fait partie, qu'il doit assumer et dans une certaine mesure transformer. La vie politique séculière, l'auto-analyse psychologique ou l'étude et la jouissance de la nature ne sont pas suffisants. Il faut, comme l'homme religieux, mais chargé d'une responsabilité plus implacable, d'une nostalgie plus inassouvie et d'un sens tragique des limites, reconstruire une nouvelle culture areligieuse recréant entre l'individu et la totalité la même tension chargée de sens que le religieux trouve devant Dieu et dans son engagement, par Dieu, envers les hommes. Cet athéisme religieux ne sera d'ailleurs authentique que dans la mesure où il ressent de l'intérieur (*et refuse constamment*) le désir de Dieu. Mais nous ne rencontrons Dieu en tant que Dieu que dans la mesure où nous n'avons pas besoin de lui, nous disent les meilleurs des croyants. Et nous avons tellement besoin de celui qui n'existe pas. C'est en réalisant cette profonde contradiction, que l'athéisme religieux (l'irréligion de l'avenir, pour J.M. Guyau) doit commencer sa lutte difficile et nécessaire.

NOTE

Dans le présent article il ne m'est pas possible, vu l'espace qui m'est accordé, de traiter la dimension sociale de la vie religieuse. Toutefois, comme il me semble de plus en plus qu'une approche dynamique et interdisciplinaire marxiste convient à la compréhension de l'histoire, je ne voudrais pas cacher cette attitude au lecteur. Même si elle ne s'exprime pas nettement dans le texte, elle devrait en être le fondement. Précisément l'analyse marxiste de l'histoire montre a) qu'à toute époque, les religions ont été à la fois les défenseurs de l'ordre établi et les inspireurs des révoltes des opprimés, b) que la totalisation de la soi-disant "superstructure", effectuée jusqu'il y a deux cents ans par les religions régnantes dans les différentes civilisations, a été l'instrument central de l'organisation de la totalisation de leur vie productive. Nous nous trouvons, au contraire, dans une époque de sécularisation où, dans de larges parties du monde, ces totalisations ont perdu leur force. Je crois que ce phénomène est indépassable et je m'en réjouis, mais je défends la possibilité d'une vie religieuse athée, parce qu'il me semble plausible (bien que non certain) qu'à longue échéance une culture totalement areligieuse devienne invivable, tandis que les mythes, dérivant de cultures statiques et dépassées, qui forment la base des religions existantes ne sont ni acceptables, ni acceptées

par une intelligence bien informée et que la hiérarchie totalitaire propre aux institutions (Eglise Catholique Romaine; Eglise Islamique Schiite; certaines sectes du Judaïsme et du Protestantisme) et aux psychismes religieux (Luthéranisme) est incompatible avec l'aspiration à l'égalité qui s'approfondit. Il faut donc, par l'expérience authentique, mystique et prophétique, unie à la science et à l'action politique, préparer en tâtonnant, une *nouvelle* culture religieuse, *radicalement* neuve !

CE N'EST QU'UN AU-REVOIR ...

par

Robert JOLY

Dans le christianisme traditionnel, en particulier dans le catholicisme, l'athéisme a toujours été considéré au moins comme une erreur évidente, souvent comme une perversité scandaleuse, à l'égard desquelles on ne pouvait être assez sévère. Même les partisans avérés de la tolérance firent très longtemps exception pour l'athée, censé ébranler aussi l'ordre social et politique.

Depuis l'entre-deux-guerres toutefois, le ton s'est fait moins vif et l'attaque personnelle beaucoup plus discrète - XXe siècle oblige -, mais ces thèmes se maintiennent clairement dans l'apologétique de ces quatre dernières décennies.

La majorité des auteurs restant plus ou moins explicitement thomistes, on conçoit que, de leur point de vue, l'athéisme soit une erreur manifeste. C'est que les néothomistes, même s'ils mettent parfois un peu de vin dans leur eau, croient détenir des *preuves* de l'existence de Dieu. Ils ne peuvent donc que se croire et se vouloir péremptoires en face de la négation athée. G.M.M. Cottier rappelle tranquillement : "Ainsi, nous établissons en métaphysique que l'intelligence humaine est capable, à l'aide de ses lumières propres, d'accéder à une certaine connaissance de Dieu" et, plus haut, il concluait sur l'athéisme moderne : "La tragique aventure athée aura au moins le mérite de nous rappeler quelles sont les dimensions du drame humain, dont les coordonnées sont le ciel et l'enfer" et "Maintenant, on prend conscience que si Dieu n'est pas, toute intelligibilité, toute rationalité s'effondre" (1). E. Borne, dont l'essai est dense, riche, informé et bien écrit, proclame cependant : "*L'athéisme est un scandale pour la raison et pour la foi. L'athéisme est nécessaire au progrès de la raison et à l'approfondissement de la foi.* Qu'on se garde de lire dans la première des deux propositions une brutalité fanatique, car l'athéisme est véritablement une folie, désavouée déjà par tout ce qu'il y a de sagesse dans l'esprit et dans le cœur de l'homme" (2). Pour Cl. Tresmontant, les vices de raisonnement des athées sont patents et pullulent partout, mais ses convictions à lui lui paraissent au-dessus de tout soupçon : "Freud ignore - et il n'y a pas lieu de le lui reprocher - quel est le statut épistémologique de la théologie : la théologie

est une science inductive, comme toutes les sciences. Elle procède à partir d'un donné, qui doit être vérifié préalablement, à savoir le fait de la révélation. Et cette vérification elle-même doit être précédée, logiquement sinon chronologiquement, par l'analyse qui établit, à partir du monde et de la nature, l'existence de Dieu. Ce qui est fâcheux, c'est que Freud ait fondé sa critique sur cette ignorance..." (3). Le sommet est peut-être atteint par E. Gilson, dans quelques pages posthumes : "La métaphysique thomiste est absolument vraie, parce que sa notion d'être permet seule de justifier toutes les autres en ce qu'elles ont de légitime, alors qu'aucune des autres, prises à part, ne suffit à la justifier"; "Il ne faut donc pas dire que les vrais athées sont rares, ils n'existent pas, parce qu'un athéisme véritable, c'est-à-dire une absence complète et finale de la notion de Dieu dans un esprit, n'est pas seulement inexistant de fait, mais impossible" (4).

Autre thème très lié au premier : l'athéisme se détruit lui-même parce qu'il est contradictoire; il s'illustre dans des versions incompatibles. C'est un des axes de l'apologétique d'E. Borne notamment : "Rien n'illustre mieux les contradictions propres à l'athéisme que l'inévitable conflit de Nietzsche et de Marx qui commande l'histoire de la pensée athée... Comme si le destin de l'athéisme était l'antinomie et son inévitable malheur l'antagonisme entre soi et soi"; "la guerre des athéismes, qui est un conflit de l'athéisme avec lui-même, a eu lieu et elle aura toujours lieu" (5). J'avoue ne pas comprendre en quoi les vues, absolument divergentes, il est vrai, de Marx et de Nietzsche sur la conception de l'homme et sa mission rendent l'athéisme contradictoire. E. Borne est bizarrement plus sensible à la guerre des athées qu'aux guerres de religions et à la guerre des théologies qui les chapeautent. Cette dernière guerre, en tout cas, n'a pas cessé depuis les origines, dans le christianisme et ailleurs.

Troisième thème, lui aussi bien présent depuis les origines : supprimer Dieu, c'est supprimer toute morale, tout droit, toute norme; c'est supprimer l'homme lui-même. "Si Dieu n'existe pas, tout est permis" ! "Dieu est avant tout l'absolu d'une exigence morale qui, si elle est connue et obéie, soustrait une vie d'homme à l'impérialisme de l'orgueil et à la tyrannie de la chair; convaincre Dieu d'inexistence, c'est libérer en toute tranquillité les puissances de convoitise et la volonté de puissance" (6). C'est le *drame de l'humanisme athée*. Le P. de Lubac conclut en ces termes son avant-propos, à Noël 1943 : "La terre, qui sans Dieu ne pourrait cesser d'être un chaos que pour devenir une prison, est en réalité un champ magnifique et douloureux où s'élabore notre être éternel" (7). Cet auteur trop célébré, devenu cardinal, semble croire aussi qu'étaler complaisamment les élucubrations politiques d'Auguste Comte ou les outrances de Nietzsche ou le totalitarisme marxiste-léniniste atteint irrémédiablement leur position athée et même la position athée en général.

Certaines études citées à l'instant sont relativement récentes. Il est

clair cependant que, dans l'ambiance de Vatican II, l'apologétique catholique a sensiblement évolué, dans le sens d'une plus grande modestie, d'une meilleure compréhension, d'une modération certaine.

Un thème qui pointait antérieurement est maintenant largement développé : l'utilité de l'athéisme qui, malgré son erreur foncière, dénonce des conceptions abusives de Dieu et sert donc providentiellement (*mais oui, mais oui*) à épurer la foi (8).

Les études catholiques sorties d'une volonté de dialogue et souvent patronnées par le Secrétariat (vatican) pour les non-croyants représentent un effort d'objectivité et de sérénité louables (9).

Sur le plan proprement philosophique, on peut même avoir l'impression que les rôles sont inversés. L'assurance thomiste est loin d'être partagée aujourd'hui par une majorité de philosophes catholiques. Les plus avertis de la philosophie contemporaine (empirisme logique, philosophie du langage,...) cherchent d'abord à assurer à la théologie un statut de rationalité qui n'irait certes pas de soi; on reconnaît que la tâche est difficile, de longue haleine et seulement amorcée (10). La brillante réflexion de Jean Ladrière au présent colloque va dans ce sens : on est manifestement très loin des rodomontades de Tresmontant ou de Gilson.

J'ai toujours rêvé d'un livre idéal qui, sans amour et sans haine, examinerait en profondeur les arguments invoqués pour ou contre l'existence de Dieu. Un tel livre existe désormais : c'est celui d'un professeur d'Oxford, décédé en 1981, J.M. MacKie, *The Miracle of Theism*, Oxford, 1982. C'est l'œuvre d'un athée qui discute sereinement, techniquement, les arguments philosophiques théistes. J'espère que ce livre sera traduit en français. C'est à une telle étude que les croyants devraient répondre par priorité, en faisant le même effort d'objectivité.

Il reste que le dernier mot ne peut être dit en une telle matière. Le livre de MacKie n'est pas exhaustif. Les arguments en faveur de l'existence de Dieu y sont peut-être tous examinés, mais non les arguments positifs en faveur de l'athéisme, du moins dans leur formulation contemporaine.

Notre colloque de mai 1986 aura sûrement contribué à enrichir dignement ce travail tout à fait important. Aussi bien, une rencontre comme celle-ci ne se conclut pas. Il reste et il restera indéfiniment du pain sur la planche, matière illimitée à réflexion personnelle... et à futurs colloques !

NOTES

- (1) G.M.M. COTTIER, *Horizons de l'athéisme*, Paris, Cerf, 1969, p. 128 et 43.
- (2) E. BORNE, *Dieu n'est pas mort*, Paris, Fayard (Foi Vivante, 160), 1974, p. 146.
- (3) Cl. TRESMONTANT, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris, Seuil, 1972, p. 280.
- (4) E. GILSON, *L'athéisme difficile*, Paris, Vrin, 1979, p. 91 et 73.
- (5) *O.I.*, p. 66 et 93.
- (6) E. BORNE, *O.I.*, p. 149.
- (7) H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 10/18, 1963², p. 9.
- (8) Cf. E. BORNE, *O.I.*, p. 182; article *Athéisme* du *Dictionnaire* (très catholique) *des religions*, Pars, P.U.F., 1984, par M. NEUSCH, p. 117.
- (9) Cf. *Le christianisme à l'épreuve de l'athéisme*, Idoc-Duculot, 1970 (coll. Mise en question) et *Des chrétiens interrogent l'athéisme*, 2 vol. parus chez Desclée, collectifs dirigés par GIRARDI et SIX : *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, 1969 et *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*.
Cf. aussi Hans KÜNG, *Dieu existe-t-il ?* Paris, 1981 (Munich, 1978).
- (10) J.-F. MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science*, Paris, Cerf, 1985, qui se propose en sous-titre comme une lecture de Jean Ladrière.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION, par André JAUMOTTE	7
<i>L'athéisme jugé par les chrétiens des premiers siècles</i> , par Hervé SAVON	11
<i>Le problème religieux dans les voyages imaginaires au seuil des Lumières</i> , par Raymond TROUSSON	25
<i>L'athéisme en France au XVIIIe siècle : progrès et résistances</i> , par Roland MORTIER	45
<i>Réflexions sur l'athéisme chez Marx et dans le marxisme</i> , par Guy HAARSCHER	63
<i>Dieu est mort, l'homme est mort, et que faire ?</i> , par Michel MEYER	73
<i>Athéisme, socialisme, sociologie</i> , par Georges GORIELY	89
<i>Filtres idéologiques et anthropologiques chez des "croyants" et des "non-croyants"</i> , par Jean-Pierre DECONCHY	99
<i>Athéisme et morale</i> , par Henri JANNE	121
<i>De la science athée à la technique agnostique</i> , par Gilbert HOTTOIS	133
<i>Secular humanism</i> , par Paul KURTZ	143
<i>Les apories de l'ontologie</i> , par Jean LADRIÈRE	151
<i>Athéisme et agnosticisme</i> , par Leo APOSTEL	167
<i>Ce n'est qu'un Au Revoir...</i> , par Robert JOLY	179

Imprimerie E. Guyot, s.a., 1080 Bruxelles
Tél. (02) 523 95 43 Télex: 24241

Table des matières

Introduction par André Jaumotte

L'athéisme jugé par les chrétiens des premiers siècles
par Hervé Savon

Le problème religieux dans les voyages imaginaires
au seuil des Lumières par Raymond Trousson

L'athéisme en France au XVIII^e siècle : progrès et résistances
par Roland Mortier

Réflexions sur l'athéisme chez Marx et dans le marxisme
par Guy Haarscher

Dieu est mort, l'homme est mort, et que faire ?
par Michel Meyer

Athéisme, socialisme, sociologie par Georges Goriély

Filtres idéologiques et anthropologiques chez des « croyants »
et des « non-croyants » par Jean-Pierre Deconchy

Athéisme et morale par Henri Janne

De la science athée à la technique agnostique par Gilbert Hottois

Secular humanism par Paul Kurtz

Les apories de l'ontologie par Jean Ladrière

Athéisme et agnosticisme par Leo Apostel

Ce n'est qu'un Au Revoir... par Robert Joly

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. *Gratuité*

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. *Buts poursuivis*

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. *Citation*

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. *Liens profonds*

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. *Sous format électronique*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. *Sur support papier*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. *Références*

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.