

LA PHILOSOPHIE SECULIERE ET LE TEMPERAMENT RELIGIEUX¹

Thomas Nagel

Traduit par Olivier Waymel²

I.

La philosophie analytique en tant que mouvement historique n'a pas fait beaucoup pour fournir une alternative aux consolations de la religion. Cela est parfois motif de reproche et de comparaisons défavorables avec la tradition continentale, qui ne s'est pas dérobée à cette tâche. C'est une des raisons pour lesquelles la philosophie continentale a été mieux reçue par le grand public : elle, au moins, s'attache à offrir une nourriture à l'âme, mission en laquelle la philosophie est censée trouver sa justification.

Les philosophes analytiques rejettent généralement ce grief en soulignant que leurs préoccupations s'inscrivent dans la lignée des activités centrales de la philosophie occidentale depuis Parménide : la métaphysique, l'épistémologie, la logique et la théorie éthique. Ces sujets ont été étudiés dans une grande tradition de travaux qui sont souvent techniques et difficiles et qui ne sont pas destinés à un large public. Le but de cette tradition est la compréhension, non l'édification.

Cette réponse est formellement correcte, mais elle échoue à reconnaître cet élément majeur qu'est l'aspiration à la réconciliation cosmique qui a été une part de l'élan philosophique depuis le commencement. Le meilleur exemple en est Platon, qui possédait ce que j'appellerais un tempérament profondément religieux – manifeste non pas dans ce qu'il a dit sur la religion, mais dans sa philosophie.

J'utilise l'expression « tempérament religieux » d'une façon qui peut paraître illégitime à ceux qui sont authentiquement croyants. Je pense cependant qu'il s'agit de l'expression appropriée pour désigner la disposition à chercher une conception du monde pouvant tenir un certain rôle dans la vie intérieure – un rôle qui chez certains est tenu par la religion.

¹ « Secular Philosophy and the Religious Temperament » in *Secular Philosophy and the Religious Temperament, Essays 2002-2008*, Oxford University Press, 2010, p. 3-17

² Note du traducteur : Je remercie vivement David Barral pour son aide attentive et généreuse et ses précieuses suggestions.

Je ne sais pas si quelque chose de ce genre faisait partie de la religion à Athènes au quatrième siècle. Mais Platon était manifestement préoccupé non seulement par l'état de son âme, mais aussi par sa relation au reste de l'univers au niveau le plus fondamental. La métaphysique de Platon n'avait pas seulement pour but de produire une compréhension détachée de la réalité. Sa motivation en philosophie était en partie de parvenir à une sorte de compréhension qui puisse le connecter (ainsi, par conséquent, que tout être humain) au tout de la réalité – de manière intelligible et, si possible, satisfaisante. Il semble même avoir été atteint d'une variante de la conviction plus typiquement judéo-chrétienne selon laquelle nous sommes tous de misérables pécheurs, et avoir espéré de la philosophie quelque forme de rédemption.

Le désir d'une telle complétude, que l'on pense ou non qu'il soit possible de l'atteindre, est une manifestation de ce que j'appelle le tempérament religieux. Une manière de satisfaire ce désir passe par la croyance religieuse. La religion tient de nombreux rôles dans la vie humaine, mais c'est là l'un d'entre eux. Je veux traiter ici de ce qui demeure de ce désir, ou de cette question, pour qui pense qu'aucune réponse religieuse n'est disponible, et chercher à savoir si la philosophie peut y répondre d'une autre manière.

Je reconnais qu'il s'agit là d'une manière manifestement négative et oblique d'identifier le sujet : la philosophie a-t-elle quelque chose à mettre à la place de la religion, et si oui, quoi ? On pourrait répondre que rien de séculier ne peut être mis à sa place, soit parce qu'il y a quelque chose d'irréel dans la question à laquelle la religion prétend apporter une réponse, soit parce qu'on ne peut y répondre qu'en termes religieux. Mais je ne pense pas que cela soit juste. Un espace reste ouvert si nous nions que la religion peut faire sens de tout. Et l'une des fonctions légitimes de la philosophie est soit d'essayer d'occuper cette place, soit d'offrir une manière d'assimiler le fait que rien ne peut l'occuper. Le sujet recoupe celui du sens de la vie, mais il s'en distingue. Il s'agit de trouver un sens non seulement à nos vies, mais à tout.

II.

Afin de mieux identifier la question, il convient de prendre pour point de départ la réponse religieuse. Il y a beaucoup de religions, et elles sont très différentes, mais ce à quoi je pense est commun aux grands monothéismes, peut-être à certaines religions polythéistes, et même à certaines religions panthéistes qui n'ont pas de dieu au sens usuel

du terme. Il s'agit de l'idée qu'il y a une sorte d'esprit ou de principe spirituel embrassant tout, en plus des esprits des êtres humains individuels et des autres créatures – et que cet esprit est le fondement de l'existence de l'univers, de l'ordre naturel, de la valeur, et de nos existence, nature et raison d'être. L'aspect de la croyance religieuse dont je parle est la croyance en une telle conception de l'univers, et l'incorporation de cette croyance dans notre conception de nous-mêmes et dans notre vie.

Ce qui importe pour la présente discussion, c'est que si on possède une telle croyance, il n'est pas possible de penser à soi comme à un sujet menant une vie simplement humaine. Au lieu de cela, la vie devient une vie sous le regard de Dieu, ou un élément dans la vie de l'âme du monde. On doit essayer d'intégrer à sa propre vie cette conception de l'univers et de la relation que l'on a avec celui-ci, puisque cette conception fait partie du point de vue depuis lequel la vie est vécue. Cela fait partie de la réponse à la question de savoir qui on est et ce qu'on fait là. Cela peut inclure la croyance en l'amour de Dieu pour ses créatures, la croyance en une vie après la mort, et d'autres idées à propos de la connexion entre l'existence terrestre et la totalité de la nature ou l'étendue de l'éternité. Les détails différeront, mais en général un esprit divin ou universel fournit une réponse à la question de savoir comment un être humain peut vivre en harmonie avec l'univers.

Les personnes croyantes verront peut-être là une caricature naïve, mais c'est bien l'impression qu'un non-croyant a, de l'extérieur, de l'effet que cela fait d'avoir une conception religieuse du monde. De toute façon, je décris cette impression afin de situer mon sujet, qui est une question à laquelle la religion fournit un type de réponse. Je veux savoir ce qu'il advient de cette question si l'on n'y apporte pas une réponse religieuse.

La question à laquelle je pense est une question générale à propos de la relation de la vie humaine individuelle à l'univers entier. On peut la saisir clairement à partir de la réponse religieuse qu'on peut y apporter ; selon celle-ci, nos existences sont d'une certaine manière des expressions ou des parties du sens spirituel de l'univers pris comme un tout, sens qui en est la réalité la plus profonde, et nous devons essayer de vivre à la lumière de cette vérité, et non seulement depuis le point de vue de notre nature locale purement individuelle. Je crois que la question à laquelle ceci constitue une réponse possible continue de se poser, même si aucune réponse religieuse n'est disponible : comment intégrer à notre existence individuelle la reconnaissance de notre relation à l'univers pris comme un tout, quelle que soit cette relation ?

Il est important de distinguer cette question du pur désir de comprendre l'univers et la place que nous y occupons. Il ne s'agit pas de l'expression d'une curiosité, aussi grande soit-elle. Et il ne s'agit pas du problème intellectuel général de la combinaison entre une conception objective de l'univers pris comme un tout et la perspective locale d'une créature qui se situe en son sein. Il s'agit plutôt d'une question d'attitude : y a-t-il une manière de vivre en harmonie avec l'univers, et non simplement en lui ?

Si on laisse Dieu de côté, on ne voit pas clairement ce avec quoi nous pourrions aspirer à vivre en harmonie. Cependant, l'aspiration à ne pas vivre simplement l'existence de la créature qu'on est, mais en un sens à participer à travers celle-ci à l'existence de l'univers pris comme un tout, peut demeurer. J'appelle tempérament religieux le fait d'être pris par ce désir. En ayant, de manière incroyablement improbable, surgi à l'existence, chacun représente l'existence elle-même – la totalité de celle-ci – non seulement parce que chacun en fait partie, mais parce qu'elle est présente à la conscience de chacun. En chacun de nous, l'univers est venu à la conscience, et notre existence n'est par conséquent pas simplement la nôtre.

Ne pas se contenter de vivre sa propre vie est aussi une exigence de ces formes de moralité qui trouvent une part de leur fondement dans un point de vue universel. Et quelque chose de ce genre formera très probablement une partie d'une réponse séculière à la question religieuse. Mais il s'agit seulement d'une partie de cette réponse, liée à la reconnaissance de l'existence des autres personnes. Ce qui est en question ici ne se réduit pas à cela. Le monde extrahumain qui contient et produit toutes ces personnes fait aussi valoir une revendication à notre égard – une revendication à faire partie de notre vie. L'existence est quelque chose de formidable, et la vie de tous les jours, aussi essentielle soit-elle, semble être une réponse insuffisante, un échec de la conscience. Aussi outrancier que cela paraisse, le tempérament religieux considère une vie simplement humaine comme quelque chose d'insuffisant, comme un aveuglement partiel à l'égard des termes de notre existence, ou comme un rejet de ces termes. Il exige quelque chose de plus large et englobant, sans savoir ce que cela pourrait être.

Ce qui m'intéresse, ce sont les réponses philosophiques séculières à cette impulsion. J'appellerai cosmique (de façon quelque peu arbitraire) la question à laquelle cette impulsion cherche une réponse. C'est une question à laquelle chaque religion pourrait fournir une réponse, à condition qu'on l'accepte, mais ma réflexion se concentrera sur les réponses non-religieuses. La question, encore une fois, est la suivante : comment

pouvons-nous intégrer dans notre vie individuelle une pleine reconnaissance de notre relation à l'univers pris comme un tout ? C'est sur cette question assez générale, plutôt que sur la recherche plus spécifique de la rédemption, que je vais me concentrer.

Les réponses séculières se répartissent en trois catégories : (a) celles qui rejettent la question ; (b) celles qui construisent une réponse en allant de l'intérieur vers l'extérieur, c'est-à-dire en partant du point de vue humain ; et (c) celles qui construisent une réponse en allant de l'extérieur vers l'intérieur, c'est-à-dire en partant d'un point de vue cosmique.

III.

Je voudrais commencer par examiner l'attitude de dédain qui correspond probablement le mieux à la tradition analytique. J'ai l'impression que la plupart des philosophes analytiques sont dépourvus de tempérament religieux, et qu'ils ne peuvent pas prendre au sérieux l'idée que quelque chose manque s'il est impossible de donner un sens aux choses de cette façon³. Le sens, selon cette perspective, est quelque chose qui doit être trouvé au sein des vies humaines individuelles, de la créativité humaine, des interactions humaines et des institutions humaines. Étendre la recherche de signification au-delà des fins et des buts humains relativement auxquels tous les jugements à propos du sens et du non-sens doivent être émis est une erreur, et une erreur d'un type familier en philosophie : la tentative d'étendre un concept au-delà des conditions qui lui donnent sa signification.

Parmi les grands philosophes du passé, je voudrais associer cette vision à Hume particulièrement, qui me semble être un bel exemple de personnage parfaitement dépourvu d'élan religieux. Son naturalisme serein est une expression profonde de son tempérament, et il ne ressent manifestement aucune aspiration à une harmonie avec le cosmos.

Il s'agit là certainement d'une position séculière possible : prenez la vie comme vous la trouvez, et essayez de faire avec ce qui vous a été donné par les contingences de la biologie, de la culture et de l'histoire. Il est possible, dans la recherche d'une pure

³ Le tempérament religieux n'est pas commun parmi les philosophes analytiques, mais il n'est pas absent. Nombre de philosophes analytiques éminents sont protestants, catholiques, ou juifs, et d'autres, comme Wittgenstein, avaient clairement une attitude religieuse à l'égard de la vie sans adhérer à une religion particulière. Mais je crois que rien de tel n'est présent dans les caractères de Russell, Moore, Ryle, Austin, Carnap, Quine, Davidson, Strawson, ou chez la plupart des professeurs actuels.

compréhension, d'aller bien au-delà de ces limites, mais toute compréhension de ce type sera essentiellement scientifique. Ce n'est pas que l'univers pris comme un tout soit tout à fait dépourvu de sens. C'est simplement que le sens ne peut d'aucune manière être présent ou absent à ce niveau. Et le sens que la croyance religieuse confère à tout est entièrement gratuit – un ajout non-nécessaire dont la suppression ne laisse derrière lui aucun manque à combler. S'il y avait un dieu responsable de l'univers et de la place que nous y avons, le sens de toute chose dépendrait de lui, mais s'il n'y a aucun dieu, il n'y a rien en référence à quoi l'univers puisse avoir un sens ou en être dépourvu.

Quelqu'un qui adopte ce point de vue peut considérer comme une tâche légitime de la philosophie d'essayer de donner une signification à la vie humaine de l'intérieur – d'avoir quelque chose de systématique à dire à propos des buts de la vie, de la vie bonne – du sens de la vie, en un certain sens de l'expression. Mais il ne lui semblera pas intelligible d'essayer de donner un sens à l'existence humaine de manière absolue.

Ce point de vue important, probablement dominant parmi les athées, place la science physique au sommet de la hiérarchie pour la compréhension de l'univers pris comme un tout. Il y a d'autres formes de compréhension, adéquates pour des questions locales se posant à des échelles plus petites et plus étroites. Mais l'univers révélé par la physique et la chimie, aussi beau et impressionnant soit-il, est dépourvu de sens, au sens radical où il ne peut avoir un sens. C'est-à-dire que la science naturelle, telle qu'elle est communément comprise, présente le monde et notre existence comme quelque chose à quoi l'élan religieux ne trouve pas à s'appliquer. Tout ce que nous pouvons faire, et ce n'est pas rien, c'est étendre notre connaissance de ce que l'univers contient et des lois qui le gouvernent.

Ce n'était pas là le point de vue des scientifiques croyants du passé, qui se considéraient comme les découvreurs des merveilles de la création de Dieu. Et quelques scientifiques modernes, comme Einstein, ont adopté une attitude quasi-religieuse à l'égard de l'ordre naturel et de son intelligibilité. L'attitude séculière la plus commune, je pense, estime cependant qu'une fois que nous quittons l'échelle humaine et adoptons le point de vue des théories les plus larges et les plus générales, et ultimement peut-être celui d'une théorie de tout, nous sommes dans le domaine de la pure description.

Un objectif intellectuel majeur est de décrire comment l'univers a généré des créatures qui ont besoin de donner un certain sens à leurs vies. Cette description n'a cependant pas à fournir ce sens. Il peut s'agir d'une explication purement factuelle de la

manière dont apparaissent, à un certain niveau de complexité d'organisation, des créatures à la recherche de sens, des créatures comme nous, dont les vies peuvent être, de manière significative, dépourvues de tout sens.

L'idée centrale de la conception résolument séculière est qu'il ne manque rien dans cette image. Quand nous regardons, au-delà du monde humain, l'univers qui contient ce dernier et qui lui a d'une certaine façon donné naissance, nous ne regardons pas l'abîme. Il n'est pas besoin de se lamenter sur la solitude de l'homme face à l'immensité impersonnelle de l'univers, pas besoin d'en appeler au courage pour nous forger une nouvelle destinée après la mort de Dieu. Ce ne sont là que de prétentieuses jérémiades.

J'ai exposé cette conception parce qu'il s'agit de la position par défaut, ou de la position zéro, à partir de laquelle je veux explorer des alternatives ; on pourrait l'appeler l'athéisme sans affect, ou l'athéisme dur. L'univers existe et peut être décrit d'une certaine façon ; nous sommes l'une des choses qu'il a générées ; point final. Bien sûr, une nouvelle histoire commence avec notre apparition, car nous trouvons nos propres vies extraordinairement intéressantes. Mais c'est là un phénomène local parfaitement compréhensible d'autocentrement, sans relation avec la vision d'ensemble. La vision d'ensemble est d'un intérêt purement théorique.

IV.

Il s'agit d'une position séduisante, et je ne doute pas que beaucoup la trouvent confortable, aussi bien qu'intellectuellement irrésistible. Elle m'est toujours apparue comme une dérobade. Elle exige qu'on laisse sans réponse la question la plus large – en fait, qu'on ne la pose même pas, parce qu'une telle question n'existe pas. Mais elle existe : c'est la question « qu'est-ce que je fais ici ? », et elle ne disparaît pas lorsque la science remplace la conception religieuse du monde.

La question résulte de l'une de ces mises en perspective qui constituent l'essence de la philosophie. Nous trouvons le familier non-familier en réfléchissant sur des aspects de notre situation ou sur des formes de pensée et d'action qui sont si centraux et répandus que nous sommes d'ordinaire immergés en eux et ne les remarquons même pas. La philosophie en général est la forme la plus systématique de la conscience de soi. Elle consiste à prendre conscience, à des fins d'analyse et d'évaluation, de tous les éléments de la vie ordinaire qui, parce qu'ils sous-tendent et imprègnent ce que nous faisons consciemment, sont invisibles.

Dans le cas qui nous occupe, la première chose qui est portée à notre attention est que nous sommes des parties du monde. Nous nous éveillons de notre environnement familier et pour nous découvrir, déjà formés par la biologie et la culture de manière élaborée, miraculeusement venus à l'existence, au beau milieu de la contingence du monde, et soudainement nous ne savons pas où nous sommes ni ce que nous sommes. Nous reconnaissons que nous sommes des produits du monde et de son histoire, générés et maintenus dans l'existence d'une façon qu'on ne comprend qu'à peine, et par conséquent que chaque vie individuelle représente en un sens bien plus qu'elle-même. De là il n'y a qu'un pas, facilement franchi lors d'une nuit étoilée, à penser à nous-mêmes comme à de petits représentants de la totalité de l'existence. Cela crée, dans certains esprits réceptifs, le besoin d'empoigner notre vie et, si possible, de la mener comme une part de quelque chose de plus large – peut-être comme une part de la vie de l'univers⁴.

Ainsi nous nous arrachons à la familiarité enveloppante de notre environnement et nous nous demandons si la compréhension de la totalité dont nous sommes une partie peut à son tour devenir une partie de la compréhension de nous-mêmes qui donne forme à nos vies. Pouvons-nous dans une certaine mesure englober l'univers qui nous a produits ? Que la réponse soit positive ou négative, qu'on y prête ou non quelque intérêt, la question, je crois, est réelle. Ainsi, bien que nous devions garder à l'esprit la position par défaut que constitue l'athéisme dur, selon laquelle la conception scientifique du monde abolit non seulement la signification cosmique, mais aussi son absence, je veux maintenant me tourner vers les réponses séculières manifestant moins de dédain à l'égard de la question.

V.

La réponse minimaliste soutient que l'univers n'a rien à offrir dont nous puissions faire usage, et que nous sommes renvoyés à nos propres ressources⁵. Elle diffère de l'athéisme dur parce qu'elle ne rejette pas la question, mais nous dit que nous devons

⁴ Voir cependant pour la réaction opposée Marlow, l'observateur sardonique de Conrad : « C'était par une de ces nuits claires, étoilées, humides de rosée, qui nous accablent spirituellement, écrasent notre orgueil par le témoignage éclatant de l'effroyable solitude, de l'insignifiance obscure et sans espoir de notre globe perdu dans la révélation splendide d'un univers étincelant et privé d'âme. Je hais les ciels-là. » J. Conrad *Chance*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p.41, trad. fr. R. Hibon, *Fortune*, Paris, Gallimard, 1989, p. 56.

⁵ Voir S. Weinberg : « Plus l'univers semble compréhensible, plus il semble également gratuit. » *The First Three Minutes*, New York, Basic Books, 1977, p. 155, tr. fr. J.-B. Yelnik, *Les trois premières minutes de l'univers*, Paris, Seuil, 1979.

accepter notre incapacité à y répondre. Nous ne pouvons pas donner un sens à la vie que nous menons depuis le point de vue que nous occupons dans l'univers, et nous ne devrions pas nous attendre à ce que cela change même si nous en apprenions davantage à propos de l'ordre naturel. Cela laisse un vide – l'échec d'une aspiration naturelle.

A ce stade, nous pouvons répondre soit par le désespoir existentialiste soit par le défi existentialiste. Ce dernier est particulièrement bien exprimé par Camus dans *Le mythe de Sisyphe*. Il consiste à faire une vertu de la volonté de poursuivre notre vie en dépit de la complète indifférence du cosmos – sans la sorte de sens que la religion pourrait donner à nos vies. Ne pas être vaincu par l'absence de but, c'est ce qui donne leur but à nos vies. C'est tout ce que nous pouvons faire pour vivre à la lumière de notre compréhension de tout.

Il y a cependant un autre type de réponse qui essaye, au moins partiellement, de combler à partir de l'intérieur le vide laissé par la mort de Dieu. Il s'agit de l'humanisme, la conception selon laquelle nous-mêmes, en tant qu'espèce ou communauté, donnons un sens au monde entier. Collectivement, les êtres humains peuvent prendre la place de l'âme du monde. La signification d'une vie humaine dépend de son intégration dans quelque chose de plus vaste, mais c'est la conscience collective de l'humanité qui tient ce rôle plutôt que le cosmos. Notre conscience de nous-mêmes et notre place dans l'histoire culturelle, cognitive et morale font de notre appartenance à la communauté humaine une identité plus grande et significative. L'univers ne donne aucun sens à nos vies, mais nous ne sommes pas seuls.

Cette réponse à la question cosmique ne nous montre pas comment nous pourrions mener des vies qui seraient plus qu'humaines, mais elle défend l'idée que vivre une vie humaine devrait représenter bien plus que vivre la vie de l'être humain individuel que l'on est. Chacun devrait penser à lui-même comme à un représentant de l'humanité, et vivre en accord avec cela. Ou bien peut-être qu'une identité plus substantielle découle de la place particulière que l'on occupe dans l'histoire et de la reconnaissance des origines de nos valeurs et relations à l'intérieur d'une généalogie historique contingente.

La fondation de la théorie morale de Kant est un analogue plus abstrait de cette conception de soi universelle, même si Kant proposait que nous nous considérions comme les représentants du royaume de tous les êtres rationnels, et non comme ceux de quelque chose d'aussi contingent et historique que l'espèce humaine. Une version plus humaniste de la conception kantienne se trouve chez Rawls – voir son évocation de la conception *sub*

specie aeternitatis à la fin de la *Théorie de la justice*⁶. L'exposé par Sidgwick des fondements de l'utilitarisme, comme incorporation dans nos vies du point de vue de l'univers, peut être considéré comme un autre exemple de sens cosmique construit de l'intérieur – puisque le point de vue de l'univers porte un intérêt impartial pour le bonheur de toutes les créatures sensibles. Leurs vies individuelles demeurent les ultimes sources de valeur.

L'idée selon laquelle nous devrions transcender notre vie de personne particulière en prenant en charge la valeur de l'humanité, ou la valeur de tous les êtres rationnels comme fins en soi, ou la valeur de toute vie sensible, est une réponse partielle à la question cosmique. Elle fait une partie du chemin vers l'incorporation du point de vue cosmique dans la vie de l'individu, et elle intègre certainement cette vie dans quelque chose de plus large. Elle s'arrête cependant à la valeur de la vie humaine (ou autre) elle-même, qui n'est pas soutenue par une plus haute valeur. L'idée de l'humanisme et des autres réponses « de l'intérieur vers l'extérieur » est qu'un tel soutien ou un tel support extérieur ne sont pas nécessaires. C'est nous qui donnons un sens à l'univers, par conséquent aucun principe plus élevé nous donnant un sens n'est requis.

L'existentialisme de Sartre en est un autre exemple : « Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine »⁷, écrit-il pour résumer sa thèse selon laquelle l'existentialisme est une forme d'humanisme. Il interprète l'humanisme à travers une doctrine quelque peu instable affirmant une liberté radicale contrainte par un prescriptivisme universel : puisque Dieu n'existe pas, tout est permis, mais en choisissant ce que je veux être, je dois me considérer comme choisissant pour tout le monde. Cette conception partage avec les autres formes d'humanisme le principe que nous sommes la source de toute valeur, et remplaçons la valeur qu'un créateur qui n'existe pas n'a pas donnée à nos vies.

William James dit : « si l'on nous demandait de caractériser la vie religieuse dans les termes les plus larges et les plus généraux, on pourrait dire qu'elle consiste en la

⁶ « La perspective de l'éternité n'est pas la perspective que l'on a d'une certaine place au-delà du monde, ni le point de vue d'un être transcendant ; c'est plutôt une forme de pensée et de sensibilité que les êtres rationnels peuvent adopter de l'intérieur du monde lui-même. Et ainsi ils peuvent, quelle que soit leur génération, rassembler en un seul système toutes les perspectives individuelles et arriver ensemble à des principes dominants que tout le monde peut respecter en vivant selon eux, chacun de son propre point de vue. La pureté du cœur, si l'on pouvait l'atteindre, ce serait de voir avec clarté et d'agir avec grâce et maîtrise de soi dans la perspective ouverte par la théorie de la justice. » Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 587, trad. fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 629.

⁷ J-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946, Paris, Gallimard, 1996, p. 76.

croissance qu'il y a un ordre invisible et que notre bien suprême réside dans l'ajustement harmonieux à celui-ci »⁸. L'humanisme rejette cela, et trouve notre bien suprême dans l'harmonie avec un ordre non pas invisible mais visible – qui est universel en un sens, mais pas exagérément dépourvu de familiarité.

VI.

L'humanisme et ses variantes nous emmènent hors de nous-mêmes à la recherche d'une harmonie avec l'univers, mais ils ne nous emmènent pas trop loin. Puisque l'univers ne peut pas être identifié avec le monde humain, ces conceptions ne nous donnent pas vraiment une manière d'incorporer notre conception de l'univers pris comme un tout dans nos vies et dans notre façon d'y penser. Parce qu'elles considèrent que la vie consciente contient elle-même la source de sa valeur, leur ambition cosmique est limitée. D'une certaine façon, elle est plus limitée que celle des formes d'existentialisme nous demandant de vivre dans la reconnaissance que nos vies sont absurdes et qu'il n'y a pas d'harmonie possible pour nous. Mais peut-être une forme plus ambitieuse d'harmonie, fondée sur une conception plus large de notre place dans l'univers, peut être construite sur un fondement séculier. C'est le projet des réponses à la question cosmique de type « de l'extérieur vers l'intérieur ».

Quand nous nous déplaçons au-delà de la perspective humaine et dépassons même la valeur universelle de l'humanité, ou celle des êtres rationnels ou sensibles, nous en arrivons à l'ordre naturel. La conception scientifique de cet ordre est résolument séculière. La question qu'on doit alors se poser, c'est de savoir s'il fournit une conception naturaliste de notre relation à l'univers qui peut être considérée comme une part essentielle du point de vue depuis lequel nous menons nos vies. Rappelez-vous, nous parlons des réponses séculières possibles à la question cosmique, non des manières de rejeter la question. Le développement d'une explication naturaliste de l'univers et de notre apparition en lui peut être un projet purement intellectuel, et l'athéisme dur soutient qu'il n'a rien à voir avec la manière dont nous vivons – même si la connaissance scientifique de nous-mêmes peut nous être utile en nous permettant de vivre plus longtemps et mieux. Mais je me demande maintenant si cette connaissance peut faire quelque chose de plus, à savoir nous fournir une manière de saisir l'utilité ou la

⁸ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, Longmans, Green and Co., 1902, Dover, reprint, 2002, p. 53.

signification de nos vies depuis une perspective plus large que la perspective humaine dans laquelle nous trouvons naturellement notre point de départ.

La biologie, en particulier la biologie évolutionniste de notre époque, constitue apparemment le meilleur candidat pour cela. Des sciences plus fondamentales comme la physique et la chimie, même si elles nous imposent un cadre de pensée, ne semblent pas offrir une perspective depuis laquelle nous puissions mener notre vie. Mais la biologie le peut, et la perspective évolutionniste sur nous-mêmes – qui est plus large que la perspective humaine universelle – peut sembler offrir la possibilité d’une conception de nous-mêmes capable de nous transformer.

La théorie de l’évolution est au cœur du naturalisme philosophique contemporain à propos du langage, de la pensée, de la perception, des valeurs, de l’éthique et de l’action, mais elle n’a souvent aucun rapport avec la question cosmique ou le tempérament religieux. Souvent, bien sûr, elle est associée au rejet de la religion et de ses aspirations, et de tout ce qui peut leur ressembler.

Il existe cependant une autre version du naturalisme évolutionniste, et celle-ci peut être considérée comme un candidat au remplacement de la religion. Son plus grand représentant est Nietzsche. Ce qui distingue Nietzsche est qu’il tire d’une compréhension généalogique de soi fondée à la fois sur la biologie et l’histoire un projet hautement individuel de création de soi. Il ne pense pas qu’une compréhension de sa place dans l’ordre naturel conduise à l’universalisme moral ou à quoi que ce soit de semblable. Au contraire, il pense qu’elle devrait conduire à une libération à l’égard de l’influence affaiblissante des valeurs collectives et des idées collectives.

Cette recherche est cependant menée à l’intérieur d’un cadre encore plus large, celui de la lutte biologique qui est responsable de notre existence et dont notre vie est une part⁹. Notre liberté et notre capacité de nous créer nous-mêmes dépendent de notre capacité à comprendre les sources évolutionnistes des pulsions multiples et contradictoires qui nous constituent – sources qui se trouvent à la fois dans l’évolution biologique et dans l’évolution sociale. La réévaluation des valeurs qui constitue le projet de Nietzsche prend pour point de départ les valeurs que notre espèce et son histoire culturelle ont développées en nous. La signification de ces valeurs ne peut être comprise

⁹ Je dois cette interprétation de Nietzsche à l’étude perspicace de J. Richardson, *Nietzsche’s New Darwinism*, New York, Oxford University Press, 2004.

qu'à travers leur généalogie – par la compréhension des fonctions qu'elles remplissent et qui ont conduit à leur survie.

C'est seulement sur la base d'une telle compréhension généalogique de soi que nous pouvons nous recréer nous-mêmes – non par la liberté absolue de l'existentialisme de Sartre, mais par une réorganisation de nos pulsions existantes à travers un processus d'auto-sélection tout au long de la vie, processus qui est lui-même une forme d'évolution. « Évaluer librement, c'est-à-dire sélectionner soi-même ses propres valeurs, consiste précisément à évaluer à la lumière des raisons pour lesquelles nous évaluons. Il s'agit d'«incorporer» la compréhension acquise à l'intérieur des processus sélectifs qui ont fait les valeurs de nos corps et de nos esprits. »¹⁰ Une fois que nous comprenons comment l'homme est devenu « l'animal malade », l'animal en lequel les produits de la sélection naturelle et de la sélection culturelle sont en conflit, nous pouvons de façon pleinement consciente nous recréer nous-mêmes afin de transcender le conflit. (Il y a ici une ressemblance évidente avec le diagnostic que fait Freud à propos de la condition humaine dans *Malaise dans la civilisation*, mais Freud est beaucoup plus pessimiste que Nietzsche à propos de la portée éventuelle de notre liberté retrouvée.)

Comme l'observe Richardson, la pensée de Nietzsche est tellement multiple qu'on peut au mieux dire que le motif darwinien est un aspect de ses conceptions. Sans rentrer dans des considérations exégétiques, cette manière de comprendre et de vivre sa vie semble être une forme importante de réponse naturaliste à la question cosmique : comment peut-on vivre à la lumière de la compréhension de l'univers et de la place qu'on y occupe ?

Au lieu de partir des valeurs que nous trouvons en nous, nous prenons du recul et essayons d'abord de les comprendre en fonction de notre place dans un ordre naturel et historique plus vaste, puis de rebâtir notre vie à partir de ce point de départ nouveau et élargi. Les conclusions éthiques et politiques de Nietzsche sont célèbres par leur radicalité, mais je ne les examinerai pas ici. Ce qui est important, c'est la stratégie générale consistant à importer au sein de la perspective depuis laquelle nous vivons non seulement la généalogie historique, mais encore la biologie évolutionniste. Nietzsche présente cela comme la source d'un sens élargi qui remplace le sens illusoire de la religion et de la

¹⁰ Richardson, p. 107

moralité conventionnelle. Il s'agit par conséquent d'une réponse à la question cosmique qui est distincte de la religion, de l'humanisme et de l'existentialisme.

Le naturalisme peut-il cependant tenir ce rôle ? Dans quelle mesure y a-t-il un sens à faire de notre identité généalogique, biologique et évolutionnaire notre propre point de vue ? Une certaine dose de cette identification est un remède important à une spiritualisation excessive. L'idée que nous, êtres humains, sommes des âmes immortelles temporairement emprisonnées dans des corps animaux n'est désormais plus très attrayante, mais elle l'a été dans le passé, et l'opposition à cette idée a été importante à la fois dans la pensée de Nietzsche et dans celle de Freud. Notre animalité et son histoire sont des aspects importants de l'identité qui s'est construite au cours des millions d'années de notre descendance généalogique. Nous ne devrions pas essayer de fuir notre vie animale, ni la regarder simplement comme une base nécessaire pour maintenir à flot la seule vie valable, celle des facultés les plus élevées.

Cela n'est pas encore une réponse à la question cosmique. Il s'agit d'une conception quelque peu étendue et enrichie de notre humanité, plus que d'une extension de notre perspective visant à inclure en elle une relation à l'univers. Cependant, chez Nietzsche, la connexion entre l'évolution et la volonté de puissance comme principe d'explication universelle fait du darwinisme davantage qu'une forme simplement biologique de compréhension de soi. La philosophie de Nietzsche est une réponse séculière à la question cosmique, parce qu'elle nous indique comment vivre sur la base d'une compréhension de l'ensemble de notre existence comme expression des forces fondamentales de la nature. Il est certain que ce que Nietzsche propose dans ses écrits est une réponse très personnelle, qui dépend spécifiquement de la place que Nietzsche occupe dans l'histoire de l'humanité, dont il pense qu'elle lui donne une compréhension unique de la généalogie humaine et une capacité unique à faire de sa vie le lieu d'une réévaluation de toutes les valeurs, qui annonce la prochaine étape de l'évolution humaine. Mais il espérait manifestement proposer un choix que d'autres pourraient faire.

Pour la plupart d'entre nous, cependant, la reconnaissance que nous sommes les produits de l'évolution biologique et culturelle ne nous donne pas une tâche, un rôle significatif dans ce processus plus large. Les faits généalogiques sont intéressants, et peuvent nous conduire à modifier significativement, de façon consciente, ce qui nous a été transmis, mais pour l'essentiel nous prenons pour point de départ le résultat du processus et menons notre vie à partir de là. Chacun d'entre nous n'est qu'une petite goutte dans la

rivière de l'histoire et de l'évolution. Même si nous reconnaissons l'importance de nos origines pour notre conscience de nous-mêmes, il nous est difficile de nous considérer nous-mêmes comme des expressions de la volonté de puissance. La compréhension évolutionniste moderne de soi-même est d'ordinaire plus passive que cela¹¹.

VII.

Il y a une raison générale de penser que le naturalisme évolutionniste ne peut pas fournir de réponse à la question cosmique. La conception de l'évolution qui est celle de Nietzsche, sous-tendue par son ontologie de la puissance, est très différente du consensus darwinien moderne. Tel qu'il est ordinairement compris, le naturalisme évolutionniste est radicalement anti-téléologique. Cela implique, si on l'entend comme la perspective la plus large depuis laquelle nous menons notre vie, qu'il ne peut apporter une quelconque forme de sens à notre existence. Au contraire, la perspective évolutionniste vide « probablement la vie humaine de sens, comme toute vie, car elle fait de la vie une conséquence plus ou moins accidentelle de la physique.

S'il en est ainsi, toute réponse à la question cosmique devra venir depuis l'intérieur de la perspective qu'offre la vie humaine plutôt que de la perspective évolutionniste à son égard. Cela nous ramène à l'une des formes de l'humanisme, à l'absurdité existentialiste ou plus probablement à l'athéisme dur – à la conception soutenant qu'il n'est pas possible de faire de la compréhension scientifique de notre place dans l'univers une part du sens de nos vies, et que cela n'a pas d'importance.

La théorie de l'évolution de Darwin, prise seule, n'a pas de telles conséquences, car Darwin reconnaissait qu'elle n'expliquait pas l'origine de la vie – mais seulement l'origine des espèces à travers la sélection naturelle, une fois la vie et l'hérédité biologique apparues. Mais le naturalisme évolutionniste contemporain est communément associé au présupposé qu'à la fois le cours de l'évolution et l'origine de la vie trouvent leur

¹¹ L'usage de la généalogie pour défendre une valeur humaine fondamentale plutôt que pour la détruire est défendu par Bernard Williams dans son livre *Verity and Veracity. An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002, tr. fr. J. Lelaidier, *Vérité et véracité. Un essai sur la généalogie*, Paris, Gallimard, 2006. Williams pense que l'histoire, plutôt que la philosophie pure, fournit la conception élargie nécessaire pour transcender la perspective individuelle irréfléchie – je devrais cependant ajouter que Williams, en dépit de son admiration pour Nietzsche, est dépourvu du tempérament religieux. Son humanisme n'est pas destiné à remplir un vide laissé par la mort de Dieu, et il a le bonheur de congédier la conception *sub specie aeternitatis* au motif qu'elle serait sans pertinence pour ce qui occupe les hommes. Voir son remarquable « The Human Prejudice », dans *Philosophy as a Humanistic Discipline* Princeton, Princeton University Press, 2006.

explication fondamentale dans les sciences non-biologiques, même si les détails de cette explication restent à découvrir.

Le caractère profondément non-téléologique de cette forme moderne de naturalisme est masqué par les explications fonctionnelles dont sont remplies les descriptions évolutionnistes des caractères des organismes vivants. Mais toute référence à la fonction ou à la valeur pour la survie d'un organe ou d'un autre trait est un raccourci pour désigner une longue histoire de mutations sans but, dont ont résulté, du fait des contingences environnementales, des aptitudes reproductrices plus ou moins grandes – la survie de la descendance ou celle des autres membres de la parentèle possédant le même matériel génétique. Au sens le plus strict, il est faux de dire que nous avons des yeux pour voir ou un cœur pour pomper le sang. La sélection naturelle darwinienne pourrait être compatible avec la téléologie si l'existence de l'ADN avait pour but de permettre à des générations successives d'organismes de s'adapter par sélection naturelle aux changements dans l'environnement – mais cela n'est pas, bien entendu, la conception naturaliste.

Cette conception, loin de nous donner une identité, dissout toute idée de but ou de véritable nature sur lesquelles nous pourrions nous appuyer. Le sens de la vie organique s'évanouit dans l'absence de sens de la physique, dont elle n'est qu'une conséquence particulière. L'idée est très répandue que, sans connaître tous les détails, nous avons aujourd'hui toutes les raisons de croire que la vie naît d'un univers sans vie, selon les lois fondamentales des particules physiques, de la théorie des cordes ou de quelque chose de ce genre, qui n'avait pas la vie ou nous-mêmes « à l'esprit ». De là la description de ces lois ultimes comme constituant une théorie du tout. De là aussi la remarque pleine de gratitude de Richard Dawkins selon laquelle, avec Darwin, il est devenu possible d'être un athée intellectuellement accompli¹².

Une généalogie de ce type ne nous offre rien qui nous permette de mener notre vie. Comme le dit Daniel Dennett, il s'agit d'un « acide universel : elle ronge à peu près tous les concepts traditionnels »¹³. Pour vivre, nous devons en revenir à nos désirs formés de manière contingente, et réserver l'image scientifique du monde à des buts intellectuels et

¹² R. Dawkins, *The Blind Watchmaker*, New-York, W. W. Norton, 1986, p.6, trad. fr. B. Sigaud, *L'horloger aveugle*, Paris, Robert Laffont, 1999.

¹³ Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, New-York, Simon and Schuster, 1995, p. 63, trad. fr. P. Engel, *L'idée dangereuse de Darwin*, Paris, Odile Jacob, 2000.

utilitaires. Si le naturalisme signifie que tout se réduit à la physique, alors il n'y a pas de réponse naturaliste à la question cosmique. La question est donc maintenant de savoir s'il y a une quelconque alternative séculière à cette forme de naturalisme réductionniste.

VIII

Il y a peut-être l'alternative radicale que constitue une forme de platonisme selon laquelle l'accord entre nous et le monde n'est pas accidentel : en d'autres termes, l'ordre naturel est tel que, à travers le temps, il génère des êtres qui à la fois en sont des parties et sont capables de le comprendre. Une telle conception non-réductionniste, bien que téléologique, ne postule pas d'intention ou de but derrière notre existence et notre relation à l'univers. Elle rejeterait tout de même la conception essentiellement mécaniste de la nature qui a dominé la pensée moderne à l'âge scientifique. Je crois qu'il y a des raisons de douter de la capacité de cette dernière à rendre compte entièrement de nous-mêmes, et par conséquent à rendre compte entièrement de l'univers. Cela ne suffit pas en soi pour soutenir une alternative platonicienne, mais si le platonisme pouvait être concilié avec les faits, il nous donnerait une idée de ce que nous sommes que nous pourrions intégrer d'une façon que l'image réductionniste de nous-mêmes comme d'un accident cosmique ne permet pas. Chacun de nous, dans cette conception, est une part du très long processus par lequel l'univers s'éveille progressivement. Il s'agissait à l'origine d'un processus d'évolution biologique, et, dans notre espèce, celui-ci est devenu également un processus culturel collectif. Il se poursuivra, et, vue depuis une perspective plus large, la vie de chacun est un petit fragment de cette expansion très étendue d'organisation et de conscience.

La vie humaine, également, bien qu'elle soit la forme la plus avancée que nous en connaissons, n'est qu'une part du processus. L'identification à laquelle celui-ci nous encourage n'est donc pas une forme d'humanisme. Par certains aspects, il s'agit d'un retour à la conception nietzschéenne de la simple humanité comme étape que nous sommes peut-être en mesure de transcender. En même temps, elle aurait quelque chose en commun avec l'identification nietzschéenne aux sources préhumaines qui demeurent intégrées à notre nature. Nous sommes attachés de bien des manières à la vie en général et sommes nous-mêmes des animaux, comme Nietzsche et Freud l'ont tous deux souligné.

Mais que nous soyons des produits de la téléologie naturelle ou du pur hasard, cela fait-il une quelconque différence ? Sans un créateur doué d'intention, il n'est peut-être pas

possible, quel que soit le cas, de donner un sens à nos vies à partir de la perspective élargie : nous devons simplement prendre appui sur ce que, de manière contingente, nous sommes et, à partir de là, donner à nos vies le sens que nous pouvons leur donner.

Si la question était de savoir si nos vies répondent à un dessein cosmique, je serais d'accord. Mais ce n'est pas la seule possibilité. Le sens du monde, dans une perspective platonicienne, consiste dans le fait que son intelligibilité et le développement d'êtres pour lesquels il est intelligible n'est pas accidentel, et dans le fait que, par conséquent, notre conscience et son expansion, comme part de l'histoire de la vie et de notre espèce, sont une partie de l'évolution naturelle du cosmos. Cela enrichit notre idée de ce qu'est une vie humaine. Il semble, dans ce cas du moins, bien moins plausible de dire que tout sens commence avec les désirs et les choix contingents de l'individu particulier – que l'existence précède l'essence, selon la formule existentialiste.

Dans la conception platonicienne, même l'évolution biologique et culturelle qui a conduit au point de départ auquel chacun d'entre nous arrive sur Terre et parvient à la conscience est intégrée à quelque chose de plus large, quelque chose qui rend toute cette histoire moins arbitraire qu'elle ne l'est dans la conception réductionniste. Cependant, si l'on rejette l'alternative platonicienne ainsi que l'alternative religieuse, on revient au choix entre l'athéisme dur, l'humanisme et l'absurde. Dans ce cas, puisque la question cosmique ne disparaîtra pas et que l'humanisme est une réponse trop limitée, il se peut que le sentiment de l'absurde soit tout ce qui nous reste.