

La renaissance : sur l'ordinaire d'une singularité historique

Séni SARE

Assistant, Centre Universitaire de Manga
Université Norbert Zongo, Burkina Faso
sareliokida@gmail.com

Résumé

La valeur d'exceptionnalité historique de la Renaissance semble acquise selon les versions courantes de l'histoire de la philosophie. Il ne s'ensuit pas cependant que la Renaissance n'a rien de commun avec d'autres époques de l'histoire des idées. Autrement dit, il faudrait établir que les caractères supposés propres à la Renaissance et l'état d'esprit qui l'a inspiré et innervé n'ont pas de pareil ailleurs et à aucun autre moment de l'histoire. Il est pourtant probable qu'en de circonstances similaires le même état d'esprit a pu se manifester, ce qui rend problématique la prétention de la Renaissance à une singularité historique, à moins que celle-ci ne vaille que comme une simple étiquette. En effet, les remous rapportés de la Renaissance sont le fait des espoirs et des appréhensions suscités chez les hommes par une conscience inquiète de progresser vers le déclin. Ce sentiment que le progrès de l'esprit constitue en même temps un élan vers l'horizon de l'incertain est vraisemblablement le même que celui qui, aujourd'hui encore, suscite les interrogations diverses sur les progrès de la science et l'avenir de l'humanité. La singularité historique de la Renaissance se dissout dans la banalité des appréhensions intrinsèques à tout contexte de changement et la constante exigence qu'en tout ce qui touche à l'homme, l'humanisme reste le critère ultime de validité.

Mots et expressions clés : Renaissance, progrès, espoirs, craintes/appréhensions, humaniste.

Abstract:

The value of historical exceptionality of the Renaissance seems acquired according to current versions of the history of philosophy. It does not follow, however, that the Renaissance has nothing in common with other eras in the history of ideas. In other words, it would be necessary to establish that the characteristics supposedly specific to the Renaissance and the state of mind which inspired and innervated it have no equal elsewhere and at no other time in history. It is, however, probable that in similar circumstances the same state of mind could have manifested itself, which makes the Renaissance's claim to historical singularity problematic, unless it only serves as a simple label. Indeed, the turmoil reported from the Renaissance is the result of the

hopes and fears aroused in men by a worried awareness of progressing towards decline. This feeling that the progress of the mind is at the same time an impulse towards the horizon of uncertainty is probably the same as that which, even today, gives rise to various questions about the progress of science and the future of humanity. The historical singularity of the Renaissance dissolves into the banality of the apprehensions intrinsic to any context of change and the constant demand that in everything that concerns man, humanism remains the ultimate criterion of validity.

Key words and expressions: Renaissance, progress, hopes, fears/apprehensions, humanist.

Introduction

On dit de la Renaissance qu'elle est la période pendant laquelle se prépare l'époque moderne. Et si l'époque moderne est elle-même perçue comme le temps de la raison humaine, c'est en opposition avec un certain ordre antérieur saisi comme le temps de l'autorité transcendante. Entre les deux époques se situe la Renaissance comme lieu transitionnel d'une particularité remarquable. La valeur d'exceptionnalité historique de la Renaissance semble acquise selon les versions courantes de l'historiographie philosophique. S'ensuivrait-il que la Renaissance n'ait rien de commun avec les autres époques de l'histoire des idées ? La Renaissance constitue-t-elle véritablement une exception historique, en sorte que l'état d'esprit qui l'a inspiré et innervé n'ait pas de pareil ailleurs et à aucun autre moment de l'histoire ? Si le même état d'esprit a pu se manifester en d'autres circonstances, cela ne laisserait-il pas circonspect sur la singularité historique de la Renaissance ? Dès lors un soupçon se forme : d'une part les caractères supposés propres à la Renaissance pourraient n'être qu'un simple effet d'étiquette. D'autre part les espoirs et appréhensions nourris à la Renaissance pourraient avoir été les mêmes à toutes les époques. Si de tels soupçons trouvent des arguments en leur faveur, ce que la présente réflexion entend établir, on aboutira à une possibilité toute logique de banaliser, ne serait-ce qu'en partie, la singularité historique dont jouit la Renaissance.

1. La Renaissance : une histoire sous étiquette

De la Renaissance nous avons été habitués à nous représenter une insurrection dans le domaine de la vie de l'esprit. Des savants non clercs semblent résolus à jeter un pavé dans la paisible eau de la science scolastique. Une sorte de fin de règne de la science d'inspiration divine serait sur le point de se produire du fait de l'émergence d'un nouvel ordre de connaissance se réclamant de la seule faculté humaine. La Renaissance apparaît ainsi comme une page de l'histoire de l'esprit principalement caractérisée par des heurts entre des ordres épistémiques concurrents.

1.1. Du règne de la scholastique

Il est globalement admis que, dans plusieurs domaines de la vie de l'esprit, « la Renaissance incarne un âge nouveau et une transformation profonde au regard de l'époque qui l'a précédée. » (Granada, 2009, p. 238). Pour prendre la mesure relative de cette transformation, il faut se rapporter à la tension engendrée par ce que l'on pourrait qualifier d'affirmation simultanée de tendances opposées. Ces tendances étant portées par des esprits qui se distingueraient ou se répartiraient entre scolastiques et humanistes.

Le Moyen Âge est identifié à « l'époque où, en Occident tout au moins, toute l'initiative intellectuelle revient à l'Église ; seule héritière des anciennes écoles, elle enseigne, autant que cela lui paraît exigé ou permis par sa fin surnaturelle, la philosophie et les sciences dans les monastères, les écoles cathédrales et les universités » (Bréhier, 2011, p. 9). Les enseignements de l'Église représentent alors la continuation des efforts intellectuels antérieurs pour accéder à la vérité. Héritière des savoirs anciens d'une part et bénéficiaire ou dépositaire de la révélation d'autre part, l'Église avait vraisemblablement peu de raison de douter de l'absoluité des préceptes qu'elle enseigne.

On peut néanmoins se demander si la révélation peut avoir un fondement philosophique qui la rende compatible avec l'héritage épistémique des écoles anciennes. Une tentative de réponse à cette question pourrait proposer d'abord d'entendre l'idée de révélation du point de vue des conditions de possibilité et non de celui des

circonstances de sa manifestation. Autrement dit, il est possible de justifier que le message de la révélation soit l'expression d'un esprit absolu sans pour autant admettre qu'il ait été transmis ou communiqué de manière mystérieuse, c'est-à-dire sous la forme d'un être invisible adressant une parole audible à l'homme. Il faut savoir entretenir avec la littéralité des textes dits sacrés la même relation que nous entretenons avec la métaphore dans la littérature profane. Même si la question ne semble pas se poser de manière explicite, nul n'est assez naïf pour prendre les propos attribués aux personnages des contes africains ou des poésies fabuleuses, par exemple, pour des paroles effectivement prononcées par lesdits personnages. Il ne faut pas faire mystère de cela ; ce qui ne signifie pas que l'on ne puisse pas attribuer à la révélation un caractère surnaturel. La vérité n'est pas toujours ce que la nature nous présente immédiatement, et le surnaturel n'est donc pas nécessairement le mystérieux. La vérité de la révélation peut donc bien s'entendre sans que cela n'implique l'intervention d'un être mystérieux.

Si la quête de la vérité est parfois considérée comme un penchant naturel de l'esprit, il convient de signaler que l'on y entretient une certaine ambiguïté. La vérité n'est jamais le caractère immédiat des choses tout comme l'esprit qui la recherche n'est jamais une partition organique du corps naturel de l'homme. La vérité n'est donc pas susceptible d'être saisie immédiatement comme une intuition sensible par l'organe dédié. L'esprit est nécessairement ce qui se situe au-dessus, en dehors ou au-delà de l'organique naturel. On comprend dès lors que l'esprit et ses activités ne soient pas assimilables à des phénomènes naturels, mais qu'ils y soient même tout opposés. Il y a donc une nécessité qui commande que ce qui est recherché par l'esprit doive se trouver ou prétende se trouver dans un domaine qui est tout esprit.

La révélation ne désigne pas autre chose que le sentiment de l'esprit humain d'avoir été en contact avec l'esprit absolu. Ce sentiment ne renvoie pas à un mystère ; il est la conséquence nécessaire de la reconnaissance que l'esprit et la vérité recherchée ressortent respectivement d'une faculté et d'un objet surnaturels. Une fois le caractère non mystérieux de la révélation établi, la vérité révélée

n'apparaît plus que comme la manifestation de l'esprit absolu se donnant à l'esprit de l'homme.

Et une fois la révélation sortie du domaine du mystère, la scolastique peut être envisagée comme la continuation d'un mouvement intellectuel sans rupture avec les ambitions des écoles qui l'ont précédées. On lui ferait donc un faux procès en la présentant comme un courant obscurantiste, et antirationnel. La philosophie scolastique, écrit E. Scribano (2009, p. 277), était porteuse de préoccupations épistémologiques et, à cet effet, elle prenait très au sérieux « la question de savoir si Dieu pouvait faire que l'esprit humain accepte comme vraie une proposition fausse. » L'on perçoit là un besoin de fonder solidement les vérités auxquelles l'esprit humain peut accéder. Toutes les qualités attribuées à Dieu étaient aussi des garanties contre l'erreur de l'esprit humain. De l'omnipotence et la bienveillance de Dieu, rapporte Russel (Russell, 1971, p. 10), « il s'ensuit qu'Il ne doit pas laisser Ses créatures sans une connaissance de Ses décisions suffisante pour obéir à Ses volontés. » La révélation, en ce sens, est l'autre nom des précautions méthodologiques et des postulats épistémologiques d'une époque en quête d'absolu.

La référence à Dieu n'est donc pas un recours pour étouffer la raison. Dieu était invoqué pour assurer aux facultés humaines une performance optimale, tout en résonance avec ce que dit par exemple une maxime *moaga*¹ : « *wënd sãn ka bvge, bag ka bvgd ye* »². Un continuum épistémique s'établirait entre les vérités connaissables par la raison et celle supposée par la révélation, de telle sorte qu'une vérité saisie par l'esprit humain est une participation à la vérité révélée. De ce point de vue, le divin n'est pas invoqué pour faire impasse à l'activité de la raison ; il lui assure, au contraire, sa validité.

1.2. Aux intrusions des humanistes

La révélation qui nourrit la philosophie scolastique est susceptible d'être appréhendée à partir de considérations purement logiques et rationnelles. Mais il n'en découle pas que la philosophie scolastique

¹ Du moore, une des langues largement parlée au Burkina Faso.

² Cette maxime se traduit littéralement par : si Dieu ne prévoit, le devin ne peut prédire.

s'autorise la radicalité d'un questionnement ou d'hypothèses dignes de la philosophie. L'autorité de l'Écriture et des encycliques de la hiérarchie religieuse s'est au contraire exercée pour confiner la raison dans les strictes limites d'un accord nécessaire avec les dogmes de la foi chrétienne. Une raison autonome n'a pu persévérer qu'à la faveur d'une dissidence orchestrée par des esprits indociles.

La scolastique couvait un potentiel de confrontation qui se manifesterait sitôt qu'une posture rigoureusement rationnelle se mettrait en route. Elle ne pouvait ignorer ce destin. Toute entrave au déploiement et à l'exercice de la raison humaine se sait irrémédiablement périlleuse. C'est pour cela que l'auteur d'un mensonge prévoit ou prédit toujours les circonstances de la dénonciation et de la déconstruction de son mensonge : ce n'est pas de la prophétie ; c'est juste une nécessité. Le dogme peut vaincre, ne convaincra jamais. La raison ne s'aliène qu'à ce qui la satisfait en raison. Et aucun mensonge ne satisfera durablement l'esprit : non pas seulement l'esprit de celui qui en est la victime ; même celui qui l'a généré finit par ne plus le supporter.

La bride établie par la scholastique pour contenir toute manifestation d'une raison cherchant souverainement à conquérir ses droits ou à exercer son pouvoir était vouée à se défaire. Et c'est sous la forme d'intrusions imparables que les esprits qui défendent la primauté et l'usage non restrictif de la raison vont se manifester aux côtés des dépositaires des sciences divines. La vie intellectuelle du Moyen Âge, alors considérée comme essentiellement orientée vers et par la théologie, consacrée à « étudier Dieu ou les créatures en référence à Dieu » (Michon, 2009, p. 222) et fondée sur la vérité de l'Écriture, verra se développer parallèlement des modes de connaissance concurrents. Toute approche méthodologique – explicitement critique ou non – qui voudrait fonder les questions divines ou une quelconque connaissance sur des bases autres que la Révélation passait, certes, pour inappropriée. Et quiconque voulait se passer de la Révélation et prétendait se servir des seules facultés intellectives de l'homme était perçu comme un indélicat, fautif d'intrusion dans un domaine interdit. Mais l'histoire de l'humanité est le résultat des aventures de l'esprit. Et il n'était pas moins aventurier celui qui, partant du principe que l'esprit de l'homme ne peut recevoir la vérité que d'une nature

essentiellement spirituelle, en a conclu que ses idées lui étaient révélées par Dieu.

De tels aventuriers de l'esprits se manifestent à toutes les époques et ne trouvent toujours en face d'eux que d'autres aventuriers. Mais les rencontres d'aventuriers sont rarement amicales : les premiers trouveront toujours des catégories réprouvées pour désigner les derniers dont le seul péché est d'avoir fait comme leurs devanciers. Aussi est-ce ainsi que les contrevenants à la discipline scholastique seront identifiés à des impertinents et des libertins.

Seront traités d'impertinents les savants non clercs qui osent objecter quoi que ce soit des supposées « histoires édifiantes tirées de l'Écriture Sainte » (Huppert, 1995, p. 16). L'esprit critique est, de ce point de vue, la manifestation la plus irrévérencieuse de ces savants.

Les libertins, eux, se reconnaîtront aux opinions qu'ils s'autorisent et qui, le plus souvent, ne correspondent pas au discours officiel produit par ceux qui avaient voix au chapitre dans le domaine de la connaissance. Étaient donc le fait des libertins les réserves qui pouvaient être observées vis-à-vis du traitement fait aux hérétiques (Huppert, 1995, p. 16).

Les impertinents et les libertins paraissent donc comme les fauteurs de troubles. Leur attitude bouleverse les esprits alors marqués par des enseignements bâtis sur les dogmes de l'Église, les commentaires, les gloses et les interprétations de l'Écriture ou des philosophies antiques qui leur pouvaient être rapprochées.

Les intrusions des impertinents et des libertins dans la vie intellectuelle du Moyen Âge vont être ressenties comme une infiltration pathologique de sciences dissidentes dans un univers tout acquis aux enquêtes sur le divin et totalement dominé par les autorités religieuses. Il en résultera une perte du monopole que la scolastique exerçait dans le domaine de la connaissance.

Mais ces dissidences n'ont pas expressément pour intention d'étouffer les sciences divines. Si elles font une large part à des sciences profanes, elles projettent également de se constituer comme des sciences religieuses alternatives. Le divin n'est pas l'objet exclusif de la religion, et il est même possible que certains discours religieux rendent de Dieu une idée détestable. Ainsi l'esprit de dissidence des humanistes pourrait-il inspirer des figures religieuses en quête de plus

authentiques expériences spirituelles. Si les nouveaux savants, se démarquant des interprétations religieuses de l'existence, appellent à un retour aux textes de l'antiquité, des croyants, blasés par les commentaires et interprétations devenus parfois insipides aspirent à retrouver la fraîcheur du texte même de l'Écriture. Les réformes religieuses sont portées par cette tendance.

Mais toute dissidence est redoutable pour les puissances dogmatiques. Leur fébrilité est à la mesure du caractère infondé des principes desquels ils tirent leur autorité. En réalité, ils craignent ce qu'ils espèrent : de meilleurs principes de vie et de connaissance.

2. Espoirs et appréhensions : les constantes du progrès de l'esprit

La Renaissance, on l'aura compris, doit sa dénomination comme telle à la volonté de certains esprits de recouvrer une forme d'authenticité originelle en se soustrayant à l'autorité des Pères de l'Église, pour renouer directement avec les textes de la tradition antique. C'est donc une apparente pulsion rétrograde qui est ici assimilée à une impulsion progressiste. Un pareil mouvement suscite nécessairement des sentiments paradoxaux : enthousiasme et appréhension.

2.1. L'espoir d'un surcroît de sens

Les promesses et les espoirs d'un renouveau humaniste portés par la Renaissance sont à la mesure des heurts qui vont émailler cette période. Les savants non clercs tout comme les religieux réformateurs sont à la recherche d'un espace d'expression de ce qu'il y a de fondamentalement humain.

Quand le domaine des connaissances est contrôlé par des natures autoritaires, ce n'est pas le fait de devoir approuver extérieurement des enseignements erronés qui couperait les ailes aux esprits libres. Par le déguisement les esprits libres ont toujours le moyen de se jouer des forces qui veulent les asservir et ils trouvent, dans ce jeu, la plus haute expression d'une souveraineté irréductible. Ce qui est véritablement dommageable pour l'esprit, c'est d'être empêché d'effectuer ses propres voltiges. Mais celui qui impose de pareilles limitations à l'esprit sait qu'une pensée indépendante demeure la seule susceptible

de lui faire perdre la position qu'il occupe et de le contraindre au progrès.

Si les impertinents et les libertins sont perçus comme d'insupportables opposants, ce n'est pas parce qu'ils seraient ouvertement dressés contre les puissants du moment mais parce qu'ils sont suspectés de ne pouvoir tenir sous contrôle toutes les impulsions de leurs esprits. Réputés esprits subversifs, certains paieront de leur vie cette impertinence et ce libertinage : Giordano Bruno passe au bucher. Quelle était sa faute ? : un appétit incontrôlé de savoir dans un contexte de rationnement du savoir, voire d'éliision du désir de savoir (Foucauld, 2011, p. 6). On a de bonnes raisons de supposer que ce qui agite la censure cléricale, c'est essentiellement la perspective d'une évolution vers un surcroit de sens.

Il apparait donc que, dans un premier temps et malgré les épisodes sombres des antagonismes, la Renaissance engage la raison humaine, par des envolées enthousiasmées, à se libérer du cadre épistémique défini par les autorités religieuses. Par cet élan, de nouvelles perspectives sont ouvertes pour l'homme dans son rapport au monde et à l'existence, par-delà les seules préoccupations religieuses.

Si l'on s'en tenait aux seules préoccupations de l'enseignement religieux, on ne rencontrerait que très rarement des domaines dans lesquels des connaissances rationnellement acquises trouveraient une utilité. C'est pourtant dans ces domaines que les nouveaux savants entendent s'appliquer, parfois avec passion (Hersch, 1993, pp. 127-128). Il y a en effet un enthousiasme de la science profane qui, quoique insusceptible de promettre les félicités de l'au-delà, se sait apte à permettre aux hommes de mener une existence terrestre plus digne de la nature de l'homme. La religion ne serait-elle pas mal inspirée si elle méprisait les connaissances bénéfiques au corps, alors même qu'elle ne saurait retrouver des âmes pures sans la médiation des corps ? Il se pourrait bien que la vérité de l'incarnation supposée du divin consiste davantage dans l'exigence de redignifier le corps que dans un quelconque mystère. Mais une pareille interprétation procède d'un exercice de l'esprit qui assume librement le choix de ses repères et ne se détermine que par rapport à la seule exigence de la cohérence du jugement. Or sitôt qu'un jugement se prévaut d'être inspiré par Dieu,

comme c'est le cas dans la religion, il devient inopérant de vouloir lui exiger un critère de cohérence et de pertinence rationnel.

La répression exercée par les autorités religieuses ou l'ordre régnant sur les esprits réputés impertinents et libertins semblent cependant peu efficace. Et c'est probablement ce qui justifie que l'atmosphère semble malgré tout chargée d'un air jouissif et enthousiasmant pour les imaginaires. Les changements qui interviennent, même s'ils remettent en cause l'autorité de l'Eglise, ne sont pas, en effet, orientés expressément contre l'intérêt porté aux sciences du divin. Les espoirs suscités ne portaient pas seulement sur la connaissance de la nature ; ils reposaient également sur un approfondissement ou une amélioration des sciences divines. Aux côtés des savants non clercs dont les efforts ont permis une meilleure connaissance de la nature, il faut reconnaître le travail de réformation même des sciences divines pris en charge par des hommes d'Eglise, entrés dans une sorte de dissidence et qui se présentent comme la mauvaise conscience de l'ordre religieux du moment. Les efforts employés à une meilleure connaissance de la nature tout comme ceux investis dans la réformation des sciences divines ont en commun de participer à l'émancipation de l'homme vis-à-vis des régimes de servitudes qui pèsent sur l'époque.

De manière générale, on peut dire que la Renaissance, c'est à la fois la poursuite de la tradition philosophique (scolastique) héritée du Moyen Âge en même temps que sa remise en cause pour « donner lieu, à la faveur d'un appel à la restauration de l'Antiquité, à un nouveau climat culturel et à une orientation inédite qui allaient affecter la philosophie de manière décisive » (Granada, 2009, p. 239). Il reste à juger de quels risques la nouveauté naissante est-elle porteuse.

2.2. Les appréhensions d'une dissolution des assurances

Un renouveau dans le domaine de la connaissance suppose toujours un ébranlement des certitudes sur lesquelles étaient jusqu'alors bâtis les pratiques quotidiennes et le sens de l'existence. Les mêmes effets étaient prévisibles avec l'entrée en scène des esprits de la Renaissance, à la fois sur le plan collectif et individuel. C'est le second moment vécu comme le drame de la Renaissance.

Sur le plan collectif, on sait que pendant tout le Moyen Âge, les courants de pensées dominants ont été marqués par la tentative qui « relie, tout en les distinguant selon leur intelligibilité propre, le Dieu du monothéisme biblique à la pensée métaphysique d'inspiration grecque » (Vergote, 1970, p. 386). L'essentiel des développements théoriques sur la nature et principalement sur l'homme, de sa naissance à sa destinée finale, était susceptible d'être ébranlé par toute connaissance formée en dehors du paradigme de la synthèse aristotélico-thomiste. La science profane a en effet une tendance autonomiste qui fait qu'elle n'a en définitive de compte à rendre qu'à son seul objet d'étude. Outre cette prétention à une compétence autoréférentielle, la science se réclame d'un destin nécessairement opératoire. Avec et depuis Bacon, une rupture avec la scolastique est en cours en même temps que s'impose l'idée que le savoir donne un pouvoir. Or le pouvoir est par essence opératoire : une force n'est force que par les effets qu'elle produit, et comme le dira plus tard Nietzsche (1971, p. 64), « exiger de la force qu'elle ne se manifeste pas comme telle [...], c'est tout aussi insensé ».

Si, sous le règne du religieux, tout ce qui se produisait dans l'existence était imputé à la providence divine, désormais il faudra admettre que certaines choses trouvent une explication qui ne sollicite plus l'intervention du divin. Le renouveau épistémique en perspective avec la Renaissance allait vraisemblablement ôter à la religion le prestige exclusif d'autorité de référence. Et cette perte d'autorité est probablement plus insupportable que la remise en cause des vérités dites révélées.

Sur le plan individuel, et c'est là un grand paradoxe, à mesure que la science confère à l'homme de nouveaux pouvoirs sur la nature, le pouvoir de l'homme sur cette même science semble s'amenuiser. Sous l'autorité de la religion la connaissance était caractérisée par une intention toute acquise au souci de l'homme avec une valeur d'usage essentiellement en lien avec les attentes de l'homme vis-à-vis de la transcendance. Toute connaissance était nécessairement donnée ou acquise en vue du bien de l'homme et le bien était garantie par la seule adhésion à la vérité de Dieu. La Renaissance introduit une autonomisation du champ de la connaissance. La nouvelle science devait s'émanciper de souci de l'homme pour ne se donner que comme

un instrument axiologiquement indéterminé et sans portée eschatologique : elle peut tout autant conférer à l'homme le pouvoir de commander à la nature que l'exposer à s'y ruiner l'âme, mais ne promet rien au-delà.

Les traditions et les connaissances constituées sur lesquelles reposent les usages d'une époque forment un bouclier sécuritaire si solide et stable qu'aucun de ceux qui vivent sous cette assurance n'a intérêt à voir remis en cause. Si une réappropriation des Anciens comme le souhaitent les esprits de la Renaissance peut s'apparenter à un retour sur du déjà-connu, dans la réalité on assiste à un véritable progrès dont les esprits de la Renaissance sont les chevaliers. Or le progrès suppose un saut dans le nouveau qui est par nature de l'ordre du non-encore-connu, de l'incertain. D'un point de vue individuel, une nouvelle manière de voir implique une reconversion identitaire parfois douloureuse. Dans *Le gai savoir* de Nietzsche (§355), on peut lire la détresse et la panique d'un esprit découvrant une nouvelle vérité. Notre vouloir-savoir se fixe des limites et ne s'accommode pas de nouvelle connaissance tant que celle-ci est susceptible d'ébranler les valeurs qui nous définissent. Même à l'échelle individuelle, une révolution épistémique garde une importante charge déstabilisatrice.

La renaissance d'une pensée, émancipée d'un devoir de justification vis-à-vis des sciences divines dont l'Eglise est la dépositaire, sera donc accompagnée par un courant de suspicions des secondes vis-à-vis de la première. Sous l'autorité de l'Eglise, l'on voyait paradoxalement dans la « philosophie à la fois une séduction et une nécessité » en tant qu'elle pourrait entraîner l'homme à l'erreur autant qu'elle était nécessaire à l'éducation des clercs (Bréhier, 2011, p. 37). Vision dualiste mais partisane qui ne voit pas que la fébrilité de la religion au réveil de la philosophie trahit également une perversion de la religion. Car au fond, la préoccupation n'est peut-être pas véritablement la défense d'une vision spiritualiste du savoir contre une vision profane, mais d'empêcher l'émergence d'une spiritualité concurrente.

Il est éclairant de noter, à cet égard, les motifs pour lesquels, par exemple, un personnage comme Pétrarque est entré dans l'histoire comme figure notable de la Renaissance. Le grand mérite de Pétrarque serait d'être parvenu à « formuler en toute clarté le programme d'une restauration culturelle dirigée contre la décadence et les errances d'un

savoir contaminé par la barbarie islamique » (Granada, 2009, p. 240). Il apparaît de ce point de vue que la bataille pour la restauration de l'Antiquité n'était pas simplement le fait d'une volonté de résister à la monopolisation de l'espace discursif par le message chrétien. On voit plutôt se constituer un front de protection du message chrétien contre les prétentions d'un autre. L'exigence de retour à l'Antiquité ne viserait donc que la reconstitution d'un savoir compatible avec le christianisme contrarié par l'expansion islamique. On s'accommode plus difficilement des vérités d'autrui que de ses propres erreurs. L'altérité est d'ailleurs la principale entrave à la reconnaissance de la vérité, et l'on ne vient pas à bout d'une pareille entrave sans dommages sur son égo.

Annoncée comme promesse d'une émancipation vis-à-vis d'un ordre épistémique étouffant, la Renaissance a tout aussi suscité des inquiétudes sur le risque de perte des assurances acquises et, dans une posture insoupçonnée, elle a peut-être aussi participé à l'étouffement d'autres promesses de lumières. Ce ne serait alors vraisemblablement pas le fait de vivre sous le régime de fausses sciences qui suscitait la volonté de plus de lumières mais la crainte de voir se dissoudre les assurances grâce auxquelles le présent est supportable. L'enjeu du progrès pourrait donc être moins en lien avec le savoir qu'avec les assurances vitales.

3. Apprivoiser le progrès des connaissances : un impératif humaniste

L'homme risque-t-il de savoir plus qu'il ne devait ? Et quel est ce risque ? Telle est probablement la formulation prosaïque de la question que cachent les inquiétudes liées aux progrès des connaissances. De telles inquiétudes sont encore actuelles quoique, paradoxalement, il semble y avoir une tension quasi naturelle de l'esprit humain à aller toujours vers plus de connaissances. Les problèmes que suscite le progrès de l'esprit sont une constance : à toutes les époques de l'histoire de l'humanité, la perspective d'un nouveau savoir suscite des incertitudes et implique de nouvelles responsabilités.

3.1. Progrès du savoir et incertitudes

La connaissance de la nature, aussi poussée soit-elle n'est jamais une fin en soi. Comme pratique humaine, la science est d'une certaine manière déterminée par des finalités humaines, individuelles ou collectives. En outre, chaque fois que des chercheurs ou savants font des progrès dans le domaine des connaissances, il en résulte des modifications des rapports entre les hommes.

L'accroissement de la connaissance chez l'homme s'accompagne d'un accroissement de son pouvoir aussi bien vis-à-vis de la nature que vis-à-vis des autres hommes. Or tout pouvoir est appelé à se déployer, et l'exercice d'un pouvoir se fait toujours en faveur et en défaveur d'un contexte. Les inquiétudes suscitées par le développement des sciences et leurs applications sont donc essentiellement liées à des enjeux de pouvoir. Ces inquiétudes peuvent s'élever de groupes d'hommes qui se sentent, d'une certaine manière, menacés de perdre leur influence sur d'autres. Elles peuvent également être liées aux appréhensions de devoir subir plus durement la loi des puissants. Ces dernières formes d'inquiétudes sont celles des groupes d'hommes qui redoutent d'être davantage écrasés par un supplément de pouvoir mis à la disposition de ceux qui en sont déjà dépositaires. A côté de ces deux catégories de personnes, il y a les artisans du savoir eux-mêmes qui ne sont pas exempts d'inquiétudes quand ils voient leurs connaissances des choses s'accroître.

Les inquiétudes liées au risque de perte de pouvoir sont probablement les plus aisées à établir. Toute autorité se fortifie de l'ignorance de ceux sur lesquels elle s'exerce et s'effrite à mesure que ces derniers s'élèvent dans la connaissance. Ce qui semble moins évident c'est d'établir comment chez les groupes d'hommes les moins favorisés dans les positions de pouvoir, le progrès des connaissances peut susciter des inquiétudes. Il suffit cependant de remarquer que de tels hommes se sentent dépourvus de ressources soit pour contrôler la science des autres soit pour lui opposer une science concurrente ou régulatrice. Leurs scrupules sont d'autant plus fondés qu'ils se sentent disqualifiés ou handicapés dans une compétition pour le pouvoir dont ils savent qu'il ne peut se manifester que par l'aliénation des uns aux autres. C'est une constante humaine que justifie le propos de Latour

(1997, p. 14) lorsqu'il déclare par exemple que ce que l'Occident a bâti de culturellement éblouissant, il l'a réalisé « en détruisant le reste du monde et en enfonçant dans la misère les autres peuples ». A mesure donc que certains hommes accroissent leur emprise sur la nature qu'ils entendent désormais soumettre à des fins humaines, une multitude d'autres hommes se sentent de plus en plus dépossédés d'eux-mêmes et dépendants. Ces derniers se retrouvent entraînés, pour ainsi dire, suivant une trajectoire tracée de façon autonome par une science qui se fait de plus en plus injonctive et sur laquelle ils ont peu ou pas de pouvoir d'inflexion. Il est en effet improbable que le développement des sciences et des techniques s'accompagne nécessairement d'un progrès moral et politique de l'homme. Bien au contraire, à mesure que, par la science, l'homme se procure de plus en plus de pouvoir, celui-ci se découvre d'autant plus lié aux lois de sa connaissance. La maîtrise du monde par la science révèle à l'homme sa totale dépendance vis-à-vis des lois du monde : une forme de vue de l'abîme comme dirait Nietzsche (*Le gai savoir*, §347).

Le sentiment que le savoir expose l'homme à une vue de l'abîme est une constante humaine, mais relativement peu connue, sauf chez les penseurs tragiques. Hamlet, personnage de Shakespeare illustre parfaitement cet état d'esprit : découvrant la vérité sur les conditions de la mort de son père, celui-ci éprouve l'impression d'être face à une nature « déplacée de sa sphère », une horreur contre laquelle il se sait cependant incapable de poser une quelconque action qui en modifierait l'allure. La connaissance de la vérité se manifeste à lui comme l'expérience d'une apparition cauchemardesque : « O désordre maudit ! s'écrie-t-il. Faut-il que je sois né pour te réformer ! » (Shakespeare, 1881, p. 48). L'homme ne souffre pas seulement d'ignorance, mais aussi de savoir : il redoute de savoir plus qu'il ne faut, et craint que la science ne lui donne plus généreusement qu'il n'en voudrait.

Avec l'avènement et le développement des sciences, on peut dire comme L. Ferry (1996, p. 12) que « les écailles de la superstition nous sont peut-être tombées des yeux ». Dans le contexte de la Renaissance, si les yeux des hommes se sont ouverts sur les inconséquences du discours de la religion, ils le sont probablement d'abord pour constater l'abîme. Le même sentiment se manifeste encore de nos jours selon L.

Ferry : « Si la sagesse des grandes religions ne convient plus à nos temps démocratiques, si tout retour semble impossible, nous n'avons cependant rien inventé qui puisse en tenir lieu de façon acceptable » (p. 13). Cette remarque est l'expression à peine dissimulée d'un désarroi : le sentiment paradoxal d'une totale impuissance de l'homme à combler certaines béances de son existence au moment même où il semble le plus hautement hissé au sommet du pouvoir conféré par la science. Si la religion n'était pas pourvoyeuse de sens en tant qu'elle est dépositaire d'une révélation, elle ne le serait pas moins en tant qu'elle étouffe la voix de l'abîme qui nous appelle quand nous sommes détachés de la religion.

Les savants et scientifiques, de tous temps, ont voulu, par la science, s'affranchir de la tutelle religieuse, se dresser contre la théologie assimilée à de « l'ignorance codifiée » (Russell, 1971, p. 34), rendre la religion de plus en plus caduque dans ses prétentions ou, peut-être, tenter de se substituer à elle. Et pourtant, sorti de la trajectoire de la transcendance tracée par les mythes et les significations religieuses, l'homme du commun ne dispose de rien pour se prémunir du vertige face à la fin absurde de toute chose, selon le mot de Kant.

En définitive, c'est parvenu au sommet de ses prouesses technoscientifiques que l'homme se redécouvre d'une certaine manière encore vulnérable, justement parce que pareil exploit se constitue sans égard pour les scrupules affectifs et métaphysiques de l'homme. « La science naguère conçue comme émancipatrice devient elle-même péril pour sa liberté ! » (Lecourt, 2011, p. 35), et l'homme privé de ce que la science a sacrifié se retrouve mutilé dans son être métaphysique.

3.2. L'urgence d'une reprise en main humaniste

La science n'est pourtant pas essentiellement déterminée à susciter et entretenir des tourments à l'homme. L'appétit des esprits de la Renaissance pour la connaissance de la nature avait un fondement humaniste : il s'agissait d'émanciper l'homme, grâce à l'usage de ses facultés cognitives propres, d'un univers épistémologique empreint et dominé par des préoccupations théologiques sans pour autant lui retirer la quiétude dont il jouissait auparavant.

La science naissante veut promouvoir la « capacité qu'a l'être humain de rectifier ses erreurs dans l'effort de pensée qu'il dirige vers la connaissance vraie » (Lecourt, 2011, p. 33), probablement pour se rendre plus digne de l'image du Dieu omniscient qu'il est supposé refléter. Le label humaniste décerné aux esprits de la Renaissance se comprend aisément à partir de cette attention à l'humain. Il apparaît bien que la finalité principale de la Renaissance n'était pas le simple rejet des connaissances qui prévalaient mais plutôt un besoin d'affinement de celles-ci. La grossièreté ou l'erreur étant considérées à la fois comme facteurs d'obstruction de l'homme sur la voie de sa pleine réalisation et porteuses de grands dangers pour la vie. Les espoirs portés par l'homme de la Renaissance sont ceux d'une ascension sécuritaire suivant l'idée qu'il existe une nature humaine supérieure, moins exposée aux aléas de la vie et qu'il est possible de l'atteindre individuellement grâce à un travail d'acquisition de connaissances et collectivement grâce à la diffusion de ces connaissances au maximum des hommes. En tout état de cause, les progrès du savoir auxquels aspiraient les esprits de la Renaissance étaient initialement porteurs d'espoirs pour l'humanité. Les appréhensions liées à leur développement semblent ressortir donc d'un paradoxe.

La résolution de ce paradoxe nécessite de retrouver le souci humaniste de la Renaissance. On pourrait comparer le souci humaniste de la Renaissance à celui de notre temps : il y a en effet une similitude entre les problèmes posés par l'intrusion de la science profane dans l'univers religieux du Moyen Âge et ceux que suscitent la science et la technique de notre époque, relativement aux incertitudes dans lequel elles semblent engager l'homme. Si notre génération bénéficie plus que nulle autre auparavant des immenses opportunités offertes par la science et la technique, elle semble également, plus que nulle autre auparavant, exposée aux angoisses des lendemains incertains d'un absolutisme technoscientifique. Notre rapport actuel à la science prend le caractère d'une impérieuse nécessité, mais une nécessité grosse des plus redoutables incertitudes. Ce n'est donc pas le progrès du savoir qui focalise l'attention ; ce sont les incertitudes du lendemain dans lequel ce progrès projette l'homme qui préoccupent.

Le souci du devenir de l'humain suggère l'adoption de mesures pour contenir les risques de dérives imputables au progrès de la science. De telles mesures peuvent consister en une soumission de la volonté de connaître à l'injonction du service de l'humain. La science, quelles que soient ses méthodes et ses résultats, ne saurait avoir d'autres ambitions que d'offrir aux hommes « le bien-être social et moral par la conquête de la prospérité matérielle » (Lecourt, 2011, p. 34). Ce bien-être commande que soit atténuées ou anéanties toutes les sources de craintes auxquelles l'homme est sujet. Nietzsche (2011, p. 193) l'a si bien perçu qui écrit que c'est « l'instinct de la crainte qui nous pousse à connaître », par quoi une connaissance qui suscite la crainte est une antinomie.

Pour les humanistes de la Renaissance, les progrès de la connaissance n'avaient d'autres buts qu'un meilleur et complet épanouissement de l'homme. C'est pour cela qu'au XIII^e siècle déjà, estime Demange (2009), la définition aristotélicienne de l'homme comme animal rationnel a pu susciter un certain malaise. Il ne fallait surtout pas que cette métaphysique d'animal rationnel réduise l'essence de l'homme à l'opérationnalité instrumentale que confère la rationalité. Il faut distinguer le rationnel du raisonnable. « Ce qui fait la noblesse de l'homme, ce qui l'élève au-dessus de l'animal, ce n'est pas son intellect, mais sa volonté. Cette volonté n'est pas une puissance de discernement ou de délibération, c'est une faculté indépendante de l'intellect dans son essence et son principe » (Demange, 2009, pp. 228-229). L'essence et le principe de la volonté sont les déterminants de la dignité de l'homme qui culmine dans l'éthique et non dans la possession et l'habileté instrumentales. La réduction de l'essence de l'homme à sa raison ne donnerait de ce dernier que l'image d'un « ouvrier écrasé par le poids de l'instrument », figure annonciatrice de la crise et de la misère existentielles dans lesquelles l'*hubris* technoscientifique semble précipiter l'humanité contemporaine.

Tenir la science dans le champ de l'action humaine revient à en refaire le lieu de déploiement de processus cognitifs et opératoires téléologiquement contrôlés et déterminés par et pour l'homme. Il s'agit de veiller à ce que la connaissance demeure une réponse de rassurement dont l'homme fait provision face aux questions que l'étrangeté de monde lui suscite. L'exigence d'une reprise en main

humaniste de l'ère technoscientifique procède du même souci et constitue la condition nécessaire d'une nouvelle renaissance de l'homme à lui-même. Il s'agit de retrouver ou recouvrer ce qui est fondamental pour l'homme, contre la perversion de l'idée du progrès saisi seulement comme accroissement de performance et d'efficacité, de quantité et d'avidité, tout en excluant de ses préoccupations la question du sens. Il apparaît ici que ni l'autorité ni le consensus des historiens ne suffisent à consacrer ce souci comme une caractéristique exclusive de la Renaissance.

Conclusion

Dans l'histoire de la philosophie, la Renaissance apparaît comme un moment particulièrement remarquable, un tournant majeur aussi décisif que le supposé miracle grec invoqué par beaucoup d'historiens traitant de l'origine de la pensée rationnelle. Pour reconnaître à cette période tous les mérites d'une rupture par rapport à un ancien ordre, il lui est associé l'image d'une scène d'antagonismes entre les scolastiques et les humanistes. Il semble cependant que l'attitude en vertu de laquelle il est décerné aux derniers le mérite de la démarcation progressiste est la même que celle en raison de laquelle il est reproché aux premiers le défaut d'une réclusion obscurantiste : une même quête de sécurité. Car si les progrès de l'esprit visaient, par l'acquisition de connaissances plus précises et le développement d'une rationalité instrumentale, à doter l'homme de plus grandes assurances vitales, les dépositaires de la supposée sagesse transcendante entendaient, eux aussi, par leurs enseignements et prescriptions, prévenir l'homme contre la menace d'une insignifiance éthique et d'une tragédie eschatologique. En cela, l'environnement de la Renaissance était tout autant porteur d'espoirs qu'inspirateur d'appréhensions, les remous de cette époque étant assimilables aux manifestations, chez les hommes, d'une conscience inquiète de progresser vers le déclin. Ce sentiment que le progrès de l'esprit est en même temps un élan vers l'horizon de l'incertain est vraisemblablement le même que celui qui, aujourd'hui encore, suscite les interrogations diverses sur les progrès de la science et l'avenir de l'humanité. La singularité historique de la Renaissance se dissout dans la banalité des appréhensions intrinsèques à tout

contexte de changement et la constante exigence éthique suivant laquelle, en tout ce qui touche à l'homme, l'humanisme reste le critère ultime de validité.

Bibliographie

Bréhier Emile (2011), *La philosophie du Moyen Âge*, Les Echos du Maquis.

Demange Dominique (2009), « Jean Duns Scot », in Pradeau Jean-François (dir), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, pp. 224-230.

Ferry Luc (1996), *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset.

Foucauld Michel (2011), *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, Paris, Seuil-Gallimard.

Granada Miguel Angel (2009), « Continuité et transformation de la philosophie à la Renaissance », in Pradeau Jean-François (dir), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, pp. 238-258.

Hersch Jeanne (1993), *L'étonnement philosophique*, Paris, Gallimard.

Huppert George (1995), « La rencontre de la philosophie avec l'histoire », *Corpus. Revue de philosophie*, 28, pp. 15-26.

Latour Bruno (1997), *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris, La Découverte.

Lecourt Dominique (2011), « Réflexions sur l'avenir de la science », *Le Philosophoïre*, 1(35), pp. 33-38, en ligne sur <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoïre-2011-1-page-33.htm>

Lemarchand Frédéric (2008), « L'idéologie moderne et l'utopie », *Ecologie & politique*, 3(37), pp. 23-31, en ligne sur <https://www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique1-2008-3-page-23.htm>.

Michon Cyrille (2009), « Thomas d'Aquin », in Pradeau Jean-François (dir), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, pp. 218-223.

Nietzsche Friedrich (1971), *Généalogie de la morale*, (I. Hildenbrand, & J. Gratién, Trads.) Gallimard.

Nietzsche Friedrich (2011), *Le gai savoir*, Les Échos du Maquis.

- Russell Bertrand (1971), *Science et religion*. Paris, Gallimard.
- Scribano Emanuela (2009), « René Descartes », in Pradeau Jean-François (dir), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, pp. 200-288.
- Shakespeare William (1881), *Hamlet*. (Letourneur, Trad.) Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale.
- Vergote Antoine (1970), « La philosophie de la religion », *Revue Philosophique de Louvain*, 68(99), pp. 385-393.
doi:<https://doi.org/10.3406/phlou.1970.5563>