

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE



Revue Spécialisée en Études Heideggériennes

numéro 8 – 2020

Editée par www.respeth.org

ISSN 2311-6145

www.respeth.org, 2020

22 BP 1266 Abidjan 22 (Côte d'Ivoire)

Email : publications@respeth.org

Tél. : 00225 09 62 61 29 00225 40 39 26 95 00225 09 08 20 94

ORIENTATIONS DE LA REVUE

RESPETH est une Revue (en version électronique et papier) de recherches sur Martin HEIDEGGER. Elle est rattachée aux Universités d'Abidjan-Cocody (Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY) et de Bouaké (Université Alassane OUATTARA) de la République de Côte d'Ivoire. C'est une revue internationale à caractère philosophique qui paraît une fois l'an (en édition régulière). En dehors de cette édition régulière, pourront apparaître, en éditions spéciales, les Actes de Colloques, les Conférences et Ateliers. Les textes que la revue publie proviennent des divers horizons qui composent le vaste champ des disciplines littéraires, artistiques et des sciences humaines et sociales ayant été influencées par la pensée du philosophe Martin HEIDEGGER.

La revue *se propose de promouvoir et soutenir* le développement et la compréhension de la pensée de M. HEIDEGGER. Elle encourage la production de textes de synthèse, de réflexions critiques qui valorisent les contributions et les limites de la philosophie de Martin HEIDEGGER, des façons améliorées, novatrices ou des commentaires et des analyses critiques explicitant des questions d'ordre théorique, méthodologique, éthique, épistémologique ou idéologique se rapportant à la pensée du philosophe :

* Des réflexions d'ordre théorique axées sur des études portant sur les thèmes liés à la philosophie de Martin HEIDEGGER ;

* Des travaux de phénoménologie restituant les influences aristotéliennes, kantienne, hégélienne, husserlienne, etc., sans oublier celles des penseurs antiques grecs, subies par Martin HEIDEGGER et ses héritiers ;

* Des apports de type herméneutique interprétant, dans un sens plus ou moins heideggérien, les textes philosophiques ;

* Des critiques de portée éthique ou/et idéologique de la philosophie de Martin HEIDEGGER, en ses rapports à la société contemporaine et aux mondes non-occidentaux.

* Des articles synthétisant ou établissant l'état des connaissances, retraçant l'évolution de la pensée de HEIDEGGER, ou inclinant la philosophie héritée de Martin HEIDEGGER vers de nouveaux horizons ;

* Des comptes rendus d'ouvrages portant sur Martin HEIDEGGER.

RESPETH se propose aussi de publier les travaux primés dans le cadre du concours pour le Prix d'Excellence DIBI Kouadio Augustin.

Il existe des revues scientifiques traitant spécifiquement de la philosophie de Martin HEIDEGGER, certes. Et s'il existe des espaces de débats sur les possibilités qu'ouvrent la pensée de HEIDEGGER et ses influences dans le monde actuel, il convient de souligner qu'ils ne sont pas en assez grand nombre. La revue RESPETH se présente ainsi comme une ressource importante pour les chercheurs, les professeurs et étudiants qui s'intéressent au devenir de la philosophie d'influence heideggérienne.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Abou SANGARÉ Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANOËH, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Brazzaville, République du Congo
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE LECTURE

Abou SANGARÉ Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Alexis KOFFI Koffi, Maître de Conférences, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké,
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANOËH, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Brazzaville, République du Congo
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Séverin YAPO, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEUR DE PUBLICATION :

Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire

REDACTEUR EN CHEF :

Jean Gobert TANOËH, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION :

Léonard KOUASSI Kouadio, Institut National du Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Côte d'Ivoire
Séverin YAPO, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

MEMBRES :

Alexis KOFFI Koffi, Maître de Conférences, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Christophe PERRIN, Université Paris-Sorbonne, France
Élysée PAUQUOUD Konan, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Côte d'Ivoire
Oscar KONAN Kouadio, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Pascal ROY-EMA, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Sylvain CAMILLERI, Université Catholique de Louvain, Belgique

RESPONSABLE TECHNIQUE :

Raoul KOUASSI Kpa Yao, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

SOMMAIRE

Pourquoi Heidegger ?	9
Argumentaire du Numéro Thématique : Seul un Dieu peut encore nous sauver.....	11
BOKO (Sèdjro Bernadin), Vers une phénoménologie sotériologique : du « seul un Dieu peut nous sauver » de Heidegger au « seul un Dieu vivant peut nous sauver » de Michel HENRY.....	12
KOUADIO (Konan Oscar), Du Gestell technologique : quel salut pour l'humanité ?.....	31
SENZÉ (Kouamé Raymond), Ontologie et foi dans la pensée heideggérienne.....	56
KOUASSI (Kpa Yao Raoul), La science et Dieu chez Leibniz et Einstein.....	71
GAINSI (Grégoire-Sylvestre M.), Et l'art créa Dieu : Hölderlin et Heidegger au sujet de la divinité de Dieu.....	91
KOFFI (Kouakou Marius), Déchoir spirituel du monde et désir divin : l'hénologie plotinienne comme sortie des crises existentielles.....	108
KOUASSI (Moulo Elysée), In-quiétude et appel chez Gabriel MARCEL : le Toi absolu comme fondation onto-théologique du bonheur.....	128
KISSEZOUNON (Gervais), TECHOU (Roland) « Seul un dieu peut encore nous sauver ». Décryptage et lecture analytique d'une expression énigmatique à l'ère du numérique et de coronavirus.....	151
GOULEI (Yves Laurent), Ô poètes ! ô Dieux ! vérité(s) d'un humanisme fondamental.....	174

POURQUOI HEIDEGGER ?

Dans la langue de sa pensée, Heidegger dit que l'Être est la présence du présent ; cela apparaît comme une explicitation de cette catégorie fondamentale de la métaphysique occidentale. Qu'une Revue scientifique, en terre africaine, soit consacrée à rendre explicite l'intuition du dernier des grands penseurs de l'être, n'implique pas moins une question importante qu'il faudrait immédiatement poser, à savoir : Y a-t-il un intérêt à réfléchir, avec Heidegger, sur le sens et la vérité de l'être, pour des êtres dont l'histoire consciente demeure encore très problématique dans l'imaginaire de beaucoup de blancs ? Cette question, en se la posant, ne s'inscrit nullement dans un conflit d'identité ou de capacité historique ; elle vise plutôt à scruter un implicite qui structure tout grand philosophe : Le rapport de la conscience aux choses. Ce rapport ne peut être esquivé, sous aucun prétexte, pour autant que l'homme, quelle que soit sa particularité individuelle ou collective, ne peut pas ne pas comprendre que le point de départ de l'histoire s'inscrit nécessairement dans ce rapport. Au fond, au-delà de tout ce qui nous préoccupe, et qui peut parfois devenir objet de divergences ou même de conflits, souvent violents, il y a une chose qui nous détermine tous : nous sommes des consciences devant les déterminités. Et la conscience ne parvient à sa vérité que dans une appartenance essentielle au Concept, comme expression d'une pensée substantielle de son rapport aux choses. De ce point de vue, ce rapport n'est pas un simple rapport, il est si complexe qu'une complaisance à son égard influence négativement la marche dans l'histoire de tout peuple. La qualité de cette marche est donc déterminée par le sérieux et la profondeur avec lesquels l'on se pense dans la présence des choses. Husserl, dont la philosophie est une réappropriation de la conscience, dans son essentialité, nous permet de bien comprendre qu'une pensée rigoureuse ne peut se dispenser de la vérité de la conscience dans son rapport aux choses, d'où la nécessité fondamentale de l'époché, pour accéder au moi transcendantal ; car une conscience encombrée de psychologisme rend impossible l'effectivité exacte de celle-ci dans son intentionnalité. C'est la réduction transcendantale pour désobstruer le rapport de la conscience aux choses. Le retour aux choses ou "droit aux

choses mêmes", comme idée substantielle de la phénoménologie husserlienne, est le retour de la conscience dans sa pureté originelle, seul gage pour rendre la philosophie, c'est-à-dire le Concept, à sa propre vérité, comme science rigoureuse. Le célèbre article de Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, paru en 1911, en donne la pleine mesure. La conscience, étant le fondement premier de toute science, y compris la philosophie en premier, exige d'être pensée en soi, comme conscience transcendante, pour donner au Concept toute la rigueur de son sens. La rigueur de la conscience, qui s'atteste dans la réduction phénoménologique, chez Husserl, traverse toute la pensée de Heidegger, qui l'enracine dans une expérience plus originaire et plus originelle, celle avec l'Être.

Quand j'essaie de faire attention à mon environnement, je vois les choses-ci : à côté, un chien ; devant, une maison ; plus loin, un arbre. Ces choses seraient-elles spécifiques à mon environnement ? N'existeraient-elles pas ailleurs, à des milliers de kilomètres, à Katmandou au Népal par exemple ? Si, mais, on pourrait objecter que mon chien n'est pas le même que celui du Népal. Sans doute, mais si on admet que mon chien et celui du Népal sont des chiens, il va sans dire que quelque chose de plus profond les détermine, de telle manière que, malgré l'évidente différence, ils demeurent des chiens. Notre pensée, qui les identifie comme chiens, se pose sur la réalité non perceptible, qui, dans sa profonde vérité, permet de déterminer le chien comme chien. Ainsi, la pensée, dans son propre, se conçoit et se fonde sur le non-présent, en tant qu'il est l'indéterminable dans le déterminable-présent. Et c'est là toute la pertinence du penser heideggérien. La tentation constante d'être envahie par le présent empêche la pensée de se déployer rigoureusement pour donner à la conscience toute sa vérité.

Penser la pensée, dans son appartenance à l'Être, pour la préserver de l'invasion de l'étance, reste une idée éternellement "jeune", qui implique, sans aucun doute, la préservation absolue de l'identité essentielle, sans laquelle, de toute évidence, rien de substantiel ne peut être construit, pour donner à l'histoire la plénitude de son sens. La question de la pensée est une

question d'humanité qui ne saurait être circonscrite à une aire géographique, dans la mesure où le rapport de l'homme à l'étant est un rapport qui structure, de manière universelle, son existence.

Mieux, penser la pensée pour mieux la rendre à l'homme, afin de lui permettre d'habiter, dans la sérénité, la terre, où l'étant devient absolu, exige une méditation sur le rapport de l'étant à l'être. Un rapport dans lequel l'étant est dans la dépendance de l'être. L'étant se structure dans une articulation nécessaire à l'être. Cette nécessaire articulation, disloquée par la métaphysique de l'étant, est si absolue que Heidegger, dès les premières pages de *Être et Temps*, fait le constat suivant : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » (Heidegger, 1986, p. 25). Mais au préalable, il n'a pas manqué de dire ceci, dont la gravité permet de mesurer tout l'enjeu de sa pensée : « Avons-nous une réponse à la question de savoir ce que nous voulons dire exactement avec le mot « étant » ? Aucunement. Dans ces conditions, il faut poser en termes tout à fait neufs la question du sens de l'être. Sommes-nous donc seulement aujourd'hui encore dans l'aporie de ne pas entendre l'expression « être » ? Aucunement. Dans ces conditions, le plus urgent, c'est de réveiller une entente pour le sens de cette question » (Idem, p. 21). Il s'agit, alors, de pousser à fond le rapport de l'homme au savoir pour qu'advienne et se maintienne, sans prétention et de manière définitive, son essence pensante, si tant est que rien ne peut possibiliser son existence, s'il n'est radicalement établi dans cette essence. Car, dit Heidegger, « savoir est la sauvegarde pensante de la garde de l'être » (Heidegger, 1958, p. 420). Cette garde, dans laquelle l'homme accomplit la splendeur de son humanité, n'est spécifique à aucune race et à aucun continent, sauf si nous admettions que la pensée ne serait pas le propre de l'homme. Pour avoir commencé en Grèce que Hegel qualifie comme le point lumineux de l'histoire universelle, la pensée, dans l'appartenance à son essence, comme objectivation rigoureuse et profonde de la conscience dans son rapport aux choses, déborde la seule Grèce, et poursuit sa marche radicale, vers le lieu essentiel où l'homme est pleinement chez soi. Peu importe la manière avec laquelle elle parvient aux peuples, qu'elle soit embastillée dans un

impérialiste colonial, il nous faut l'accueillir, avec grande sérénité et lui permettre de croître dans le secret de sa puissance, qui rend puissants les peuples qui savent la contempler dans la splendeur de sa vérité. Là se trouve, paradoxalement, l'authentique chemin de liberté, parce qu'est libre celui qui se déploie dans la Libre-Étendue, où sont brisées les idoles de nos excessifs particularismes et de nos primitivités, dénuées du saut qualitatif, nous empêchant ainsi de saisir la profondeur de cette idée heideggérienne : Là où croît le péril, là aussi croit ce qui sauve. Ce qui suppose qu'il faut, dès la départ, écarter, avec une violence salutaire, l'idée d'une rationalité multiple, comme si "un plus un" feraient, ailleurs, autre chose que deux. La logique n'est ni culturelle, ni géographique, c'est le propre de l'esprit ; et l'essence de l'esprit, selon Hegel, réside dans la conscience de soi, conscience parvenant à son contenu comme Concept. Ce Concept est grec ; et nous sommes, pour ainsi dire, des Grecs. Serait-il scandaleux d'affirmer pareille chose ? Ne faudrait-il pas revendiquer autre chose que la grécité, surtout que la Grèce actuelle est menacée de faillite, en raison de profondes difficultés économiques ? Aussi, pourrions-nous ironiser, de telles difficultés ne trouvent-elles pas leur fondement ultime dans un certain « oubli de l'Être » ? Y a-t-il donc, aujourd'hui, honneur à défendre une filiation grecque ? En bonne logique non, pas pour des raisons de grandeur économique, mais parce qu'un Noir ne peut pas avoir un ancêtre Blanc, alors qu'il n'est pas mulâtre. Alors que veut dire "nous sommes des Grecs ?" Heidegger nous donne l'excellente réponse : « Grec, cela ne signifie pas, dans notre façon de parler, une propriété ethnique, nationale culturelle ou anthropologique ; grec est le matin du destin sous la figure duquel l'être même s'éclaircit au sein de l'étant et en laquelle une futurition de l'homme, qui en tant qu'historial, a son cours dans les différents modes selon lesquels elle est maintenue dans l'être ou délaissée par lui, sans pourtant jamais en être coupée » (Heidegger, 1958, p. 405).

Dans une Afrique, où, cinquante ans après les indépendances, pour la plupart des pays francophones, la question des États modernes demeure encore très préoccupante, en raison d'une appropriation non encore

suffisante des concepts fondamentaux comme la justice, la liberté, l'égalité sociale et politique, la rigueur au travail, concepts à partir desquels se construit tout peuple viable, une entreprise comme RESPETH, qui s'élève dans l'horizon de la pensée de l'Être, n'apparaît pas seulement juste mais nécessaire. Bien qu'elle ne soit pas au centre de la pensée heideggérienne, la pensée des valeurs et des exigences sociales et politiques ne sous-tend pas moins la question de l'être, si tant est que c'est au cœur d'un humanisme fondamental, comme pensée de l'Être, qu'émerge et acquiert consistance tout humanisme classique, comme valeurs humaines à promouvoir et à sauvegarder. Il serait, alors, prétentieux, de croire que la présente œuvre donnerait des directives à l'action de l'homme ; une telle orientation est, simplement, aux antipodes de la pensée de Martin Heidegger, pour qui la pensée est en soi une action radicale : « La pensée n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à La pensée agit en tant qu'elle pense. (...) Cet agir est probablement le plus simple en même que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'homme à l'être » (Heidegger, 1966, p. 68). Pourquoi ? Parce que là où existent des distorsions sociales et des horizons historiques confus, la pensée ne s'est pas suffisamment accomplie, c'est-à-dire l'homme n'a pas, avec vigueur et rigueur, porté son essence dans la seule relation, qui lui donne tout son contenu, celle de l'être. Ne serait-il pas alors bien étonnant de montrer, avec rage, comme l'a fait Emmanuel Faye, que Heidegger est un théoricien du nazisme ? Ne serait-il pas tout à fait injuste d'enfermer le grand penseur de l'Être dans une courte séquence de sa vie (Six mois rectorat sous le régime des nazis), alors même que la commission de « Dénazification » (France-Lanord, 2013, p. 320-326) a eu lieu depuis le courant des années 1945-1949 ! L'image intime du philosophe de la Forêt Noire, qu'il convient tenir fermement, détruit radicalement le rectorat sous le nazisme. Pas plus que son génie de pensée ne peut être discrédité par son histoire d'amour avec Hannah Arendt, pas plus les accointances avec le nazisme ne peuvent remettre en cause la profondeur de pensée du dernier

des grands philosophes de notre temps. Le génie n'est pas Dieu ; et la grande intelligence n'est pas canonisation.

« Le présent est le rassemblement ordonnant et sauvegardant du présent en sa présence chaque fois séjournante » (Heidegger, 1958, p. 444). Apprendre à sauvegarder le présent pour habiter, de manière sereine l'humanité de l'homme, telle est, pour nous, l'absolue nécessité inescapable. Apprendre à penser, avec Martin Heidegger, ce n'est pas apprendre à spéculer, c'est apprendre à être radicalement humain ; seul l'humain pense en poète, c'est-à-dire la pensée qui élève l'homme dans une harmonie intégrale, parce que pensée de l'Être. Alors, reprenant Hölderlin, Heidegger pouvait écrire : « Plein de mérites, c'est pourtant poétiquement que l'homme habite la terre ». Puissent nos présents « Pas » demeurer dans l'ouvert irradiant de l'Être, pour qu'advienne l'effectivité historique du Concept Vivant.

Jean Gobert TANOH

NUMÉRO THÉMATIQUE 2020 DE LA REVUE RESPETH

« SEUL UN DIEU PEUT ENCORE NOUS SAUVER »

Pour son numéro de Décembre 2020, la Revue Spécialisée en Études Heideggérienne (respeth) lance un appel thématique.

La thématique générale est référencée à la parole de Martin Heidegger issue de son entretien avec la revue *Der Spiegel* : « Seul un Dieu peut encore nous sauver ». En somme, il s'agira d'évaluer l'entente heideggérienne de cette parole relativement à la problématique de la technique. La question de Dieu, telle qu'elle se présente dans l'histoire de la Philosophie, surtout ceux des auteurs avec lesquels le penseur de Messkirch a eu un véritable commerce, trouvera une résonance particulière dans cette perspective. De même, des contributions inédites sur la question du Sacré, du Divin, etc., à l'ère contemporaine, sont attendues.

LA SCIENCE ET DIEU CHEZ LEIBNIZ ET EINSTEIN

Kpa Yao Raoul KOUASSI

Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY, Abidjan-Cocody (Côte d'Ivoire)

rulerfr@yahoo.fr

Résumé : La science a connu des bouleversements importants avec les apports de la physique classique de Newton et la physique relativiste d'Einstein. Pour poser les problèmes épistémologiques du fondement de la science, avec la physique, nous assistons aussi à un recours aux questions et explications touchant Dieu, alors qu'elles sont réservées à la métaphysique. L'explication métaphysique de Dieu avec Leibniz, devenue une réduction métaphysique, semble hésitante. Elle a suscité une adhésion qui a fini par devenir un dogme dont la science a besoin avec Einstein par une explication scientifique de Dieu. La science vient du Dieu monarque leibnizien devenu le Dieu cosmique d'Einstein. Dieu crée le monde suivant une formule dont la clé manque à la métaphysique, mais c'est à la métaphysique d'ouvrir les perspectives d'un autre *a priori* pour la science. Comme ces nouvelles perspectives ne font pas disparaître la métaphysique, une complémentarité entre la métaphysique et la science est envisageable pour cerner les liens entre la science et Dieu.

Mots-clés : COSMIQUE, DIEU, EXPLICATION, MONARQUE, RELATIVITÉ, SCIENCE.

Abstract : Science has undergone major upheavals with the contributions of Newton's classical physics and Einstein's relativistic physics. To pose the epistemological problems of the foundation of science with physics, we are also witnessing a recourse to questions and explanations concerning God, while they are reserved for metaphysics. The metaphysical explanation of God with Leibniz, which has become a metaphysical reduction, seems to stumble. It sparked an adherence that ended up becoming a dogma that needs science with Einstein by a scientific explanation of God. Science comes from the Leibnizian monarch God who became the cosmic God of Einstein. God creates the world, according to a formula that the key is lacking in metaphysics, but it is up to metaphysics to open up the perspectives of another *a priori* for science. As those new perspectives do not make metaphysics disappear, a complementarity between metaphysics and science is possible in order to identify the links between science and God.

Keywords: COSMIC, GOD, EXPLANATION, MONARCH, RELATIVITY, SCIENCE.

Introduction

Dans le projet de Galilée de fonder la science sur la mathématique, Dieu est retiré de la science. Or, la physique classique de Newton, plus mathématique que celle de Galilée, ouvre la porte au retour de Dieu en science dont Leibniz se fait un grand défenseur. Au lieu de réussir une étude

scientifique de Dieu pour justifier sa démarche, Leibniz fera appel à la métaphysique ; ce qui a pour conséquence d'accorder un fondement dogmatique à la science. Grâce aux travaux de la relativité, Einstein postule une sortie du dogmatisme métaphysique, mais qui s'oriente en direction d'une explication scientifique de Dieu. Peut-on expliquer scientifiquement Dieu ? Dieu est une réalité non empirique, mais selon Leibniz, l'explication métaphysique postule que Dieu est celui qui détient les lois de la science et la gouverne comme un monarque. En quoi l'explication du Dieu monarque de Leibniz est-elle féconde pour la science ? L'explication métaphysique dérange la science à cause d'un retour au dogmatisme dans une ambiance où de nouvelles possibilités d'autonomie s'offrent à la science depuis les travaux de la relativité. Mais si l'homme n'arrive toujours pas à se passer de Dieu malgré les apports de la relativité, en quoi l'explication scientifique de Dieu proposée par Einstein est-elle plus féconde que l'explication métaphysique héritée depuis Leibniz ? Ne faut-il pas envisager une complémentarité entre l'explication métaphysique et l'explication scientifique de Dieu pour sortir du dogmatisme et fonder la science avec plus d'objectivité ?

Ce travail n'a pas pour but de repenser les définitions de Dieu, mais de montrer qu'une étude scientifique de Dieu est possible avec Einstein, si nous pouvons passer de l'explication métaphysique leibnizienne de Dieu à l'interrogation scientifique de la formule de Dieu créant le monde. Grâce à la méthode synthétique, trois voies s'offrent à nous : les liens entre la science et Dieu par la métaphysique, l'approche scientifique de Dieu dans le dépassement du Dieu monarque et l'ouverture de l'approche métaphysique par les bouleversements épistémologiques de la relativité.

1. LA SCIENCE ET LE DIEU MONARQUE ET DE LEIBNIZ

Depuis la physique classique de Newton, les questions de la physique au sujet de Dieu sont fondamentales, parce qu'elles ont un impact sur la science en général et sur la conception même de Dieu. Selon A. Thayse (2013, p. 5), « parce qu'elles sont les plus fondamentales, les questions qui traitent de notre destinée sont plus essentielles ». Ces questions essentielles

mettent la science en rapport avec Dieu. Poser à nouveau ces mêmes questions essentielles revient à les reprendre en des reformulations différentes, prenant toujours pour point de départ celles « que se posa au dix-septième siècle le philosophe et mathématicien Wilhelm Gottfried Leibniz » (Ibidem). W. G. Leibniz, à la suite de ses prédécesseurs, conserve une place de choix à Dieu, dans les questions essentielles, pour aboutir à la nécessité de mettre en relation la science et Dieu. Dans le *Discours de métaphysique*, Leibniz (1993, p. 23), commence avec « la perfection divine » comme le principe fondateur de la science, et c'est chez l'homme seul que la science, fondée par Dieu, trouve son importance. C'est dire que Leibniz a une haute idée de la science, dans la confiance placée en l'homme. Mais de ce « que Dieu possède la sagesse suprême et infinie de la manière la plus parfaite » (Ibidem) et que toutes ses créatures sont parfaites, comment soutenir que l'homme seul est fait pour la science ?

La négation de trouver la science dans le monde des pierres, des plantes et des animaux est justifiée comme un *a priori* tracé depuis longtemps. Sans pouvoir sortir de cet *a priori*, Leibniz réduira les rapports de Dieu à ses créatures en ce qui concerne la science et la morale aux dispositions divines. Leibniz (1993, p. 60) pense que « Dieu en concourant à nos actions ordinairement ne fait que suivre les lois qu'il a établies ». La conséquence, c'est que de même que Dieu obéit à ses propres lois, de même la science ne peut découvrir des lois scientifiques différentes de celles de Dieu. Et c'est à la métaphysique de soutenir cette thèse et de montrer que la science est seulement propre aux hommes. Cette thèse défendue dans le *Discours de métaphysique* donne aussi l'impression que la science n'a pas la réponse à cette préoccupation qui est d'ordre métaphysique.

La réponse métaphysique vient compléter l'interprétation des lois scientifiques du savant. C'est dire que la science est voulue par Dieu, mais sa place au cœur de la science est perçue par la métaphysique qui doit la faire connaître à toutes les sciences. Pour déterminer cette vérité fondamentale, le *Discours de métaphysique* va aussi analyser les états de

Judas avant la trahison et Judas le traître. Au lieu de penser la trahison comme une imperfection dans l'œuvre de Dieu, Leibniz (Idem, p. 62) en fait une question métaphysique et soutient qu'« à cette question, il n'y a point de réponse à attendre ici-bas ». La réponse de Leibniz est déjà une intuition des différents temps qui ne peuvent se ramener à un seul temps. Il faudrait attendre l'époque d'A. Einstein pour rendre effective cette intuition. L'effort leibnizien a consisté à montrer que pour ce qui est du fondement de la science en rapport avec Dieu, une partie du problème doit être traitée en dehors de la science, c'est-à-dire suivant un temps qui n'est pas déterminable à partir de la science, mais à partir de Dieu lui-même.

Étudier la science et Dieu chez Leibniz revient à introduire un temps en dehors du temps de la science et dont l'explication est possible en métaphysique. En poursuivant la démarche de l'explication métaphysique de la relation entre la science et Dieu, Leibniz ajoutera aussi la morale. La parfaite réalisation de la morale est dans la figure de « Jésus-Christ » (Idem, p. 72). Or Jésus-Christ est venu nous apprendre comment adorer Dieu. La science, soutenue à la fois par la métaphysique et la morale, a aussi affaire à un Dieu « monarque » (Idem, p. 70) du monde des esprits (dont l'homme fait partie). Les actions du Dieu monarque sont toujours parfaites et la perfection des hommes en tant qu'esprits, « expriment plutôt Dieu que le monde » (Ibidem), alors que « les autres substances expriment plutôt le monde que Dieu » (Ibidem). Mais en quoi cela est-il avantageux pour les hommes, puisque « Dieu tire d'eux infiniment plus de gloire que du reste des êtres » (Idem, p. 70-71) ? En ramenant tout à la gloire rendue à Dieu dans le modèle de Jésus-Christ, Leibniz n'a-t-il pas ignoré l'apport du passé dans la fondation de la science ? Selon T. Obenga (1990, p. 118), « pour Héraclite d'Éphèse (...), Dieu était le principe de l'unique principe de l'Univers, un Univers éternel comme son principe. (...) Ce n'est là qu'une reprise des idées égyptiennes. Râ est l'âme et la conscience du monde ». D'où vient alors la démarche de Leibniz qui veut ignorer le Dieu Râ pour nous destiner au Dieu de Jésus-Christ ?

La conception de Dieu par Héraclite, est restée quelque peu occultée dans l'histoire, et cette occultation ne vient pas de Leibniz. En effet,

depuis Parménide et Platon, la réflexion qu'on appelle philosophie a toujours aspiré à une connaissance *a priori*, c'est-à-dire à un savoir qui ne dépende pas de l'expérience et qui soit, par conséquent, nécessaire et universel. De Parménide à Wolff, le domaine de l'*a priori* est celui des vérités immuables et éternelles que peut atteindre le *voûç*, la raison, l'organe divin en nous. » (J. Grondin, 1989, p. 13.)

Le Dieu de Leibniz ne réduit pas la fondation de la science. De plus, l'*a priori* a changé. Leibniz a maintenu cet *a priori* comme essentiel pour la science. Dans *La Monadologie*, son dernier ouvrage, où les créatures sont des monades, le Dieu monarque revient encore pour fonder à la fois la métaphysique et la science, la hiérarchie des êtres et la perfection des créatures. Mais en quoi le choix de *La Monadologie* vient-il donner plus d'autorité au *Discours de métaphysique* et sauver la thèse de Leibniz sur le statut de l'explication métaphysique de Dieu en science ? L'explication métaphysique de Leibniz se base sur la monade. C'est dans *La Monadologie*, ouvrage écrit en 1714 en Français, et traduit en 1721 en allemand par Koehler, et publié en 1840 par Erdman en français, que Leibniz présente explicitement la monade. En 1881, E. Boutroux fera une autre publication de *La Monadologie* d'après les trois manuscrits. Pour Boutroux, *La Monadologie* est un ouvrage qui se présente comme un résumé de l'ensemble de la philosophie de Leibniz qu'il compose en français pendant son dernier séjour à Vienne pour le prince Eugène de Savoie, texte qu'il garda dans une cassette comme un trésor d'un prix inestimable. En tant que résumé, ce texte permet alors de ramasser l'essentiel de la pensée de Leibniz. *La Monadologie* suit une démarche ascendante ou progressive, qui va des créatures à Dieu, et celle descendante qui va de Dieu aux créatures.

Dans ces sept premiers paragraphes de *La Monadologie*¹ où Leibniz présente la monade du point de vue externe, il commence par la définir comme une substance simple. Il l'oppose à la fois aux composés, aux atomes,

¹ Comme *La Monadologie* est composée en 90 paragraphes, c'est ce critère qui sera utilisé pour citer les sources extraites de cet ouvrage.

aux accidents, aux réalités qui commencent naturellement et à celles qui subissent un changement ou l'altération. La substance simple est aussi sans partie. Suivant cette hypothèse, Leibniz doit nécessairement séparer, au § 3, la monade de la nature géométrique (espace), et la lier à la nature elle-même sous la couverture de « véritable Atome de la Nature ». Leibniz renverse le schéma initial qui partait de la mathématique pour arriver à la métaphysique. Ce renversement métaphysique l'est aussi dans la démarche qui commence par l'étude de l'extériorité de la monade. La monade est une découverte métaphysique et ne commence pas naturellement. Ainsi, la science en relation avec Dieu, est pensée comme rentrant aussi en relation avec la métaphysique. L'*a priori* métaphysique de Dieu devient alors un *a priori* pour la science. Dieu tire sa gloire dans l'adoration des hommes à travers les lois de la science. Est-ce à dire que l'homme de science qui n'adore pas Dieu ou qui ignore la métaphysique, passe à côté de l'essentiel ? Pour Leibniz, il s'agit de voir les choses autrement. En effet, ce n'est pas à partir des lois physiques ou de la chimie, ou de l'alchimie que la monade est rendue possible. Mais pourquoi la métaphysique n'a pas été capable de mieux présenter la monade depuis ses origines pour fonder objectivement la science ?

Selon le § 7, la démarche utilisée par la métaphysique, surtout celle de la scolastique, ne pouvait pas conduire à la découverte des monades comme substances simples, parce qu'elle a confondu l'intérieur et l'extérieur des monades et a créé aussi des fissures dans chaque monade. De plus, la science, en visant l'extérieur de la monade, a oublié cet extérieur pour se contenter de l'intérieur à travers des compositions subissant le temps, le mouvement mécanique et niant l'activité du Dieu monarque. La métaphysique jusque-là, n'ignorait pas l'activité du Dieu monarque, mais elle l'a confondue à tort avec l'activité des accidents (des causes secondes) et des substances n'ayant pas à leur tour la qualité du Dieu monarque. C'est pourquoi, selon le § 7, « ni substance, ni accident ne peut rentrer de dehors dans la monade. » Il faut une nouvelle ouverture au cœur de la métaphysique pour que l'explication métaphysique de Dieu rende possible la relation entre la science et Dieu.

Aux paragraphes 8 à 17, Leibniz étudie la nature interne de la monade en tenant compte de ses qualités. Ainsi, si la qualité apparaissait chez Aristote comme un accident, chez Leibniz, elle prend une autre valeur : elle permet de justifier les actions internes des substances simples et de montrer ainsi qu'elles ont le pouvoir de représentation, et d'appétition. Par les qualités internes de la monade Leibniz déduit les différents principes métaphysiques et scientifiques en montrant aussi que la nature de la monade, en ses actions internes, est aussi liée à la monade en ses actions externes. Par la nécessité de l'intériorité de la monade, se déterminent les différentes monades et l'infini du pouvoir du Dieu monarque : il y a une infinité de substances simples (la spécification et la variété de substances simples), à la fois du point de vue externe (la quantité, la pluralité), que la qualité, mais, au plan épistémologique, le moment n'était pas encore venu pour penser le temps de différentes manières, afin de sortir de la conception fixe du Dieu monarque qui dérange aussi la science.

La science et le Dieu monarque de Leibniz nous maintiennent dans le schéma d'un retour aux Anciens, alors qu'il s'agit de comprendre autrement le monde à partir des nouvelles découvertes scientifiques de Newton au sujet de la force. Depuis les travaux de Newton, la force était devenue l'*a priori* de la physique, et le Dieu monarque devrait être abandonné en science. Ce qui est surprenant c'est que Leibniz le sait, mais préfère réorienter le débat sur la force en introduisant le concept de monade à partir des problèmes que les Anciens ont trouvés. En effet, dans le schéma d'Aristote, la physique dépendait de la métaphysique. En reprenant les questions métaphysiques des Anciens à partir d'Aristote, Leibniz s'inscrit dans cette démarche, mais il trouve insuffisante la réponse de la physique classique dans l'explication de la cause des existants et du mouvement. Avec la monade, il fonde l'existence de la force comme ce qui subsiste en dehors de tout mouvement et qui en est la cause. Cette hypothèse rejette la thèse de l'atome comme une réalité absolument rigide.

La fondation de la science à partir de la monade retrouve la place centrale de Dieu, mais tend à détourner l'explication scientifique par l'explication métaphysique. En effet, le rejet de la rigidité de l'atome est la conséquence du rejet de l'autonomie de l'atome au profit de sa dépendance du Dieu monarque et de la reconsidération de la force comme une substance. Ainsi en maintenant les actions du Dieu monarque, Leibniz maintient intuitivement l'existence des temps relatifs. En transformant la monade en substance simple, il intuitionnait aussi la force quantique dont il n'avait pas les fondamentaux scientifiques. Le moment n'était pas encore venu pour penser en direction des quanta, mais la réponse métaphysique était déjà essentielle. L'échec de Leibniz est de n'avoir pas réussi à découvrir avec des calculs précis, l'essence du monde. D'ailleurs, Leibniz est tombé en exaltation devant la loi de la gravitation universelle de Newton, traduite dans la force et maladroitement renvoyée par lui à la figure de Jésus-Christ ; ce qui crée une confusion au sujet de l'autonomie de la science et la liberté de la foi du savant. Ainsi, au lieu d'utiliser le calcul infinitésimal pour fonder sa physique comme l'a fait Newton, Leibniz a réduit le champ d'exploration de la physique par l'explication métaphysique de l'action du Dieu monarque. C'est comme si l'explication métaphysique apportée par *La Monadologie*, invite à repenser le statut de Dieu au cœur de la science.

Leibniz a montré que le lien entre la science et le Dieu monarque peut être expliqué par la métaphysique. L'explication métaphysique fonde l'hypothèse qui soutient que la science n'échappe pas à la métaphysique comme un complément. Ainsi, si avant Leibniz, la métaphysique est la base de la science, pour lui, la métaphysique vient compléter la science et cette fonction est nécessaire. La nécessité de la fonction de la métaphysique s'appuie sur le principe suivant lequel les lois de la nature dépendent du Dieu monarque et cette fonction de la métaphysique envers la science fait partie des lois du Dieu monarque. Mais la démarche de Leibniz a ramené la compréhension du Dieu monarque à un Dieu adoré le plus parfaitement par l'homme dans la figure de Jésus-Christ ; ce qui n'est pas sans problème comme le remarquera plus tard A. Einstein contre Leibniz.

2. LA SCIENCE ET LE DIEU COSMIQUE D'EINSTEIN

L'explication métaphysique de Dieu par Leibniz insiste sur le lien rendu nécessaire entre la métaphysique et la science. Le problème est que la science chez Leibniz est aussi liée à la métaphysique ; d'où l'interprétation du temps en rapport avec Dieu, qui changera chez Einstein dans son effort de dépasser la physique classique, chantre des absolus. Dans un échange entre G. Pessis-Pasternak et I. Prigogine, ce dernier présente autrement le Dieu monarque de Leibniz en rapport avec le temps. Ainsi, si avec Leibniz, « pour Dieu il n'y a ni passé, ni présent, ni futur puisqu'il voit tout simultanément » (G. Pessis-Pasternak, 1999, p. 25), cette conception du temps est dépassée par l'approche relativiste qui repense aussi le rapport entre Dieu et la science. Mais là où les choses se compliquent, c'est que Leibniz est resté croyant, alors qu'Einstein était un « incroyant (...) détaché de toute religion et assez méfiant » (J.-C. Carrière, 2005, p. 165).

Einstein s'est détaché de la religion et s'est plus rapproché de l'art en rapport avec la science. Le Dieu monarque leibnizien est abandonné chez lui au profit du Dieu cosmique. Le Dieu révélé juif qu'a connu Einstein est abandonné au profit du Dieu cosmique. C'est le Dieu cosmique qui est aussi le Dieu de la religion cosmique. Einstein (2009, p. 26) soutient « vigoureusement que la religion cosmique est le mobile le plus puissant et le plus généreux de la recherche scientifique. ». Est-ce à dire que ce qui se dit et se vit dans « les Églises » (2009, p. 26) et qui fonde la science chez Leibniz, rompt avec la science ? Si tel est le cas, le projet leibnizien de fonder une complémentarité entre la science et la métaphysique devrait être abandonné. Le vœu de l'abandon de la métaphysique au profit d'une science autonome n'est pas toujours poursuivi, puisque dans les faits, on assiste aussi à un abandon des croyances religieuses au profit de la liberté de l'homme à vivre sans le Dieu monarque. Selon A. Thayse (2010, p. 7), « en Europe occidentale, les priorités se sont modifiées, les états d'esprit ont évolué, la société s'est transformée, une autre culture s'est développée ».

Le retour au projet leibnizien ou au Dieu monarque semble une utopie, mais l'absence du Dieu monarque a fait du champ de la source de la science un champ de non-sens, puisque chacun doit partir de soi-même comme valeur. Comme il est difficile de trouver en soi-même cette valeur pour la rendre valable pour tous, un retour au Dieu monarque semble souhaitable. Mais un tel souhait n'est-il pas un mauvais combat contre la « philosophie naturelle » (M. Clavelin, 2016, p. 163) pensée par « Descartes et Galilée » (Ibidem), dans la rupture avec « l'omnipotence divine » (Ibidem) ? Or, la métaphysique semble revenir à la surface et le rejet de l'omnipotence de Dieu, garant des lois de la science, semble plus dangereuse que son acceptation. En effet, pour Thaysé, il s'agit de renverser cette situation de non-sens par un retour au sens dans la prise en compte du message des Églises. Mais comment renoncer à cette tendance à la mode, de vivre loin du Dieu des Églises qui est aussi celle recommandée par Einstein, pour donner une véritable assise à la science ?

Einstein reproche aux Églises d'enseigner de tout comprendre par la pratique des effets dépendants du Dieu monarque. Ainsi la science ne devrait pas être connue par les effets pratiques du Dieu monarque, mais elle doit être animée par la passion qui rend possible la religion cosmique. Il faut sortir avec Einstein de l'action du Dieu monarque puisqu'elle ne montre pas que la passion est essentielle dans la religion et dans la science. Mais la passion dont parle Einstein est-elle plus essentielle pour la science et le genre humain que la passion du Christ dont l'Église en fait le moteur de toute grande œuvre ? Est-ce à dire que pour la science, la passion d'un chercheur est de loin plus grande que la passion du Christ pour le genre humain ? La religion cosmique qui fonde l'esprit scientifique, « se distingue de la croyance des foules naïves qui envisagent Dieu comme un être dont on espère la mansuétude et dont on redoute la punition » (2009, p. 27). Mais Einstein n'a-t-il pas une vue réduite de la religion, surtout qu'il tend à tout ramener au niveau des sentiments de l'homme rendu non-coupable de toute culpabilité ?

Selon la manière de voir d'Einstein, la causalité intéresse l'esprit scientifique, alors que sans nier par le passé la causalité, Leibniz entrevoyait une source épanouissante pour l'homme : la Grâce. La religion chrétienne préconisée par Leibniz est basée sur la Grâce. La Grâce est l'expression de la bonté divine. C'est elle qui fonde aussi l'harmonie parfaite entre le monde naturel et le monde moral comme le règne de la grâce, c'est-à-dire l'omniprésence de la bonté divine. Ainsi, au § 88 de *La Monadologie*, cette harmonie est à la fois universelle et préétablie, parce qu'elle est la manifestation, partout de la grâce divine comme une justice universelle, « pour le châtement des uns, et la récompense des autres » (§ 88). Tout dépend de la grâce ; d'où l'harmonie. Mais Leibniz va plus loin, en concluant ainsi *La Monadologie* : « si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les soins des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est » (§ 90). L'harmonie nous précède en tout et est l'œuvre du Dieu monarque.

La Grâce nous rapproche de l'idée et de la réalité « d'un Dieu personnifié » (J. R. Dos Santos, 2012, p. 23) qui est une idée « naïve, voire puérile » (Ibidem) pour Einstein. Ce Dieu est le « Dieu de la Torah » (Ibidem) en qui Einstein prétend ne pas croire « parce qu'il s'agit d'un concept anthropomorphique, une chimère forgée par l'homme pour tenter d'influencer son destin et lui offrir une consolation dans les moments difficiles » (Idem, p. 23-24). Le Dieu monarque de Leibniz n'est pas le Dieu d'Einstein. Le Dieu d'Einstein est le « Dieu de Spinoza, qui se manifeste dans l'ordre harmonieux de ce qui existe » (Idem, 2012, p. 26). Alors que le Dieu monarque se prouve par les principes *a priori* et les principes *a posteriori*, pour Einstein, « il est impossible de prouver l'existence de Dieu, tout comme il est impossible de prouver sa non-existence. Nous avons seulement la capacité de sentir le mystère, d'éprouver une sensation d'éblouissement face au merveilleux système qui régit le système de l'univers. » (Idem, p. 27.) Ainsi, parce que l'homme peut sentir, il est impossible qu'il n'y ait pas un Dieu, non pas celui qu'il faut servir, mais un Dieu grand architecte et source de la science.

La religion cosmique trouve alors son fondement dans la capacité de l'homme à s'émerveiller afin de fonder la science. Est-ce à dire que les autres services rendus au Dieu monarque trahissent la mission contemplatrice de l'homme comme fondatrice de la science ? Au lieu de voir la question sous cette forme, Einstein préfère chercher « la formule de Dieu » (Idem, p. 520), c'est-à-dire « la preuve scientifique de l'existence de Dieu » (Idem, p. 521). Au fond, « Einstein cherchait à déterminer s'il y avait une vérité cachée dans la Bible, il ne recherchait pas des vérités métaphoriques et morales, mais des vérités scientifiques » (Idem, p. 529). De plus, contrairement à Leibniz, « Einstein croyait en une harmonie transcendante, pas en un pouvoir mesquin. Il croyait en une force universelle, pas en une divinité anthropomorphique » (Idem, p. 530).

La religion cosmique, fondée sur le Dieu cosmique, a permis à Einstein de mettre en place la relativité. « La théorie de la relativité restreinte ébranle deux piliers de la physique, édifiés depuis deux siècles » (L. Seksik, 2008, p. 71) que sont « la notion d'espace et la représentation du temps » (Ibidem). C'est dire que si d'un côté Leibniz a insisté sur la complémentarité nécessaire de la métaphysique et de la science, et de l'autre, il s'est appuyé sur la physique de Newton, ses approches sont naïves pour Einstein. La naïveté vient du fait que « la physique de Newton forme un tout qui constitue la base des connaissances humaines sur le monde » (Idem, p. 73), et cette base est devenue un dogme qui sape, à son tour, les bases des dogmes religieux, de la métaphysique et de la science. Le dogme qui fonde aussi la physique de Leibniz prend appui sur « cette bible newtonienne, (...) l'arbre défendu » (Idem, p. 75). Au fond, la complémentarité entre la métaphysique et la science n'est pas une mauvaise chose, mais ce qui pose problème à Einstein c'est qu'une physique est devenue une « parole d'évangile » (Ibidem) et l'absence de la religion cosmique a conduit à « se vouer aux livres saints de la physique classique » (Ibidem).

Les bases de la physique classique sont aussi dominées par l'éther « que nul n'a jamais vu, dont personne n'a jamais démontré l'existence, qui

défie les lois de la physique, et semble être une réponse simpliste à un insoluble problème » (Ibidem). L'absolu placé dans l'éther a aussi conduit à la justification naïve des autres absolus. « Tout cela doit être remis à plat » (Idem, p. 208). Mais pour y arriver, il fallait à Einstein les travaux expérimentaux de Michelson Morley, grâce à qui « l'éphémère éther luminifère s'est indéfiniment perdu » (Tiberius José, 2016, p. 49). Est-ce à dire que si ces expériences avaient eu lieu plus tôt, les bases de la physique classique auraient été différentes ? Ce n'est pas ce choix de la continuité qu'a fait la nature. « Si le progrès avait été continu et organique, tout ce que nous avons par exemple en théorie des nombres ou en géométrie analytique aurait pu se découvrir après Euclide en quelques générations » (A. Koestler, 2012, p. 511). C'est dire que le changement de base en physique contemporaine qui influence aussi les autres disciplines dites sciences, s'annonce comme faisant aussi partie du plan du Dieu monarque de Leibniz.

Le Dieu cosmique a engendré une religion qui a permis d'ébranler les bases de la physique classique et aussi de sortir de la naïveté pour fonder la science sur de nouvelles bases. Or, pour Leibniz, tout est voulu par le Dieu monarque. C'est dire que la rupture que veut installer Einstein dans le but de sauver la science, n'est pas toujours bien opérée. Certes, il ne s'agira plus de faire du temps et de l'espace des absolus pour la science, mais Einstein est incapable de justifier le fondement existentiel du Dieu cosmique et ne réussit pas à évacuer la complémentarité métaphysique voulue par Leibniz. De plus, ce n'est pas la première fois qu'une telle tentative récusant le Dieu monarque, est faite et a échoué. « La science post-galiléenne a prétendu se substituer, ou succéder légitimement à la religion ; aussi, en ne réussissant pas à fournir les réponses fondamentales, a-t-elle causé non seulement une frustration intellectuelle, mais aussi une famine spirituelle » (Op. cit., p. 537). Il faut alors réussir à surmonter la rupture qui engendre d'autres ruptures.

La religion cosmique est la source de la physique d'Einstein. Cette religion a fini par envahir Einstein qui aurait détruit la paix du monde par une deuxième catastrophe après le désastre au Japon. Au nom de la

recherche de la vérité scientifique, on ne saurait suivre Einstein jusqu'au bout, surtout qu'il a voulu remplacer une religion par une autre, et la religion cosmique n'a pas encore fini son dessein de remplacer définitivement la religion du Dieu monarque. Ce qui est original avec Einstein, c'est qu'il a montré que la manière naïve d'adorer le Dieu monarque, engendre à la fois la frustration intellectuelle et la famine spirituelle. À défaut d'appeler la métaphysique du nom de religion cosmique, Einstein nous a permis de comprendre que la religion du Dieu monarque a une finalité qui nous conduit à l'absolu, alors que celle du Dieu cosmique nous conduit à la science. La foi existe désormais à la fois en science et en religion, et chacun doit y mettre du sien pour faire avancer son domaine. La religion du cosmique rendue possible, est aussi la réponse que les absolus doivent être remis à leurs places, mais tout n'est pas absolu. et pour comprendre les bases de sa religion (la religion cosmique), Einstein a dû également s'appuyer sur la Bible.

3. LE PSAUME 90 ET LA RELATIVITÉ

L'explication scientifique de Dieu, de sa formule, de ce qu'il est pour la science, restera celle d'une « faim intellectuelle de l'homme » (A. Koestler, 2012, p. 537) si A. Einstein n'avait pas découvert la relativité. Selon le principe de la relativité restreinte, « si K' est relativement à K un système de coordonnées qui effectue un mouvement uniforme sans rotation, les phénomènes de la nature se déroulent, relativement à K', conformément aux mêmes lois générales que relativement à K » (A. Einstein, 2001, p. 26). Grâce à la relativité, l'espace et le temps ne sont plus absolus et le temps est la quatrième dimension de l'espace. De plus, « d'après la Mécanique classique et d'après la Théorie de la relativité restreinte, l'espace (l'espace-temps) jouit d'une existence indépendante vis-à-vis de la matière ou du champ » (Idem, p. 212). Cette déduction montre que l'espace et le temps, qui sont aussi utilisés en religion, doivent être repensés. La base de nos croyances se trouve alors transformée par une manière plus simple de comprendre le monde. Mais ce résultat, Einstein ne l'aurait pas découvert si

ces travaux n'avaient pas abouti à la relativité de la relativité générale, puisque la relativité, en sa première formulation, ne supprimait pas définitivement les contradictions que soulevait la présence de la lumière qui vient remplacer l'éther.

Les hommes ont mis du temps pour comprendre les problèmes liés à l'espace et au temps afin de sortir des conflits entre les preuves scientifiques de l'origine du monde et des créatures et les conceptions religieuses. « Selon la relativité de la relativité générale, (...) l'espace ne jouit pas d'une existence indépendante vis-à-vis de « ce qui remplit l'espace » et dépend des coordonnées » (Ibidem). La démarche d'Einstein a consisté à s'inventer un Dieu dont les actions permettront de vérifier ses propres équations. Plusieurs recherches qui ont finalement conduit à ce résultat extraordinaire, tirent leur force de la relation établie entre le psaume 90 et la relativité. Comme Leibniz, Einstein était convaincu que les lois de la science sont immuables et sont l'œuvre d'un Dieu. Il s'agissait alors d'écrire les équations de manière à les faire coïncider avec les vérités bibliques. De cette façon, s'ouvrait avec Einstein la démonstration scientifique de Dieu et de son action en science.

La démarche d'Einstein n'avait pas pour ambition de prouver scientifiquement l'existence d'un Dieu révélé et proche des hommes, mais de comprendre que ce qui se dit de ce Dieu révélé dans la Bible, est explicable scientifiquement. L'explication scientifique veut alors montrer qu'il faut surmonter les métaphores pour aller à la science. Grâce au psaume 90, Einstein trouve une harmonie entre la conception biblique du temps et la théorie de la relativité. Ainsi « « Mille ans, à tes yeux » représente le temps dans une perspective, « un jour qui passe » représente la même période de temps sous une autre perspective » (J. R. Dos Santos, 2012, p. 532). Leibniz est resté au niveau de la morale, il n'avait pas les arguments scientifiques pour poser le problème autrement, et découvrir le « caractère fini (non fini) de la vitesse de la lumière » (A. Einstein, 2016, p. 54). Il fallait de nouveaux outils scientifiques et mathématiques pour sortir de l'interprétation naïve du psaume 90 et entreprendre le temps sous différents modes.

Les interprétations naïves, dans la religion, la philosophie et la science consistent en ce que les débats tournent autour des « six jours de la Création, tels qu'ils sont décrits par la Bible » (J. R. Dos Santos, 2012, p. 536). Être naïf, c'est réduire toute l'explication scientifique des six jours à la physique classique ou à toute autre physique qui fait fi « de la relation entre l'espace et le temps sur la terre et l'espace-temps dans l'univers » (Ibidem). Nous devons sortir de la naïveté pour comprendre, avec Einstein, que la relativité restreinte rentre aussi dans l'élaboration de la relativité générale. En effet, « quand il parle d'un jour, l'Ancien Testament fait (...) référence à un jour terrestre. Mais, selon les théories de la relativité, plus un objet a de masse, plus le passage du temps est lent à sa surface » (Idem, p. 536-537). La démonstration d'Einstein remplace la métaphore par la vérité scientifique. Suivant les calculs obtenus par la relativité, on peut établir, avec lui, que les six ont un vrai sens. En effet, si pour la Théorie de la relativité générale la masse courbe l'espace et que les grosses masses modifient le temps de manière significative, la contradiction entre les différents temps est dépassée par l'harmonie entre le temps sur la terre et le temps vu en dehors de la terre. Une explication scientifique des six jours bibliques est possible. Ainsi durant les six jours, « chaque duplication de la taille de l'univers a accéléré le temps par un facteur de deux. (...) Le premier jour biblique dura 8 milliards d'années. Le deuxième jour dura 4 milliards, le troisième dura 2 milliards, le quatrième dura 500 millions d'années et le sixième jour dura 250 millions d'années. » (Idem, p. 538.)

L'explication scientifique des réalités de la Bible, avec Einstein, montre que Dieu n'est pas coupé de la science. Toutefois, son obsession pour l'explication scientifique l'amène à tout ramener au Dieu cosmique et à réduire le Dieu de la Bible à « un Dieu jaloux mesquin, jaloux et vaniteux qui exige adoration et fidélité » (Op. cit., p. 543). Comment dépasser alors le Dieu supposé mesquin par le Dieu adoré de Leibniz ? Ce dépassement s'impose puisque « dans le travail d'Einstein, c'est que l'histoire biblique de l'univers, quand le temps est mesuré d'après les fréquences de la lumière prévue par la théorie du Big Bang, cadre avec l'histoire scientifique de

l'univers » (Ibidem). Sans nier les efforts de la métaphysique, la démarche employée par Einstein propose une nouvelle piste qui passe par l'explication scientifique. Il ne s'agit pas d'envisager le dépassement par un simple dépassement, mais de comprendre, avec d'Einstein, comment arriver à nous faire une meilleure idée du Dieu adoré, à partir de l'explication scientifique. La recherche d'Einstein, au sujet de la formule de Dieu, le conduira à un code « *See sign* » (Idem, p. 673) qui donne « *Genesis*. Au fond, Einstein veut nous dire : *See the sign in Genesis*. « Regardez le signe dans la Genèse. » » (Ibidem).

La réponse trouvée dans la formule du Dieu d'Einstein, c'est le nouveau commencement avec l'homme, alors que tout a commencé avec la formule de Dieu. « Que la lumière soit ! » (Idem, p. 704). Dieu a utilisé cette formule pour faire le premier commencement. Dans la nouvelle création qu'il réalise avec l'homme, tout commence avec la lumière de la résurrection du fils de l'homme. Ainsi, si, au départ, tout est exaltant avec la création naturelle, il faudrait alors passer de l'exaltation à l'adoration réelle du Dieu révélé. Dieu a permis à l'homme de décoder sa formule pour entrer en communion avec Lui. Ainsi il faudrait remplacer la vision d'Einstein, qui réduit Dieu, à celui de Spinoza, par la redécouverte du Dieu de Leibniz qui est le Dieu adoré. Le Dieu adoré est réel et ne peut être confondu au Dieu cosmique. Selon C. Morazé (1986, p. 249), « le Dieu chrétien n'est pas celui des Parménides, des Socratiques ni des Stoïciens. Il n'est compatible ni avec l'éternel retour d'un temps cyclique, ni avec les mouvements « errants » dans les trois dimensions : il en est à la fois l'en deçà, l'Homme et l'au-delà. » Est-ce à dire que c'est seulement pour la science que le Dieu cosmique est possible ?

La science ne s'arrête pas à elle seule. Einstein soutenait que l'existence ou la non-existence du Dieu cosmique ne peut être prouvée. Et la nature de Dieu et son statut dans l'histoire des hommes trouvent leur importance dans l'unité qui lie ceux qui adorent et ceux qui sont en admiration devant la grandeur de Dieu. *La Monadologie* de Leibniz a eu le

mérite de découvrir, au § 90, le Dieu adoré comme l'auteur de tout, le Maître, la Providence, le grand chef d'État. Ces attributs anthropomorphiques rejoignent les autres attributs évoqués à partir du §85. L'adoration ne justifie pas l'anthropomorphisme, mais la nécessité d'étendre notre manière de voir l'homme. L'homme a un corps et une âme et appartient à deux règnes naturels qui sont en harmonie parfaite. « L'une des causes efficientes, l'autre des causes finales (...), entre le règne physique de la Nature et le règne Moral de la Grâce, c'est-à-dire, entre Dieu considéré comme architecte de la Machine de l'Univers et Dieu considéré comme Monade de la cité des esprits » (§ 87). L'harmonie justifie donc les séparations dans le monde, les hiérarchies et la cause unique du monde. Leibniz a introduit ainsi au cœur du monde naturel, le monde moral comme ce qu'il y a « de plus élevé et de divin dans les ouvrages de Dieu » (§ 86).

Le Dieu cosmique a voulu se laisser décoder, non pas par les sources de la science, mais à travers la Bible, le socle de la croyance au Dieu adoré ; ce qui justifie les deux règnes de Leibniz. Grâce aux travaux d'Einstein, la Bible ne se présente plus comme un ensemble de simples amas de récits fantastiques, mais comme un ensemble de faits trouvant leur harmonie dans l'Esprit qui les habite. C'est dire que le nom de Dieu, même s'il change, ne remplace pas le vide qu'on pourrait créer si on veut se passer de Dieu chez Leibniz et Einstein. Le psaume 90, qui est un texte biblique et le livre de la Genèse auquel nous renvoie Einstein sont des arguments pour soutenir que Dieu est toujours présent en science. L'effort des travaux d'Einstein, avec le Dieu cosmique, est d'avoir ouvert les yeux de tous sur la conception naïve de Dieu qui ruine les fondements scientifique, métaphysique et religieux et les adosse à de faux absolus dont il faut se débarrasser.

Conclusion

Cette étude a permis de montrer la science et Dieu sont inséparables chez Leibniz et Einstein, mais Dieu s'entend de différentes manières. Avec Leibniz, Dieu adoré ou Dieu monarque, remplit les missions de la fondation de la science, de la métaphysique, de la religion et de la morale. Cette vision

n'est pas partagée par Einstein qui accuse Leibniz et ses héritiers de saper les bases des dogmes religieux et des fondements de la métaphysique et de la science par une pensée naïve. Dieu est nécessaire en science, mais il faut sortir de la physique classique pour saisir sa vraie place en science. Il a fallu le génie d'Einstein pour nous mettre en présence du Dieu cosmique fondement des nouvelles bases de la science. Le Dieu monarque ou Dieu adoré a, par pure grâce, accordé à l'homme le privilège de l'adorer plus que tout. Ce privilège, cher à Leibniz, doit être encore actualisé parce que les hommes, voyant tout suivant les normes du Dieu monarque, courent le risque de réduire le temps à la dimension de la terre et, à la longue, d'en faire un absolu, pire que celui que voulait combattre Einstein. Tout l'effort d'Einstein a consisté à montrer que la science a toujours besoin de Dieu car il est l'autre dimension du temps que découvre la relativité. Que Choisir alors de ces deux manières de voir la relation entre la science et Dieu ? Dans la troisième partie nous avons montré qu'il y a une nouvelle lecture de Leibniz et d'Einstein qui s'impose et qui les réconcilie. L'objectif visé a été atteint puisque nous avons montré que selon le nom ou la fonction qu'on lui donne, Dieu est l'auteur de la science chez Leibniz et chez Einstein et une explication scientifique de Dieu est possible.

Références bibliographiques

CARRIÈRE Jean-Claude, 2005, *Einstein s'il vous plaît*, Paris, Odile Jacob, 243 p.

CLAVELIN Maurice, 2016, *Galilée, cosmologie et science du mouvement suivi de Regards sur l'empirisme au XX^e siècle*, Paris, CRNS EDITIONS, 392 p.

DOS SANTOS José Rodrigues, 2012, *La formule de Dieu*, Trad. Carlos Batista, Paris, Hervé Chopin, 717 p.

EINSTEIN Albert, 2009, *Comment je vois le monde ?*, trad. Maurice SOLOVINE et Régis EINSTEIN Albert, 2016, *Conceptions scientifiques*, trad. Thibault DAMOUR, Paris, Flammarion, 176 p.

EINSTEIN Albert, 2001, *La relativité*, trad. Maurice SOLOVINE, Paris, Payot, 220 p.

GRONDIN Jean, 1989, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, 205 p.

KOESTLER Arthur, 2012, *Les somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions de l'Univers*, Paris, Les Belles Lettres, 595 p.

LEIBNIZ Wilhelm Gottfried, 1993, *Discours de métaphysique*, Paris, Pocket, 307 p..

LEIBNIZ Wilhelm Gottfried, 1999, *La Monadologie*, Paris, Delagrave, 231 p.

MORAZÉ Charles, 1986, *Les origines sacrées des sciences modernes*, Paris, Fayard, 506 p.

OBENGA Théophile, 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 567 p.

PESSIS-PASTERNAK Guitta, 1999, *La science : dieu ou diable*, Paris, Odile Jacob, 243 p.

SEKSIK (Laurent), *Albert Einstein*, Paris, Gallimard, 2008, 304 p.

THAYSE André, 2010, *Dieu caché et le voilé : l'une et l'autre alliance*, Paris, L'Harmattan, 204 p.

THAYSE André, 2013, *Dieu personnel et ultime réalité. Je serai qui je serai (Exode 3, 14)*, Paris, L'Harmattan, 159 p.

TIBERIUS José, 2016, *Théorie de la Relativité, éléments et critique*, www.molwick.com, Molwick, 176 p.