

Cours 2-3. Introduction à la philosophie contemporaine.

Emplacement

2. Cours de 1978 à 1981

2.1. Philosophie de la religion, 1978-1979 (WR1-WR96, 128 p.)

2.2. Philosophie grecque, 1979-1980 (GW1-GW324, 427 p.)

2.3. Introduction à la philosophie contemporaine, 1980-1981 (HW1-HW228, 343 p.)

Remarque : Ce cours, datant de 1981/1982, a été conçu avec un interlignage plus large que le texte du cours original. Les références de cette ancienne version ne correspondent donc pas à la pagination actuelle de Word. C'est pourquoi la pagination originale est affichée systématiquement avec les lettres « HW », qui signifient « Philosophie actuelle » (en Néerlandais : Huidige Wijsbegeerte) et correspondent à l'ancien numéro de page.

Introduction : Ce cours offre un aperçu de la philosophie contemporaine et de son évolution. Notre culture occidentale a connu la patristique, l'époque des Pères de l'Église. Elle a été suivie par la scolastique, enseignée principalement dans des écoles – d'où son nom – généralement rattachées à une abbaye. Puis sont venus l'humanisme et la Renaissance, qui ont recentré l'attention sur le monde. Les Lumières du XVIII^e siècle ont approfondi cette thématique. Enfin, le XX^e siècle s'inscrit dans cette continuité avec l'émergence du matérialisme.

Cours 2-4. Introduction à la philosophie moderne.

Contenu : Cliquez sur le texte que vous souhaitez lire.

2.1. Patristique. (1/8)	2
2.2. La scolastique. (9/17)	13
2.3. Philosophie de la Renaissance (19/20)	27
2.4. Humanisme (et Renaissance). (20/22)	30
2.4.1. Le luthéranisme. (23/25)	35
2.4.2. Sciences naturelles (25/.	38
2.4.3. Quelques éléments sur la philosophie du droit et l'état de la Renaissance (42/51)	64
2.4.4. Aperçu des philosophies de la Renaissance (52/	79
2.5. Philosophie moderne. (60/91	93
2.5.1. Histoire du rationalisme (63/.	97
2.5.2. Rationalisme moderne (64/.	99
4.5.2.1. René Descartes (.....	112

4.5.2.2. Le dualisme cartésien dans un contexte plus large. (87/	135
2.5.3. Les Grands Cartésiens.	144
2.6. Aperçu des autres philosophies rationnelles du XVIIe siècle.	163
2.6.1. La scolastique.	163
2.6.2. Sciences naturelles et humaines (116/)	179
2.7. Les philosophies dites irrationnelles ou non rationalistes.	185
2.8. Philosophie contemporaine (XVIIIe/XXe siècle).	186
2.8.1. Les Lumières.	186
2.8.2. La philosophie actuelle des Lumières (146/	225
2.8.3. Deux interprétations du phénomène du « XVIIIe siècle ».	229
2.8.4. Aperçu de la philosophie du XVIIIe siècle.	246
2.8.5. Le XXe siècle à l'aune du matérialisme.	296

HW1

Préface sur les mouvements philosophiques depuis l'hellénisme païen philosophie.

2.1. Patristique. (1/8)

Il suffit de consulter *Cl. Tresmontant, Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, 1974, pour constater que le christianisme ecclésiastique possède une logique (et une épistémologie), une (méta)physique et une nature éthico-politique qui lui sont propres.

Steller affirme que, dans une première partie, il expose les points communs entre le judaïsme, le christianisme et l'islam, à savoir la doctrine de la révélation, de Dieu et de la création. En effet, ces trois religions relèvent du monothéisme (doctrine d'un Dieu unique).

Le christianisme et l'islam sont issus du monothéisme juif, mais ils diffèrent : le christianisme se caractérise par sa doctrine concernant la Sainte Trinité et l'incarnation de Jésus et développe, sur la base de ces caractéristiques distinctives, sa propre conception de l'homme (anthropologie), que Tresmontant expose dans les trois dernières parties de son livre.

Les principaux contenus de la philosophie chrétienne.

Cl. Treasury , qui qualifie le christianisme de mentalité agaçante Qualifiée de révolution, à la suite des néoplatoniciens, mais n'y voyant aucune véritable philosophie, cette doctrine affirme que, du texte yahviste (du IXe siècle avant J.-C. ; voir le Livre de la Genèse) jusqu'aux canons du premier concile du Vatican (1870), une doctrine métaphysique ininterrompue est articulée dans un processus de croissance historique, avec des propositions concernant l'être et les types d'être (tels que l'incrée/le créé, l'un/le multiple, le devenir, la matière, le temps, l'homme et l'âme humaine, le corps, la liberté, la pensée, l'action, etc.).

La chrétienté prend position sur la philosophie et est ipso facto une philosophie.

« **patriotisme** » est cette vision philosophique du monde qui caractérise les Pères de l'Église (et les laïcs qui pensaient avec eux) à la fin de l'Antiquité. En tant que philosophie stricte, elle ne présente ni unité systématique ni unité de développement : son contenu est intimement lié à la vie chrétienne et à sa théologie, à l'exception de quelques figures, comme saint Augustin de Tagaste (354/430), qui développent la philosophie indépendamment et annoncent ainsi la seconde grande forme de pensée ecclésiastique, la scolastique.

« La philosophie des Pères de l'Église ou des philosophes patristiques s'aborde au mieux à travers le prisme de la philosophie médiévale. » (*M. De Strijcker, Histoire concise de la philosophie médiévale*) philosophie antique , Anvers, 1967, p. 10) ; ce qui n'est que partiellement correct, en raison du contexte culturel différent.

Devoir 2

Aperçu. - La patristique (+33/+800) montre une périodisation en trois parties.

Patristique initiale (33/325).

Paul, homme d'éducation générale, connaissait bien la philosophie hellénique et présente des éléments stoïciens lorsqu'il formule la preuve de l'existence de Dieu à partir de la fisis (nature) et la doctrine concernant la loi morale et la conscience, situées dans la fisis (nature) de l'homme.

Johannes travaille avec le concept de « Logos » (« parole, mieux : sagesse du monde ») qu'il...

Jésus applique (inspiré d'Héraclite, des Stoïciens et de Philon le Juif) ; il manifeste également

Ils possèdent des caractéristiques gnostiques, mais sont intégrés à l'Église.

Contenu principal de la patristique initiale : apologétique (défense de la foi) ;

1/ contre le polythéisme païen (culte de plusieurs dieux), tel que préconisé par les néoplatoniciens en particulier, ainsi que par tous les théosophes issus du paganisme et

2/ contre le gnosticisme, qui ne s'aligne pas sur les religions actuelles des païens, des juifs et les chrétiens satisfaits, mais, au-delà de cela, la « gnose » (connaissance), comprenez : la connaissance spéculative et philosophique, recherchée à partir d'une expérience existentielle.

Clément d'Alexandrie (.../215) oppose la « gnose », science ecclésiastique et fidèle à la Bible, à la prolifération d'idées fantastiques et symboliques chez les gnostiques : cette dernière part de la pistis (foi ordinaire) pour se développer en gnose, véritable connaissance philosophique, fondée sur les sept arts libéraux de l'enkuklios paideia alexandrine (arithmétique, géométrie, musique, astronomie – héritage pythagoricien ; grammaire, rhétorique, dialectique – héritage sophistique), la sophia (philosophie), la volonté, mais couronnée, comme chez Philon le Juif, par la sagesse biblique (ce que nous appelons aujourd'hui théologie). Tout cela s'articule autour de Jésus, Logos, médiateur sage et temporel entre Dieu le Père et le monde.

Origène d'Alexandrie (.../254), disciple du pionnier Clément en Orient et de Lactance (250/325) en Occident, a élaboré une première exposition systématique du christianisme. Chez Origène, un syncrétisme marqué est présent : il postule une création sans commencement, ainsi que la préexistence de l'âme (en relation avec le corps), la culpabilité préexistante de l'âme (et son implication avec le corps en fonction de cette culpabilité) et, enfin, l'apocatastase (la rédemption de tous les êtres, y compris les pécheurs, lors d'une restauration générale à la fin des temps). Cela ne l'empêcha pas d'être ami avec de nombreux évêques orientaux et d'être un prédicateur recherché par eux.

Patristique pleinement développée (325/450)

Le contenu principal est désormais le contenu doctrinal dogmatique (la dogmatique, l'exposé cohérent des dogmes ou doctrines) tel qu'il émerge de la lutte contre les hérésies et les schismes.

Personnages principaux : Grégoire de Nussa (335/394) qui incarne la foi et la connaissance naturelle elle établit une distinction claire, tout en considérant la science comme favorable à la foi et en nourrissant un doute méthodique ;

Devoir 3

Augustin de Tagaste (Afrique du Nord) (354/430), rhéteur à ses débuts (cf. Proto- et surtout Deutérosophie), devint manichéen puis sceptique, avant de se convertir au christianisme en 387 sous l'influence du néoplatonisme. Évêque d'Hippone, il composa son œuvre majeure, * *De civitate Dei* * (Sur la Cité de Dieu), qui expose la philosophie chrétienne de l'histoire et de la théologie. Son influence sur la scolastique fut considérable.

Patristique en déclin (450/800).

Les migrations commencent : entre 375 (invasion des Huns) et 568 (installation des Lombards en Italie), ces mouvements se produisent qui conduisent à la chute de l'Empire romain d'Occident (476 : déposition de Romulus Augustule par Odoacre) - Mahomet (570/632) fonde l'Islam : en 633 a lieu la bataille de Qaddisieh (les Arabes musulmans (/ / Irak) vainquent la Perse sassanide (/ / Iran), ce qui prouve à quelle vitesse la « guerre sainte » révolutionne l'Orient).

Conséquence : déclin culturel. – Contenu principal de la patristique : préservation de ce qui a été acquis.

À noter pour l'Orient : Denys le Pseudo-Aréopagite (+/- 500), qui a christianisé le néoplatonisme de Proclus, que l'on a appelé l'ancien ou l'ancien « scolastique » (410/485, un Constantinople) ; Denys est un mystique qui a exercé une grande influence sur la scolastique ; en outre : Jean Damascène (.../749), le grand systématisateur, qui pensait aristotélicien dans les cercles néoplatoniciens.

Pour l'Occident : Boèce de Rome (480/525), ministre en 510 auprès de Théodoric, roi des Ostrogoths, dont il tomba plus tard en disgrâce en raison

de ses convictions catholiques (Théodoric était un hérétique arien) ; Boèce étudia la philosophie à Athènes et reconnut la valeur culturelle de la philosophie et des sciences helléniques pour la culture italo-gothique naissante ; il réconcilia Platon et Aristote (introduisant une série de termes techniques aristotéliens en Occident) ; avec Augustin, Boèce est l'autorité majeure du haut Moyen Âge.

Le choix philosophique du christianisme antique.

En soi, avec Jésus de Nazareth entouré de ses apôtres comme disciples, qu'il enseignait comme « maître », le christianisme était l'une des nombreuses religions de salut (mystères) de la Méditerranée orientale.

Initialement, les mystères anatoliens-grecs (Dionusus-Bacchus, Cubele-Attis, Sabazios (//Dionus mais thrace-phrygien) et égyptiens (Isis, Jupiter-Amon (ou Jupiter-Amon de Thèbes en Égypte)), puis les mystères syriaques-perses (Jupiter Dolichenus (di de Doliche, une ville du nord de la Syrie), parallèle à Jupiter-Amon, en particulier Mithra(s), une divinité perse, centre d'une religion fortement monothéiste et éthique en phase avec la fin des temps), sont apparus dans l'Empire romain.

Pour le christianisme, ces mystères étaient à la fois des parallèles et des adversaires.

HW4

Le caractère mystérieux du christianisme.

La liturgie pascalle de l'Église byzantine contient un texte magnifique qui articule la position fondamentale de la patristique : « Dans l'Esprit Saint réside la richesse de la connaissance de Dieu, de la contemplation et de la sagesse. Car tous les enseignements (doctrinae) du Père révèlent en Lui (c'est-à-dire dans l'Esprit Saint) le Verbe (logos). » La connaissance de Dieu était recherchée par toutes les théosophies, sous une forme ou une autre ; or, cette connaissance de Dieu se situe dans la troisième personne de la Sainte Trinité, et c'est dans toute sa plénitude qu'elle se révèle. Cette connaissance de Dieu n'est pas une expérience vague ; elle est doctrine (didache, doctrina) et provient, comme un ensemble de doctrines, de la première personne, le Père.

Cependant, cette connaissance de Dieu possède une dimension intellectuelle et doctrinale authentique, bien qu'elle dépasse la simple pensée intellectuelle. Cela ressort déjà du terme « contemplation » (*theoria*, *speculatio*), qui désigne une expérience sensorielle tout en pénétrant l'essence même de ce qui est contemplé ; contempler, c'est voir, entendre, toucher, mais aussi, en voyant, en entendant et en touchant, saisir l'essence profonde de ce qui est vu, entendu et touché.

Ainsi, dans cette même liturgie pascale, on trouve un texte qui dit : « Purifions nos sens, et nous contemplerons le Christ resplendissant dans la lumière inaccessible de la résurrection. » C'est le sens ancien de contempler qui s'applique ici ! (Cf. *Kilian Kirchoff, Osterjubiläum der Ostkirche, Erster Teil des Pentekostarion*, Münster (Wf.), s.d., S. 251, 3).

La théosophie devient ainsi triadosophie, sagesse trinitaire ;

Ce qui implique que certaines représentations du christianisme sont unilatérales.

1/ Donc *P. Cerfaux, Jésus aux origines de la tradition*, DDB, 1968. Dans ce beau Dans son ouvrage, l'auteur décrit le contenu du christianisme comme étant centré sur Jésus en tant que maître (orthodoxie originelle, dite tradition galiléenne) et en tant que sauveur mort et ressuscité (mystère pascal, dite tradition de Jérusalem). Le rôle actif du Père et du Saint-Esprit n'y est pas suffisamment mis en valeur.

2/ De même *J. Millet, Dieu ou le Christ ? (Les conséquences de l'expansion du Le christocentrisme dans l'Église catholique, au XVIIe siècle, aujourd'hui). Etude de psychologie sociale*, Paris, 1980, pp. 9/56, où il est question d'une « bipolarité religieuse », « n La religion bipolaire est centrée sur la croyance en Dieu et la croyance en Christ. Le pôle divin provient du judaïsme (le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob), renforcé par le courant monothéiste de la philosophie grecque ; le pôle christique provient des Évangiles.

Il est clair que le Père occupe une place centrale dans le Mouvement de Jésus et dans le pentecôtisme, qui fut la première Église ; autrement dit, les trois, sans rivalité – Père, Jésus et Saint-Esprit – forment l'essence même du christianisme. Les descriptions précédentes, aussi captivantes soient-elles, constituent donc des approches très partiales du christianisme primitif.

La contemplation n'est que la première étape : la sagesse (sophia, sapientia) est la seconde, la praxis éthico-politique. Le christianisme est la théiose, la déification de l'humanité (et du cosmos) selon le modèle de la Sainte Trinité. Ceci englobe, outre la micro-moralité (l'aspect individuel), la macro-moralité (l'aspect social) : « Ils possédaient tout en commun », dit *Luc* (*Actes* 2, 44-45), point auquel *le père Engels fait allusion dans *La Guerre des paysans allemands* (*Der Deutsche Bauernkrieg *)* au chapitre II (« urchristliches »). Gleichheitsverhältnis unter den Mitgliedern der Gemeinde', relation chrétienne primordiale d'égalité entre les membres de la communauté).

La question se pose : « Où contemplons-nous la Sainte Trinité ? »

Dans la liturgie. Ce n'est pas sans raison que le christianisme est un mystère, cette communauté religieuse qui – plus encore que par la catéchèse – entre en contact avec l'autorité suprême de l'univers dans la rencontre liturgique, c'est-à-dire dans le drame cultuel de l'année liturgique et son retour cyclique, comme nous le montre la théologie des mystères (*O. Casel* , OSB (+1948), *Glaube, Gnosis, Mysterium* , Münster (Wf), 1941 ; *I. Herwegen* , OSB (+1946) et al.). expliqué.

La représentation dramatique — la reconstitution dans les sacrements et les sacramentaux de la communauté ecclésiale, qui constitue le peuple de Dieu — présente visiblement l'événement primordial du christianisme ; « La conscience religieuse du chrétien — contrairement aux mystères purement mythiques des païens, dont l'auteur vient de parler — a pour centre un contenu historique, un acte divin que les apôtres et les disciples ont vécu.

Le message, la nouvelle, le message : le Messie est venu ; le Royaume de Dieu est établi ; la vie éternelle est accessible — ce message a enflammé les cœurs et provoqué la renaissance des hommes ; ici, tout est présence, fait tangible, expérience. (*O. Willmann, Geschichte des Idealismus* , II (*Der Idealismus*) *der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker*), Braunschweig, 1907 ² , S. 4).

Ce réalisme historique forme la toile de fond des mystères liturgiques du christianisme ; pourtant, ceux-ci sont plus que cela : ils présentent « mustikos, sacramentaliter », dans un rite, cet acte matériel chargé de puissance, qui **i**) imite et **ii**) entre en contact avec l'événement primordial, qui s'est historiquement produit au temps de Jésus, d'une manière subtile.

Cela signifie que le problème du « Jésus historique » est plus important chez O. Willmann que chez Ernst Troeltsch, par exemple, pour qui tout tournait autour de « la menace qui pèse sur la pensée historique, l'emprise de l'histoire sur le dogme chrétien et, partant, la dissolution de la révélation de Dieu en une série de faits historiques, littéraires, psychologiques, sociologiques et historico-religieux, qui finissent par se dissoudre dans le néant » (H. Zahrnt, *Critique biblique et foi*. Évangiles), Utrecht / Anvers, 1967).

HW 6

Dans l'ouvrage de Zahrnt, « historique » désigne ce qui se rapporte à ce que les gens (notamment historiographes) en font, et « histoire » désigne ce que les gens (notamment historiens) disent, écrivent ou croient à ce sujet ! On parle donc de nominalisme historique ! Ce nominalisme historique, qui accorde plus d'importance à l'interprétation qu'on en fait qu'aux événements eux-mêmes (ces derniers n'étant que la « matière » que les historiens « mettent en forme » et « interprètent »), est également à l'œuvre dans la « Démythologisation » des Évangiles de Bultmann.

Bultmann, s'appuyant sur des concepts fondamentaux heideggériens, projette un contenu mythique dans les Évangiles.

Ce monde, par opposition au ciel et aux enfers ;
La mort suivie de la résurrection et de l'ascension ;

Miracles et prophéties durant le ministère de Jésus, avant ou après sa mort,

Tout ce qui est expliqué comme « mythe » et non comme « histoire » au sens de faits réels et vécus ; ce contenu mythique devrait donc, selon Bultmann, être démythologisé au regard de notre mentalité post-mythologique et scientifique actuelle, qui n'accepte plus de telles conceptions enfantines (exégèse existentielle ou interprétation des Écritures).

Cette vision moderniste bultmannienne contraste fortement avec ce que S. Pierre, *Deuxième Lettre* 1 :16 et suivants, note : « Car nous avons le pouvoir (dunamis) et la venue de notre Seigneur Jésus-Christ a été proclamée, non comme des adeptes de mythes sophistiqués, mais comme des témoins oculaires de sa gloire. Car, lorsqu'il reçut de Dieu le Père la charge d'honneur et de gloire, la voix de la gloire suprême lui fit entendre : « Celui-ci est mon

Fils bien-aimé, en qui je trouve toute ma joie. » Et cette voix, nous l'avons entendue venant du ciel, lorsque nous étions avec lui sur la montagne sainte.

Il ressort clairement de ce texte que saint Pierre comprenait parfaitement la distinction qui prévalait à l'époque entre les fables religieuses (« mythes ») et les faits historiques avérés, et l'appliquait à la Transfiguration de Jésus sur le mont Thabor, précisément l'un de ces événements de la vie de Jésus qui paraissent très anhistoriques au premier abord.

Ce qui, soit dit en passant, était normal dans le climat théosophique de l'époque : les théosophes recherchaient des faits miraculeux, non des histoires, comme *P. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, I (L'astrologie et les sciences occultes)*, Paris, 1944, p. 65 par exemple, comme le souligne à juste titre l'auteur. Ils distinguaient très bien les mythes des événements miraculeux. Chose qu'O. Willmann, malgré sa bonne connaissance de cette époque, ignore ou connaît trop mal, à l'instar de nombreux autres ! Pourtant, il caractérise le christianisme avec brio.

Les quatre moments suivants du

christianisme : 1/ l'entrée historique du salut

dans le temps, 2/ son action continue,

3/ sa prédestination dans l'histoire du salut antérieure et

4 / son fondement dans le supratemporel, les aspects causaux et les pratiques de la conscience chrétienne". (Oc, 9).

Devoir 7

Il ne s'agit pas d'opposer une doctrine des deux mondes au christianisme primitif : **1)** le « temps » (ce monde) et **2)** la « sphère trans-temporelle » (l'autre monde) sont les deux aspects d'une seule et même expérience.

Types d'interprétation du mystère chrétien.

Comme le note S. IJsseling dans **Rhetoriek en filosofie (Wat gebeurt er als er spreken wordt ?*)*, Bilthoven, 1975 ; il existe une double tradition, depuis la protosophie, en Grèce : la tradition rhétorique, brillamment représentée par Socrate d'Athènes (-436/-338), un sophiste au sens édifiant du terme ; et par

Platon d'Athènes (-427/-387), « le » philosophe, comme le rappelle AM Whitehead, représentant la tradition philosophique.

Eh bien, cette double tradition se transforme en patristique.

Nous avons mentionné plus haut les figures de proue du mouvement philosophique comme modèles du mouvement rhétorique, qui poursuit moins la sagesse intellectuelle que la proclamation éloquente ; il convient de mentionner Jean Christophe (344-407), dont même U. von Wilamowitz-Möllendorff parle en termes élogieux (cf. *E. von Tunk, *Kurze Geschichte der altgriechischen Literatur**, Einsiedeln/Cologne, 1942, p. 107).

N'oublions pas que la deutérosophie (sous les soi-disant « bons empereurs », de Nerva à Marc Aurèle, 96/180) a prospéré lorsque le christianisme a émergé.

Deux principales interprétations philosophiques se dégagent à son sujet :

La première, classique, qui se rattache à l'intellectualisme socratique-platonicien (ou à la rhétorique isocratique), est fortement orientée platonicienne ou stoïcienne ; la seconde, théosophique, est éclectique ou néoplatonicienne.

Les Patres sont unanimes contre l'épicurisme et le scepticisme (à l'instar des socratiques et des théosophes), mais, contrairement à certains théosophes, ils s'opposent également aux théosophes gnostiques-manichéens. Tel est donc le choix philosophique de la patristique : il s'appuie sur le caractère mystérieux exposé précédemment.

La voie dominante est clairement théosophique. La raison en est limpide : comme l'affirme O. Willmann (cf. 1/3), les « mystiques » de l'Antiquité tardive (penseurs théosophiques) réunis autour de Platon considéraient que le renouveau philosophique (pour sortir de l'impasse du scepticisme et de l'épicurisme) devait provenir du domaine religieux. Dans cet esprit, ils ont recueilli avec respect les traditions archaïques concernant la divinité, le monde des esprits (dieux, déesses, héros, anges, démons), le royaume des âmes et l'au-delà, le commencement et l'achèvement des choses, leur nature et les principes formateurs de la nature qui nous entoure.

Ils ont intégré tout cela dans une synthèse intellectuelle, en s'appuyant principalement sur les enseignements de Platon (et d'Aristote). Les penseurs

patristiques ont exploré ces philosophies profondément religieuses, mais en se référant à la Bible, là où les exemples païens avaient échoué, c'est-à-dire là où le scepticisme avait agi comme une force subversive ou là où le paganisme avait échoué.

Devoir 8.

Un exemple parfait en est saint Augustin. Comme le dit O. Willmann, op. cit., 279 et suiv., il a traité d'un double problème : le matérialisme religieux des manichéens, le subjectivisme concernant la conception des idées des sceptiques.

Contre les manichéens, il soutient l'existence d'une réalité intellectuelle parallèle à la réalité matérielle (relâchement idéal du concept de « réalité ») ; contre les sceptiques, il affirme l'existence d'un contenu intellectuel objectif parallèle à un contenu intellectuel purement subjectif (relâchement objectif du concept d'« intelligence » ou d'« idée »). Ce contenu intellectuel, à la fois immatériel (contre les manichéens) et objectif (extramental) (contre les sceptiques), Augustin le nomme « veritas » (vérité).

a) la vérité n'est ni un corps ni une substance et pourtant elle est réelle (actuelle) ;

b) la vérité n'est pas notre représentation subjective, et pourtant elle possède un contenu intellectuel (idéaliste).

Conclusion : il existe quelque chose qui est à la fois réel et conceptuel, que la matière et notre Les contenus subjectifs de la pensée transcendent (dépassent). — Ainsi, à sa manière, Augustin parvint à l'« idée » platonicienne. Il parvint également à la « structure numérique » pythagoricienne, le « numerus » : la vérité immuable (valable pour l'esprit partout et toujours : par exemple, $3 + 2 = 5$) des nombres ; elle est à la fois contenu supramatériel et intellectuel. Il parvint ainsi aussi au domaine sapientiel : la sagesse, présente dans la matière, visible dans l'ordre que la matière manifeste, est contenu supramatériel et intellectuel. L'Idée (Platon), la forme numérique (Pythagore), la sagesse (l'écriture) sont des types de vérité qui sont à la fois réalité immatérielle et intellectuelle. — Cette même intuition centrale influença la scolastique.

Note - Dans *La cité de Dieu* prend Augustin position concernant Rome et sa culture, et ceci selon le schéma cybernétique de la mythologie et de l'histoire sacrée :

Il y a, à l'origine, la Rome antique, qui était fondamentalement bonne, bien que moins évoluée ;

Vint alors le déclin de Rome, qui connut la décadence morale (et la persécution des chrétiens), sans pour autant être radicalement malveillante,

Aujourd'hui, progressivement émerge une Rome chrétienne qui renoue avec la Rome antique originelle tout en la surpassant et en contribuant ainsi à l'amélioration de la Rome en déclin. Cela signifie que le prétendu pessimisme de saint Augustin avait ses limites.

Jugements de valeur concernant la patristique.

**Différence entre la philosophie démocratique et épikuride de la nature **, Karl Marx qualifie les Pères de l'Église et tout le Moyen Âge d'« époque de l'irrationalité réalisée ». Marx, en tant qu'esprit éclairé qui ne jure que par la Raison (le rationalisme), aussi irréligieux et subjectivement autonome que possible, a raison dans son analyse.

D

En revanche, W. Jaeger affirme qu'au IV^e siècle après J.-C., une renaissance de l'Antiquité tardive, de nature chrétienne, a débuté. Ce qui, de son point de vue, est également pertinent.

HW 9

2.2. La scolastique. (9/17)

La scolastique vient de « schola », école (scholè en grec signifie « loisir », oui, mais aussi « contemplation » (contemplatio)).

SALUT. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris, 1948, pp. 435/447, fait référence à l'essor, à partir du IV^e siècle après J.-C., des premières écoles chrétiennes, les écoles monastiques, puis, plus tard, après

des périodes difficiles, des écoles épiscopales ; au VI^e siècle, le réseau des écoles presbytérales (dans les paroisses périphériques) prend définitivement forme.

L'objectif était la formation de moines ou de clercs. Quoi qu'il en soit, selon Marrou, l'éducation médiévale reposera sur un système scolaire que l'Antiquité n'a jamais connu sous cette forme régulière et systématiquement généralisée, et qui constitue ni plus ni moins que la naissance de l'école publique moderne.

Le concept de « scolastique ».

Au sens strict, il s'agit de (A. Bolckmans, *Aperçu des mouvements philosophiques dans la littérature mondiale* , Gand, 1972, p. 1/44) un « classique » chrétien adapté (de culture gréco-latine, dont le contenu est chrétien mais influencé par l'Antiquité ;

W. Jaeger, *Humanisme et théologie* , Paris, 1956, affirme que dans la scolastique, Le terme grec ancien *paideia*, devenu « *humanitas* » en latin, se retrouve au Moyen Âge. Bolckmans souligne l'influence arabo-juive, ainsi que l'apport germanique.

Le grand mépris

des humanistes de la Renaissance (XIV^e/XV^e siècle),

des Lumières (XVIII^e siècle),

de l'historiographie du XIX^e siècle, (ceci malgré le

La réévaluation romantique du Moyen Âge est un pur préjugé qui découle d'un esprit étroit.

Romantisme (début du XIX^e siècle),

L'historiographie du XX^e siècle a mis en œuvre la réévaluation (Bolckmans, op. cit., 3/4).

La signification péjorative du mot « scolastique »

Si cette méthode de pensée **a)** qui exclut toute investigation empirique, **b)** parce qu'elle procède, par un raisonnement logique rigoureux, de vérités révélées dont la véracité ne peut jamais être vérifiée, relève d'une terminologie arbitraire inapplicable à la scolastique authentique et historique, ou applicable à sa forme décadente de la fin du Moyen Âge, ou encore si elle se réduit à un dogmatisme (fermé). Cela est apparu clairement lors du premier Congrès international de philosophie du Moyen Âge (Louvain/Bruxelles, 1958), où le thème de « l'homme et son destin » était central pour les penseurs de cette période.

Tirant d'air au sol. - O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, II, 322ff., dit que, à propos de la Patristique (Avec sa théorie des idées comme fondement), la scolastique représente un changement de cap. Ce changement est double :

Le mysticisme tendait à concevoir la réalité sensible comme pure

Devoir 10

réflexion soit de la divinité (conçue de manière panthéiste), soit d'un monde des idées hypostasié (élevé à une réalité supérieure indépendante) ; en revanche, la scolastique postule que les choses sensibles sont la vraie réalité (indépendante de Dieu ou du monde des idées, au moins minimalement) ;

La dialectique, dans sa surestimation du raisonnement, tendait à concevoir et à manipuler des concepts isolés de la réalité – c'est-à-dire de manière nominaliste –, tandis que la scolastique postule que l'intelligible, le contenu conceptuel et l'essence objective constituent des choses (sensorielles) et sont donc plus qu'un simple produit de la pensée humaine.

La scolastique combat ces deux excès – **i)** le mysticisme de l'autre monde et **ii) la dialectique subjectiviste – tout comme Aristote, et avec lui : l'intellectibele (le contenu de la pensée) dans les choses devient le thème majeur !** « Sensibilia intellecta manuducunt in intellegibilia divinorum », ainsi saint Thomas d'Aquin, *Quest. Disp. De veritate*, 10:6 : les choses perceptibles par les sens, une fois qu'elle les traite intellectuellement Être, c'est guider quelqu'un vers les réalités conceptuelles du divin. Autrement dit, au cœur même des choses naturelles et sensibles, l'être humain en quête de pensée rencontre l'ordre pensant des choses selon Dieu.

Ainsi, O. Willmann qualifie à juste titre le patristisme d'« idéalisme » (la théorie des idées) et la scolastique de « réalisme », c'est-à-dire de réalisme conceptuel. Ce dernier postule que notre compréhension des choses (sensibles) correspond à la structure intellectuelle (contenu de pensée) des choses elles-mêmes : les choses sont des contenus de pensée perceptibles de manière « sensorielle » (des idées, au sens platonicien, mais sans pour autant être excessivement suprasensorielles). Cela signifie que l'« idéalisme » patristique (ou plutôt la théorie des idées) réapparaît sous une forme plus réaliste dans la scolastique (réalisme des idées).

« C'est donc un réalisme orienté **1/** par les idées et **2/** au plus haut niveau par la foi qui caractérise la véritable scolastique, dans sa mentalité, la continuation **(i)** de la philosophie des Pères de l'Église et **(ii)** « En fin de compte, des éléments spéculatifs des Saintes Écritures à leur mise en œuvre, l'ouverture de nouveaux domaines d'application des principes du contenu intellectuel. » (O. Willmann, oc, 324).

Non seulement la véritable scolastique représente un perfectionnement de la mystique et de la dialectique par son caractère unilatéral, mais elle en est simultanément la synthèse : les véritables scolastiques étaient à la fois dialecticiens (techniciens de la pensée de la « schola ») et mystiques (contempleurs des monastères et des maisons de prière), tout en étant dotés d'un sens aigu des choses naturelles qui les entouraient.

Les sources de la scolastique.

Le néoplatonisme, via Plotin de Likopolis (203/269), le Proclém de Constantinople (410/485) et, plus tard, via les philosophies islamiques et juives, via, également, les Pères = à savoir Pseudo-Dionusius Areopagita et Saint Augustin (manichéen, sceptique, en particulier néoplatonicien).

HW 11

Aristote, par l'intermédiaire de Boéthius de Rome, qui a donné à la culture italo-gothique un fondement philosophique ; également par les écrits directs d'Aristote lui-même, qui ont été entièrement traduits en latin vers 1150 ; par l'intermédiaire des philosophes islamiques et juifs, dans la mesure où ils se sont aristotélisés.

Les trois philosophies non scolastiques du Moyen Âge.

Pour bien comprendre la scolastique, voici un aperçu schématique.

Philosophie byzantine.

W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956, parle de l'époque byzantine La renaissance (ou « Renaissance ») au IXe siècle (Potios (820/891), dont l'influence s'étendit à la Bulgarie, à la Moravie et à la Russie) ; plus tard, on peut citer Michel Psellos (1018/1078) et d'autres.

La philosophie byzantine se caractérise par des paraphrases et des commentaires d'Aristote et de Platon, fortement imprégnés de tradition.

(ii) La philosophie islamique.

Les Arabes (surtout ceux du Nord), aidés par les Juifs et accueillis favorablement par certains chrétiens, profitèrent de la faiblesse de Constantinople et de la Perse pour progresser vers l'ouest (Carthage tomba en 698, menée partout par les Juifs, une minorité persécutée ; l'Espagne fut conquise sur les Goths à partir de 711) jusqu'à ce que l'infanterie franque, sous le commandement de Charles Martel, les vainque à Poitiers en 733, tout comme ils étaient restés silencieux devant les murs de Constantinople en 717/718. À partir de 730/740, les Arabes du Sud (Hedjaz) se soulevèrent à l'Est (Abbassides) : fascinés par le Coran en Syrie et en Perse, ils fondèrent un empire qui dura cinq siècles (**1/** armée arabe, **2/** fanatisme islamique, **3/** culture perse).

Le Coran lui-même est un syncrétisme de **(i)** la religion bédouine (fortement érotique et agressive), **(ii)** la religion juive, qui fournit une structure, et **(iii)** le millénarisme, qui est une croyance en l'établissement sur terre d'un empire messianique musulman, fanatiquement anti-chrétien.

La culture (surtout à Bagdad) est l'œuvre des populations locales, préislamiques. Des élites ont traduit la philosophie grecque du syriaque (Damasque) vers l'arabe. En effet, après la fermeture de l'école néoplatonicienne d'Athènes en 529 par l'empereur chrétien Justinien, la philosophie grecque s'est déplacée vers Damas (Syrie) et le syriaque y a été parlé. Après la chute des Omeyyades (Arabie du Nord) vers 750, elle s'est propagée à Bagdad, où les Perses l'ont traduite en arabe. La philosophie est restée étrangère à l'islam.

Est : Al-Kindi (.../873) est le premier penseur arabe d'inspiration grecque. Al-Farabi (.../950) est le premier logicien et est plus mystique (un soufi : le soufisme est de nature théosophique, étranger à l'islam mais pratiqué par le Turc Al-Farabi) ; Avicenne (= Ibn Sina ; 890/1037, du Turkestan) avec son Livre de la guérison, une encyclopédie philosophique, aristotélicienne-néoplatonicienne ; il était masseur des mains et des pieds.

HW12

(cf. A. de Sambucy, *Le massage vertébral (massage Suédois et Chinois, manuel et pédestre)* Paris, 1972, livre consacré à Avicenne) ; Al-lièvres (.../1038), psychologue concernant la vision (physiologiquement justifié) ; Algazel (= Gazali ; (1059/1111) Un Perse philosophiquement sceptique mais qui procède mystiquement).

Ouest : Avempace (.../1138) ; Abubacer (= Ibn Tufail ; .../1185) ; Moyennes (= Ibn Roshd, un Berbère d'Andalousie (Cordova) (1126/1198), juge et médecin, qui a écrit un commentaire approfondi sur Aristote, mais pour formuler sa propre doctrine.

La philosophie juive. Elle est double :

Théologie philosophique juive.

Isaac ben Salamon Israël (845/940) ; Saadiah (892/942), fondateur de la philosophie juive de la religion ; Avicbron (= Avencebrol ou aussi Ibn Gebirol), en Espagne (1020/1070), un érudit néoplatonicien ; Moïse Maïmonide, de Cordoue (1135/1204), un aristotélicien, avec une grande influence sur la scolastique.

La kabbale.

Cf. Gershom G. Scholem, *Les origines de la Kabbale* , Paris, 1966 (Dt. : *Ursprung und Anfänge der Kabbala* , Berlin, 1962), la Kabbale est originaire de Provence (Languedoc), où s'opère un contact entre la culture islamique (d'Espagne et d'Afrique du Nord) d'une part, et la culture chevaleresque chrétienne (troubadours) d'autre part, cette dernière étant principalement dualiste (Cathares, Albigeois, en lien direct avec les Bogomiles bulgares : dans une perspective gnostique-manichéenne, elle oppose le vrai Dieu, créateur de l'âme et de la substance de la pensée, à Satan, créateur du monde visible et du corps). Ceci entre 1150 et 1220. Au cours du premier quart du XIIIe siècle,

la Kabbale se répand en Aragon et en Castille (Espagne), où elle acquiert son statut de « classique ».

Le Zohar, l'ouvrage kabbalistique le plus complet, date du dernier quart du XIIIe siècle. Ses enseignements diffèrent du gnosticisme juif antérieur (mysticisme de la Merkaba) et du hassidisme allemand (XIIe/XIIIe siècle).

La Kabbale est double : **(i)** spéculative et philosophique, et **(ii)** magique et pratique (les mots et les lettres hébraïques y jouent un rôle central). Elle a également trouvé des interprètes chrétiens, notamment dans les cercles théosophiques.

Conclusion. On dit parfois que la mentalité médiévale est « étroite » et « étriquée ». était : à en juger par les sources d'information sur la scolastique, il existait effectivement une pluralité de méthodes et un pluralisme à cette époque.

Typologie et périodisation de la scolastique.

La scolastique se caractérise par six périodes, dont nous ne dressons aujourd'hui qu'un bref aperçu.

Le préscolaire (préscolaire : 700/900).

La Renaissance carolingienne, une renaissance de la littérature latine au VIIIe/IXe siècle, dans l'Empire franc (Alcuin (730/804) et Jean Scot (= Eriugène) (810/877), le fondateur du premier grand système du Moyen Âge en langue néoplatonicienne, plus tard contesté, préparez-vous à cela.

HW 13

La scolastique primitive (1000/1200).

Après la « sombre » renaissance du Xe siècle (la Renaissance française du XIIe siècle), la relation entre la foi (c'est-à-dire la théologie et le contenu chrétien de la vie) et la pensée méthodique, appelée « dialectique » (c'est-à-dire la logique), s'est développée. Les dialecticiens parcouraient le pays, à l'instar des sophistes grecs de leur époque (cf. C. Verhaak, *Zin van de. étude de philosophie médiévale*, à *Tijdschr. v. Phil.*, 1962 : 41, 55) détermine la vie

intellectuelle. Notamment les travaux des dialecticiens sur la question des universaux.

Le sujet remonte à **i)** Porfurios, l'élève de Plotin, et **ii)** Boëthius, et traite des catémèmes, des predicabilia (c'est-à-dire des genres (enseignant), des types (directeur d'école), des distinctions spécifiques (gestion scolaire), des caractéristiques (présider des réunions), des traits accessoires (une barbe pointue)) appelés universaux parce qu'ils concernent la généralité (univers, **a)** le tout et **b)** tous les cas).

Digression. Trois positions majeures sur les universaux concernant leur valeur de réalité (aspect épistémologique).

Le nominaliste Roscelinus (1050/1125).

Saint Anselme de Cantorbéry (1033/1109) dit de lui qu'il conçoit les êtres ou essences généraux simplement comme « flatum vocis », une respiration de la voix : ni dans le monde réel ni dans la pensée il n'y a une telle chose qu'un universel ; ce n'est qu'un nom (nomen, nominalisme) ;

les nombreux individus d'une espèce ne forment qu'un seul (sous un seul nom) en vertu d'un acte subjectif et

Les nombreuses parties d'un tout ne font qu'un (un tout, donc) de la même manière.

Il convient de noter que le nominalisme moderne (Locke, Berkeley, Hume, - plus tard)

Stuart Mill, Spencer, Wundt, Mach, et al. parlent de schémas sensoriels au lieu de concepts ou d'universaux véritablement généraux et « abstraits ».

Guillaume de Champeaux (1070/1121),

élève de Roscelinus de Compiègne, qui fut un temps ultraréaliste (passage du nominalisme à l'ultraréalisme) :

L'universel n'est pas seulement dans (le mot et le) concept, **2)** il n'est pas seulement dans la chose concrète (comme son essence) ; **3)** il existe à la fois dans un monde de pensée et de contenu, cette substance, hypostase, est

cette réalité en soi d'où la chose concrète tire sa réalité (comparer avec les idées de Platon, pour les choses).

Pierre Abélard (1079/1142),

Un élève de Roscelinus, le penseur le plus influent du XIIe siècle, est également un réaliste (modéré) : **1/** l'universel n'est pas simplement « post rem » (après la chose), comme pour le nominaliste ; **2/** il n'est pas non plus essentiellement « ante rem » (avant la chose), comme pour l'ultraréaliste ; il est « in re » (dans la chose) d'une manière individuelle et « post rem » (après la chose) d'une manière conceptuelle (comparer avec les formes d'Aristote dans les choses de la nature).

La méthode scolastique. – La Quaestio (question) est l'objet de la Disputatio (discussion). La méthode commence par sic et non (oui et non).

HW 14

Les preuves (arguments) pour et contre la réponse à la question sont exposées successivement, généralement par l'intermédiaire d'auteurs reconnus. Il s'agit d'une expression du doute méthodique (pratiqué à l'époque) par la nouvelle académie, **notamment par** Grégoire de Nussa (335-394) et Augustin de Tagaste (354-430), bien avant le doute méthodique de Descartes. Suit une justification fondée sur l'opinion et la position de l'auteur. Aristote procédait également ainsi. L'ensemble se conclut par la réfutation de l'opinion adverse. Abélard est considéré comme le fondateur et saint Thomas d'Aquin (1225-1274) comme le perfectionneur de la méthode scolastique.

Outre les questions relatives à la méthodologie et à la dialectique, on peut identifier les points suivants :

l'École de Chartres (trois directions), **(ii)** le mysticisme, qui se réfère à la contemplation intérieure et à l'expérience des réalités religieuses (Bernard de Clairvaux (1099/1153), fondateur du mysticisme médiéval, l'opposant du rationaliste Abélard ; - les Victorien) et **(iii)** les Sententiae, les recueils de textes de la Bible et des Pères de l'Église (Pierre Lombard (.../1160) les transforme progressivement en une exposition systématique) et les Summae (« une Summa est une exposition systématique de théologie et de philosophie, bien étayée par des arguments rationnels »).

La haute scolastique, son apogée (1200/1300) .

L'intégralité de l'œuvre d'Aristote est intégrée avec les commentaires arabes ;

les universités sont fondées, avec leurs quatre «facultés», avec leur lectio et disputatio;

Les ordres mendiants, les Franciscains et les Dominicains développent leur œuvre intellectuelle. Une grande richesse de tendances se révèle :

L'école traditionnelle augustinienne qui, malgré une connaissance approfondie d'Aristote et des philosophies judéo-islamiques, mais Augustin reste fidèle (voir

Patristique); Henri de Gand (.../1293);

La nouvelle tendance aristotélicienne , qui est soit entièrement non chrétienne adhère à Aristote (Siger de Brabant (1235/1284)) ou fait une synthèse influencée par le christianisme (S. Albertus Magnus de Bollstädt (1200/1280) et surtout, le grand maître, S. Thomas Aquinas (1225/1274) qui donne naissance au thomisme ;

L'école écossaise , qui critique le thomisme : Jean Duns Scotus (1266/1308), qui met davantage l'accent sur la voluntas (volonté) que sur l'intellect ;

Le mouvement néoplatonicien , qui, dès Albert le Grand et l'Ancien, s'est développé Thomas d'Aquin fait une percée, mais surtout en Allemagne (dans l'Ordre dominicain) triomphe : Maître Eckhart (1260/1327), le fondateur du mysticisme spéculatif, c'est-à-dire de l'expérience mystique intellectuellement réfléchi, en Occident ;

La tendance scientifique , qui associe les mathématiques et l'expérimentation En tête : Roger Bacon (1210/1292)

HW 15

L'intention logique est étudiée en logique depuis environ 1930. cercles :

« C'est (...) Łukasiewicz qui a fait connaître l'originalité de la logique médiévale, dont la seule particularité est aujourd'hui généralement reconnue,

cette dernière consistant à la fois en (...) explicitations et en ajouts. » (R. Claeys, *Aperçu de l'évolution des théories logiques de l'Antiquité* (jusqu'à nos jours , Louvain, 1974, p. 136). La logique était, avec la grammaire et la rhétorique, l'une des disciplines les plus importantes. troisième partie du trivium (de l'Antiquité) et donc liée au langage familier (non calculatoire).

1) La Logica vetus (ancienne logique) remonte jusqu'à Abélard (1150) ;

2) la Logica nova (nouvelle, à savoir parce qu'elle regroupe toutes les œuvres logiques d'Aristote) avait découvert) de Thierry de Chartres (.../1150)

3) La Logica Modernorum (la logique « terministe » ; cf. Petrus Hispanus (la plus tard le pape Jean XXI (1215/1277) le nouveau type de logique ;

4) De Grammatica speculativa (étude de la relation entre la logique et grammaire) avec Roger Bacon et Thomas van Erfurt ;

Raymondus Lullus (1235/1315, poète, philosophe, théologien et mystique) défend une Ars generalis (art général, c'est-à-dire science spécialisée), qui est un système de premiers concepts de base et de jugements fondamentaux, à partir desquels, par la combinatoire (transformation de la structure) et des opérations mécaniques, les sciences particulières peuvent être déduites : à cet égard, Lullus est le précurseur de *Leibniz* (1646/1716) avec son *Ars combinatoria* (combinatoire) et de la logistique du XIXe siècle.

La scolastique tardive (1300/1500).

Pour le moment, il s'agit de Petrus Aureolus (1280/322), qui adhère au nominalisme conceptuel :

Le conceptualiste se distingue du nominaliste plus ancien en supposant non seulement le nom commun, mais aussi le concept commun valable dans tous les cas.

Néanmoins, il n'est pas un réaliste conceptuel, car il affirme que rien dans la chose réelle ne lui correspond (les concepts généraux du

conceptualiste sont comparables aux schémas sensoriels des nominalistes modernes, bien que plus abstraits).

La guerre franco-prussienne (1339/1453), la Grande Peste, le Grand Schisme d'Occident, la multiplication (et l'autorisation d'octroyer des universités ;

La répression autoritaire de la liberté de pensée dans les ordres (mendiants), l'ignorance croissante des grands penseurs du passé, l'élargissement du langage, l'intelligence, tout cela contribue au déclin de la scolastique.

La via antiqua (l'ancienne méthode) :

La via moderna (les méthodes modernes), qui perturbe une fois de plus l'harmonie entre le contenu de la foi chrétienne et la méthode de pensée, a pour figure centrale Guillaume d'Ockham (1300/1350), un moine franciscain antipapiste qui revendiquait la liberté de pensée en philosophie. Il est un conceptualiste (/ / Petrus Aureolus) ou terministe.

HW 16

Autrement dit, pour Guillaume, l'objet des sciences du réel est constitué par les concepts appelés termes. L'école nominaliste, à sa suite, a renforcé, d'une part, la tendance septique et, d'autre part, s'est consacrée aux sciences naturelles, notamment à Paris et à Oxford, où l'on s'est partiellement démarqué d'Aristote et mené des observations indépendantes (Jean Buridan (1300-1358) et Nicolas d'Oresme (1320-1382)) ; elle s'est également consacrée à la logique, en particulier en Angleterre.

Averroïsme tardif (voir le penseur espagnol ci-dessus, p. 13).

Mysticisme de la fin du Moyen Âge :

Eckhartien (pour notre Jan van Ruysbroeck (1293/1381) et Viktorijns (Johannes Gerson (1363/1429), adversaire de Ruysbroeck).

Jugement de valeur.

Le rationalisme européen est convaincu que la foi est un stade non développé ou sous-développé de la science et cognitivement (informationnellement) inférieure ; que la religion en tant que méthode de pensée est immature et immature (méta)physique et que la théologie, dans la mesure où elle a de la valeur, n'est qu'une philosophie qui ne se connaît pas elle-même.

Conséquence : les périodes où religion et foi déterminent conjointement la pensée ne sont, au mieux, que des étapes préparatoires à la science et à la métaphysique véritables. Dès lors, le rationaliste classique ne peut apprécier le Moyen Âge ; il doit même affirmer avec Karl Marx que tout le Moyen Âge est « die Zeit der realisierten Unvernunft », l'ère de l'irrationalité réalisée.

On prétend également que le Moyen Âge pensait « avec autorité ». W. Jaeger *Hum. Et théol.*, 112, note que S. Thomas dit : Cependant, quoi qu'il en soit, nous n'avons pas besoin de tout cela. susciter beaucoup d'inquiétude ; car l'étude de la philosophie ne sert pas à savoir ce que les gens en pensent, mais à connaître la vérité des choses. (*Ep. In libr. Ar.) De coelo et mundo*, Lib. Moi, je. 22, 8).

La scolastique moderne,

La scolastique moderne, héritière de la scolastique médiévale, est la continuation silencieuse de cette dernière au sein du système ecclésiastique, notamment en Espagne et en Italie aux XVIe et XVIIe siècles, après la Renaissance et la Réforme. Elle examine la pertinence de la scolastique ancienne et l'applique aux problématiques modernes (concernant la théorie sociale et la philosophie politique).

Néo-scolastique

Ce mouvement a émergé au XIXe siècle, lorsque le rationalisme moderne a menacé la pensée révélée dans les domaines philosophique et théologique. Il a débuté en Italie (Buzzetti, Sordi, Tongiorgi, Taparelli, Zigliara) et en Allemagne (Kleutgen). Les *encycliques Aeterni Patris* (1879 : Léon XIII), *Studiorum ducem* (1923 : Pie XI) et *Humani generis* (1950 : Pie XII) ont joué un rôle déterminant. Ses principaux centres étaient l'Institut supérieur de philosophie (Louvain) et les universités catholiques. Tous les domaines de la philosophie et tous les courants philosophiques depuis la Renaissance ont été abordés selon une perspective néoscolastique.

En conclusion : le principal suspect du Moyen Âge.

PL Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir* (*Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*), 1925-3, tente de résumer succinctement l'idée principale. formuler:

« L'idée centrale qui permet de comprendre la pensée, la vision du monde et la philosophie du Moyen Âge est que le monde est un cosmos, et que ce monde est un tout significatif et gracieusement ordonné qui se meut paisiblement selon des lois et des ordres éternels, qui, ayant jailli de Dieu comme premier commencement, se rapportent également à Dieu comme point final. » (Oc, 12).

L'éthique et la politique médiévales reposent sur ce postulat ontologique : « Il est aisé de comprendre comment l'éthique s'inscrit dans une philosophie de l'ordre : si le monde forme une grande harmonie, alors la loi en découle pour que les hommes se conforment à cet ordre ; s'il est conçu selon un plan divin, alors il faut s'y conformer. Ainsi, dans le schéma de Thomas d'Aquin, le livre sur Dieu, sur la création divine et sur l'organisation du monde est suivi du livre sur le mouvement de l'âme vers Dieu (l'éthique chrétienne) » (Oc, 17). « L'ordo naturalis (ordre de la nature) et l'ordo moralis (ordre moral) sont indissociables chez Thomas » (Oc, 21).

La seconde caractéristique fondamentale, découlant de la première double, est l'équilibre concernant contraste : « Ainsi, les rejets

La conception médiévale de Dieu englobait à la fois le transcendantalisme (l'élévation excessive de Dieu au-dessus de la création) et le panthéisme.

le solidarisme, à la fois individualisme et collectivisme,
la vision chrétienne du monde, à la fois pessimisme et optimisme,
la conception médiévale du droit pénal, tant la théorie de la rétribution que la théorie de la dissuasion,

« l'éthique raisonnable tant le militarisme que le pacifisme ». (Oc, 105).

« Le mot « cosmos » et l'idée sous-jacente, que nous (...) avons examinée dans sa forme scolastique médiévale spécifique, sont exprimés pour la première fois par les Pythagoriciens, qui cherchaient ainsi à saisir philosophiquement, consciemment ou inconsciemment, la régularité de la vie et de l'art grecs à un point culminant étroit, le milieu du VI^e siècle. » (Oc, 47).

Troisième élément au sol :

« Il est aussi dans la nature même du Moyen Âge qu'en dehors de l'Église, il n'y avait que des hérésies, qui s'insurgeaient en vain contre le puissant système positif de l'Église mondiale et ne jouaient qu'un rôle subordonné. » (oc, 9).

Ainsi, des mouvements « positifs » tels que le mouvement franciscain, les croisades et le mouvement mystique ont pu trouver une force dominante au sein du système flexible de l'Église médiévale : « Même un mouvement comme le modernisme

(Fin du XIX^e siècle/début du XX^e siècle) l'Église médiévale n'aurait pas rejeté aussi rapidement et aussi durement que l'Église moderne l'a fait. » (Oc, 9).

HW 18

2.3. Philosophie de la Renaissance (19/20)

(1450/1640)

Certains parlent de « philosophie de la transition », car la Renaissance italienne ne représente qu'un aspect de la période de transition globale. Selon P.L. Landsberg, *Die welt d. Mittelalters u. wir*, pp. 76/77, « fut la victoire extérieure sur le médiéval La scolastique, atteinte par l'humanisme et le luthéranisme, n'est qu'une manifestation clairement visible, une conséquence nécessaire de la décadence interne (à savoir de la scolastique). Nous développerons ce point plus en détail.

Les quatre principaux facteurs.

Les quatre principaux facteurs d'influence qui provoquent la transition sont

nominalisme de la fin du Moyen Âge,
humanisme,

la réforme et

sciences naturelles.

Nominalisme de la fin du Moyen Âge. (18/19)

Comme mentionné précédemment, Guillaume d'Ockham est un grand précurseur en tant que théoricien conceptuel. Son épistémologie présente une double dimension.

Un aspect social :

Selon les réalistes, dit-il, l'universel existe simultanément en de nombreux êtres ;

Le conceptualiste affirme que la même chose ne peut exister simultanément en plusieurs choses ; par conséquent, l'universel n'est pas une chose, mais un simple signe servant à désigner de nombreuses choses similaires, un instant ; la chose réelle est toujours un être individuel. Ainsi, l'Église catholique n'est qu'un terme collectif désignant les Églises particulières et leurs membres respectifs par un mot qui consiste avant tout, en réalité, en l'ensemble des croyants et des Églises distinctes. Il en va autrement du concept d'ordre de la scolastique réaliste, qui supposait que l'Église était en réalité une puissance idéale supérieure présente dans toutes les Églises particulières et chez chaque croyant ; – l'unité dans la multiplicité qui se manifestait corporellement dans l'unique pape.

Immédiatement, une conception de la nature émergea dans le nominalisme conceptuel : les individus, les communautés particulières, autrefois conçus séparément de la haute unité (qui se ressemble, s'assemble) des réalistes, où existait un état de « nature » socialement détaché et, pour ainsi dire, présocial, à partir duquel ils pouvaient forger un lien « social » librement choisi. Du monde conceptuel élevé, retour à la nature. Écoutez l'appel de Guillaume.

Guillaume percevait le caractère « artificiel » de l'Église réaliste dans la science, la philosophie et la théologie (scolastiques), qui prétendaient saisir l'« essence » des choses, alors que, selon lui, elles ne faisaient que manipuler des hypothèses stériles. Par conséquent, affirmait-il, l'Église devait abandonner

tout cet élément artificiel apparu plus tard et revenir à la foi pure et sainte de l'époque apostolique, celle de l'Église primitive ; passer d'une pseudo-connaissance théorique à la vérité pratique de la vie chrétienne, égarée par la théologie et la philosophie rationnelles d'Augustin, d'Anselme, de Thomas d'Aquin et d'autres scolastiques. L'Église s'est trop mondaine au fil de cette évolution traditionnelle.

HW 19

Le nominalisme ancien, le nominalisme conceptuel, le nominalisme moderne ou sensitif. Cet ordre (voir pages 13 et 15 ci-dessus) de nominalisme pur

vers le conceptualisme,

Selon les schémas sensoriels ou sensibles, le nominalisme est en effet caractéristique de la mentalité et de la philosophie modernes. (*R. Van de Zandt, <i>The Metaphysical Foundations of American History </i>*, La Haye, 1959, p. 125 et suiv. (« *Réalisme contre nominalisme* ») affirme à juste titre que le nominalisme était « principalement une innovation anglaise » : « Hobbes,

Locke, Hume, Hamilton et Mill expriment des points de vue sur la nature des idées générales qui vont parallèlement à celles d'Ockham. (oc, 126).

L'Amérique est également nominaliste : « Lorsque Jefferson (Thomas Jefferson (1743/1826), le troisième président des États-Unis, principal rédacteur de la Déclaration d'indépendance et philosophe politique influent) a choisi Newton, Locke et Bacon comme les « trois plus grands hommes que le monde ait jamais produits » (à ses yeux), il a choisi trois Anglais ; et chacun d'eux était nominaliste. (oc, 126).

Van Zandt ajoute : « S'il est vrai, comme les philosophes l'admettent généralement, que le nominalisme est la vision du monde prédominante de toute la vie moderne, alors il est tout aussi vrai que la Grande-Bretagne et l'Amérique en sont les principaux représentants. L'empirisme et ses domaines respectifs, le matérialisme et le positivisme ; les mouvements associés à la laïcité, à la science moderne, au protestantisme, à l'individualisme, à l'essor de la société industrielle et de la technologie ; l'accent prédominant mis sur le factualisme (l'évaluation des faits) et l'anti-intellectualisme – tous ces courants sont fermement enracinés dans la philosophie nominaliste et

trouvent leur excellente expression dans la culture anglo-américaine. » (oc, 126/127).

Comme leurs prédécesseurs anglais, les déclarations d'indépendance des États-Unis ont choisi contre la vision réaliste médiévale d'une unité différenciée et en faveur de la vision scientifique moderne de la multiplicité nominaliste ou de l'« unité » sous-différenciée (oc, 128).

Une troisième caractéristique de la critique du concept d'ordre du réalisme conceptuel, développé par le volontarisme de Duns Scot, est relevée par Landsberg (cf., p. 78-79) : un Dieu qui s'auto-glorifie entièrement. Selon la conception de Scot (fortement nominalisante), Dieu ne peut être limité à aucun domaine des idées : il est incontestablement omnipotent.

Le scolastique réaliste suppose que Dieu est en effet libre mais parfaitement bon (au sens d'« action moralement responsable ») et qu'il veut donc le bien en soi (cf. Parménide' kath' heauto, secundum seipsum) parce qu'il est bon en soi ;

Le nominaliste adhère à une théorie de la valeur différente : Guillaume d'Ockham (et déjà les Duns-Écossais) croient que quelque chose ne devient « bon » (précieux) que parce que Dieu le veut.

(Il s'approprie le bien) ; cela renferme une conception de l'omnipotence et de l'autorité qui est hautement volontariste.

HW 20

2.4. L'humanisme (et la Renaissance). (20/22)

« C'est en Italie que se trouve le berceau de l'humanisme. Au milieu de l'extraordinaire élargissement des horizons et des communications engendré par les découvertes géographiques, et bientôt favorisé par l'invention de l'imprimerie, l'homme n'apparaît plus seulement dans les universités et les écoles comme une entité indépendante désireuse de se connaître et de vivre en harmonie avec le monde qui s'offre à lui. Progressivement, ce mouvement s'empare de toutes les classes instruites ; marchands, princes, papes – et même la glorieuse Maison des Médicis – comptent parmi ses plus illustres admirateurs. » (K. Vorländer, *Philosophie der renaissance. Begin der Naturwissenschaft*, Rowohl, 1965, p. 14/15).

Ce qu'est la Renaissance , c'est surtout depuis que J. Burckhardt, *Die Kultur der renaissance dans Italien* , 1860, en attente. W. Jaeger, *Humanisme et théologie* , Paris, 1956, pp. 41ss., Il affirme que la Renaissance italienne, aux Renaissances carolingienne et scolastique de la culture antique, ajoute la renaissance du grec à travers l'Europe,

Platon et le néoplatonisme (que les médiévaux connaissaient moins bien), les stoïciens et l'épicurisme, et, de même, dans le domaine des belles-lettres, Homère et la tragédie attique. Il souligne que l'imitatio, ou émulation, des Anciens, contrairement à la scolastique, était en effet plus unilatéralement poétique et moins stimulante intellectuellement que, par exemple, chez Thomas d'Aquin.

Les studia humanitatis du XVe siècle , telles qu'elles étaient pratiquées dans les universités, dans les écoles et étaient courantes dans les librairies, comprend les cinq parties :

1) grammaire, **2)** rhétorique, **3)** poétique, **4)** histoire et **5)** philosophie morale.

Les humanistes :

étaient professeurs de ces matières ;

Ils se mirent immédiatement à rédiger des lettres et des discours, et

Il a occupé les fonctions de secrétaire, d'administrateur et de diplomate des États italiens.

Ils ont recherché d'anciens textes et les ont publiés.

Dans ce rôle aux multiples facettes, ils agissaient à la fois aux côtés et en opposition avec les scolastiques. Ils étaient essentiellement des philologues, non des naturalistes : la parole (écrite et orale) était centrale. La dialectique (logique) n'était pas non plus à leur avantage. La littérature (science) était leur discipline.

Hélène Védrine, Les philosophes de la Renaissance , Paris, 1971, pp. 15ss., est typique Humanisme : « Sans aucun doute, à Florence, ville riche et (relativement) démocratique, les grands thèmes de l'humanisme s'élaborent dans un nouveau cadre de vie :

le pouvoir de l'homme,

la responsabilité du citoyen),
liberté de recherche.

D'où la critique (classique depuis le « *Roman de la Rose* ») de la futilité des moines et des ordres mendiants. Au lieu de défendre la pauvreté et l'unité, on propose la glorification du travail et de la famille. Toute une éthique fait naître des responsabilités civiles, un engagement envers ce monde,

HW 21

la culture profane et (...) les richesses acquises par le commerce et l'industrie à leur juste valeur. Loin est le temps où François prêchait la pauvreté. Le vieux rêve de l'unité du pouvoir temporel et spirituel s'est effondré. On a trop gémi sous les papes et les empereurs pour croire encore à leurs promesses. (oc, 15). Un terme qui résume assez bien ce qui se passe est la sécularisation. C'est une caractéristique de la Renaissance, des sciences naturelles, et même des réformes, tout comme, incidemment, déjà du nominalisme (concernant les êtres individuels et la « nature » dans laquelle ils sont situés pour chaque monde d'idées). « La terre a pris l'homme », disait *Dirk Coster* (**De Nederlandse poëzie in honderd verzen**, XXVIII) : l'orientation vers la terre est une bonne traduction de la laïcité.

En soi, la « sécularisation » signifie la mondialisation, où « monde » signifie

Cette terre, et plus particulièrement **2)** l'état laïc (laïcisation), par opposition à **1)** « l'autre monde » et **2)** « le clergé ». Dans le transfert de pouvoir, de biens ou autres du clergé à la classe laïque, il existe toujours un minimum d'orientation vers la terre ou de laïcité.

'Humanisme'

a) L'« humanisme » doit donc être défini, dans son sens premier, comme le mouvement culturel qui, originaire d'Italie, s'est manifesté dans le monde savant et scientifique de l'Europe pendant la période de la Renaissance, du XIVe au XVIIe siècle, en particulier en Europe occidentale, et dans une

moindre mesure également en Europe centrale". (*M. Nauwelaerts, l'Université de Louvain et l'humanisme* , dans *notre Alma Mater* (vol. 34 (1980) : 2 (p. 104-109). Vers 1460, ce mouvement humaniste se répandit dans les Pays-Bas méridionaux (1425 : fondation de l'Université de Louvain). « Ad fontes », « Aux sources », c'est-à-dire à la langue, à l'art et à la conception de l'Antiquité classique, à travers le Moyen Âge et l'époque gothique : telle est la devise des humanistes au sens strict.

Cependant, cette mentalité était sécularisante. C'est l'« humanisme » dans son second sens, à savoir l'interprétation de la culture qui sous-tendait, imprégnait et s'inscrivait dans cet intérêt pour l'Antiquité. Il n'est donc pas surprenant que *H. Arvon, La Philosophie du travail* , 1961, pp. 9 et suiv., affirme que le « comportement actif » dans son La fonction génératrice, en dehors de toute intention religieuse, surpasse, à la Renaissance, l'attitude contemplative et place la volonté humaine au cœur de son éthique du travail.

D'un point de vue sociologique, le citoyen est le porteur idéal de cet esprit : dans la bourgeoisie (entourée, si nécessaire, d'un rempart ou d'un mur) (c'est-à-dire un lieu d'habitation fortifié et sécurisé, surtout en temps de besoin, avec si nécessaire un comptoir commercial où les marchands stockaient leurs marchandises), le « citoyen » se distingue **(i)** du vagabond (le pèlerin, le ménestrel, le colporteur, le marin, le chevalier errant, l'aventurier) et **(ii)** du seigneur (qui s'entoure de serfs ou de travailleurs asservis) - un type auquel le citoyen, dans sa quête d'indépendance, ne souhaite pas appartenir.

HW 22

D'un point de vue sociologique également, la Renaissance marque le début de l'« intelligentsia » — terme apparu en Russie au milieu du XIXe siècle : les « intellectuels » qui se sentaient exclus à la fois de l'Église orthodoxe et de l'État tsariste et qui aspiraient à des réformes, au besoin par la révolution.

« populistes » : ils idéalisaient « le peuple » (et les agriculteurs).

Depuis lors, le concept d'« intelligentsia » s'est élargi et signifie désormais « l'avant-garde créative », c'est-à-dire les artistes — souvent des scientifiques ou des personnalités fortes — qui — ce que Th. Geiger appelle — créent une culture « représentative », c'est-à-dire des produits culturels non anonymes ou sans nom, donnant ainsi naissance à de nouvelles situations ou

répondant à d'anciennes situations de manière nouvelle (créativité, ingéniosité), par exemple, un nouveau style artistique, une nouvelle philosophie, une nouvelle division du travail, etc.

Les intellectuels qui exercent un travail intellectuel sur la base d'études universitaires ou au moins supérieures n'appartiennent pas nécessairement à l'intelligentsia : seuls les créatifs en font partie.

Eh bien, *Th. Geiger, L'Avant-garde Créative (Sur les fonctions sociales) de l'intelligentsia*), Rotterdam/Anvers, 1970 (Dt. : 1949), pp. 21, 58, déclare que les cultures primitives présentent également une culture « représentative », c'est-à-dire une culture créative, mais qui est principalement de nature religieuse et dont les guérisseurs, les sorciers, les prêtres, etc. sont les porteurs.

Il en allait de même pour le clergé au Moyen Âge : selon Geiger, il réservait strictement la part profane à son propre organe, tout en permettant scrupuleusement au peuple de participer à la sphère religieuse. Les qualifier d'« intelligentsia » de leur époque ou de leur société n'est pas approprié, car Geiger réserve ce terme à la culture profane, à la culture séculière. « Une culture représentative profane fait son entrée dans l'histoire culturelle européenne avec la Renaissance (par laquelle l'auteur entend la période plus ancienne de la Renaissance en Europe du Sud) » (oc. 59). « La culture séculière de la Renaissance trouvait son centre de gravité dans les valeurs artistiques. Ce ne sont pas les recherches scientifiques, mais les arts visuels et les belles-lettres qui ont déterminé le visage culturel de cette époque » (oc., 1997).

60). C'est pourquoi l'élite de l'époque était très étrangère au peuple.

Rencontres . Certains quittent le mouvement humaniste (et la Renaissance). Commençons par Pétrarque (1304/1374), père de l'humanisme et premier poète moderne (dont Dante (1265/1321) fut à bien des égards un précurseur). Dans cet esprit, on peut proposer 1450 comme date de départ.

D'autres, au lieu de partir des riches villes d'Italie, considèrent la chute de Constantinople (1453) comme point de départ. D'autres encore, 1493, la découverte de l'Amérique. La chute de Constantinople est particulièrement remarquable : elle renforce l'influence byzantine qui avait déjà commencé vers 1438 (tentative de réconciliation entre Rome et Constantinople) et amène en Italie des intellectuels platoniciens et aristotéliens, ce qui favorise l'essor de la philologie, telle que les humanistes la pratiqueront plus tard.

2.4.1. Le luthéranisme. (23/25)

Martin Luther (1483-1546), dont la vie profondément religieuse – à laquelle son développement théologique est étroitement lié – constitue, de l'avis général, le cœur de la Réforme. Parmi les nombreux thèmes abordés, celui de la conception ockhamique de Dieu est primordial : Guillaume d'Ockham s'enfuit d'Avignon (France) en 1328 pour se réfugier à la cour de Louis de Bavière à Munich, où il mourut en 1350. Il exerça une grande influence en Angleterre et en France, mais surtout en Allemagne du Sud. L'ensemble du système éducatif de cette région fut imprégné de l'ockhamisme.

À Erfurt, Luther se trouva confronté à un Dieu arbitraire, d'une sévérité déraisonnable et aux exigences impossibles. (...) Son âme sensible, encline à la mélancolie et au désespoir, ne put résister aux conceptions ockhamiques de Dieu et à la pratique religieuse qui en découlait. Selon l'ockhamisme, la loi morale ne reposait pas sur la nature des choses, mais sur une institution arbitraire de Dieu. Les actions des croyants n'avaient aucune valeur intrinsèque. Leur mérite, leur acceptation ou leur rejet par Dieu, dépendaient d'un décret divin arbitraire. (...) L'ockhamisme avait un caractère pélagien marqué : l'homme était dépendant de ses propres forces naturelles.

La conception augustinienne et typiquement catholique de la grâce (...) ignorait l'ockhamisme. La grâce, à l'instar de la justification, était conçue comme un manteau dont Dieu recouvrait le pécheur croyant. (...). De plus, l'acte de foi lui-même revêtait un caractère arbitraire. Sa légitimité ne pouvait être raisonnablement fondée sous aucun prétexte. (...). Croire revenait à accepter aveuglément une autorité sans discernement. L'ockhamisme était fondamentalement anti-intellectualiste. (W. Van de Pol, **Het wereldprotestantisme**, Roermond/Maas-eik, 1956, p. 35-36). En bref : une grande partie de cet ockhamisme fut intégrée à la doctrine de Luther, « quoique dans un nouveau contexte évangélique » (oc, 36) ; Luther considérait son ockhamisme comme catholique (alors que, par rapport à la Haute scolastique, il est généralement perçu comme un déclin) et combattait ainsi une caricature du catholicisme.

À Wittenberg, en pleine crise existentielle, Luther trouva un soutien précieux auprès de son confesseur von Staupitz, thomiste convaincu et adepte de la Dévotion moderne : « Je tiens tout de von Staupitz. Von Staupitz a commencé par la doctrine, car il disait : "Il faut regarder à celui qu'on appelle

Christ” » (oc. 39). Ce sont là les propres mots de Luther. Conjuguée à son étude personnelle de la Bible, cette approche le conduisit à redécouvrir l'Évangile : « Délivre-moi, Seigneur, par ta justice » (Psaume) et « La justice de Dieu est révélée dans l'Évangile, elle s'obtient par la foi qui grandit sans cesse » (*Romains 1,17*), ainsi que « Maintenant la justice de Dieu a paru sans la loi, dont ont témoigné la loi et les prophètes, c'est-à-dire l'Ancien Testament. »

HW 24

« La justice de Dieu s'obtient par la foi en Jésus-Christ et pour tous ceux qui croient. » (*Romains 3:21-22*). Le concept de « justice » revêtait une importance considérable pour Luther.

Jusque-là, il avait compris ce mot au sens ockhamique d'exigences strictes imposées par Dieu à celui qui (pélagien) devait observer la loi de la nature et la loi révélée par sa propre force ;

Les significations bibliques (et fondamentalement radicalement catholiques – ce que Luther n'a pas compris)

La « justice », c'est le fait que Dieu se révèle dans sa parole, qui doit être crue, et dans un esprit de miséricorde : Jésus incarne cette justice et la communique au pécheur qui souhaite confesser et reconnaître sa culpabilité.

« La justification, le fait d'être réconcilié avec Dieu par la foi seule », tel est l'Évangile redécouvert de Luther. (Van de Pol, oc, 44/47).

C'est ainsi qu'on comprend *K. Leese, Recht und Grenze der natürlichen religion*, Zurich, 1954, S. 30/31, où il dit :

« (La théologie naturelle) se trouve – chez Luther et Calvin – sous le signe de la Chute et du péché originel. »

Son savoir obscur et délavé n'a aucun lien immédiat et direct avec le salut en Christ, mais, au mieux, seulement un lien de référence.

Seuls les justifiés, ceux qui sont devenus chrétiens, voient resplendir avec une clarté nouvelle les vérités de la connaissance naturelle de Dieu.

L'homme « naturel » est incapable de tirer profit des vérités de la connaissance naturelle de Dieu et de la morale. Il les a rapidement idolâtrées, faisant d'elles une religion de justification par les œuvres et de salut par soi-même.

De plus : « Contrairement à l'optimisme inébranlable des stoïciens, des Lumières et du catholicisme, l'attitude réformée à l'égard de la religion naturelle est profondément pessimiste. »

J. Maritain, Trois réformateurs (Luther, Descartes, Rousseau) Paris, 1925, extrait de prose luthérienne injurieuse à :

« La raison est la plus grande chienne du diable. Par sa nature et son mode d'être, la raison est une chienne nuisible. C'est une putain, la chienne du diable par excellence, une chienne rongée par la gale et la lèpre. Il faut la fouler aux pieds et la détruire, elle et sa sagesse... Jeter ses immondices au visage pour la rendre laide. Il faut la noyer dans le baptême. Elle, la méprisable, mérite d'être jetée dans l'endroit le plus immonde de la maison, dans les toilettes. » Ainsi s'exprimait Luther dans son dernier sermon, à Wittenberg, à la fin de sa vie.

Au sujet d'Aristote, Luther dit : « Aristote est le bastion impie des papistes. Il est à la théologie ce que les ténèbres sont à la lumière. Son éthique est le pire ennemi de la grâce. » Ou encore : « C'est un fou qu'on devrait mettre à la porcherie ou à l'écurie. » (Oc 43/47 ; 43). Au sujet de Thomas d'Aquin, il dit : « Il n'a jamais compris un chapitre de l'Évangile ni d'Aristote. » (Oc, 43).

HW 25

La contribution de la réforme.

Hélène Védrine, Les phil. dl Ren ., pp. 61/62, dit que la réforme « en profondeur » la Réforme a transformé la pensée de la Renaissance et en particulier sa philosophie » (oc, 61). La Renaissance était anthropocentrique : par l'accent unilatéral mis sur le péché originel qui rend la grâce et la rédemption nécessaires, la Réforme a clairement montré que l'homme moderne appartient à deux ordres – et non à un seul, comme le prétendait la Renaissance.

l'ordre pieux de lecture de la Bible qui régit la vie de l'âme individuelle avec Dieu (*Gott und die Seele Christentum*), et

l'ordre terrestre, dans lequel chaque individu accomplit sa vocation divine par la sanctification du travail.

Védrine situe ici *Max Weber, Die Protestant Ethik und der Geist des Capitalisme*, 1904. L'Église catholique refusait encore le prêt avec intérêts en 1571. Pour être moralement acceptable. Luther, lui aussi, reste très médiéval en matière de finances. Mais Calvin (1509-1564) et ses successeurs étaient économiquement modernes : ils condamnent la paresse et le chômage, favorisent le travail et l'investissement ; sans cautionner l'usure, ils provoquent le banquier et l'industriel en quête de profit. Ainsi, le calvinisme et le puritanisme, notamment aux États-Unis (où Weber a vécu et connu une société marquée par l'éthique calviniste), ont favorisé le capitalisme industriel. Weber a mis en évidence le lien entre le puritanisme et la rationalisation économique. En effet, le puritanisme est très anti-magique : le rite est superstition. Il « désacralise » donc le monde, dans une certaine tradition des prophètes hébreux, afin de prôner, à la place de ce monde profané, une transformation rationnelle du monde, non dans un esprit matérialiste, mais « pour la plus grande gloire de Dieu ».

2.4.2. Sciences naturelles (25/.

Outre les crises religieuses, il y a aussi les crises de la connaissance. Tandis que la Réforme secoue une partie de l'Europe, l'étude de la nature et du cosmos se développe, préparant ainsi ce que l'on appelle (assez brièvement) la coupe épistémologique de la science galiléenne. (H. Védrine, oc., 63).

Le terme « section épistémologique » date de *M. Foucault, Les mots et les choses*, (*une archéologie des sciences humaines*), Paris, 1966, dans laquelle les changements Le savoir, de la Renaissance à nos jours, peut être analysé. L'« espace épistémologique » (c'est-à-dire la pensée) de la Renaissance vise à découvrir des similitudes (« ressemblances ») grâce à des « signes » inscrits dans les choses elles-mêmes : ainsi, le monde apparaît comme une écriture (un texte) qu'il convient de déchiffrer soit par l'érudition (pensons à l'étude textuelle des humanistes ou des protestants), soit par la divination. Le savoir est l'art de découvrir les correspondances entre le macrocosme et le microcosme, entre le Créateur, la création et les créatures.

Le langage est lui aussi un « script » à déchiffrer. Il existe donc un chemin libre entre les choses et les mots.

Explications complémentaires.

H. Védrine, oc., 67ss., affirme que tout « savoir » de l'époque se résume à des généralisations (non critiques), qu'elles soient ou non mêlées d'idées mytho-occultes. Après tout, la philosophie naturelle et ce que nous appelons aujourd'hui les sciences naturelles se confondent encore. De cette manière, on construit une vision du monde unique, cohérente et globale.

Védrine cite *Agippa de Netesheim* (1486/1535) : « Puisqu'il existe trois sortes de « mondes », à savoir l'élémentaire (celui des éléments, le monde fiscal), l'astral (celui des étoiles, le monde « céleste ») et l'intellectuel (celui des esprits) ; puisque ce qui est subordonné est gouverné par et subit les influences de ce qui se tient au-dessus de lui, de sorte que l'Archétype (l'être primordial) lui-même et le Créateur-Fabricant suprême nous communiquent les « forces » de son omnipotence à travers les anges, les cieux, les étoiles, les éléments, les animaux, les plantes, les métaux, les pierres.

Il a tout créé et façonné pour notre usage ; c'est pourquoi il n'est pas sans fondement que les Mages croient que nous pouvons naturellement pénétrer, par les mêmes étapes, (...) jusqu'au monde archétypal lui-même. (*De occulta*) *philosophia* (écrit en 1510, publié à Anvers en 1531, - un syncrétisme Œuvre qui synthétise la sagesse chrétienne et néoplatonicienne sur une base kabbalistique et affirme que la magie est la science la plus parfaite. La magie surpasse la vision, les mathématiques et la théologie, toutes trois unies en elle, et révèle la véritable nature de l'univers : « Toute une époque y est crue », selon Védrine (oc., 70).

Que la « science » soit même impliquée dans la magie est évident chez *Pietro Pomponazzi* (1461/1515), un aristotélicien de premier plan de la Renaissance, dans son *De incantationibus* (publié en 1556) – « incantatio » signifie « formule magique » (qui, à l'origine, était chantée).

Dans cet ouvrage, il affirme que les miracles des saints ne doivent pas être attribués à Dieu, mais à la faculté naturelle de l'imagination. Prenons, par exemple, le miracle d'Aquila, petite ville du sud de l'Italie : il pleuvait sans cesse depuis longtemps ; les habitants invoquèrent saint Célestin pour chasser les nuages et faire revenir le beau temps ; le saint apparut à la foule :

« Nul besoin de se réfugier auprès des anges et des démons (...). Voyez : les habitants d'Aquila, craintifs et crédules, prièrent saint Célestin et Dieu de faire cesser la pluie (...). L'image de saint Célestin ne s'imprima pas seulement dans leur imagination, mais dans l'air même. »

Résultat : l'image a été vue par de nombreuses personnes. Il en va de même pour toutes les apparitions : si l'on admet qu'elles peuvent se produire en rêve, il faut alors croire qu'elles peuvent aussi se produire dans l'atmosphère. (cité dans Védrine, oc., 70/71).

Montaigne, dans les Essais 1:21, dit lui aussi : « L'Antiquité a prétendu que certaines femmes de Scythie, une fois en colère contre un homme, le tuaient d'un seul regard. » Après tout, le fantasme est la transmission du pouvoir à quelque chose ou à quelqu'un.

HW 27

Au XVI^e siècle, la fantaisie est « maîtresse », selon Védrine (oc., 71). Personne ne conteste le « pouvoir magnétique » de la fantaisie. *Giordano Bruno* (1548/1600), fondateur du premier panthéisme cohérent de l'époque moderne, en propose même une explication dans son *De imaginum compositione* (2:3).

Bruno y voit une sorte de pneuma, d'esprit, de souffle, situé entre la matière (grossière) et l'âme (spirituelle), qui anime le corps ; cet « esprit » ou souffle peut se mouvoir subtilement dans l'air, à l'instar d'une voix, par exemple. Le magicien, familier des secrets de la nature, recourt à l'imagination : « l'imagination est en effet le sens par excellence. Raison : l'esprit imaginatif lui-même est l'organe « synthétique » du premier corps de l'âme. Ce sens est caché à l'œuvre au plus profond de l'âme : il renferme la partie supérieure de l'être vivant et en est, pour ainsi dire, le sommet, car c'est précisément autour de ce sens que la nature a bâti tout l'ordre de l'individu. » (Védrine, oc., 72). « L'imagination recueille en elle des possibilités extraordinaires, qui n'attendent qu'à se réaliser. » (Ibid.).

Eh bien, c'est dans un tel contexte que *M. Foucault, *Les Mots et les choses**, pp. 31/59, voit à l'œuvre sa conception de l'« épistémè » (le cadre de pensée largement inconscient) de la Renaissance.

Practicalia, accord d'arbitrage, par exemple, décrit *G. Porta, Magia naturalis* : « Quant à sa croissance, la plante correspond à l'animal, par sens, La bête avec un homme qui, à son tour, s'adapte au reste des étoiles par son intellect. Ce lien opère de telle sorte qu'il ressemble à une corde tendue reliant la cause première aux choses basses et insignifiantes, lesquelles, par une connexion réciproque et ininterrompue, viendront de telle sorte que, si l'on touche l'une de ses extrémités, elle vibrera et fera bouger le reste. (M. Foucault, oc, 34).

L'émulatio, la convenientia ou la correspondance adjacente agissant à distance, peut être décrite comme suit : « les étoiles sont la matrice (le berceau) de toutes les herbes et chaque étoile du ciel n'est que la préfiguration spirituelle d'une herbe, telle qu'elle la représente. Et, de même que chaque herbe ou chaque plante est une étoile terrestre regardant vers le ciel, de même chaque étoile est une plante céleste sous forme spirituelle, qui ne diffère de la terre que par la matière. (...) Les plantes et les herbes célestes sont tournées vers la terre et regardent directement les herbes qu'elles ont produites, tout en leur envoyant une « puissance » particulière. » Ainsi, *Crollius, Tractatus de signaturis* (traduction française, Lyon, 1624), cité par M. Foucault, oc, 35.

L'analogie, la similitude, est la fusion de la convenientia et de l'aemulatio : le premier exemple est l'homme, qui est proportionnel au ciel, à la terre, aux pierres, aux plantes, aux animaux, etc.

La quatrième grande similitude réside dans la sympathie (et l'antipathie). « L'élément feu est chaud et sec ; il éprouve donc une antipathie envers les propriétés de l'eau, qui est froide et humide. »

HW 28

« L'air chaud est humide, la terre froide est sèche, c'est l'antipathie. » (oc, 40).

Nous le savons depuis l'Antiquité (Stoïciens, théosophes).

Comment, dès lors, reconnaître ces similitudes manifestement cachées (conv. aemulatio, analogia, sympathia/antipathia) ? Par la « signatura », le dessin (manuel), qui révèle la ressemblance. Une marque, la signatura, est, par exemple, de convenientia, le fait que, chez les animaux forts et courageux, les extrémités sont larges et bien développées (comme si leur force

s'y était concentrée) ; l'aemulatio, par exemple, se révèle par analogie : les yeux sont des étoiles car ils répandent la lumière sur le visage, tout comme les étoiles dans l'obscurité ; l'aconit, une plante, est en harmonie avec les yeux ; cette plante révèle, par une signature (un mot qui la décrit), ses graines étant des sphères sombres enveloppées de membranes blanches (comme les yeux et les paupières), qu'elle éprouve une « sympathie » envers les yeux.

Maw ook de signature is 'n gelijkhouding.

La recherche du sens (herméneutique), dit Foucault, oc44, consiste à découvrir la similitude ;

La recherche de la régularité des signes (sémiotique) consiste à découvrir des choses qui présentent une ressemblance.

Voici la science naturelle, ou plutôt la philosophie de la Renaissance, selon le célèbre structuraliste Foucault. Connaître la nature, c'est connaître ses similitudes.

Mais la langue est aussi conçue de cette manière :

elle est une marque (série) dans les choses elles-mêmes ;
caché en dessous se trouve le texte (ce qui est dit) et

Au-dessus se trouve le commentaire, qui explique et comprend le texte à partir des signes ou marques linguistiques, ses emblèmes. (57/59).

Il convient de noter que M. Foucault décrit bien les réélaborations combinatoires caractéristiques de la philosophie naturelle de la Renaissance (sur le plan structurel), mais manque d'un contact existentiel avec une réalité magique-mystique et physique de la vie.

Védrine, oc 63, écrit que l'étude de la nature dans le cosmos de cette époque a préparé la « section épistémologique » de la science de type galiléen. Nous allons maintenant expliquer cela plus en détail. *J. Bernal, Les dimensions de la révolution scientifique*, dans *B. Tierny, D. Kagan, L. Pearce Williams, Grands enjeux de la civilisation occidentale*, New York, Toronto, 1967, vol. II, (*De la révolution scientifique à la guerre froide*), pp. 4/17, dit :

La période s'étendant approximativement de 1540 à 1650 ne porte pas de nom approprié dans l'histoire. On l'a appelée la Contre-Renaissance, mais ce terme sous-entendrait une réaction bien plus importante à la phase

précédente (de la Renaissance) qu'elle ne l'a été en réalité. Elle comprend **(i)** la Contre-Réforme, avec le style baroque qui en fut l'expression visible, **(ii)** les guerres de Religion, qui firent rage successivement en France (1560-1598), aux Pays-Bas (1572-1609) et en Allemagne (1618-1648), et

HW 29

la fondation des États généraux de Hollande (1576) et du Commonwealth d'Angleterre (1649).

De ces événements, le point (iii) était extrêmement important : il montre la victoire politique de la nouvelle bourgeoisie dans les deux pays où se concentrait l'essentiel du commerce et de la production mondiaux.

Sur le plan scientifique, cette période englobe les premiers grands triomphes de la nouvelle méthode observationnelle et expérimentale. Elle débute avec la première description du système solaire par Copernic et s'achève par sa solide confirmation – malgré la condamnation de l'Église – grâce aux travaux de Galilée. Elle comprend la description de la Terre comme un aimant par Gilbert (1600) et la découverte de la circulation sanguine par Harvey (1628). Elle témoigne de la première utilisation du télescope, instrument ultime d'exploration du monde visible, pour la fabrication du microscope. (Oc, 4)

Les Jésuites, à la tête des contre-réformes, comprirent avec lucidité qu'ils gagneraient probablement plus d'âmes en soutenant la science qu'en s'y opposant aveuglément. Ils s'engagèrent donc pleinement dans le mouvement scientifique, notamment dans la nouvelle astronomie, et en furent même d'importants diffuseurs et organisateurs d'observatoires en Inde, en Chine et au Japon.

Dans le même temps, agissant comme des chiens de garde au sein de la science, ils veillent à la protéger de tout effet néfaste sur la vraie religion et, de ce fait, ils bénéficient involontairement des travaux des scientifiques des pays protestants qui se trouvent hors de leur portée.

Les nouveaux philosophes expérimentaux (ou scientifiques, comme nous les appellerions aujourd'hui) (...) ne faisaient plus partie de la vie urbaine intense de la Renaissance : ils émergèrent plutôt comme des membres individuels de la nouvelle bourgeoisie, en grande partie des juristes, tels que

Viète, Fermat, Bacon ; des médecins tels que Copernic, Gilbert, Harvey ; en plus petit nombre, des nobles mineurs tels que Tycho Brahe, Descartes, von Guericke et van Helmont ; des gens d'Église, tels que Mersenne et Gassendi ; et même une ou deux brillantes réalisations des classes populaires, telles que Kepler. » (Oc, 5).

Kepler (1571/1660) avait calculé que les mouvements des planètes (en particulier alors

Mars) étaient elliptiques, comme l'avait suggéré Arzachel (1029/1087) de Tolède.

Mais Galilée (1564/1641) l'a fait exactement. Et ce, pour deux raisons.

Il était professeur de physique et de génie militaire à Padoue : il fabriqua lui-même un télescope. Il observa la Lune (avec ses mers et ses montagnes), Vénus (avec ses phases), Saturne (avec ses disques), Jupiter (et trois de ses lunes).

Il a consigné ces faits dans la description mathématique des corps en mouvement libre. « En combinant l'expérimentation rigoureuse et l'analyse mathématique, il a résolu

Galilée a résolu le problème relativement simple de la chute des corps en montrant qu'en l'absence d'air, ils suivent une trajectoire parabolique. Ce faisant, il a donné le premier exemple clair des méthodes de la physique moderne. (oc, 8).

HW 30

Comme l'affirme *K. Vorländer* dans **Philosophie der renaissance **, Hambourg, 1965, p. 120, Galilée connaissait parfaitement la tradition aristotélicienne qui, dans un esprit milésien, privilégie l'observation (empeiria) au raisonnement rationnel ; pourtant, il adhéra résolument à la tradition platonicienne qui, dans un esprit parménidien-pythagoricien – il suffit de penser au *Ménon de Platon* – Un problème n'est considéré comme résolu que lorsque, de manière raisonnée, la perception est liée à ses fondements de compréhension.

L'analyse platonicienne, l'analyse, a servi de modèle à cette dernière :

La partie lemmatique prétend que l'inconnu recherché est déjà connu (on prétend le connaître déjà, sous forme de supposition ; prolepse, anticipatio, prévoyance seraient des termes plus appropriés, selon O. Willmann, *Einfluss des Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, s. 45/69)

La partie analytique examine le lemme proposé comme hypothèse de travail, selon ses propres termes : après tout, il est intimement lié à un ensemble de relations (ensemble et système) qui sont dénouées « analutikos » (« analytico modo », de manière analytique). Le nom complet serait donc : « méthode analytique lemmatique ».

Platon appliqua cela à une idée ou une autre, qu'il étudia dans son contexte avec d'autres idées :

Les scientifiques spécialistes de la Renaissance (« philosophes expérimentaux ») les appliquent aux termes algébriques et, par l'intermédiaire de ces termes algébriques, aux données empiriques.

Viète (François Viète (1540/1603) introduit en effet, parallèlement à l'arithmétique numérique médiévale existante (logistica numerosa), l'arithmétique algébrique (logistica speciosa, qui travaille avec des espèces, des idées), qui représente visuellement les contenus conceptuels « per alphabetica elementa » (au moyen de lettres de l'alphabet).

En d'autres termes : les lettres abstraites de l'alphabet représentent le concept général (le contenu de la pensée) : ainsi, « $a + b$ » désigne le concept général (l'espèce) « somme » (de deux quantités). Ainsi, sur le papier se trouve une petite forma (le terme aristotélicien pour espèce, contenu de la pensée) ou « formule », formule. Ou encore, un petit modus (mode d'être), di modulus, modèle. (Ainsi Viète dans son « *In artem analyticam isagoge* », introduction à l'art analytique (di specialized science, 1951)). De cette manière, Viète parvient à une différentielle :

	formule speciosa	
concept (espèce) :	:	formule numerosa
. + .	$a + b$	$3 + 4 = 7$
Universel	universel	Privé
non opérationnel		
(mathématique)	opérationnel	opérationnel

Cela devint

en trouvant les inconnues dans les équations, ($6 = 12.z$ bv),

sur les fonctions (théorie des fonctions : les quantités variables sont introduites, par exemple, $y = 2x$),

appliqué aux figures géométriques (géométrie analytique, par exemple $r^2 = x^2 + y^2$ pour tous les cercles possibles) (Fermat, Descartes et al.).

HW 31

Vision internaliste du théorème de Galilée.

En réalité, pour quiconque connaît l'histoire de la philosophie, Galilée est la continuation de

Les néoplatoniciens aristotéliens :

a/ déjà Plotin (+203/+269) et son disciple direct Porfurius (+233/ +205) ont été fortement influencés par l'aristotélisme ;

b/ mais Thémistios (.../+390), fondateur de l'école constantinopolitaine, et le L'ensemble de l'école alexandrine (Hupatia, Sounesius, Hiéroclès, Ammonius Hermiou, Jean Philopon, Stephanos) poursuit cette aristotélisation : tolérante et pluraliste, réfractaire à l'occultisme, encline à la spéculation et orientée vers les mathématiques et les sciences, elle défendait une sorte d'idéalisme théologique de nature pythagoricienne-platonicienne : à savoir, elle voyait

a/ dans la nature les idées éternelles, les formes numériques et,

b / dans les idées, respectivement les formes numériques, le plan éternel du Créateur.

Écoutons maintenant Galilée : le livre de la nature ne peut être lu que par ceux qui en connaissent les lettres, dit-il ; « c'est un langage mathématique écrit dont les caractères sont des triangles, des cercles et autres figures

géométriques ». De plus : les mathématiques sont « un point de rencontre où la raison humaine rencontre la raison divine » (Dialogue sur le Grand Système du Monde (1632)). Voilà pour l'orientation générale.

a/ L'« homo faber »

L'« homo faber » — l'artisan, l'ingénieur — a joué un rôle. A. Koyré, *Galilée et Platon*, dans *le Journal of the history of Ideas*, vol. IV (1943), p. 400 et suivantes, Un peu trop sous-estimé.

J. Rosmorduc, *De Thalès à Einstein (Histoire de la physique et de la chimie)*, Paris, 1979, pp. 30s. affirme qu'en effet, ce ne sont pas les artisans et les ingénieurs qui ont provoqué la révolution scientifique des XVI^e et XVII^e siècles, et que ni Copernic ni Galilée n'étaient membres d'une guilde.

Cependant, Galilée, à Venise, s'intéresse aux ouvrages de l'arsenal d'État et, devenu professeur à Padoue, il crée un atelier où travaillent, selon B. Kouznetzov, fondeurs, tourneurs et menuisiers : « Conséquence : l'artisan, le fabricant de matériel scientifique, travaille pour le chercheur et sous sa direction. Ce qui n'empêche pas, par ailleurs, l'utilisateur de prendre les choses en main lors de la fabrication. » (Oc, 31). Autrement dit, la technologie fait son entrée dans la science.

A. Comte, le père du positivisme philosophique (1798/1857), note que l'expérimentation scientifique est dans son essence la plus profonde un « artifice », un artifice : « on observe des corps hors de leurs conditions naturelles, dans des conditions artificielles, délibérément introduites pour faciliter l'étude du cours des phénomènes. (Védrine, oc, 54).

Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, Paris, 1934-1, 1975-13, pp. 16/17,

Bachelard affirme : « Le phénomène doit être tamisé, filtré, purifié, moulé dans le moule des instruments, mis au niveau des instruments. Or, les instruments ne sont que des théories matérialisées. Des instruments émergent des phénomènes qui portent l'empreinte de la théorie dans son intégralité. Ce qui amène Bachelard à parler de phénoménotechnique. »

b. La mesure, c'est-à-dire la précision, exprimée mathématiquement.

Voilà un second aspect. « *Du monde de la précision à l'univers* » est le titre d'un article d' *Al Koyré* . La phrase suivante est attribuée à Socrate : « La faculté de peser, de mesurer et de compter permet à l'homme de s'affranchir des illusions sensorielles. »

a/ Les primitifs, les anciens et les gens du Moyen Âge pesaient, mesuraient et comptaient raisons économiques :

b/ Galilée, en revanche, l'a fait de manière systématique et non par habitude : il a trouvé une méthode il les met en œuvre et tente de les appliquer. Là encore, il fait preuve d'innovation. Ou du moins, c'est ce que disait *W. Fuchs* dans son ouvrage « *Thinking* ». avec les ordinateurs , La Haye, sd, pp. 170/171, a raison lorsqu'il affirme que Galilée, par une sorte de « résignation positiviste » (c'est-à-dire parce qu'il renonce, pour des raisons positivistes, à toute logique), a éliminé les questions du « pourquoi » et du « qu'est-ce que » pour se contenter de mesurer, peser et compter – c'est une autre histoire. L'esprit de son époque, ses ambitions étaient différentes. Il est vrai, cependant, qu'il a géométrisé l'espace, comme *A. Koyré* affirme (*Les origines de la révolution scientifique* , dans *B. Tierney et al .*, *Grandes questions de la civilisation occidentale* , II, p. 49-50) et que dans *Il saggiaiore* , il dit que « le grand livre « L'univers est écrit en langage mathématique »... et la mesure, la pondération et le dénombrement sont ainsi des intermédiaires décisifs entre **a)** la nature quotidienne et **b)** la nature abordée scientifiquement. Considérons la séquence : « concept » / « formule mathématique » / « données numériques » / « nature », et l'on comprend le nouveau schéma que Galilée introduit consciemment.

c. La nouvelle conception de la matière.

Pour Galilée, la matière comporte deux aspects :

1/ Le goût, l'odeur, la couleur, - tout cela n'a aucune importance en ce qui concerne l'objet dans lequel ils se manifestent. plus qu'un nom, puisqu'ils n'existent que dans le corps qui perçoit ;

2/ D'autre part, en ce qui concerne la taille, la forme, l'ampleur et le mouvement, on le qualifie de « primaire ». Il réduit sa « nouvelle science » à ces propriétés (qui reflètent l'étendue, la localisation et la densité). Ceci implique

un mécanisme qui discrédite l'approche qualitative de la matière, du moins scientifiquement.

Mécanique.

Le mouvement des corps fut la grande préoccupation de Galilée tout au long de sa vie scientifique.

a/ Da Vinci avait déjà cherché une approche mathématique de la mécanique. ou la kinésiologie.

b/ Galilée, grâce à de meilleures expériences et à des mathématiques plus appropriées, était, avec Simon Stevin, le fondateur de ce qu'il appelle « deux nouvelles sciences », à savoir la statique, l'étude des corps (et des forces) en équilibre, et la dynamique, l'étude des corps en déséquilibre.

P. Wolff, La grande aventure de la physique, Paris, 1968 (//Eng. *Breakthroughs in Physics*, pp. 39/61, donne un exemple de ceci en traduction française : Salviati (Galilée lui-même), Sagredo (un interlocuteur compréhensif) et Simplicio (un Aristote dédaigneux) discutent du mouvement uniformément accéléré. En effet, en 1604, Galilée est en possession de la première loi de la physique mathématique.

HW 33

Cette loi, selon *G. Canguilhem, Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, 1968-1, 1975³, p. 41, relie la durée de la chute d'un corps (sans résistance de l'air) à l'espace continu.

a/ Selon P. Duhem (1861/1916), qui rend à juste titre hommage à la science médiévale Une fois rétabli, Galilée s'appuie sur la théorie d'Inpetus du XIVe siècle.

b/ « Nous appartenons (...) à la nouveauté radicale, à la nature révolutionnaire du concept que Galilée introduit en physique un principe qu'il convient de souligner : le mouvement est une propriété des choses qui se conserve indéfiniment.

Conséquence : il est inutile de chercher la cause du mouvement ; mauvais de la Pour les changements de mouvement, il faut rechercher les causes (...).

Voici, découvert et décrit par Galilée, le premier invariant exprimé scientifiquement.

Pour nous, la loi de Galilée est le fondement de la dynamique (la théorie des forces, une branche de la mécanique). Galilée est un véritable novateur.

a/ sauf cette première loi théorique (invariante, immuable tout au long changements)

b/ désigne également la loupe, le perspicillum, le télescope et le microscope (comme instrument théoriquement utilisé, le premier instrument de la connaissance scientifique (oc, 42)... grâce à Galilée lui-même.

Ainsi commença la révolution scientifique. Mathématiques et instrumentation y contribuent de concert. Leur perfectionnement constituera le progrès de la science, et plus particulièrement de la physique mathématique, après Galilée.

Vision externaliste de la position de Galilée.

Jusqu'à présent, nous avons considéré l'œuvre de Galilée, en tant qu'épistémologues, en tant que spécialistes du savoir et des sciences, de l'intérieur :

a/ nous avons vu la continuité (l'analyse de Platon basée sur un lemme) ;

b / nous avons cependant également constaté la rupture (extension de l'analyse à ce que le nouveau des instruments concernant les corps terrestres et célestes en mouvement ont montré, grâce au calcul algébrique).

Si nous considérons maintenant son succès de l'extérieur, « comme un phénomène culturel » (G.

Canguilhem, oc, 15), qui se rapporte à des activités autres que scientifiques.

a. « Avant les effets de la révolution (scientifique) dans la « Pour que la pensée se concrétise, il fallait que les possibilités offertes par la nouvelle science pénétrèrent non seulement les savants, mais aussi la nouvelle classe

d'entrepreneurs qui menaient leur propre révolution politique : marchands, marins, industriels, hommes d'État et premiers capitalistes progressistes. Galilée en avait été l'initiateur, mais il vivait dans un pays qui avait déjà perdu son élan et qui fut rapidement paralysé par une attitude réactionnaire sous l'effet de la Contre-Réforme. » (*J.D. Bernal, Science in History* , dans *B. Tierney et al., Grandes questions de la civilisation occidentale* , II, p. 9). Le rationaliste Les Lumières perpétueront cela (voir Locke et al. plus loin).

HW 34

b. La géométrisation de la nature et des sciences naturelles à a conduit à une crise de la conception médiévale antique du cosmos, telle que développée par la scolastique (tardive) médiévale.

1/ Une multitude d'êtres véritablement divers (pluralisme ontologique),

2/ une hiérarchie des êtres (hiérarchie ontologique, selon laquelle la plante est au-dessus) atteindre la pierre et l'animal au-dessus de la plante),

3/ un principe central de l'homme (l'« humanisme » ou le « personnalisme » médiéval) :
l'être humain en tant que personne se distingue au-dessus du reste),

4/ une divinité qui rend tout possible (théocentrisme), le tout enchâssé dans un Le concept d'ordre qui englobe toutes les phrases dans son unité flexible (théorie de l'analogie) : c'est ce qu'il faut comprendre par conceptions du cosmos.

En particulier la science naturelle qualitative développée par Aristote, qui, sur la base de l'expérience quotidienne (et non de l'expérimentation, c'est-à-dire **a/** de la formation de théories au sens mathématique et **b/** de la vérification des formules mathématiques par rapport aux faits révélés par les instruments), donnait aux choses une place fixe dans une création harmonieuse selon leur propre nature.

À sa place surgit désormais la pensée mécaniste dans le monde matériel infini, perdu en lui-même et régi partout par les mêmes lois (mécanisme), dans laquelle le physicien mathématicien, en tant que sujet décisif (subjectivisme), devient la classe dirigeante et supplante l'ancienne intelligentsia, à savoir les penseurs ecclésiastiques.

c. L'héliocentrisme et l'Église.

Copernic (1473/1543) et d'autres avaient préparé le terrain pour Galilée. La chrétienté, note Canguilhem, op. cit., 44, ne s'inquiétait pas initialement du traité du canon polonais :

1/ Le concile de Trente (1545/1563) reste totalement silencieux à ce sujet héliocentrique;

2/ de nombreux amis ecclésiastiques de Copernic et de nombreux astronomes jésuites Acceptez-la comme une hypothèse mathématique étayée par la relativité optique du mouvement.

« Si quelqu'un crie au scandale et parle de sacrilège, avant même la publication du *De revolutionibus* (œuvre de Copernic), c'est bien Luther : « Ce fou, dit Luther à propos de Copernic, veut bouleverser tout le domaine de la science astronomique. » (op. cit., 44).

En 1616 (accusé par le jésuite Lorini devant la Sainte Inquisition), Galilée reçoit un avertissement : la doctrine ne peut être enseignée. En 1633, de nouveau traduit devant la Sainte Inquisition, il est condamné à la prison à vie. Entre 1531 (année de parution de * *De revolutionibus orbium Coelestium**, dédié par Copernic au pape Paul III, ce qui n'empêcha pas son impression en 1543), L'année de la mort de Copernic et 1616 sont séparées par 75 ans. Pourtant, **a)** la seconde condamnation n'a pas contraint la plupart des dirigeants européens (à interdire au roi de France) la diffusion de l'héliocentrisme et **b)** de nombreuses personnalités ecclésiastiques sont restées convaincues de sa justesse sans que cela ne leur porte préjudice. Tout cela n'empêche pas la condamnation de Galilée de demeurer un fait divers dans l'histoire de l'Église jusqu'à nos jours. Ce n'est qu'en 1822 que l'Église a autorisé l'enseignement de l'héliocentrisme.

Cela prouve qu'il a fallu des années à l'Église pour se pencher sur l'affaire Galilée. Le 10 novembre 1979, le pape Jean-Paul II exprima devant l'Académie pontificale des sciences le souhait d'approfondir cette affaire. Le 22 octobre 1980, Mgr Poupard, vice-président du Secrétariat pontifical pour les non-croyants, annonça que le souhait du pape allait bientôt se réaliser. Ainsi, le souhait du père D. Dubarle, exprimé au pape Jean XXIII, de réhabiliter Galilée (D. Dubarle, OP, est un physicien nucléaire), pourrait bien se concrétiser.

Note – Le terme « Inquisition » est compris comme suit :

l'inquisition monastique-papale, qui mobilise les moines comme juges de l'hérésie (à partir de 1233 (France) et 1238 (Espagne) par Grégoire IX ; - avant cette date, seules des inquisitions épiscopales et légates de nature locale existaient, commençant principalement à partir de 1139) ;

l'Inquisition romaine, depuis 1542 (Paul III), avec des pouvoirs pour toute la chrétienté et d'une nature très étendue : G. Bruno et G. Galilei ont comparu devant elle ;

l'Inquisition espagnole, commencée en 1478 par Ferdinand et Isabelle (approuvée par Sixte V et Paul IV), dirigée contre les Maures, les Juifs et, plus tard, contre les protestants et autres suspects (sorcières).

L'Inquisition, sous toutes ses formes, s'étendait sur l'ensemble de la chrétienté latine, à l'exception de l'Angleterre. La principale raison en était la prolifération des hérésies internes à l'Église à partir de l'an 1000 environ.

H. officie est le deuxième nom de l'Inquisition romaine.

a/ On se souviendra encore comment, en 1962, certaines œuvres de P. Teilhard Chardin avait reçu un avertissement du Saint-Office et la psychiatre Dr A. Terruwe avait été condamnée pour ses théories en 1956, mais cette psychiatre catholique, ainsi que le professeur Duynstee, avec qui elle collaborait, furent réhabilités en 1965 par le même Saint-Office.

b/ Il est peut-être également connu que le cardinal Frings, archevêque de Cologne, Lors de la deuxième session du Concile Vatican II, il a été question du scandale du Saint-Office, principalement en raison de sa méthode employée (par exemple, sans audition).

En effet,

L'ancienne Église panthéiste et l'Église du haut Moyen Âge ou du début du Moyen Âge n'avaient pas d'inquisition contre les hérétiques ;

Le mouvement « droits de l'homme (comprendre : individuels) » a également pris de l'ampleur.

a / politique, dans la révolte des Pays-Bas contre l'Espagne (1568/1648) et dans les révolutions anglaise (1668), américaine (1776) et française (1789) ;

b/ Sur le plan intellectuel, dans **1/** la philosophie politique et historique de l'humanisme de la Renaissance (Lipsius (1547/1606), Grotius 1583) et **2/** l'École de Salamanque (= la scolastique espagnole ; cf. ci-dessus, p. 16), ce mouvement pour les « droits de l'homme » tolère de moins en moins un système d'oppression autoritaire. Ce changement a également imprégné l'Église, après de nombreuses luttes. Le schéma sur la liberté religieuse, présenté dans le rapport de Mgr De Smet au Concile Vatican II et élaboré notamment sous l'influence du jésuite américain J. Courtney Murray, témoigne de cette évolution des mentalités.

HW 36

Note – À propos de la conduite inquisitoriale (en particulier sous ses formes papale et romaine) Comprendre, c'est peut-être, *M. Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1972,

181/188 utile : il y est question de folie en tant que **folie** (« déraison »),

ii/ déviation par rapport au groupe (qui émet), **iii/** fait vérifiable (« Lui là-bas est un fou »),

iv/ type d'anomalie au sens scientifique (essence de la folie).

Ce schéma s'applique à tous les « autres », ces êtres « différents » du groupe dominant, les êtres « dissidents » (on pourrait dire aujourd'hui avec les nouveaux philosophes, cf. *G. Schiwy, Les nouveaux philosophes*, Paris, 1979 (éd. : 1978), p. 60 ; 29/41 (M. Foucault)), tels que les sorcières, persécutées notamment à la Renaissance (la persécution inquisitoriale commence en 1320 : en 1319, le pape Jean XXII est le premier à autoriser la torture d'une femme accusée de sorcellerie et d'hérésie (cf. *P. Villette, La sorcellerie et sa répression dans le Nord de la France*, Paris, 1976)), et en outre aux Gitans (*AD Hippiisley Coxen Gypsy*, dans *Enc. Britt.* ; Chicago, 1967, 10 1076).

« Du détroit de Messine à la mer Baltique, de la Russie à l'Espagne, les Gitans ont été réduits en esclavage, torturés, oui, tués... simplement parce qu'ils étaient Gitans » — de même que les Juifs et les Musulmans (pensons à l'Inquisition espagnole).

À ce propos, il convient de mentionner les lépreux, considérés comme incurables dans l'Antiquité et au Moyen Âge, sauf par miracle. « Le développement de la médecine a entraîné, dès la fin du XVe siècle, un changement radical dans la perception de la lèpre. Les soins d'hygiène et les traitements thérapeutiques ont permis un déclin rapide de la maladie, qui avait pratiquement disparu de nos régions vers 1300. » (*A. Viane, « Leprozen en leprozerijen in Vlaanderen* », dans *Coll. Gane et Brug*., VII, (1961) : 3, 289/292).

Comme le confirme M. Foucault, *oc*, pp. 13/15 ; – pourtant, les rangées vides de lépreux abriteront d'abord, brièvement, la maladie vénérienne et, ensuite, pendant au moins quelques siècles, les fous : ce qui resterait cependant après la disparition des lépreux, ce sont les idées (les « structures », dit le structuraliste) avec lesquelles les lépreux étaient délimités et expulsés : ils seront certainement délimités et expulsés de la même manière, mais maintenant au sens « rationnel » (et non plus au sens ecclésiastique).

1/ Manque de compréhension, **2 /** déviation du groupe, **3/** être marqué, et **4/** être défini scientifiquement dans des concepts théoriques — ce sont les quatre aspects qui restent à travers les variations des idéologies dominantes (religieuses ou laïques).

Conclusion. A. Koestler, *Les somnabules*, Paris, 1960, l'adopte, bien que de manière libérale. Juif et opposant au nazisme et au communisme, il s'oppose à l'héroïsation nationaliste de Galilée et lui reproche **1/** le manque de preuves à l'appui de sa théorie et **2/** son mauvais caractère. Canguilhem répond que Galilée ne pouvait pas aller plus loin pour le moment, mais qu'il était sur la bonne voie.

HW 37

Th. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Meppel, 1972, 1972-1, 1976-2, pp. 140 et suiv., décrit la révolution de Galilée comme un changement de vision du monde. Le concept de « paradigme » est essentiel.

a/ Cela signifie l'ensemble des croyances, valeurs, techniques, etc. qui 'n ont en commun une communauté donnée (par exemple les aristotéliens, les scientifiques de Galilée à nos jours, etc.) ; c'est le sens sociologique général ;

b/ la partie étroite en fait partie, la solution modèle d'un problème (par exemple, La synthèse par Galilée de la théorie (dans son cas, géomécanique) et de l'expérience (expérimentation)

cf. oc, 199. – Eh bien, un nouveau paradigme change la perception elle-même :

Depuis l'Antiquité, la plupart des gens ont vu un corps lourd se balancer d'avant en arrière au bout d'un fil ou d'une chaîne jusqu'à ce qu'il finisse par s'immobiliser.

(b1) Pour les aristotéliens, qui croyaient qu'un corps lourd, par son dans la nature, passant d'une position plus élevée à un état de repos dans une position plus basse (leur « paradigme »), le balancement d'avant en arrière était simplement un mouvement de chute complexe. (...).

(b2) Lorsque Galilée, en revanche, regarda le corps qui se balançait, Il observa un pendule, un corps qui parvenait presque à répéter ce même mouvement une infinité de fois (le paradigme ou concept de Galilée concernant

la chute des corps) (oc, 140-141). Les observations d'Aristote et de Galilée sont toutes deux d'égale précision ; pourtant, le concept ou paradigme par lequel ils abordent le mouvement fait qu'ils ne perçoivent pas la même chose : ils vivent chacun dans un « monde différent ». Ceci n'est pas sans rappeler les travaux de *J.H. Van den Berg*, notamment sa *Métabletique* (théorie des changements) et ses ouvrages apparentés.

La « section épistémologique »,

Ainsi, la rupture avec la réalité que représente la révolution scientifique a une seconde figure fondamentale, quoique de nature totalement différente : Francis Bacon ou Verulam (1561-1626), l'homme de la réforme scientifique. Si la déduction était centrale chez Galilée (et Descartes) (sans pour autant négliger l'induction), l'induction est centrale chez Bacon.

a. - Induction

L'induction est une généralisation fondée sur des cas concrets, particuliers ou singuliers. Il en existe différents types.

L'induction incorrecte, plus justement appelée « énumération complète » (ou induction sommative), également connue sous le nom d'« induction » aristotélicienne : « L'homme, le cheval et le mulet vivent tous longtemps ; or, l'homme, le cheval et le mulet sont les seuls êtres vivants dépourvus de bile ; par conséquent, tous les êtres vivants dépourvus de bile vivent longtemps. » Un tel raisonnement n'est valable que pour des ensembles de données additives.

(ii)a . Induction socratique (premier type d'induction réelle) : elle généralise Du niveau individuel au niveau de l'espèce (d'Alcibiade, Aristarque, Charikleis et autres à l'« espèce », à savoir l'homme). Ce processus est de nature logique, en ce sens que les concepts y occupent une place centrale, de même que le contenu et le champ d'application.

HW 38

(ii)b. Induction baconienne (deuxième type d'induction vraie) : il s'agit de Il ne s'agit pas d'une généralisation des contenus conceptuels en général, mais d'un type particulier de contenu conceptuel : la relation de cause à effet entre deux phénomènes. Même si une relation causale entre deux phénomènes n'a

été établie qu'un nombre limité de fois, elle peut néanmoins être considérée comme une loi.

Cette généralisation est dite « baconnienne » car Bacon fut le premier à décrire un phénomène ancien.

1/ l'a appréhendé dans sa dimension scientifique, **2/** en a formulé les règles et

3/ et a répandu son usage dans les sciences. cf. ; *Ch. Lahr, Cours philosophie*, t. I (Psychologie et logique), Paris, 1933, p. 119ss.

b. -- La nature controversée

Cela ressort clairement du fait que

a/ que Port-Royal y voit une science imparfaite (étant donné son caractère incomplet) l'énumération de tous les cas),

b/ que Locke et Reid n'y voient que la théorie des probabilités,

c/ que Hume, Stuart Mill et le positivisme et il y a une sorte d'association (un l'attente que ce qui a été établi à quelques reprises se produise toujours et partout), non pas d'une véritable causalité mais d'une simple succession, dans la perspicacité.

En réalité, il y a plus : la nature objective elle-même est régie par des lois. Autrement dit, les causes agissent de manière uniforme (dans la nature). Ce principe de légalité constitue l'élément principal du syllogisme déductif qui suit : « L'ordre de cause à effet est constant (la nature est régie par des lois) ; or, par exemple, on établit une relation causale entre la chaleur et la dilatation d'un métal ; ainsi cette relation causale singulière (à savoir, la diminution entraîne la dilatation) est constante (elle se produira partout et toujours) » (Oc, 194).

c. - Inductivisme et déductivisme.

inductif se produit lorsqu'il introduit de nouvelles données qui ne sont pas présentes dans un ensemble donné. était présent, présente ;

déductive lorsqu'elle introduit une nouvelle explicitation dans un énoncé donné. En cela, elle est déductive. Un sens est tout raisonnement et toute impression fructueux qui est à la fois (dans la déduction, le cas singulier ou particulier) et déductif (dans l'induction, la généralité).

Taine, Fonsegrive et le cardinal Mercier ont souligné que les deux lignes de raisonnement sont deux types d'un même raisonnement de base, qui conclut soit à partir de faits (particuliers ou singuliers) à la loi qui en découle, soit à partir de la loi (universelle) au fait (particulier ou singulier). (oc, 597).

Cela signifie qu'il existe un lemme (ou une connaissance présumée mais inconnue), même dans les raisonnements inductifs, par exemple pour vérifier qu'une dose suffisante de quinine guérit la fièvre. La différence avec le traitement analytique (voir p. 30 ci-dessus) réside dans le fait que l'on ne teste pas les relations par des calculs littéraux et numériques, mais par une action physique (ce qui signifie que, comme l'affirme C.S. Peirce, l'action physique possède simultanément une portée conceptuelle, et donc une analyse implicite). On peut comparer cela à une manipulation « boîte noire » en électricité.

HW 39

Par exemple, on ignore quel fil est relié à quel courant ; on suppose que tel fil est relié à tel courant et on les connecte : le résultat est sans appel (car le fil (le courant) réagit selon des lois précises) ; ainsi, on finit par savoir ce qui se trouve à l'intérieur de la « boîte noire ». Par « boîte noire », j'entends :

a/ l'inconnu

b1/ est traité lemmiquement (on fait semblant) et

b2/ testé (analysé au moyen des opérations physiques, dans lesquelles implicite (l'analyse est de la véritable nature) : la méthode lemmatico-analytique telle que Platon l'appliquait aux idées et à leurs relations à son époque. Un autre exemple, encore plus convaincant :

« **Naturam morborum ostendunt curationes** » (les remèdes expliquent la nature) « exposé aux maladies » est un vieux proverbe latin. Le médecin **ne** sait pas exactement de quelle maladie il s'agit (inconnue) ;

b1/ Cependant, d'après son diagnostic, il suppose qu'il s'agit de la maladie X. (lemme) ; il fait semblant que c'est vrai et

b2/ propose une thérapie spécifique (l'opération) qui donne des résultats r (implicites) analyse). Si la guérison survient, on en conclut que le diagnostic était correct ; sinon, qu'il était erroné ; ... À moins que le résultat ne soit dû au hasard (ce qui ne peut jamais être exclu a priori : une marge d'incertitude est toujours présente dans les questions empiriques).

Le schéma reste toujours le même : ici, la boîte noire représente la maladie. L'inconnu (la nature, sous une forme ou une autre) réagit aux manipulations ; ses réactions « montrent » (de façon ostendue) son fonctionnement (et ses lois). Autrement dit, la nature, provoquée.

Les scolastiques définissaient « experimentum » (expérience) comme « tentare » (tenter, inciter, mettre à l'épreuve) : tentare est proprie experimentum sumere de aliquo ut sciatur aliquod circa ipsum (tenter, provoquer, c'est en fait tenter une épreuve avec quelqu'un (quelque chose) pour découvrir quelque chose à son sujet), réagit et se révèle dans son essence (la légalité). En termes modernes :

matière et/ou énergie,

b1) soumis à un traitement,

b2/ affiche les informations qu'il contient.

C'est également la structure du behavioriste :

a/ il ne sait pas exactement ce qui se passe dans l'âme du sujet (inconnu) ;

b/ à travers les périls (stimulus) - ce qui présuppose toujours un lemme : le Le sujet pense, ressent, désire et vit quelque chose qu'il révélera (« montrera ») une fois soumis à un stimulus ; il provoque chez le participant une réaction. Cette perspective est au cœur de

Le pragmatisme de C.S. Peirce.

d- La critique de l'idéologie par Bacon.

L'expression « critique de l'idéologie » est récente, mais sa pratique est ancienne ; chez Bacon, elle est au moins présente dans une certaine mesure. À l'instar de Galilée, il opère une rupture radicale avec les opinions dominantes.

Les livres, les autorités universitaires, les spéculations a priori, les préjugés, tout cela doit être mis entre parenthèses ;

L'Antiquité en particulier, à l'exception des atomistes (Démocrite et autres), doit être mise entre parenthèses.
ensemble : les philosophes antiques s'adonnaient rarement à l'observation, et lorsqu'ils le faisaient, elle était superficielle ;

HW 40

Les scolastiques ont suivi le même chemin : ils ont perdu tout contact avec la réalité ;

Notre soi-disant « savoir » est bourré de préjugés, d'« idoles » (images oniriques) :

a/ idola tribus, illusions spécifiques à toute la race humaine;

b/ idola specus, illusions spécifiques à la grotte (dans laquelle cf. *La République de Platon* 7, le les gens vivent), ce qui pour chaque individu séparément : chacun crée sa propre caverne d'illusions à travers sa disposition, ses habitudes, son éducation, sa taille, ses lectures,

c/ idola fori, illusions du marché, où le langage avec ses mots a un effet envoûtant ;

d/ les illusions de la tradition philosophique : même Copernic et Galilée. Selon Bacon, ils donnent une cohérence à leurs calculs grâce à des inventions, et la beauté de leurs systèmes rationnels et mathématiques occulte leur vérité.

Conclusion : la philosophie de la nature ne peut advenir que dans un état trouble. **a/** avec Aristote, à travers sa logique, **b/** avec Pythagore et Platon,

c/ parmi les néoplatoniciens, par le biais de la mathesis, qui doit être la philosophie naturelle mettre fin à cela et ne pas les produire. Voici la première partie, « cruciale », de son *Novum Organum scientiarum* (Nouvel Instrument de Pensée des Sciences) (1620).

un/ - Le programme de réforme scientifique de Bacon.

Au lieu de systèmes conçus a priori, Bacon préconise une organisation, une association de chercheurs, pour construire collectivement la science. Ce qui a directement conduit à la fondation de la première société savante, la Royal Society – un groupe de chercheurs bien organisé et doté de tous les équipements nécessaires – vise à mettre en lumière les faits, plutôt que tous les systèmes de pensée possibles. Leur méthode est l'induction baconienne (seconde partie du *Novum Organon*), c'est-à-dire :

1/ pas a priori comme la métaphysique classique,

2/ également difficile à dénombrer (comme des fourmis qui envahissent les anecdotes) les empiristes ne mettent que du matériel d'induction, rien de plus);

Non, à l'instar des abeilles, les chercheurs traitent les données factuelles par leurs propres moyens, c'est-à-dire par une étude patiente et consciencieuse des faits ; ils progressent continuellement et graduellement, des expériences isolées (singulières et particulières) aux énoncés plus généraux, tel un juge interrogeant la nature. Les résultats positifs et négatifs (tabulae praesentiae, tabulae absentiae) analysent les facteurs à l'œuvre dans l'expérience méthodique.

f. - Classification baconienne des sciences.

Bacon est le fondateur de la philosophie expérimentale et de l'empirisme ou du positivisme en matière de philosophie : « une métaphysique séparée du travail inductif est pratiquement dénuée de sens ; philosophie et science inductive vont de pair. »

Cette science inductive et la philosophie qui s'y rattache sont radicalement séparées de la théologie, qu'il distingue strictement de la philosophie spéculative issue de l'induction. En cela, il est nominaliste.

HW 41

Décision: - *FA Lange, Geschichte d. Materialismus* , 1866-1, I, S. 263 voir dans Bacon Bacon, l'un des fondateurs du matérialisme moderne (faisant référence à Hobbes et Locke, les matérialistes français du XVIIIe siècle), l'accuse de superstition et de manque de rigueur scientifique, notamment en raison de sa croyance au rôle fondamental que jouent les « esprits » dans sa conception de la nature, une conception qu'il emprunte aux théosophies (néoplatonicienne et arabe) pour combler le fossé entre l'esprit et la matière (matérielle), et de sa position, favorable ou défavorable, à l'égard des « esprits » extraterrestres. L'expression « esprits de vie » est encore utilisée aujourd'hui : c'est bien de cela que parle Bacon.

E. Vorländer, Philosophie der Renaiss. , Hambourg, 1965, p. 125, dit : « D'après La pensée d'Engels confère pouvoir à la connaissance, et Bacon a trouvé de nouvelles formules pour cette attitude fondamentale. L'homme, qui a perdu son pouvoir sur la nature par la Chute, doit désormais le reconquérir : voilà le sens de la « magna instauratio imperii humani in naturam » (le grand fondement de la maîtrise humaine de la nature). Il s'agissait là, à l'origine, d'un programme purement théorique, sans aucun fondement. Aussitôt, Vorländer lui reproche son ambition démesurée d'honneur, de richesse et de pouvoir, doublée d'une soif ardente de connaissance.

A. Weber, Histoire de la philosophie Européenne , Paris, , 1914-8, p. 279, Il compare Bacon à Hobbes, qui prône explicitement une métaphysique matérialiste et qui accorde plus d'importance à la logique et surtout au syllogisme que Bacon, qui méprise le syllogisme.

« En déclarant l'induction méthode universelle, Bacon, d'une part, a mal compris le rôle de la déduction en mathématiques, et d'autre part, n'a pas su voir l'élément mathématique et la spéculation a priori dans les découvertes du XVe siècle. »

En effet, contrairement à Galilée, Bacon souhaitait bâtir une science affranchie des mathématiques et prôner une méthode sans théorie. Ce qui, avec le recul, s'est avéré être une erreur.

« Les études modernes montrent à maintes reprises que l'élément empirique de la révolution scientifique – ce terme étant entendu dans son sens le plus cru, le moins philosophique et le plus artisanal possible – a été largement exagéré ; parallèlement, nous apprenons à accorder une importance croissante à ses aspects conceptuels et intellectuels. » Ainsi, R. Hall, *The Scholar and the L'artisan dans la révolution scientifique*, dans B. Tierney et al., *Grandes questions de la civilisation occidentale*, II, p. 71.

En effet, comme le dit Canguilhem, la science est cette praxis qui invente une méthode pour aborder un objet d'enquête afin que des énoncés soient possibles et émergent qui, ensemble, constituent une théorie susceptible d'être testée (*Études*) . *d'histoire et de philosophie des sciences* , Paris, 1975-3, pp. 16/17).

Oui, selon A. Koyré, la science est « théorie » et la théorie est en principe « mathématiques » (comme chez Galilée (oc., 14)). Ce que Bacon, ainsi que tous les empiristes, omettent trop souvent de reconnaître.

HW 42

2.4.3. Quelques éléments sur la philosophie du droit et l'état de la Renaissance (42/51)

H. Védrine, *Les Philosophes de la Renaissance* , p. 86, écrit :

a/ « Le Moyen Âge s'était fondé sur deux mythes que les faits n'avaient jamais démentis. » permis de réaliser : l'unité de la chrétienté doit correspondre à l'unité de l'empire ». En effet, après l'ordre social féodal et théologique du Moyen Âge

b1/ vient le développement des États-nations modernes, notamment à partir du XVII^e siècle, qui prétendent s'appuyer sur le consensus populi, sur le consentement du peuple, qui abandonne ses pouvoirs à des représentants élus par lui, du moins là où la démocratie est en jeu.

b2/ D'un point de vue international, l'Europe (et progressivement la planète) devient La société était maintenue en équilibre par quelques États-nations puissants qui, chacun autour d'eux, rassemblaient une constellation de régions (mondiales) — géopolitiquement — principalement sur la base de la puissance militaire et de la guerre comme rapport ultime, comme dernière règle de conduite.

Les « nouveaux philosophes » et l'État moderne.

La voix néo-philosophique qui résonne depuis juin 1976 (*BH Lévy dans Nouvelles) Littéraires*), a rendu très actuel le thème de l'État moderne (cf. S. Bouscasse/ D. Bourgeois, *Faut-il brûler les Nouveaux Philosophes* , Paris, 1979 (// Dt : *Kulturrevolution und 'Neue Philosophen'* , Hambourg, 1978).

G. Schiwy, oc 200, note les forts parallèles entre la gnose de Princeton (cf. R. Ruyer, *La Gnose de Princeton* , Paris, 1974, concernant le groupe de physiciens, astronomes, médecins et biologistes d'origine anglo-saxonne ou asiatique, connu sous ce nom depuis 1968) et les Nouveaux Philosophes, qui sont les disciples de

un mois de mai 1968 décevant et

b/ la critique du langage et du discours du poststructuralisme (Barthes, Foucault, Lacan), concernant la religion et une attitude apolitique :

Les « Nouveaux Philosophes » (associés à la position gnostique de Princeton) ont, dans la mesure où les régimes que l'on peut considérer comme des produits des Lumières (du XVIII^e siècle – humanistes, matérialistes, marxistes ou capitalistes), n'ont jamais tenu leurs promesses. Cela tient en partie à l'anthropocentrisme de ces systèmes de pensée, qui ont progressivement conduit à soumettre l'homme aux pouvoirs dont la forme la plus pernicieuse réside dans l'instauration de l'omnipotence de l'État au détriment de celle de Dieu.

Par exemple, B.H. Lévy, **La barbarie à visage humain **, Paris, 1977, p. 71, accuse le père Bacon d'avoir contribué à construire le concept moderne d'« histoire » comme une histoire du pouvoir (politique et étatique) à travers son nouveau concept de « causalité » (comme une concaténation scientifique des moments qui constituent le temps tel que la bourgeoisie technico-capitaliste les perçoit).

Et A. Glucksman, *Le discours de la guerre*, Paris, 1979, pp. 93/94 met Machiavel, Clausewitz et Lénine sur la même longueur d'onde.

HW 43

« Machiavel : à 43 ans, exclu de la vie politique florentine. Inconsolable. Forcé à l'inactivité pendant quinze ans, il écrit le premier traité politique, le premier livre sur la stratégie et la première histoire moderne. Trois voies qui délimitent définitivement l'unique objet de la passion européenne : l'action politique » (oc, 33).

En effet, Clausewitz, le romantique allemand de la stratégie, s'est heurté à Machiavel ; et Lénine, émigré russe à Berne en 1915, lit Clausewitz, dont il appliquera les principes à la construction de l'État soviétique. (Voir E. Mead Earle et al., *Makers of... Stratégie moderne (Pensée militaire de Machiavel à Hitler)*, Université de Princeton Presse, 1944, p. 25 (à propos du groupe Machiavelli-Clausewitz).

Et, tout comme Engels, Lénine avait lu Clausewitz, l'avait commenté et y avait réfléchi. À propos de la célèbre affirmation de Clausewitz : « La guerre se poursuit politiquement par d'autres moyens (violents) », Lénine déclara : « Les marxistes ont toujours considéré cet axiome comme la justification théorique de la signification de toute guerre. » (*VI Lénine, Œuvres* (traduction anglaise, New York, XVIII, 224 (...)).

Il était, en outre, convaincu de l'existence d'un lien étroit entre, d'une part, la structure des États – le système de gouvernement – et, d'autre part, l'organisation militaire et la politique de guerre. C'est de Marx et Engels, entre autres, que Lénine a tiré le sens des réalités inhérentes à la politique de puissance (oc, 323). Autrement dit, quelles que soient les critiques que ses adversaires marxistes puissent formuler à l'égard de la pensée « vague » d'un Glucksman, il est au moins bien informé sur ce point : il existe une chaîne causale très directe (cf. la conception de l'histoire chez Bacon, telle que Lévy

la conçoit) allant de Machiavel au stratège Clausewitz, puis à Marx et Engels, jusqu'à Lénine et Staline.

L'étude de Machiavel, figure de la Renaissance, est donc l'étude de notre époque. D'où cette digression.

Machiavel, Nicolo (1469/1527).

Machiavel est un homme typique de la Renaissance : sa *décennie Discorsi sopra la prima Tite-Live* oppose la Rome (antique) bien ordonnée à la Rome mal ordonnée. Florence (de son époque) en est devenue une référence. Machiavel ne se réfugie pas dans l'Antiquité : pour lui, elle est exemplaire en matière d'organisation rationnelle de l'État. Il est, par exemple, un adepte de la conception circulaire de l'histoire de Polybios (-203/-120).

Ce grand historien de Rome pensait que :

a/ Le peuple choisit le monarque parmi les meilleurs et les plus forts ; cela développe la monarchie élective. devenir une monarchie héréditaire, dégénérer en tyrannie.

b/ Elle, à son tour, est terrassée par les meilleurs : l'aristocratie arrive sur place, dégénérer en une oligarchie.

c/ Ceci est à son tour remplacé par la démocratie grâce à un soulèvement populaire, qui Avec le temps, elle dégénère en anarchie. Celle-ci attend alors le souverain qui, une fois encore, rétablira l'ordre dans le chaos.

HW 44

Il convient toutefois de noter, comme le souligne K. Vorländer (*Phil. d. Ren.*, p. 100), que cette théorie polybienne n'était pas « fatale » à Machiavel : la « vertu », la puissance rationnelle inhérente à l'homme, peut infléchir le cours des événements. Cette croyance en la suprématie de la raison était aussi la véritable raison de sa vénération pour la Rome antique : les armées romaines et son impérialisme étaient efficaces car ils étaient intellectuellement développés. Il voyait en eux le modèle éternel pour toutes les nations.

À l'opposé des *Discorsi* se trouve *Il Principe* (Le Prince) (1513) ; tandis que les *Discorsi* décrivent la république des hommes « vertueux », *Il Principe* traite

de la manière dont le prince acquiert un royaume, le préserve et élimine ses ennemis pour conserver le pouvoir. En effet, ainsi *Védrine, Les Phil. vol. Ren.*, 90, la même conception prévaut dans les deux œuvres : seule la stratégie diffère. Dans *Il Principe*, le pouvoir est acquis par l'individu, le prince, qui possède vertu et chance. Dans les ouvrages **Discorsi**, le peuple, par son contrôle, crée la vertu de tous et, de ce fait, les conditions d'un État puissant. Les deux livres traitent du pouvoir de l'État, de son acquisition et de sa préservation.

Dans son **Arte della guerra**, sa théorie rationnelle de la guerre, Machiavel affirme : « Beaucoup pensent aujourd'hui qu'il n'y a pas deux choses plus contradictoires que la vie civile et la vie militaire. Or, si l'on examine la nature du gouvernement, on constate une relation très étroite entre ces deux modes de vie et l'on s'aperçoit qu'ils ne sont pas seulement compatibles et interdépendants, mais qu'ils sont nécessairement liés et unis. » (cf. *F. Gilbert, Machiavel (La renaissance de l'art de la guerre, dans E. Mead Earle et al., Les artisans de la stratégie moderne, p. 3).*

Par ce texte, Machiavel introduit son **Arte della guerra**. Dans **Il Principe**, il est écrit : « Il ne peut y avoir de bonnes lois sans bonnes armes, et là où il y a de bonnes armes, il faut de bonnes lois. » (Oc., 3). Dans les **Discours** : « Le fondement des États réside dans une bonne organisation militaire. » (ibid.). Machiavel est donc « le premier penseur militaire de l'Europe moderne » (Oc., 12).

a/ La conception éthique de la guerre chez les scolastiques, cette guerre sur la stricte sujet aux règles morales, est devenu,

1/ par les humanistes de la Renaissance, remplacés par l'enthousiasme pour L'histoire militaire de Rome, au cœur même de l'histoire pure et simple, symbolise la grandeur politique et

2/ par la nouvelle révolution scientifique, par la nouvelle La science naturelle et sa technologie sont justifiées (oc, 21). Machiavel a intégré cela dans sa théorie rationnelle politique et militaire.

b/ Par son étatisme et son rationalisme, il possède la vertu de sa morale Dépouillée de son essence et réduite à un simple opportunisme. Écoutez : il n'est pas nécessaire qu'un prince possède tous les attributs (...) mais il est nécessaire qu'il en ait l'apparence.

Et j'oserais même dire que s'il les possède et les exhibe constamment, elles lui nuisent. Mais s'il feint de les posséder, alors elles lui sont utiles : par exemple, pour paraître misérable, fidèle, humain, sain d'esprit, religieux – et l'être –, tout en gardant à l'esprit que, s'il ne doit pas l'être, il en est capable et assez rusé pour faire le contraire. (Cité par Védérine, oc., 95).

Le « machiavélisme » (également connu sous le nom de *realpolitik*) consiste en ce qui suit :

a/ la réalisation du but moralement bon, l'État et son pouvoir, source de le bien-être pour tous,

b/ rend dépendant, non seulement de moyens moralement bons, mais de tous Cela signifie, par l'élimination des personnes moralement bonnes, si elles nuisent à l'objectif (moralement bon), au pouvoir de l'État.

Il ne s'agit donc ni d'immoralisme ni de moralisme : c'est se concentrer sur le but, le pouvoir d'État, « bien ou mal », envers et contre tout, mais en privilégiant les moyens moralement bons, ou du moins leur apparence. Le « réalisme » dans la sphère politique ? Mieux : l'utilitarisme (privilégier ce qui est utile), et plus précisément l'utilitarisme d'État (privilégier ce qui est utile au pouvoir d'État).

E. Faul, Der Modern Machiavellismus, Cologne/Berlin, 1961, traite

1/ à propos de l'époque de Machiavel (et du remède qu'il a trouvé pour y remédier),

2/ sur la transformation de l'utilitarisme d'État de Machiavel après lui (W. Raleigh, O. Cromwell, - D. Diderot, J.J. Rousseau), en outre la « *Realpolitik* » comme combinaison rationnelle de **a/** politique d'État, **b/** économie et **c /** nécessité militaire (les guerres nationales de libération, en particulier la Révolution française, comme initiateurs de la « *Realpolitik* »)) et sur les éléments machiavéliques dans les idéologies sociales (Marx, les marxistes ; Nietzsche, les nietzschéens, Sorel).

Thèbes Morus (1478/1535) conçoit l'antithèse de Machiavel dans son *Utopie* (il est le premier utopiste moderne) (1516). *Érasme* (1467/1536) écrit son *Manuel du prince chrétien* (1516), contrairement à l'opinion de Machiavel. Les moralistes catholiques et protestants ont attaqué Machiavel.

Les monarchistes religieux (opposants à la monarchie qui défendent les droits du peuple et de l'individu, issus de toutes les confessions chrétiennes, y compris Bellarmin et les Jésuites espagnols) s'y opposent fermement. Même J. Bodin (1530-1596), monarchiste convaincu, limite le pouvoir de la monarchie « absolue » à celui d'unifier la démocratie (l'égalité) et l'aristocratie.

Il y a ensuite les tenants du droit naturel, J. Althusius et surtout Hugo Grotius (le Grand) (1583-1645), esprit libre et ouvert, proche d'Érasme. Ses modèles antiques sont aristotélicien (l'homme comme être « politique ») et stoïcien (l'homme cosmopolite qui établit le droit international). Et, tout comme Albericus Gentilis (1551-1608) remplace ou contrôle l'aspect accidentel et changeant – ou plutôt, le contrôle – par un droit naturel universel, Grotius fait de même.

HW 46

Cela distingue trois flèches venant de la droite :

positive ,

c'est-à-dire singulier (applicable à un peuple, une tribu, par exemple) et particulier (applicable à plusieurs, mais pas à tous les peuples ou tribus), 'positif' (thetikos, positivus) est double :

modal : ce qui est factuel par opposition à « négatif », c'est-à-dire ce qui n'est pas factuel (comme, par exemple, chez les scolastiques et Herbart (« poser » signifie « affirmer réellement » pour lui)).

(culturel)historique : ce qui existe par une intervention (humaine) singulière et particulière ; par exemple, sur le plan religieux, la religion positive (qui existe par l'intervention des prophètes, par exemple les prophètes bibliques) ou, sur le plan juridique, le droit positif ; cela ne correspond pas vraiment au style de la révolution scientifique orientée vers la régularité (c'est-à-dire la généralité) ;

b/ la loi « naturelle » ou loi naturelle ;

Selon Grotius, il existe en chaque être humain, en tant qu'individu, un sens naturel de la justice (« inscrit dans le cœur ») ; ce sens naïf et inconscient de la justice trouve une formulation consciente et rationnelle dans le système des concepts ou catégories fondamentaux du droit naturel ; tant le sens de la justice que le système juridique sont immuables et distribués partout (universalité syn- et diachronique) ; ils forment le noyau du droit positif, qui est l'adaptation temporelle et spatiale de ces concepts et des situations variables ; la nouveauté réside dans l'accent mis sur l'autonomie de l'ordre juridique (et de la science et de la philosophie du droit) : « Le droit naturel est si immuable qu'il ne peut être changé même par Dieu (...).

De même que Dieu ne peut faire deux fois deux et non quatre, de même il ne peut faire en sorte que ce qui, selon sa nature intrinsèque, est mauvais, ne devienne pas mauvais. (*De iure belli et pacis* (1625)). Dès lors, Grotius s'affranchit des conceptions théologico-confessionnelles sur la question. La raison est l'instrument épistémologique qui discerne ce qui correspond à la « nature » de l'homme, fondement de la loi universelle.

L'État, par exemple, est né de la volonté des individus ; le droit de ces individus vis-à-vis du pouvoir d'État ne peut donc jamais être consommé : Grotius se déclare ici partisan de la doctrine de la souveraineté populaire (même s'il suppose que le peuple souverain peut céder son pouvoir fondateur au prince ou à une classe de représentants).

Les traités et les promesses doivent être respectés, sous réserve de leur possibilité, eux-mêmes fondés sur un traité ou un accord plus profond encore, impliquant tous les peuples – ce qui contraste fortement avec l'amoralisme de Machiavel et ses raisons de nullité. Le droit international est l'élaboration internationale du droit naturel, qui s'impose à tous.

c/ Un droit divin spécial,

La loi qui exprime les commandements du Sermon sur la montagne est, par une « sainteté supérieure », supérieure à la loi naturelle. Grotius « exerça une profonde influence à son époque et domina longtemps toute la philosophie du droit ». Sa loi est devenue la loi fondamentale de l'Occident officiel (*K. Vorländer, Ph. d. Ren.*, 109/110).

Remarque : le terme « loi » n'est pas si facile à définir .

H. Kantorowicz, *Der Begriff des Rechts* , 1963, distinction « droit » ,

a/ d'une part les similitudes que l'on retrouve dans la nature et dans la société, en général On peut y trouver du sens, et

b/ d'autre part, les règles morales et les normes morales (éthiques). La loi il définit comme **i/** un système de règles **ii/** qui prescrivent un comportement externe (donc une sorte de description comportementale ou de behaviorisme) et sont considérées comme soumises à la justice (aspect judiciaire).

La justice, au sens strict du respect, dans la volonté et dans l'action, de la loi ainsi définie, fait partie du concept fondamental (et éthique) de justice, ne serait-ce que parce que la loi appartient à notre conviction intérieure.

Note – (i) Le contraste entre l'utilitarisme d'État et l'éthique (om) Les opinions sur le droit naturel reviendront

a/ dans TH ; Hobbes (1588/1679), avec son pessimisme autoritaire, la « nature », dans Comprise au sens nominaliste, elle nous montre le « droit » du « plus fort » (« Bellum omnium contra omnes », guerre de tous contre tous), par lequel l'État, sur la base d'une obéissance absolue, offre une protection au bénéfice de tous ; cf. Mandeville) et

b/ chez les successeurs de Grotius, qui embrassent un optimisme libéral, fondé soit sur la nature, soit sur un Dieu autoritaire et décisif (S. Pufendorf, avec une conception scotiste-nominaliste de Dieu).

Le contraste entre positivisme juridique et droit naturel se retrouve également.

a/ Il suffit de penser à des phénoménologues tels que A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des Citizenlichen Rechts* (1921) ou des empiristes logiques comme V . Kraft, *Die Grundlagen einer wikischaftlichen Wertenlehre* (1951-2) :

Reinach s'attache à décrire l'essence d'une relation juridique afin de parvenir à l'essence du droit civil ;

Kraft considère l'homme comme un être doté de certains besoins, qui impose un ensemble de normes à la société qu'il crée (et aboutit à une loi naturelle évolutive).

b/ Il convient également de considérer les matérialistes dialectiques tels que *E. Bloch, Droit naturel et Menschliche Würde* (1961) : où le marxisme classique « la loi » en tant que Bloch dit qu'il méprise l'instrument de pouvoir de la classe dirigeante :

« Sans le prélude de la justice d'en bas, aucun droit de l'homme n'est introduit » ; ces droits de l'homme englobent le droit à une société pour un être humain libéré de l'aliénation de la société capitaliste, suite à la révolution (en ce sens, Bloch passe en revue l'histoire de la pensée concernant le « droit naturel » des sophistes à nos jours).

Considérons le penseur existentiel *K. Jaspers, Vom Ursprung et Ziel der Histoire* (1949), qui, partant de l'essence de l'homme, à savoir sa liberté, ensemble avec les autres, cela lui confère le droit à une société dans laquelle il peut vivre pleinement son essence (et donc des normes plutôt qu'une simple loi situationnelle).

HW 48

Ainsi, on constate que les théories du pouvoir (Machiavel, Hobbes) et les théories du droit naturel s'opposent ou se remplacent l'une l'autre, selon les circonstances. Ceci révèle également la fragilité du fondement « rationnel » sur lequel elles reposent. Après tout, il y a toujours eu des personnes justes, bien avant et sans théories modernes du droit ou du pouvoir. Cela signifie que les comportements sensibles à la justice sont pré-rationnels, tandis que la « théorie » n'est qu'une « rationalisation » (c'est-à-dire une traduction en termes rationnels) du « sens de la justice », à moins, par exemple, qu'elle ne serve de prétexte à dissimuler des comportements injustes.

Le contraste entre l'Église et l'État ,

Présente au Moyen Âge, la notion de « dyarchie » réapparaît. Le pape Gélase Ier, dans une lettre à l'empereur byzantin Anastase en 494, affirmait l'existence de deux formes de souveraineté : l'Église et l'empire sacerdotaux et

princiers. Chacune possède sa propre sphère de pouvoir (les affaires religieuses et éthiques, la foi et la morale, et les affaires temporelles, le domaine séculier). Cette « dyarchie » (duo + archè) est défendue au XVII^e siècle par R. Bellarmin (1542-1621), qui jugeait indésirable le pouvoir temporel ou séculier du pape, mais tout aussi illégitime le droit divin ou absolu du prince.

Mais les monarques « absolus » du XVIII^e siècle ont remplacé la dyarchie gélasienne par un système de pouvoir unique, le leur. Selon le père Courtney Murray SJ (Time, 12 décembre 1960, p. 42-46).

1/ la monarchie absolue, via

2/ la République jacobine de la Révolution française, jusqu'à

3/ les démocraties totalitaires actuelles, où « l'administration bourgeoise » est presque On leur attribue un « contrôle total sur les affaires ecclésiastiques » (ac, 45). Autrement dit, ce sont des démocraties dotées d'un « droit » « divin » (pseudo-divin, bien sûr). Un concept établi par les néo-philosophes contemporains.

La contradiction entre l'État et la science

Ce phénomène se répète : de même que l'Église (et par là même son pouvoir séculier) s'efforçait au Moyen Âge de rallier ou de conserver l'« intelligentsia » à sa cause, l'État moderne, dans sa forme absolue, poursuit le même objectif. On dit souvent (E. Paul) que la Realpolitik est la fusion rationnelle de la politique d'État, de l'économie et de l'armée, mais on pourrait y ajouter la science. – Un problème qui persiste encore aujourd'hui : J. Habermas (1929/...), assistant de T.H. Adorno (École de Francfort), a distingué trois modèles.

a/ le décisionniste (le politicien décide, le scientifique, indépendamment de lui, lui fournit les moyens),

b/ le technocrate (le scientifique, maître de la technologie, décide, le (un homme politique postule),

c/ le pragmatique (les deux, mais avec une forte intervention du public) opinion, dialogue entre eux).

Le contraste entre « rationnel » et « occulte »

Les retours aussi. La politique d'État, l'économie, l'armée et la science constituent ensemble la « Realpolitik ». Pourtant, sous une forme dissimulée, l'occultisme y joue également un rôle.

HW 49

Quiconque souhaite en savoir plus à ce sujet peut, si nécessaire, se référer à des piles de livres et d'articles, dont on ne sait jamais vraiment dans quelle mesure ils disent la vérité, mais il est certain qu'ils contiennent des vérités, et c'est là le point décisif.

S. Hutin, *Les sociétés secrètes*, Paris, Puf, 1963-65, par exemple, constitue une excellente introduction. Hutin fait la distinction entre les sociétés secrètes politiques et les sociétés secrètes initiatiques (oc, 6).

Parmi les initiés médiévaux, il mentionne les Templiers, fondés en 1117 (cf. par exemple G. Bordonove, *Les Templiers*, Paris, 1977). La confrérie rosicrucienne apparaît, d'après les informations disponibles, selon S. Hutin (oc 52) en 1598. J.A. Comenius (1592/1670), directeur du gymnase de Lezno (Tchécoslovaquie), chef des Frères moldaves (une secte), en faisait partie (cf. P. Virion). *Bienôt un gouvernement mondial ? (Et une super et contre-église ?)*, Rennes, 1967, pp. 6/11, le concepteur d'une synarchie, un gouvernement planétaire qui est à la fois une église universelle et un conseil culturel international et orienté vers la paix - un modèle qui continue d'avoir un effet dans les cercles occultes jusqu'à ce jour).

En 1650, la Fraternité rosicrucienne était puissamment organisée en Angleterre (c'est de là que le système des « hauts degrés » (également appelés « degrés écossais ») serait introduit dans la franc-maçonnerie (oc, 55).

En 1717, la Grande Loge des francs-maçons fut fondée à Londres (à partir de quatre loges préexistantes). La franc-maçonnerie fut introduite en France vers 1730 (oc, 64 ; 65).

Parmi les sociétés secrètes politiques – S. Hutin répète, oc., 85, que La distinction entre le purement initiatique et le politique est souvent difficile à établir – on peut citer l'exemple des Illuminati de Bavière (A. Weishaupt ; 1er mai 1776), des Carbonari français et italiens (francs-maçons des forêts) au XIXe siècle, des sociétés secrètes irlandaises (en 1781 : les Irlandais unis font vœu de se libérer du joug anglais à Belfast ; le Sinn Féin et l'IRA (Armée républicaine irlandaise) ont suivi plus tard), du Ku Klux Klan américain (fondé à Nashville, Tennessee, après la guerre de Sécession), de la mafia sicilienne (fondée au début du XIXe siècle).

Il y a aussi les sociétés secrètes criminelles (nombreuses en France après 1452, par exemple (oc 117), mais certainement actives partout jusqu'à nos jours). — Sur le nazisme comme pouvoir occulte, voir *L. Pauwels/J. Bergier, La matin des magiciens*, Paris, 1960, p. 241/367.

Sur une ville à la tradition occulte, voir *P. Leurat, La sorcellerie lyonnaise*, Paris, 1977 : le XVIIIe siècle, siècle de la « raison », fut aussi le siècle de la franc-maçonnerie, de la magie et de la sorcellerie et, comme le note Louis Trénard : « Contrairement à Paris, centre encyclopédique, Lyon est devenue la capitale des activités ésotériques » (oc, 51).

Aujourd'hui encore, l'occultisme joue un rôle : cf. *J. Bergier, La guerre secrète de l' occulte*, Paris, 1978 (au KGB, CIA).

HW 50

La dichotomie « État/économie ».

La politique n'est pas de l'économie. Cependant, *PJ Bouman, Manuel d'économie Histoire*, Amsterdam 1947, p. 74, écrit :

À la fin du Moyen Âge, l'État centralisé moderne émerge (Bourgogne, France, Angleterre). Ce fait revêt une importance capitale pour l'histoire économique. L'État moderne soumettait tous les intérêts à la préservation de son indépendance. Il ne reconnaissait aucune autorité supérieure, pas même l'Église. La doctrine de la souveraineté étatique impliquait la reconnaissance du droit du plus fort.

(...). Partout où des États-nations puissants et strictement centralisés ont émergé dans l'histoire moderne, ces États ont également intégré la vie économique à leur politique de puissance.

La mise en œuvre de l'organisation économique par l'État est appelée mercantilisme. Le mercantilisme, qui varie d'un pays à l'autre, présente néanmoins deux caractéristiques :

l'augmentation des métaux précieux (il n'y avait pas encore de monnaie papier en circulation), symbole de la prospérité du commerce et des affaires, et

la composition de la balance commerciale (de préférence favorable), c'est-à-dire le rapport entre les importations et les exportations (si les exportations dépassaient les importations, la balance était favorable).

En France, sous Louis XI (1461/1483, puis sous Colbert (colbertisme) ; en Angleterre, sous Henri VII (1485/1509) ; en Allemagne, à partir de 1648 (caméralisme), le mercantilisme a dominé l'économie pendant deux siècles.

Note -- *P. Vervaeke, Nouvelles des ventes* , dans *De Nieuwe Gids* , 09.11.1962, a concernant l'influence de N. Machiavel sur les concepts de vente occidentaux :

Ce qui ne manquera pas de susciter l'intérêt de tout vendeur : l'immense pertinence de Machiavel dans notre monde impitoyable de la vente. Le penseur de la Renaissance a exercé une influence insoupçonnée sur la mentalité commerciale occidentale. Il a marqué notre civilisation de son empreinte. À travers les siècles, le machiavélisme (la politique qui considère tous les moyens comme loyaux) a été sans cesse prôné, et notre inconscient s'en est progressivement imprégné.

« Nos méthodes de vente ont elles aussi subi cette pression. » (ac, p. 13). Cela devient particulièrement évident lorsqu'on compare, par exemple, les techniques de vente archaïques ou orientales aux techniques occidentales modernes. Depuis la Renaissance, toute notre vie économique a pris une tournure machiavélique qui peut choquer profondément les populations d'autres civilisations. Nos méthodes sont parfois qualifiées d'« agressives ».

Compte tenu du contexte de la Renaissance, cette classification n'est guère surprenante. – Ceci étant dit, une dernière remarque :

1/ « Au Moyen Âge, l'idée socio-économique (...) en grande partie de caractère collectif (...).

2/ Les représentants d'un capitalisme industriel relativement avancé, en revanche, comme les drapiers flamands et italiens, dont la pensée était déjà beaucoup plus égocentrique et individualiste. (...). Le tournant (...) fut accéléré par l'avènement de la Renaissance et de l'humanisme.

HW51

Ainsi, *J. Van Houtte, Economische geschiedenis*, 1938, p. 103 : « Le point focal (...) de cette période est la ville et sa culture bourgeoise, et non plus les châteaux et les monastères. Outre le rôle important du capitalisme marchand, la culture de la Renaissance repose sur le principe de la production artisanale, emprunté au Moyen Âge et désormais absolutisé. De là est né l'esprit bourgeois de l'« homo faber » : ce que je parviens à fabriquer, grâce à l'habileté de mes mains et à la perspicacité de mon esprit, je peux contrôler. (...) »

1/ Principe de performance, **2/** recherche du progrès et **3/** individualisme
La pensée concurrentielle transforme le caractère stagnant de l'économie médiévale. Des maisons de commerce et des guildes d'une importance considérable occupent le monde avec leur économie monétaire, du moins à notre connaissance. Les paysans, stimulés par l'exemple de la bourgeoisie urbaine libre, aspirent à une plus grande indépendance. (*Th. Suranyi-Unger, Wirtschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1967, p. 27).

Autrement dit, les mercantilistes, dépourvus d'économie propre, se sont soumis à une économie née de l'audace de marchands et d'industriels téméraires (oc, 28). Cependant, avec le temps, le Tiers État n'acceptera plus cette sujétion à l'État mercantiliste.

Comme le dit *H. Pesch, Das christlich-soziale System der Volkswirtschaft*, pp. 23/24 : **1/** le mercantilisme, avec l'accent mis sur les exportations et le commerce extérieur,

2/ la physiocratie (avec son accent sur le labour) et

3/ le système industriel (qui considère le travail humain comme le principal facteur de production) interpréter).

En tout cas, le « citoyen » tel que nous l'entendons apparaît dans l'histoire occidentale, et ce, seulement depuis le XI^e siècle ; parlant de « la ville », il note que

La ville « orientale », qui ne diffère pas du village, se retrouve dans les cultures anciennes et non européennes de haut niveau, ainsi que dans les régions islamiques, byzantines et de la vieille Russie (jusqu'au XVII^e siècle).

que la « cité antique », résidence des politès, des cives, des « citoyens » (bien que ce ne soit plus au sens où nous l'entendons depuis le XI^e siècle), n'a pas de « citoyens » jouissant d'une citoyenneté pleine et entière qui se livrent à l'industrie et au commerce (Athènes antique, par exemple, n'a pas de seigneurs féodaux).

C'est ainsi qu'au XI^e siècle, en Europe du Nord-Ouest, entre la Seine et le Rhin (Nord de la France, Pays-Bas, Allemagne de l'Ouest) et en Italie du Nord et centrale (Lombardie et Toscane), émergèrent la « bourgeoisie » et sa « ville » (la commune). Cf. O. Brunner, *Bürger und Bourgeois*, dans *Wort und Wahrheit*, VIII (1953) : juin, S ; 419/426.

Conclusion : la ville bourgeoise typique et l'État-nation moderne sont tous deux typiques. 'Occidental'. Cf. Dumézil, *Mythe et épopée (L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, 1968 : **1/** clergé (position de prière), **2/** armée (classe guerrière) et **3/** classe ouvrière étaient déjà la structure à trois niveaux avant Alfred le Grand (1075/1100) (Indo-Européen).

HW 52

2.4.4. Aperçu des philosophies de la Renaissance (52/

L'invention de l'imprimerie influencera profondément la diffusion des idées philosophiques : Marshall McLuhan (1911/1980), philosophe culturel et théoricien des médias de masse faisant autorité auprès des jeunes à la pensée

alternative convertis au catholicisme (*Gutenberg Galaxy* (1962), *Understanding Media* (1964)) distingue trois étapes concernant les médias (c'est-à-dire toute réalité qui accroît les capacités humaines, – roue, lunettes, machine, – tout « instrument ») :

a/ la phase archaïque dans laquelle la parole est le médium par excellence,

b/ Parallèlement, l'écriture alphabétique connaît son essor de la Renaissance au XVe siècle avec Gutenberg, qui rend possible la diffusion massive de l'écrit imprimé (livre, journal, manuscrit) ;

c/ Les médias électroniques, en particulier la télévision, portent un coup fatal à la littérature L'ère de Gutenberg, où la pensée logique (classification, organisation systémique) va de pair avec l'émergence des sciences spécialisées, et avec la société industrielle moderne, dans laquelle les spécialistes — les scientifiques et les technocrates — trouvent leur place.

Que McLuhan, cet anarchiste sensible, ait raison concernant cette division en trois phases est discutable, mais compte tenu de l'importance des produits Gutenberg, comme il les appelle, cela paraît évident. Les philosophes touchent aujourd'hui un public plus large que jamais auparavant.

Le pluralisme de la Renaissance.

Le « pluralisme » désigne un système de « multiplicité ». Ici, la « multiplicité » s'entend des méthodes d'interprétation de la réalité. *P. Ricoeur, Vérité et mensonge*, dans *Esprit* (19 (1951) : 185 (déc.), 753/778), écrit :

« La Renaissance fut, par excellence, le moment de la prise de conscience de la nature multiforme de la vérité. » (ac, 753). De fait, la libre recherche moderne est en train de se développer. La « libre recherche » qui :

1/ tous deux parmi les nouveaux scientifiques (Galilée ou Bacon), qui considéraient la nature comme considérer comme « un livre ouvert à tous »,

2/ comme chez les protestants, qui considèrent la Bible comme un livre ouvert à tous le traitement, est présent (cf. *W. Bartley, Flight into Engagement (Versuch einer Theorie des of-fenen Geistes)*, Munich, 1964 (//Eng. *La retraite vers l'engagement* , 1962), S 33f.); - une recherche libre qui cherche à briser l'emprise des cercles cléricaux médiévaux.

La multiplicité réside avant tout dans les méthodes :

a/ La physique mathématique de Galilée diffère de

b/ L'induction expérimentale de Bacon ;

c/ Ces méthodes diffèrent de la philologie humaniste (dans laquelle le langage,

la littérature et l'histoire occupent une place centrale), pour qui la science « est un moyen de recueillir des informations fiables et bien fondées sur un domaine particulier de la réalité, afin de vérifier ces informations dans tous les cas » (selon l'antipsychiatre Ronald Laing, qui affirme que l'on ne peut pas assimiler la méthode scientifique au style expérimental (Galilée ou même Bacon) ;

d/ les gens comme *J. Dastre, la vie et la mort* , Paris, 1920, pp. 1/50, notent que le L'étude de la vie n'a pas été conçue simplement comme une expérience :

HW 53

mécanique (Descartes, Darwin, Haeckel, Lavoisier) et néo-mécaniciens, pour qui **1/** l'esprit, **2/** la vie et **3/** la matière sont identiques (à l'exception des structures mécaniques qui diffèrent) ;

les vitalistes (Paracelsus, Van Helmont, Heidenhain, Gautier, Reincke (néo-vitalistes), cf. Barthez, Bordeau, Cuvier, Bichet), pour qui la vie n'est pas identique

1/ ni avec « l'esprit » (âme pensante) **2/** ni avec la matière ;

animistes (Aristote, Thomas d'Aquin, Stahl, - Chauffard, von Bunge, Les Rindfleisch (néo-animistes), pour qui la vie est identique à l'« esprit » (l'âme), interprètent chacun la « vie » à leur manière et diffèrent donc dans leurs méthodes :

a/ Le vitalisme et l'animisme ne se contenteront pas d'une approche mathématique et physique méthode seule ;

b/ La biologie moléculaire actuelle continue de tisser le fil mécanistique mais énumère les faits contingents de l'histoire (évolutionnaire) (molécules, cellules, organismes, populations) en succession sur la base de faits « accidentels » qui établissent l'évolution : cf. *E. Morin, *la révolution des savants**, dans **Le nouvel Observateur** (n° 317 (7/13.12.1970 , pp. 56/58)).

Cf. *M. Ambacher, Les philosophes de la nature* , Paris, 1974 : notamment pp. 57/58 (**1/** les physiciens, **2/** les naturalistes (biologistes), **3/** les positivistes pensent tous « physiquement » dans une certaine mesure, mais avec des variations ; pp. 79/122 : les vrais philosophes de la nature pensent **a/** anti-mathématique-physique (Berkeley, Hegel), voire **b/** anti-métaphysique (au sens de : contre une métaphysique étrangère à la vie et à la science ; ainsi Berkeley, Schelling, Bergson) ; - ce qui met en évidence une multitude de méthodes **a/** non seulement au sein des soi-disant sciences positives, **b /** mais aussi au sein de la pensée en général : la science spécialisée et la philosophie divergent chez des personnes comme Berkeley, Hegel, Schelling, Bergson, qui qualifient la philosophie d'autre chose qu'une science spécialisée pure et parfaitement réfléchie ;

Il apparaît également immédiatement que les sciences spécialisées et la philosophie, détachées qu'elles sont des théologies patristiques et scolastiques, sont quelque chose de différent de la « théologie » ;

Décision : a/ (positive) discipline académique, **b/** philosophie, **c/** théologie, - voici la une multitude de nouvelles méthodes, que la Renaissance voit émerger (jusqu'à nos jours).

La multiplicité réside aussi dans la méthode d'interprétation de cette multiplicité de méthodes :

Les orthodoxes (attachés à l'orthodoxie), aussi dogmatiques soient-ils, qualifient leur propre méthode de « vraie » et toutes les autres de « fausses » (exclusivité) à partir d'une seule position ;

Les libéraux (au sens anglo-saxon du terme) se retrouvent dans

1/ tolérer : toutes les méthodes sont (quelque part) « vraies » et sont équivalentes ;

2/ Les chercheurs d'unité : aucune méthode n'est simplement « vraie », mais ce qui s'applique à tous est courant, est « vrai » ;

3/ Éclectisme : aucune méthode n'est simplement « vraie », pourtant des éléments sont présents dans chaque aspect qui sont « vraies » et peuvent être combinées en un ensemble. Les différentes visions du monde (idéologies) réagissent également différemment à la multitude de méthodes :

HW 54

a/ Le libéral (humaniste) (véritablement) élargit l'attitude de celui qui cherche librement. Les scientifiques étendent leurs recherches à tous les aspects de la culture : la morale et la religion, la politique et l'économie ;

b/ Les manifestations non libérales et liées à la tradition se divisent en deux types principaux :

b1/ L'humaniste fidèle à l'Église, par exemple, saisit la multitude des religions (et immédiatement les cultures) dans un sens réaliste chrétien fondé sur :

a/ Il existe un contenu intellectuel, qui est un patrimoine universel de l'humanité et dans lequel sont contenues toutes les idées principales d'une civilisation ;

b/ Ce contenu de pensée est, par Dieu, dans une révélation primordiale, depuis le commencement de l'histoire de l'humanité, destinée à tous les peuples,

c/ Pourtant, dans le monde païen, il est fragmenté et mal interprété, dans le monde chrétien présent unifié et correctement interprété, de sorte que

même le monde païen dévié rappelle l'image de la mère idéale, et a même un lien direct avec elle, comme une pousse latérale attachée au tronc de l'arbre ;

b2/ L'humaniste théologique appréhende la multiplicité de manière nominaliste :

a/ Les comparaisons de cas particuliers et de cas singuliers doivent aboutir à une classification, oui, des religions (et des civilisations qui en découlent) en un système ;

b/ Ce sont avant tout les opinions qui comptent, et non le contenu de la pensée en tant qu'objectif structure de la réalité ;

c/ D'après le sondage d'opinion, on espère parvenir à une opinion commune de base distiller (religion de l'unité) (cf. *O. Willmann, Gesch. D. Id.*, III, p. 171 : **(1)** A. Steuco (+1550), Kustos der Bibliotheca Vaticana, représente le réaliste, **(2)** Mutianus Rufus, luthérien, qui considère le monde païen comme complètement corrompu par la Chute (selon le pessimisme de Luther sur la nature), représente le nominaliste).

R. Niebuhr, Christ et Culture , Londres, 1952, expose les cinq attitudes principales que le croyant peut supposer par rapport à la culture, telle que la Renaissance l'emploie, ensemble :

le type Tertullien-Tolstoï (une inimitié irréconciliable existe entre le Christ et la culture ; l'homme doit faire un choix radical) ;

le type libéral chrétien (le Christ apporte la vraie culture) ;

le type thomiste (le Christ transcende la culture, y contribuant ainsi de manière essentielle) ;

le type luthérien (irréconciliabilité relative entre le Christ (croyant) et la culture (pécheur), tout en conservant une certaine loyauté envers la culture) ;

le type augustinien-calviniste (la culture est fondamentalement pécheresse ; le Christ convertit, restaure l'homme, y compris sur le plan culturel).

Ce que Niebuhr oublie, c'est le syncrétisme (dans la religion naturelle, le Christ est déjà présent dans un état de recherche ; la culture naît des deux, mais fusionne avec elles). Cf. aussi *le père Herder*.

Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien, I-IV, Tournai/Paris, 1948 (M. Ficino,

Pico della, M., Lefèvre d'Étaples, Érasme, Th. More, Fr. Van Sales et al. en tant qu'humanistes catholiques dès le début).

Les tendances. – Celles-ci se répartissent en deux tendances principales.

(A) Les tendances traditionnelles.

La scolastique espagnole (voir ci-dessus p. 16 : scolastique moderne), ainsi appelée car la modernisation de la scolastique a commencé en Espagne (application de la méthode scolastique aux problèmes d'État et de droit) (voir ci-dessus concernant l'État et le droit) ; de plus : elle purifie le langage philosophique ;

HW 55

Ainsi, le père De Vitoria (+ 1546), OP, fondateur de l'école de Salamanque, et le père Suarez (+1617), SJ (école de Coimbra) ont eu une influence sur la scolastique catholique et protestante et sur Leibniz.

Scolastique protestante : Mélanchthon (1497/1565), éclectique Aristote, qui rejette la haine de Luther envers la « raison », qu'il considère comme la « chienne » du diable.

(iii)a. Les philosophies humanistes :

a/ Le pythagorisme : les mathématiques et l'astronomie de la Renaissance Fondement pythagoricien (cf. *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, III, p. 46/69 avec une exposition détaillée ; voir ci-dessus p. 30 (procédure d'analyse qui enrichit les mathématiques d'un point de vue platonicien)) ; « Les contemporains qualifient la doctrine de Copernic de doctrine pythagoricienne et J. Kepler n'a qu'une seule remarque : qu'elle n'est pas

encore suffisamment pythagoricienne et qu'elle ne rend pas justice à l'harmonie du monde ». (*M. Cantor, Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik* , 1892, II). Ce qui prouve que Canguilhem exagère lorsqu'il minimise le rôle de la tradition dans les origines de la « révolution scientifique ».

b/ Platonisme : en Italie : Mars. Ficinus (+ 1499), l'inspirateur de l'académie Platonica à Florence, dans sa *Theologia Platonica*, on trouve le syncrétisme typique de la Renaissance : **i/** Concepts thomistes ; **ii/** Idées stoïciennes, épicuriennes (matérialisme de Lucrèce), hermétiques (voir pp. 25/28 ci-dessus) et néoplatoniciennes, - le tout dans une « synthèse » très hésitante ; Pic de la Mirandole (+ 1494) ; Pays-Bas : Érasme de Rotterdam (1467/1536) ; Allemagne : J. Reuchlin (+ 1522), Zwingli, le réformateur (1484/1531).

c/ Aristotélisme : P. Pomponatius (+ 1524), pour qui les miracles étaient purement naturels tentatives d'explication (voir p. 26 ci-dessus), J. Zabarella (+1589). –

d/ Stoïcisme : J. Lipsius (+1006).

e/ Épicurisme : L. Valla (1407/1447), P. Gassendi, le libertin français (+1655).

f/ Scepticisme : Montagne (1533/1592), qui avait simultanément une philosophie de vie stoïcienne. Elle se consacre à la magie et y croit, comme pratiquement tout le monde à cette époque.

(iii)b. La philosophie augustinienne :

O. Willmann (oc., p. 142-168) développe longuement l'augustinisme de l'époque, largement affranchi de la scolastique, notamment chez les Oratoriens, comme L. de Thomassin (1619-1695). Il explique : « Là où existait une aversion pour l'enseignement médiéval et une volonté de rechercher une spéculation chrétienne dans un style nouveau, Augustin s'est imposé comme le fondement de cette démarche : la fraîcheur et l'immensité de sa conception des choses ont permis de réaliser avec joie qu'il était possible de philosopher à la manière chrétienne sans se soumettre aux questions et réponses scolastiques. La théologie de l'époque moderne, elle aussi, s'est trouvée dépendante d'Augustin à plus d'un égard. » (oc., p. 142-143). Ce que le (néo-)platonisme a apporté en Angleterre et en Italie, l'augustinisme de la Renaissance l'apporte en France, à savoir **a)** la conscience de soi et **b)** la conviction que Dieu garantit la vérité de nos idées.

les principaux thèmes que l'on retrouve chez Descartes (vers 1628, le cardinal Bérulle, fondateur des Oratoriens, encouragea le jeune Descartes à étudier la philosophie).

Historiographie et philosophie de l'histoire :

O. Willmann , oc, S; 169/207 (*Geschichtsforschung théologique et philosophique unter der Einwirkung der Renaissance*) note que la fourniture de documents historiques L'information a eu un effet inspirant sur la philosophie et la théologie ; - Agostino Steuco

(Steuchus) (.../1550), kustos der Bibliotheca Vaticana, connaisseur de grec, d'hébreu,

De Perenni Philosophia (1540 à Lyon) , un Syrien de langue arabe pose les premiers traits d'une histoire universelle de la philosophie et d'une philosophie de l'histoire, provisoirement trop religieuse, mais d'une grande clairvoyance : le développement de la révélation primordiale (la sagesse de l'humanité naissante) s'y déploie pleinement.

a/ la phase hiératique de l'Orient ancien et **b/** la phase spéculative de l'Antiquité gréco-latine **c/** basée sur la synthèse des deux dans la pensée chrétienne ; il établit une école (Pansa, de Pless, Galanthes, Clesenius, Pfanner) ; - les platoniciens anglais (Gale, Cudworth) créent une terminologie (théiste, hylozoïste, atomiste, etc.) ;

L'augustinisme français (Thomasassin), - même les aristotéliens (bien que surtout historico-critiques ; Pererius) - n'oublions pas l'élargissement de l'horizon par les missions : l'Inde (Xavérus et al.), la Chine (Schall et al.) et leur sagesse sont découvertes en Occident, qui émerge ainsi de son isolement médiéval ; - tout cela sera rendu possible plus tard par un Vico (oc., 181/187) avec sa *Scienza nuove* , à orientation historique.

(B) Les tendances innovantes.

(i)a. Dialectique humaniste : L. Valla (1407/1447), comme véritablement humaniste Le philologue préfère la rhétorique qui habille le syllogisme au

sylogisme nu de la dialectique scolastique (raisonnement logique) ; P. Ramus (1515/1572).

(i)b . Réforme des sciences : L. Vives (1492/1540) (critique de la science et psychologie empirique) ; Francis Bacon ou Verulam (1561/1626) (voir ci-dessus pp. 37/41) ; Fr. Sanchez (doute méthodologique).

(ii)a . Philosophie de la religion J. Bodin (1530/1596), partisan de la religion naturelle (à distinguer de la religion « positive », qui n'émerge pas de la raison humaine universelle, mais de fondateurs et de prophètes) et de la tolérance (l'État doit protéger toutes les religions – le judaïsme, le catholicisme, le luthéranisme, le calvinisme, l'islam, l'universalisme, la religion naturelle – mais pas l'athéisme ni la magie) ; H. de Cherbury (1581/1648), comme Bodin, pionnier d'une religion « raisonnable » (rationnelle) conçue indépendamment de l'Église et des dogmes, qui culminera dans les Lumières, avec les stoïciens comme exemple.

(ii)b. Métaphysique : Nicolas de Cousins (1409/1464), la première grande assemblée germanophone philosophe de l'époque moderne (chrétien-scolastique, mais fortement influencé par le platonisme et le mysticisme et confronté aux questions modernes ; ainsi *De docta ignorantia* (1440) ; Giordano Bruno (1548/1600), sous l'influence de Nik. V. Cues, panthéiste, sans retenue et immodéré.

HW 57

Bruno est avant tout un philosophe de la nature qui tire de Copernic les conclusions les plus audacieuses, selon lesquelles Dieu et le monde sont tous deux « infinis », chacun à sa manière, et Dieu ne peut exister sans le monde, et inversement. Comme tous ses contemporains, *Bruno a saisi* la magie (*le Magia* est un livre de lui) présenté de manière « scientifique ». Accusé d'hérésie et de magicien (on dit qu'il a fondé la secte des Giordanisti), il est emprisonné par l'Inquisition (en 1592) et brûlé vif au *Campo dei Fiori* à Rome (1600).

(ii)c. Les mystiques de la théosophie : l'atmosphère caractéristique de cette façon de penser est plus élevée (pp. 26/28) esquissée ; -

C. Agrippa de Nettesheim (1486/1535), occultiste néoplatonicien, - lié d'amitié avec Johannes Trithemius (de Tritheim) (1462/1516), abbé bénédictin, qui pratiquait l'astrologie et la magie (il divisait la magie en **1/** magie naturelle,

2/ magie kabbalistique et **3 / magie** satanique) et dont la bibliothèque magique fut brûlée par les moines en 1505 pendant sa maladie ;

Cornelis Agrippa , sous l'influence de Trithem, pratiquait la kabbale et la magie (ce que (incitant les Dominicains à le combattre féroce), écrit *De occulte Philosophie* ;

Sébastien Franck (1499/1542), qui prônait une religion indépendante de toute autorité ;

Val. Weigel (1533/1588), qui s'orienta vers un mysticisme panthéiste ;

Jacob Böhme (1575/1624), figure majeure de la théosophie allemande, mais d'orientation protestante, lecteur de Weigel, réalise, en trois « révélations », que les choses visibles, la nature, abritent en réalité la Sainte Trinité : avec l'aide du Saint-Esprit, qui est en Dieu et dans la nature, le théosophe peut pénétrer dans le « corps » de Dieu (qui est la nature) ; il y découvre qu'il existe une « Ungründlicher Wille » (une volonté sans fondement, sans objet et sans conscience de soi) et une « Fasslicher Wille » (une volonté tangible, avec conscience de soi et objet) ; c'est-à-dire, sous une forme théosophique, ce que Hegel, Schelling et Schopenhauer traduiront, sous une forme plus philosophique.

Il convient de noter qu'en 1587 paraît un livre, * *Histoire du docteur Faust* *, l'érudit qui vend son âme au diable en échange de connaissances magiques et du bonheur terrestre :

P. Leemans, le « *Faustien* » (idéologie et mythe), a souligné la forte séquelle, en Allemagne, de la figure de Faust (**1/** affectivement chargée, **2/** spéculativement profonde, **3/** realpolitik).

Il convient également de mentionner Nostradamus, Michel de Notre-Dame (1503-1566), fils de notaire, Juif converti au catholicisme (Provence), auteur de prophéties (1555), convoqué à la cour par Catherine de Médicis. Toutes ces figures sont encore publiées et lues de nos jours, et pourtant, elles sont négligées dans l'histoire contemporaine de la philosophie.

(iii)a. Philosophie de la nature : voir ci-dessus (pp. 26/28), mais passons maintenant à l'aspect étude de la nature :

a/ intérêt pour la nature, **b/** inductions non critiques, **c/** vision magico-mythique); dans Italie : Cardanus, Telesius, Patrizius, Campanella, G. Bruno ;

HW 58

Aux Pays-Bas : Van Helmont ; en Allemagne : Théophraste Paracelse (1493/1541), fortement influencé par Tritheim, avec qui il pratiquait l'alchimie (par l'utilisation de l'aimant, il anticipait le magnétisme de Mesmer) ;

Le P. Hartmann, Aertzliche Anthropologie (Das Problem des Menschen in der Med

izin der neuzeit), Brême, 1973, pp. 36/41, place la position de Paracelse comme médecin à part :

a/ La vision de l'homme à la Renaissance commence avec les Confessions de saint Augustin, qui, dans les autobiographies des humanistes (Pétrarca (1304/1374) au premier plan) et dans le christianisme luthéritique centré sur Dieu et l'âme, mènent au « je » moderne (en tant que « sujet », détaché du contexte cosmique antique et chrétien) ; en même temps, saint François d'Assise (.../1226), avec son attention impartiale à la nature et à ses créations, détachée de la théologie et de la philosophie, est le précurseur de l'étude de la nature à la Renaissance ; les médecins humanistes (Marsile Ficin, ses élèves Pic de la Mirandole (1463/1494)) et les artistes (Léonard de Vinci, Michel-Ange), avec leur peinture et leur sculpture anatomiquement précises, utilisent pleinement l'anthropologie comme étude de la nature ;

b/ Paracelse considère Hartmann comme le résumé de toute la médecine réalisations de cette époque :

1/ L'homme est animé par l'« Archée », qui corps de l'âme que comme dans le Le corps est un « alchimiste » inné ; si l'archée fonctionne correctement, c'est-à-dire en parfaite harmonie avec les facteurs astrologiques et les facteurs plus proches (physiques, chimiques et biologiques), alors la personne est en bonne santé ; sinon, elle est malade ; l'archée doit avant tout contrôler de manière équilibrée trois facteurs, qui sont mis en évidence lorsqu'un corps est brûlé.

a/ le « sel » (c'est-à-dire les résidus), **b/** le « mercure » (les gaz de combustion qui libération) et **c/** le « soufre » (c'est-à-dire l'invisiblement volatil) ; de l'intérieur, l'homme peut tomber malade en raison d'erreurs dans sa constitution et de facteurs psychologiques ; la providence divine plane sur tout cela ;

2/ Portez une attention particulière aux points suivants : ni magie, ni raisonnement analogique, ni incantation. prière pour l'âme, amulettes, cependant

a/ toutes ces « substances » présentes dans la nature et sous forme d'« arcanes » (médicaments) peut être utile, doit être soigneusement vérifié (par l'expérimentation chimique) ; ainsi il a renouvelé la médecine grâce à sa théorie emblématique, base de la médecine homéopathique (diffusée plus tard par le Dr Hahnemann) - voir ci-dessus p. 28

et **b/** par ses observations cliniques (il emmenait ses étudiants avec lui lors de visites aux malades) ; si l'on compare cela avec la médecine « rhétorique » des médecins aristotéliens de l'époque, qui lisaient Galien et parlaient beaucoup sans examen, on voit le « bond en avant » chez Paracelse, qui développera davantage la médecine, non sans l'influence de la physique mathématique et expérimentale (Galilée, Bacon) ;

Egalement : D. Sennert (.../1637), J. Jungius ; - en France : S.Basso , dont *la Philosophia naturalis* (1621) est atomiste, - P. Gassendi (1592/1655), qui (avec La Mère Le Vayer, P. Bayle (1647/1706) aux « libertins » (c'est-à-dire épicuriens, qui agissaient de manière athée, voire blasphématoire (cf. H. Arvon, *L'athéisme* , Paris, 1967, pp. 27/29))

HW 59

appartenait, sans toutefois être véritablement athée ou anti-chrétien (Molière - cf. son Don Juan - appartenait à ses élèves ; par exemple, il récitait quotidiennement son bréviaire ; pourtant il pensait pouvoir concilier sa conscience catholique avec sa science païenne (comprendre : atomistique) dans son *Syntagma philosophicum* ; M. Mersenne (.../1648), ami de Descartes, qui défend la science mathématique contre le scepticisme.

(iii)b . Sciences naturelles, la physique mathématique (mathématiques, géométrie, et expérience de test cf. ci-dessus p. 29/37 ;

Copernic (1473-1543), fondateur de l'héliocentrisme moderne ; Tycho Brahe (1546-1601) ; Johannes Kepler (1571-1630) : lois de Kepler (structure du système solaire) ; et surtout Galilée (1564-1642) : physique mathématique exacte (négligeant les propriétés « secondaires », c'est-à-dire non quantitatives, de la matière). Ici, la part de la théosophie est, sous une forme ou une autre, minimale, voire nulle.

(iv)a. Philosophie politique éthique : doctrine constitutionnelle et juridique - voir ci-dessus pp. 42/51 - avec N. Machiavel (1467/1527) avec sa primauté du politique sur le religieux et le moral (« politique « autonome »), Th. Morus (1480/1535), J. Bodin (+ 1596), avec son concept de souveraineté, - R. Bellarmin (1542/1621), sur l'Église et l'État, R. Hooker (1553/1600), avec son droit canonique anglican et son droit naturel ; - Althusius (+1036) avec sa souveraineté populaire, Th. Campanella (1638), et surtout Hugo Grotius (1583/ 1645), le classique.

(iv)b. Philosophie de l'éducation : l'exposé sur l'humanisme - voir ci-dessus pp. 20/22 – contient l'essentiel ; cf. *Chr. Dawson, Crisis of Western Education* , Tielt/La Haye, 1963, pp. 37/52 (l'âge de l'humanisme), 53/69 (l'influence des sciences naturelles et de la technologie) ; une remarque : « En ce qui concerne la partie éducative, la règle la plus simple est : “Consultez les écoles des Jésuites”, car rien de mieux n'a jamais été mis en pratique. » Ainsi *Bacon, The argumentis scientiarum* , 6:4. Ceci jusqu'à la chute des Jésuites au XVIIe siècle.

Décision générale

Cf. *P.L. Landsberg, <i>Die Welt des Mittelalters und wir</i>*, Bonn, 1925, p. 94 : « À la Renaissance, le Moyen Âge renoue avec ses sources antiques, notamment Platon, et retrouve ainsi sa vitalité et sa gaieté, au sens plein du terme “plus catholique”. » Il voit dans la Renaissance « un Moyen Âge rafraîchi par ses sources » (p. 97).

O. Willmann, Gesch.d.Id, III , p. 1/207, parle de l'idéalisme de la Renaissance : Ce qui renvoie à la dominante platonicienne et néoplatonicienne, voire pythagoricienne. Si l'on considère le concept

d'« analyse » que nous avons esquissé (p. 30 ; 38-39), alors la science naturelle moderne est elle-même « idéaliste », quoique différemment d'auparavant.

Il convient assurément de voir les sophistes grecs dans les humanistes (*J. Blackham, Humanism* , 1968, p. 112), quoique avec des réserves. On pourrait peut-être parler d'un « Moyen Âge pluraliste ».

HW 60

2.5. Philosophie moderne. (60/

Les XVIIe et XVIIIe siècles forment un ensemble souvent qualifié de « période moderne ». Le terme « moderne » (*hodiernus*, dérivé de *modernus*, signifiant actuel, contemporain, actuel) est fréquemment employé, depuis environ 900, dans les milieux ecclésiastiques, soit de manière positive (ouverts, libéraux, au fait des dernières tendances, entreprenants), soit de manière négative (à la mode, frivoles, actualistes, néologique, avides de nouveauté pour la nouveauté, sans égard pour la tradition).

En tant que terme technique, « moderne » s'oppose à « médiéval » (oui, « Renaissance ») et à « contemporain ». Il ne faut pas le confondre avec « moderniste ».

a/ qui est utilisé d'un point de vue littéraire et historique pour la littérature de +/- 1910 interpréter (d'après le symbolisme) et

b/ ce libéralisme théologique, philosophique et religieux (ou le libéralisme) indique qu'aux alentours de 1900, notamment mais pas exclusivement dans les milieux catholiques, il a émergé (avec A. Loisy comme figure centrale).

La Renaissance elle-même, pour sa propre gloire, a inventé la trinité généralement acceptée par la suite : « Antiquité/Moyen Âge/Début de l'époque moderne », dans laquelle le Moyen Âge se situait comme une vallée ombragée entre les sommets lumineux.

Th. Geiger, L'avant-garde créative , Rotterdam/Anvers 1970, p. 67). Est-ce le cas ? Je ne suis pas d'accord avec ça :

a/ Veblen, dit-il, s'appuie sur la connaissance factuelle comme caractéristique culturelle ;

b/ lui-même, sur l'étatisme (c'est-à-dire le fait que l'État territorial-national à la Cella devient) eh bien, cela ne fait pas partie de la Renaissance. « Si le rationalisme (c'est-à-dire la tendance à introduire une vision rationnelle du monde et un ordre rationnel de toutes les conditions de vie) et l'État comme forme politique d'existence sont les caractéristiques déterminantes de l'ère nouvelle, alors leur soleil se lève non pas avec la Renaissance, mais avec le Baroque » (oc, 68).

Le terme « baroque » désigne, en art et en littérature, le « *barroco* » (perle de forme irrégulière en espagnol), l'art et la littérature exubérants et voraces du XVII^e siècle, l'ère de l'absolutisme et de la Contre-Réforme, notamment en Espagne, en France et en Italie, et moins en Allemagne (le protestantisme et la bourgeoisie ont freiné le baroque).

H.J. Blackham, Humanisme, 1968, p. 116-121, divise le « temps rationnel » en deux phases :

l'âge des virtuoses : Newton (1642/1727), l'homme par excellence de la physique mathématique, est à la tête et, à la place de l'humaniste de la Renaissance, viennent maintenant les virtuoses du XVII^e siècle, « compris comme ceux qui comprennent et pratiquent la "philosophie expérimentale" (nous dirions maintenant "science positive") (R. Boyle (1627/1691)) » (oc, 117) ;

l'époque des « philosophes » : dans la lignée des virtuoses, les « philosophes » de

XVIII^e siècle (Lumières, Aufklärung, Lumières, Verlichting) pourtant différent, - dubitatif, testant, menant un travail d'enquête, tandis que l'on s'intéresse aux « idées » (concepts)

HW 61

elle vise à exposer progressivement le « système de la nature » (dont l'homme fait partie), sans toutefois vouloir imiter les lourds sous-systèmes « baroques » des virtuoses.

Puisque nous avons déjà décrit l'État moderne comme un facteur culturel ci-dessus (pp. 42/51), nous allons maintenant considérer le deuxième facteur de l'ère « moderne », le rationalisme.

Le concept de « rationalisme ». – Ce mot est utilisé dans (presque désespérément) beaucoup de choses. Les significations utilisées, qui, cependant, s'éclairent mutuellement et nous ramènent à la pensée moderne.

« Ratio » (nalis) est un mot latin, dérivé de reri, **a/** compter, respectivement calculer et,

b / par extension, la pensée. Nous traduisons par « raison », ce qui, cependant, en néerlandais a deux significations fondamentales :
penser « raison » (et c'est là le principal souci) ;

Le langage, c'est-à-dire la parole (par exemple, en grammaire : discours indirect et direct, c'est-à-dire la restitution littérale de l'opinion d'autrui ou de la sienne propre). C'est de là que vient notre mot.

Le terme « raison » est beaucoup plus proche du grec « logos », qui signifie à la fois penser et parler.

« La raison (logos) est un discours qui exprime la raison, c'est-à-dire la relation, la proportion ou le rapport qui unit les constituants de ce qui est dit, un discours qui indique ainsi la « raison » par laquelle ce qui est dit existe. » (A. Wylleman, *De fondement de la moralité*, dans *Journal for Phil* ; vol. 28 (1966): 4 (déc.), p. 627).

Wylleman souligne ce que nous, en néerlandais correct, par analogie avec le mot « evenredig » (proportionnel), pourrions appeler l'aspect « raisonnable » de « rationnel », c'est-à-dire le réseau de relations que présentent l'analyse tant la réalité que les idées (les mots). Wylleman distingue ensuite deux aspects : « La raison est (...) la capacité de rendre les choses perspicaces et compréhensibles par le discours. La raison (...) – la proportion qui relie les constituants – est ce par quoi une chose existe, ce par quoi elle résiste à la dégradation, ce par quoi elle persiste et demeure. Le monde existe parce qu'il forme un tout ordonné et harmonieux, un cosmos, une totalité de choses dont les relations d'ordre les empêchent de sombrer dans le chaos. » (ac, 627).

Il est clair que « bestaan » est utilisé ici au sens d'« existence » (par exemple, j'ai survécu à l'existence, à cette menace), « être résistant à », résistance.

D'emblée, la conception antique du « cosmos » s'impose, elle qui a dominé la pensée occidentale depuis Pythagore (jusqu'à la crise de la physique mathématique galiléenne, selon A. Koyré). Wylleman explique ensuite que, s'agissant non seulement d'un point de vue « constitutif » — en prêtant attention à la nature inhérente de la réalité totale — mais aussi d'un point de vue « déontique » (responsable du devoir) ou normatif (responsable des règles) concernant la « raison » (la relation entre les éléments) :

HW 62

« De même qu'une communauté ou un individu existe : ils préservent ou acquièrent une existence qui les rend résilients contre le déclin, dans la mesure où ils parviennent à unifier la multiplicité qui les compose selon une proportion adéquate. Par conséquent, l'établissement de véritables normes de vie n'est rien d'autre que la désignation de la rationalité, c'est-à-dire de l'ordre raisonnable, qui assurera une existence stable à la communauté et aux individus. » (ac, 627).

En résumé :

Le « rationalisme » est une façon de penser qui

informatif (logique et épistémologique) place la raison (parler en tant que pensée, langage et relations) au centre ;

constitutif (**a/** ontologique et **b/** principalement physique) a / réalité
(le

« l'être ») et **b/** conçoit très particulièrement la nature comme étant structurée de manière « rationnelle » ou du moins la considère susceptible d'interprétation rationnelle,

action déontique (dinormative, régulatrice du comportement) comme raisonnée

('rationnellement') considère comme responsable ;

à cela s'ajoute un quatrième point de vue, le préconstitutif (qui prend en compte l'« origine » de **a/** la réalité et **b/** la nature, généralement la divinité)

: l'origine totale des choses qui précèdent la réalité et la nature données est parfaitement « rationnelle » (raisonnable).

Conclusion : les quatre dimensions de toute philosophie sont « rationnelles ». Cf. *Père Wiplinger, Warum le Warum?* (*Die ursprüngliche Frage unde der Ursprung der Vernunft* , dans *Wort u. Wahrheit* , XVII (1962) : 5, S ; 335/336 (le fait que l'homme se pose (se) des questions, est un signe de « raison » ; *G. del Vecchio, Droit et économie* , dans *Bulletin Européen* , 1962, ja. Fé., pp. 10/12 (tout acte, théorique ou pratique, de l'homme est « économique », c'est-à-dire raisonné sur les causes minimales avec leurs conséquences maximales (résultats), une application du principe économique de Petrus Aureolus (+ 1322) qui est à l'œuvre dans tout comportement rationnel).

Essentialisme. – La pensée conceptuelle est inhérente au rationalisme : le concept comme représentation d'un ou plusieurs objets telle que le commun ou le général soit représenté, vient

a/ implicitement dans l'expérience sensorielle à travers,

b/ est par « raison » (ratio), qui est le côté discursif de la processus de formation des concepts,

c/ transmis à l'esprit (nous, intellectus) qui «abstrait», c'est-à-dire universellement transforme ce qui, dans l'expérience sensorielle, n'était que simplement individuel ou particulier.

Puisque, selon le rationalisme, seul l'universel est essentiel ou fondamental (substantiel), une philosophie du concept est donc un essentialisme ou une croyance en l'essence.

Intersubjectivité. – L'universel des objets se reflète dans l'intersubjectivité. universel dans les sujets : chez chaque être humain, malgré son individualité, **a/** l'intellect, **b/** la raison (et **c/** le sens comme un avec la raison et l'intellect) sont identiques : toujours et partout la même intuition devient claire pour tous, au moins avec un effort minimal essentiel.

HW 63

2.5.1. Histoire du rationalisme (63/.

La mentalité archaïque fut jadis qualifiée de « prélogique » par Lévy-Bruhl (1857-1939), du moins dans sa phase initiale (en raison de la magie, supposément illogique). Depuis le structuraliste C. Lévi-Strauss (1908-2009), il est devenu évident que l'homme archaïque pense lui aussi logiquement, notamment par « systèmes » soumis à des règles, lesquels sont, dans leur ensemble, ordonnés et coordonnés selon des règles. Les « structures », même archaïques, sont « rationnelles », et un rationalisme archaïque peut ainsi s'établir.

Cependant, le rationalisme strict ne s'impose que dans la philosophie grecque :

a/ il y a rationalisme ou rhétorique (en protosophie et le le deutérosophisme (par exemple, avec Isocrate) ou le philosophique (Socrate, Platon, Aristote prennent position contre la parole et la pensée de la (proto)sophistication, qui n'est pas strictement justifiée logiquement mais plutôt utilitariste.

b/ Immédiatement, les philosophes (les grands socratiques, les néoplatoniciens, par exemple) Les intellectualistes (ils considèrent le nous ou l'intellectus (raison) comme la saisie intuitive de l'essence du concept universel, qui est exposée et articulée dans la raison (ratio, le côté discursif de la connaissance)) ; les autres (les Stoïciens, les Épicuriens) sont « rationalistes » (ici au sens limité : ils ne considèrent pas la raison, mais seulement les sens et la raison comme un discursus, comme une exposition de ce que les sens offrent).

c/ De plus, il existe des dogmaticiens (grands socratiques), des matérialistes religieux (stoïciens, les épicuriens (qui acceptent des réalités et des concepts universels intersubjectivement valides et communicables) et les sceptiques (qui pensent de manière plus individualiste et procèdent également de manière plus empirique, n'acceptant que les sens, sans raison ni intellect).

d/ Les rationalistes « classiques » et sécularisants sont (plutôt) dédaigneux de Magiciens et mystiques ; les philosophies théosophiques (hermétiques, néopythagoriciennes, gnostiques, néoplatoniciennes), quant à elles, supposent que, parallèlement à la raison (avec ou sans compréhension intuitive), la croyance en la révélation paranormale est également raisonnable ou rationnellement justifiable, et sont donc qualifiées par les rationalistes « classiques » de « syncrétistes » (mélangeurs de rationnel et d'irrationnel).

Le patristicisme et la scolastique, mais avec des accents différents, continuent de penser dans la lignée des anciens : le rationalisme rhétorique ou philosophique, qu'il soit conçu ou non de manière syncrétique théosophique, reste caractéristique.

Selon C.S. Peirce, la scolastique est, par exemple,

a/ en effet, tel que le témoignage des grands penseurs et, surtout, des ecclésiastiques Le magistère est décisif et les vérités fondamentales ne sont jamais méthodiquement remises en question (ce qui ne s'applique pas à Grégoire de Nussa ni à Augustin de Tagaste, mentionnés au passage).

b/ cependant, d'un autre côté, connaît son approche relationnelle multiforme (de la raison, de la croyance (argumenter) et tentatives d'expliquer rationnellement les vérités de la foi, malgré leur caractère mystérieux.

HW 64

2.5.2. Le rationalisme moderne (64/.

Le point de départ est le fait du citoyen indépendant.

Le mot « burger » vient de « burg », une habitation fortifiée et sécurisée où, face aux difficultés de la vie, les habitants et leurs voisins trouvaient refuge. On retrouve cette filiation dans des noms médiévaux se terminant par « burg » (par exemple, Middelburg, Domburg). Il ne faut surtout pas confondre « burg » avec « burcht », qui désigne la demeure de la noblesse.

Les marchands n'étaient souvent pas loin du bourg : ils y entreposaient leurs marchandises.

Un comptoir commercial. La classe marchande entourait, si nécessaire, ce comptoir d'un rempart ou d'un mur.

Aussitôt, la volonté de gérer leurs propres affaires et de s'affranchir de la noblesse (le seigneur dont ils bénéficiaient autrefois de la protection) s'est ancrée en eux. Sécurité, assurance : voilà l'âme du bourgeois !

(i) à l'opposé de « l'extérieur », la ville du bourgeois est un lieu de justice

(chartes, ordonnances) qui garantissent l'ordre, - des ordres que « l'extérieur », avec son insécurité, ne connaît pas, ou ne connaît pas suffisamment ;

(ii) en face de la forteresse, où toute la sécurité crée en même temps un « serf » ou En créant un « serf », le bourgeois entend déterminer ses propres « droits » et créer ses propres lois ; au lieu de l'arbitraire « glorieux » de l'aristocratie, le bourgeois souhaite un statut légal qui le protège contre le vol, le brigandage et le viol.

Ainsi se forme le tiers état :

a/ Le seigneur est puissant grâce à la chevalerie qui manie l'épée ; **b/** Le clergé est puissant grâce à l'autorité sacrée de la religion ;

c / le citoyen, c'est par son industrie raisonnable et intellectuelle, par son Son allure assurée et amoureuse de la liberté, ainsi que son approche méthodique de la vie en communauté.

d/ Dans cette ville bourgeoise de la fin du Moyen Âge, une nouvelle façon de penser émerge, - non Aristocratique, ni cléricale ni monarchique, mais résolument urbaine et industrielle, cette pensée vise à rendre la Terre habitable, sûre et stable grâce à une action rationnelle. En effet, cette pensée, de plus en plus entreprenante, aspire à un progrès durable. Le calcul et la certitude calculée sont des caractéristiques essentielles : rationalité et sécurité sont indissociables ; d'où le sens de la causalité : la vie est une chaîne de causes et d'effets, qu'il est préférable de calculer à l'avance et dont on s'assure de l'issue. Autrement, on perd le contrôle de sa vie et l'insécurité s'installe.

a/ La peur de l'incertitude caractérise la bourgeoisie.

b/ Un comportement calculé et calculateur, tel un exorcisme de cette peur, découle de cela.

Conséquence, telle que, *E. Jünger, L'Ouvrier (Herrschaft und Gestalt ,* Hambourg, 1932, Le citoyen est un homme retranché derrière des murs : **a)** la nature étrange de la magie et de la religion, avec ses pouvoirs, figures et rites extra- et surnaturels, ne l'attire pas ; **b)** la nature étrange des phénomènes « élémentaires » (c'est-à-dire ceux liés à la sauvagerie des

éléments naturels), « hors » de la ville (et de sa sécurité), l'attire encore moins. Le principal instrument qui lui permet de se construire un refuge sûr sur cette terre est sa raison et son intellect. Voilà pour le climat général.

HW 65

M. Foucault, Les mots et les choses, Paris, 1966, pp. 64/72, explique comment, dans le Au début du XVIIe siècle, la pensée naturaliste-philosophique et mystique-théosophique typique de la Renaissance (Paracelse et al. ; cf. ci-dessus, p. 25/28, 57/59), qui s'appuie sur des analogies encore interprétées de manière magico-mystique, recule : la voie de Bacon (ci-dessus, p. 37/40 : la première critique de l'idéologie d'un point de vue empiriste (la critique des idoles)) et celle de Galilée (cf. ci-dessus, p. 28/37 : la physique mathématique avec

a/ ses mécaniciens,

b/ sa mathématisation des données empiriques) être saisie, - la manière de la science naturelle expérimentale, donc, et en effet

médical (physiologique) le mécanisme (qui considère le corps vivant comme un dispositif (machine)) et

impliquent une mathématisation astronomique et physique des faits empiriques.

On a appelé cela le rationalisme moderne, cette mécanisation et cette mathématisation, étendues si nécessaire à des domaines extérieurs aux sciences médico-physiologiques ou astronomiques-physiques.

Cf. *M. Ambacher, Les philosophes de la nature*, Paris, 1974, pp. 46/57 ; même pp. 57/68 (étude d'objet biologique, artificialiste au lieu de vitaliste) et pp. 68/78 (positivisme). Cf. aussi *G. Buis, Science et idéologie*, dans *M. Amiot et al., Les idéologies dans le monde actuel*, DDB, 1971, pp. 33/47 : « (...).

Tandis qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, naissaient l'astronomie et la physique, toutes deux conçues mathématiquement, apparaissait une idéologie scientifique, le rêve d'une nature entièrement mathématisable, engendré par un dieu mathématicien – géométrique et mécanicien pour Descartes, statisticien et calculable pour Leibniz. Si cette idéologie renaît ainsi

de ses cendres scientifiques, cela prouve que la « fonction idéologique » (c'est-à-dire le rôle que joue l'idéologie) n'a pas été détruite par l'essor de la pensée scientifique, mais que l'idéologie et la science coexistent. (Oc, 37)

M. Foucault, *ibid.*, pp. 70 et suiv., souligne que ce rationalisme ne représente qu'une partie : il existe un troisième rationalisme moderne qui n'adopte ni la mécanisation ni la mathématisation mais la mathesis universalis, la mathématisation universelle, comme modèle conceptuel : celui-ci compare également les phénomènes afin de **(i)** les mesurer et **(ii)** les ordonner.

a/ Mesure repose sur des « éléments » qui sont des unités sont et qui servent à un donné « analyser » au moyen de nombres arithmétiques (les identiques, l'unité de mesure servant à indiquer les différences).

b/ Commander est l'équation qui construit une série (l'ordre a, b n'est pas a et b). Considérons-les isolément, mais établissons par exemple la série a, b comme une suite. Selon Foucault, les deux « analyses » (analyse de mesure, analyse d'ordre) aboutissent à la formation de séries (gradations). Cette formation de séries est un ordre d'un degré supérieur, dont **a/** l'ordre de mesure et **b/** l'ordre ordinaire ne sont que deux applications.

HW 66

La Mathesis universalis en ce sens, selon Foucault, *oc.*, pp. 66 et suiv., est la proposition de

Descartes (plus de détails sur lui) : la « vraie connaissance », selon Descartes, naît :

intuitive (l'intuition de notre esprit qui perçoit les idées fondamentales),

déductif (à partir des intuitions de base, notre esprit déduit les autres vérités, (pensez à la géométrie axiomatiquement déduite d'Euclide) et

comparative : il existe deux types de comparaisons, à savoir

a/ la comparaison qui est mesure (on analyse - toujours ce mot platonicien - par exemple le poids de la gravité, la « mesure » basée sur l'unité de « force » par exemple) et

b/ l'équation qui est « l'ordre » (on analyse la paire « a, b » et on établit Cela implique un ordre : a précède b. Dans une telle analyse comparative, la similarité et la différence apparaissent simultanément.

Il convient de noter, dans l'esprit d'O. Willmann, parlant de la méthode lemmatique-analytique (en bref : analytique) (voir p. 30 ci-dessus ; voir aussi O. Willmann, *Abriss der Philosophie (Philosophische Propädeutik)*, Vienne, 1959-55 (préface de Max Müller), p. 137) que toute analyse part du principe que tout objet se prête à l'analyse, ici à la comparaison (c'est le lemme au sens large ; au sens étroit, l'analyse présuppose toujours un pluriel, c'est-à-dire une collection avec des éléments et des propriétés communes, - ce qu'on disait en termes médiévaux anciens : une unité dans une multiplicité) ; en d'autres termes, que tout objet de comparaison est rationnellement structurable.

Conclusion : il existe, d'après Galilée et Descartes,

un rationalisme mécaniste en médecine et en physiologie) et

un rationalisme mathématique (en physique et en astronomie), puis ici, à partir de Descartes,

un rationalisme comparatif à l'œuvre (en tant que nouvelle épistémè ou « savoir », comme Foucault aime à l'appeler).

De Mathesis universalis, di 'comme science générale de l'ordre' (as general science of order) (oc, 171): qui ne pense pas ici à J. Royce, *The Principles of Logique*, New York, 1961, p. 11 : « *La logique est la science générale de l'ordre, la théorie des formes de tout royaume ordonné d'objets, réels ou idéaux.* » science de l'ordre, théorie des formes de tout domaine ordonné d'objets, réflexion substantielle réelle).

La différence avec Willmann et Foucault réside dans le fait que Royce , aussi idéaliste soit-il,

b/ est à la fois peircien, donc plus philosophique que Foucault et plus pragmatique que Foucault et Willmann. L'introduction de signes (aspect sémiotique) à des fins de comparaison (ou d'ordonnancement) correspond, en fait, au « caractère sémiotique » (caractère rationnel) des choses elles-mêmes, et ce réalisme sémiotique constitue la sanction du système sémiotique (ici système comparatif) appliqué à la réalité : le résultat, une fois l'analyse effectuée, en détermine la vérité. Foucault n'évoque presque jamais ce

résultat : c'est là la lacune de son étude du rationalisme, aussi solide soit-elle et qu'elle demeure.

HW 67

Au passage : un petit livre simple qui nous plonge immédiatement dans le monde cartésien la matésis universelle ou science de l'ordre est introduite par *Van Praag, Mesurer et comparer*, Hilversum, 1968 ; plus difficile et plus métaphysique allemand est *le Père. Schmidt, Ordnungslehre*, Munich/Bâle, 1956 (l'histoire d'une théorie de l'ordre (oc, 11/17) vaut particulièrement la peine). Enfin : *G. Jacoby, Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtschreibung*, Stuttgart, 1962, S. 98/105 (*Zu der Frögeschichte der Logistik*).

Notez trois introductions à un ordre ou à une science comparée :

la mathématisation des sciences (surtout depuis Galien (+129/+199),

la grammatica speculativa (le lien entre la logique et la linguistique (terminisme (voir p. 15 ci-dessus)),

Ramon Lull (1233/1315) et son ars Magna (Grande Science) sont en train de disparaître

a/ sur la matesis universalis, le dessein de Descartes (avec l'influence de Viète, Galilée, Mersenne),

b/ sur characteristica universalis, le projet de Leibniz (algébrisation) la combinatoire (qui fait partie des études littéraires générales) et la conception de nombreux autres,

c/ sur la mécanisation du calcul (des dispositifs de calcul sont conçus, ainsi que machines pensantes) et,

d/ aussi inopinément, concernant la science universelle de l'ordre censée être occulte (notamment étayé par la Kabbale), parmi les mystiques, les Rose-Croix, les astrologues, les alchimistes,

avec J. Böhme, Ath. Kirschner (= le Jésuite), Tritheim (cryptographie, qui visait à pénétrer l'essence magico-mystique des choses et des processus),

avec Leibniz (qui, au moins pendant un temps, s'est intéressé aux effets occultes – et ce jusqu'à sa mort). « Après tout cela, conclut Jacoby, la *characteristica universalis* (l'alphabétisme compris au sens très large) était répandue au XVIIe siècle ».

(oc, 103).

M. Foucault, oc, pp. 92/225, démontre ensuite en détail comment cette analyse comparative est à l'œuvre dans

1/ la grammaire générale, dans

2/ histoire naturelle (précurseur de la biologie moderne) et dans

3/ L'analyse de la richesse (précurseur de notre économie). Parler, c'est nommer. Donner, étudier les êtres vivants, c'est les classer ; posséder des richesses, c'est les échanger. Les langues, les êtres vivants et les richesses sont ordonnés à cet égard (et comparables selon leurs éléments et leurs ensembles).

1/ Chaque être individuel peut se voir attribuer un nom et peut donc être dans un être intégré dans un système linguistique ordonné ;

2/ Tout être naturel est susceptible d'être caractérisé et peut donc être dans un à intégrer dans la taxinomie (système de classement) ;

3/ Toute richesse est convertible en monnaie et peut donc être mise en circulation (oc, 187).

En effet, toute représentation dans la conscience analytique humaine peut être munie d'un signe et est donc connaissable en ce sens qu'elle peut être intégrée à un système de similitudes et de différences (ibid.). Ainsi, trois nouvelles sciences ont émergé dans un style rationnel comparatif.

HW 68

Innéisme rationnel et empirisme.

E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung , 1932, met l'accent sur l'unité qui existe entre le rationalisme empirique des empiristes anglais et français des Lumières, d'une part, et le rationalisme systématique des innéistes (principalement continentaux), d'autre part.

Écoutez donc *J. Locke* , le fondateur des Lumières, dans son œuvre majeure, *An Essai sur l'entendement humain* (1690), IV : 19.4 :

La raison est une révélation naturelle par laquelle le Père de toute lumière, source éternelle de toute connaissance, communique aux hommes la part de vérité qu'il leur a rendue accessible. La révélation est la raison naturelle, enrichie d'un nouveau trésor de découvertes, qui jaillissent directement de Dieu et dont la vérité est confirmée par la raison au moyen des témoignages et des preuves qu'elle utilise pour démontrer leur origine divine. Conséquence : quiconque rejette la raison au profit de la révélation éteint simultanément ces deux lumières.

Immédiatement après, Locke s'oppose fermement aux « enthousiastes », c'est-à-dire à ceux qui prétendent recevoir une révélation directe de Dieu (au lieu de la révélation indirecte des prophètes, par exemple). On constate par ailleurs la place fondamentale qu'occupe la raison empirique dans les domaines profanes comme religieux. À tel point que l'empirisme peut, à juste titre, être qualifié de rationalisme.

En revanche, on peut citer par exemple *HJ Robinson, Renaissance Rationalism* , Toronto, 1975, p.

La tradition rationaliste de la philosophie est le mieux représentée par

Platon, Descartes, Spinoza et Leibniz. Ce courant fut interrompu au XVII^e siècle par Hume et Kant, qui soutenaient qu'il est impossible de posséder la moindre connaissance des choses imperceptibles.

Les rationalistes se tournèrent jadis vers la spéculation (la réflexion) sur ces questions, et l'on crut généralement Hume en Grande-Bretagne et Kant sur le continent lorsqu'ils affirmaient que cette réflexion était vaine. Dieu et l'âme humaine en étaient des exemples, il y a deux cents ans.

On peut citer comme exemples récents les réflexions de Freud sur le Moi, le Surmoi, le Ça et la libido – des concepts condamnés par les psychologues behavioristes en raison de leur inobservabilité.

On constate que certains empiristes poussent très loin leur empirisme, qu'ils interprètent de manière exclusive – plus loin que, par exemple, Locke, qui en a ouvert la voie.

a/ Pour Descartes, un irrationaliste est celui qui professe des convictions qui ne découlent pas de preuves claires, Des représentations claires peuvent être obtenues.

b/ L'empiriste, en revanche, qualifie de rationaliste quiconque possède des concepts et Il opère des intuitions qui ne peuvent être déduites de la perception sensorielle et soutient des affirmations avec plus de force que celles que les perceptions sensorielles lui permettent. (*W. Bartley, Flucht ins Engagement* , Munich, 1962, p. 120). Cependant, Bartley considère les deux comme des rationalistes.

HW 69

La subjectivation du concept d'« idée ».

T. Richard, Introduction à l'étude et à l'enseignement de la scolastique , Paris, 1908-2 p. 263, dit : « Toutes les contradictions et tous les désaccords (...) entre les différents systèmes philosophiques doivent en fin de compte être liés à la question de l'origine et de la valeur de nos idées. » Et *O. Willmann, Gesch. d. Ibid.*, III, 208, caractérise le rationalisme moderne par l'expression « subjectivation de Le concept d'« idée ». Nous l'expliquons en détail.

Tout d'abord : d'autres termes médiévaux anciens sont également transformés :

forme, forme (concept central de l'aristotélisme),

a/ que chez les scolastiques signifiait « essence » (« quelque chose formellement » (formellement, « Voir sous sa forme » signifie voir quelque chose selon son essence, et cela se retrouve encore aujourd'hui dans des expressions telles que « forme de gouvernement », « forme artistique », etc.

b/ appauvri pour « figurer », structure externe : c'est pourquoi nous le contrastons contenu ou substance et signifie « considérer quelque chose formellement » ainsi que « considérer quelque chose extérieurement » ; en

d'autres termes, tout comme « l'idée » est subjectivée, la « forme » est externalisée ;

Le même sort est réservé au concept de « substance » :

a/ Dans la scolastique, la « substance » était quelque chose qui existe de telle sorte que, pour exister, elle ne requiert rien besoins autrement, en tant que sujet auquel il est inhérent, qu'en tant que lui-même,

b/ Pour Descartes, par exemple, la « substance » est simplement quelque chose qui, pour exister, n'a besoin de rien d'autre. besoins (les scolastiques connaissaient aussi quelque chose de semblable, à savoir Dieu). Ces deux exemples servent à étayer l'argument selon lequel le jargon évolue fondamentalement au cours du XVIIe siècle. Pourquoi ? Le rationalisme moderne,

a/ empirique ou indigène,

b/ mécanique, mathématique ou comparative, - laissez l'ancien médiéval L'idéalisme ou le réalisme deviennent alors « idéalisme » au sens moderne du terme. « L'idéalisme (à comprendre : au sens rationaliste moderne du terme) est une doctrine philosophique qui consiste à réduire toute existence à la pensée. » (Autrement dit, ce qui existe en dehors de la pensée et des pensées, indépendamment d'elles, est une non-chose.)

Raison : la pensée, exprimée immédiatement, n'atteint qu'elle-même et son contenu immanent. Ainsi R. Jolivet, *Les sources de l'idéalisme* , Paris, 1936, p. 7.

On a l'impression que « penser », « pensée » prennent ici un sens nouveau. *Descartes (Méditation) II*) dit que « cogitare », « penser », signifie : douter, comprendre, confirmer et nier, Désirer et refuser, imaginer, percevoir. Autrement dit, cela désigne l'ensemble de la vie intérieure consciente.

Cf. E. Grassi, *Descartes et das Moderne Denken* , dans K. Vorländer, *Philosophie der Neuzeit (Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz)*, Hambourg, 1966, p. 229.

M. Foucault, dans **Les mots et les choses** (1966, p. 58), affirme également que « le langage n'est rien d'autre qu'un cas particulier de représentation » (d'où l'« analyse » devient « analyse de la représentation »). On a d'ailleurs parlé de « représentationnisme » (pensée de la représentation).

Il convient de noter ce que *R. Eucken*, dans **Die Lebensanschauungen der grossen Denker **, 1890, p. 381, dit de la « pensée » cartésienne : « Il reste insuffisamment clair si la pensée (...) est un processus collectif inhérent à tous les êtres singuliers, ou si elle est simplement une expression de la vie de l'objet, une illumination du moi – autrement dit, si la pensée possède l'homme ou si les hommes possèdent la pensée (comme une propriété). Selon l'une ou l'autre explication, des mouvements fortement distincts apparaissent (...). » Ce caractère fluide persiste, par exemple, jusqu'à nos jours dans le structuralisme, qui parle de la dislocation du sujet « homme » de sa fonction de soutien et insinue que le langage parle en chacun de nous (intertextualité).

Bien sûr, il existe des variantes : *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft* (Transc. Analyt.,

2, 3) établit une distinction, par exemple, entre l'idéalisme « problématique » de Descartes (qui, en dehors de sa propre conscience (« pensée »), qu'il soit ou non clairement distingué de celle d'autres hommes et esprits qui pensent également, voire au-delà de cette pensée,

a/ à la fois Dieu et sa véracité comme

b/ accepte le vaste sujet, - et est donc un idéaliste non mis en œuvre), d'une part, et d'autre part, l'idéalisme « dogmatique » de Berkeley (qui **a/** accepte Dieu au-dessus de sa pensée, **b/** n'accepte pourtant aucune chose matérielle en dehors de sa pensée, sauf comme « simples représentations » de notre propre pensée qui produit Dieu en nous).

Cependant, on peut toujours, au sens moderne du terme, être idéaliste à un degré plus ou moins grand : Berkeley, qui accepte un Dieu extérieur et supérieur à sa pensée, n'est pas pour autant un idéaliste absolu. On trouverait plutôt cela chez Spinoza, qui ne reconnaît qu'une seule « substance », un seul être auto-existant, Dieu : ce Dieu est pensée et matière étendue ; la pensée et la matière étendue sont aussi mutuellement identiques, en tant que deux aspects « diversifiés » de l'unique Dieu.

Entre-temps, la révolution cartésienne existe (dixit *E. Bréhier, Hist. vol Philosophie* , Paris, 1926-1) précisément dans le fait qu'il est la formule de base de la modernité L'idéalisme conçu offrait :

« Si nous affirmons que quelque chose est contenu dans la nature (natura) ou le concept (conceptus) d'une chose, alors cela revient à dire que cette chose est vraie pour cette chose (elle-même) ou que cette chose peut être énoncée à propos de la chose elle-même. »

Mais attention, cette affirmation cartésienne doit être comprise comme Bréhier l'explique : « La philosophie moderne n'est pas une question de tendresse, suivant Descartes, qui est à la base de l'idée de l'objet immédiat de la connaissance. »

Autrement dit, lorsque nous « pensons » (nous sommes consciemment engagés d'une manière ou d'une autre), nous n'atteignons pas le monde réel qui nous entoure ou qui est en nous, par le simple biais des « représentations » de notre pensée.

a/ Ces représentations font bien sûr référence quelque part aux choses réelles dans et autour de nous,

b/ toutefois, nous n'avons aucun contact direct et substantiel avec elle.

HW 71

Conclusion : Le conscientisme (de conscientia, conscience, éveil) est le philosophie qui conçoit la réalité et les choses comme existant simplement dans la conscience, la conscience étant représentée comme une intériorité et un espace clos (introspectif), de sorte qu'il est dit que les choses existent simplement de manière immanente à notre conscience, dans notre immanence (de conscience), intramentale (et non extramentale).

La philosophie moderne suit la voie immanentiste (de la conscience) et peut donc être qualifiée de philosophie immanente :

« La révolution cartésienne en philosophie est donc bien une révolution (...). Nous la qualifierons, en un mot, d'avènement de la philosophie immanente. Nous entendons par là que le principe doctrinal essentiel est que le seul univers accessible à la connaissance est celui qui est immanent au sujet connaissant. Ce postulat gouvernera toute la philosophie ultérieure et, conçu comme un axiome évident et irréfutable, il dirigera tout le mouvement

spéculatif (= réflexif) pendant trois siècles. » (R. Jolivet, *Les sources de l'idéalisme* , Paris, 1936, p. 772).

En tant que théorie de la perception, cette philosophie consciencieuse ou immanente devient un médiatisme : le « médiatisme » signifie que nous ne percevons pas l'objet dit externe (matériel), mais plutôt un terme intermédiaire (qui est une représentation – d'où le représentationnisme) ;

L'immédiatisme signifie que nous avons une perception directe et immédiate de l'objet (on parle parfois d'« intuitionnisme », où « intuition » ou intuition signifie un sentiment direct de nature perceptive et cognitive à l'égard de quelque chose).

Il existe maintenant différents types de médias :

les médiatismes objectifs tels que celui de Descartes : par exemple, la lumière, réfléchi par un véhicule heurte mes yeux et provoque un changement qui se propage dans le cerveau ; ce changement active les « esprits animaux » dans les nerfs, qui génèrent une impression dans les organes et leur mouvement ; résultat : je fais un écart pour éviter ce véhicule ;

Conclusion : concernant les mouvements des organes provoqués par les esprits animaux Nous décidons de l'existence d'un monde extérieur et développons en nous une compréhension de celui-ci ; d'autres médiatismes sont ceux de Leibniz et Malebranche ; - parmi les empiristes, J. Locke est un médiatiste objectif : nous possédons en nous des « idées » représentatives (= référentielles) (représentations, qui sont les « images » des objets) dans notre conscience ; par le biais de l'« inférence » (déduction, - non intuitive) nous décidons des objets extérieurs à nous-mêmes ;

Le médiatiste subjectif, c'est Berkeley : le phénomène, qui est consciemment en nous, n'est rien d'autre que... le changement du sujet lui-même qui perçoit (esse est percipi : les objets matériels sont de pures représentations de notre conscience intérieure) ; heureusement, nos représentations en nous sont ordonnées par Dieu.

HW 72

Aperçu de la philosophie systématique-rationnelle des « virtuoses »
(XVIIe siècle).

L'objectif .

Les philosophes constructivistes de l'époque baroque sont avant tout des épistémologues : ils construisent un fondement épistémologique du « système » ; ils procèdent de la raison autonome (une manière de penser libre de toute tradition et autorité) ; de plus, ils sont (méta)physiciens : ils développent une théorie concernant la cohérence mécanique générale de la « nature » (qui est comprise ici dans un sens très matériel) – d'où le nom de « mécanisme » ;

Ils souhaitent également une théorie concernant la relation entre la nature (matérielle) et la « pensée » (l'esprit) ; ils sont tous plus ou moins des théologiens (naturels) : ils donnent à la croyance en Dieu une place dans leur système ; ils travaillent tous à une théorie éthico-politique basée sur leur métaphysique, qui apparaît moderne comparée à la scolastique.

Note – Sur le mécanisme

Est-ce « mécanique » ?

ce qui ressemble à des appareils, des machines ou qui s'y rapporte (un orgue mécanique, par exemple) ;

ce qui procède uniquement comme mouvement (sans force ni énergie, sans finalité, sans principe vital ni âme) ;

L'inconscient (un mécanisme de défense mécanique chez l'être humain qui se déroule sans délibération) est une théorie qui explique, totalement ou partiellement, la réalité dans son caractère processuel (son cours) à partir du mouvement purement mécanique des constituants de la matière (les atomes, par exemple). Descartes s'y emploie plus que Leibniz, qui pense de manière dynamique et part d'une énergie interne à la matière.

Dynamisme (l'énergie comme explication des phénomènes), ***finalisme*** (= théologie : La téléologie comme explication), ***le vitalisme*** (le principe de vie comme explication des phénomènes de la vie), – tous ces mouvements présupposent plus qu'une simple machine ou un mouvement mécanique.

4.5.2.1. René Descartes (42/

(1596/1650).

Il voit en Descartes le symbole du conflit entre l'autoritarisme de la scolastique et la pensée scientifique émancipée. De fait, cet aristocrate, élève jésuite, passe la majeure partie de sa vie à l'étranger par crainte de l'Inquisition et de ses semblables. Cartesius (son nom latinisé) est un esprit complexe :

Il est avant tout « le grand purificateur » (Pascal) :

a/ des quatre causes d'Aristote et de Thomas (matérielle, formelle, résultant de la causalité efficiente (effective) et finale, il ne lui reste qu'une seule cause, la cause effective (effective), qu'il fusionne avec la cause formelle ou formelle ;

b/ des nombreux types de changement, il n'en retient qu'un : le mouvement local ;

c/ des nombreux types (niveaux) d'âmes (végétales, animales, assez nouvelles de vie) il en garde une (*J. Wahl, Tableau de la philosophie Française* , Paris, 1962, p. 10) ;

HW 73

Cependant, depuis Descartes et Locke, une « critique » moderne a émergé, c'est-à-dire une attitude consistant à tester les phénomènes culturels sur leurs mérites (valeur de connaissance, autres valeurs) ; le terme « critique » est devenu un mot à la mode : cf. *R. Kwant, Critique (Sa nature et Fonction)*, Paris, Louvain, 1969, réfléchit sur sa signification ;

a/ Il y a bien sûr toujours eu des critiques, depuis la phase archaïque jusqu'à la scolastiques :

b/ La critique employée par Descartes et Locke dépend de leur système (et dans ce sens est tout aussi relatif que toute critique) ; ainsi, par exemple, la critique de la théorie de la causalité, de la théorie du mouvement et de la théorie de l'âme de la scolastique n'est que le côté négatif du point de vue rationaliste ;

Il convient de noter que, contrairement à J. Wahl (et Pascal), *R. Böhm, Kritik der Fundaments du temps* , Baarn, 1977, pp. 101 et suivantes, affirme

que Descartes et Locke être traditionnel : avec la philosophie moderne surgit l'idée :

1/ dans les conditions réelles

2/ de la réalisation de l'idéal d'Aristote,

a/ nl. une connaissance purement « théorique », une connaissance « objective », qui est uniquement destinée à se poursuivre sur soi-même, ce qui aboutit à une connaissance expérimentale, voire technique et appliquée ;

b/ notamment les motifs anciens (ressemblance avec Dieu, liberté, immortalité, omise (accessible grâce à cette connaissance objective) et remplacée par l'idée d'une domination de l'homme sur la nature en progrès illimité ;

Ce qui rappelle plus ou moins *M. Heidegger*, *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, 1950, p. 69/104 (*Die Zeit des Weltbildes*) : **1/** la science, **2/** la technologie des machines, **3/** l'art comme expérience esthétique, **4/** la bienveillance humaine comme « culture » et **5/** la « dédivination » (l'indécision concernant Dieu et les dieux) caractérise l'époque moderne : avant tout, le fait que la science devienne technologie et la technocratie est dû au fait que la métaphysique (moderne)

1/ conçoit être comme objectivement proposé calculabilité et

2/ la vérité réduite à la certitude de la « représentation » - quelque chose que ni l'un ni l'autre Il ne connaissait ni l'Antiquité ni le Moyen Âge ; voilà ce qu'il pensait du rapport de Descartes au passé ;

Voici maintenant les caractéristiques positives de son système : trois aspects peuvent être mis en évidence :

a/ Descartes avant tout un mathématicien :

successeur du Fr. Viète (Vieta), il est comparable à Galilée, Pascal, Newton ; la géométrie analytique est dans son domaine, comme c'est le cas pour *J.P. Sartre*, *Situations*, I (*La liberté*). Selon *Descartes*, dans sa jeunesse, a vécu l'expérience du rationalisme. contrainte que les vérités mathématiques imposent à l'esprit pensant ; sa philosophie est la forme rationnelle d'une

expérience existentielle privilégiée (de nature mathématique ici) : c'est **a/** un géomètre, **b/** un praticien de l'algèbre, en effet, **c/** un praticien de la mètis universalis, qui un dessein métaphysique ; d'où son but est de développer la philosophie de manière plus géométrique axiomatique ;

HW 74

Résultat:

a/ non les modes rhétoriques de la pensée (cf. Bilthoven, 1975, p. 77/99 : « dans (FR. Bacon et R. Descartes) on constate une attitude nettement hostile envers la rhétorique"),

b/ ni la méthode scolastique,

c/ pas encore la méthode anti-mathématique-empirique de Bacon,

d/ cependant la méthode déductive de la géométrie euclidienne et analytique reste modèle de pensée philosophique (qui ouvre la voie aux grands « systèmes » du baroque) ;

b/ Descartes est également l'inventeur de ce qu'on appelle la méthode réflexive : (74/81) Par la perception intérieure, par l'introspection, la pensée parvient à son plein développement ;

La philosophie part du cogito, je pense (comme précisé plus haut : de manière idéaliste), celui de l'immanence de la conscience (cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, pp. 169 et suiv. :

« Cette vaste tradition de la philosophie moderne qui commence avec Descartes, se développe avec Kant et avec Fichte et le courant continental de la philosophie réflexive », - ainsi oc, p. 322);

Comme le note Ricoeur, si l'on tient compte de la psychanalyse de S. Freud (1856/1939), l'influence de l'inconscient sur le conscient (et sur la « pensée » si centrale chez Descartes) est telle que le conscienciosité entre en crise dès que la pensée réalise que l'inconscient est soumis à des influences : toute l'« autonomie » de la méthode réflexive est compromise et elle ne peut plus constituer qu'une méthode partielle pour une approche philosophique globale de l'expérience totale ; nous rencontrons ici, par conséquent, une faiblesse névralgique du rationalisme idéaliste ;

HJ De Vleeschauwer, René Descartes (*Le chemin de vie et la vision du monde*), Antw./ Bruss./ Nijm./ Utr., 1937, pp. 44/60 ; parle d'une « illumination » (expérience des Lumières) que Descartes a eue :

« Saisi d'enthousiasme et ravi par sa découverte, Descartes rêve trois fois en une nuit. » (oc, 45). Vers novembre 1619, Descartes se trouvait face à l'imposant ouvrage des scolastiques et à la philosophie d'Aristote :

« Reconstituer ce bloc unique au moyen d'une méthode encore inédite mais incontestée, fondée sur des preuves et une analyse mathématiques : telle était la vocation à laquelle il se sentait destiné le 10 novembre 1619. » (Oc., 48). « Il est incontestable que Descartes eut l'illumination décisive en ces jours-là. » (Oc., 45).

Il convient de relever ici la contradiction entre le conscienciosité de Descartes et son expérience onirique, qui le mit en contact direct et introspectif avec son « âme » inconsciente et subconsciente (qu'il rejeta) : comment peut-on...

a/ construire une philosophie réflexive idéaliste (comprendre : consciencieuse)

b/ sans traiter la violation, par exemple, d'une telle expérience onirique émotionnelle sur la forteresse de la pensée consciente ?

HW 75

En attendant, une chose est claire : l'homme que l'on considère comme le « premier théoricien de la physique mathématique » (*E. Denisoff, Descartes, Premier théoricien de la physique mathématique* , Louvain, Paris, 1970) a qualifié, a des aspects « irrationnels » et ont vécu des expériences que d'autres ont également vécues (cf. *E. Schering, Die innere Schaukraft (Träume, Erscheinungen des Zweiten Gesichts und Visionen des Johannes Falk)* Munich, Bâle, 1953, - Falk (1768/1826) ami de Goethe, reçut son L'appel, l'éducation de jeunes négligés, dans un rêve ; Schering ne part pas de l'analyse des rêves de Freud, mais de l'eidétique (ce que les Anglais appellent « seconde vue »).

Par ailleurs, S. Hutin, dans son ouvrage **Les sociétés secrètes** (Paris, 1963-1965, p. 61), affirme : « Les Rose-Croix (...) ont joué un rôle bien plus

important qu'on ne le pense : par exemple, Descartes, sans doute grâce à l'intermédiaire de son ami, le mathématicien Faulhaber, eut l'occasion d'y adhérer, séduit qu'il était par ces théories mythiques et humanitaires, lors de son séjour en Allemagne et en Hollande ; et le fameux « rêve » de Descartes, ainsi que diverses œuvres de jeunesse, comme les **Olympia**, sont révélateurs de ce point de vue. » Hutin fait référence à A. Georges. Berthier, *Descartes et les Rose-Croix*, dans *Revue de Synthèse*, XVIII (1939) : 9/30 ; G. Persigout, *L'illumination de R. Descartes rosicrucien*, dans *CR du Congrès Descartes*, Paris, 1938 ; id., novembre 1938, Paris, 1938. Il est connu que l'historiographie rationaliste dissimule généralement cela (afin d'éliminer la teinte théosophique-synchrétique qui planerait alors sur Descartes).

À la page 55 ci-dessus, il a été noté que les Oratoriens et l'augustinisme ont joué un rôle dans la vie intellectuelle de Descartes : il n'y a qu'un petit livre simple comme L. Keeler SJ, *S. Augustini doctrina de cognitione* (La doctrine de la connaissance de saint Augustin), Rome, 1934, à voir pour constater comment,

a/ outre le doute méthodique, issu de la Néo-Académie (Arkesilaos (-314/-240), Carnéade de Kourène (-214/-129)) et dans la tradition de Grégoire de Nussa (335/394), le grand Père de l'Église d'Orient,

b/ la méthode réflexive chez Augustin est, naturellement, fortement religieuse à l'œuvre ; — que Descartes a réinterprétée à sa manière.

Par ailleurs, l'introspection était une méthode pratiquée depuis Augustin et particulièrement à la Renaissance : voir Fr. Jeanson, « Montaigne et l'expérience de soi », dans *Esprit*, XIX (1951) : 9, p. 321-342. Voir aussi ci-dessus 58

a/ L'auto-analyse d'Augustin

b/ outre l'observation directe de la nature par saint François, - qui, chez Descartes (est toujours clairement présent).

Le rôle que joue Dieu chez Descartes en tant que garant des idées vraies est également analogue à la conception augustinienne.

La méthode intuitive joue ici un rôle particulier en tant que source d'axiomes pour la structure déductive de la pensée : Descartes a besoin de « premiers principes » pour construire géométriquement et déductivement son système baroque. L'intuition réflexive lui fournit ces axiomes.

Voici l'énumération de toutes nos opérations cognitives qui nous permettent d'acquérir la connaissance des choses sans crainte d'erreur. Seules deux sont présumées : l'intuition et la déduction. Par intuition, je n'entends pas :

a/ la croyance dans le témoignage capricieux des sens ou

b/ le jugement trompeur de l'imagination avec ses mauvais présages, mais le concept que l'esprit pur et attentif forme avec une telle aisance et une telle clarté qu'aucun doute ne subsiste quant à ce que nous comprenons. Ou – ce qui revient au même – le concept que l'esprit pur et attentif forme, sans le moindre doute, à la seule lumière de la raison, et dont la certitude, compte tenu de sa grande simplicité, est supérieure à celle de la déduction, bien que cette dernière – comme nous l'avons noté plus haut – soit infallible. Ainsi, par exemple, chacun peut voir, par intuition, qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est formé de trois lignes, qu'une sphère n'a qu'une seule surface, etc. (...).

Par ailleurs, ce caractère évidentiel et cette certitude de l'intuition ne sont pas seulement nécessaires aux énoncés seuls, mais aussi à tout raisonnement (discours, exposé). Supposons, par exemple, que l'on tire la conclusion suivante : « deux plus deux font autant que trois plus un ».

Dans ce cas, il faut non seulement comprendre que deux plus quatre font et que trois plus un font aussi quatre, mais aussi que ces énoncés ont pour conclusion nécessaire la troisième, la première étant donnée. On peut alors se demander pourquoi nous avons ajouté ici, à l'intuition, un autre mode de connaissance, la déduction, par lequel nous entendons toute conclusion nécessaire tirée d'autres choses connues avec certitude. Cela était nécessaire parce que l'on connaît la plupart des choses avec certitude, sans qu'elles soient évidentes, pourvu qu'on les déduise des principes vrais. (*Descartes, Règles pour diriger les ingénieux* , 1628).

On comprend maintenant pourquoi E. Husserl (1859/1938), le fondateur de la phénoménologie intentionnelle, a choisi le cogito, ou intuition, et l'introspection, tout comme Descartes, comme point de départ de la philosophie :

1/ contact direct

2/ de nature cognitive

3/ avec l'objet lui-même, le soi et son existence pensante, est l'absolument certain point de départ, apodictique certain, et par là la métaphysique, le physique (le physique mathématique) et reconstruire les autres sciences spécialisées, sous une forme réinventée.

Husserl reproche simplement à Descartes d'avoir conçu le moi pensant comme « res », une chose parmi les autres « choses » du monde – et d'être ainsi tombé dans la psychologie, alors que Husserl concevait le moi pensant comme « pur », comme le centre de la pensée englobant (toute la réalité), « transcendantal », comme il le dit, plutôt que psychologique (cf. *FW. von Herrmann, Husserl et les Méditations des Descartes*, Francfort, 1971, S. 8/16).

HW 77

Cela n'empêche pas Heidegger et Fink, à leur tour, de rejoindre Husserl avec une appréciation encore plus grande de l'incohérence de Descartes, lorsqu'il dépasse son immanence égologique (l'attachement à l'intériorité de son moi) et fait appel à l'existence et à la véracité de Dieu (afin de prouver la fiabilité de ses idées (= représentations dans sa conscience) : ces idées proviennent, du moins les véritables qui les sous-tendent, d'un Dieu fiable et non d'un Dieu menaçant) :

Heidegger, Fink et d'autres affirment qu'en dépassant son conscientialis (idéalisme incomplet), Descartes démontre sa conception de l'ouverture de la conscience au monde (le monde, en tant que totalité dans laquelle nous vivons et pensons, constitue l'horizon où toute chose – pensée, corps et autres, y compris Dieu – trouve sa place : ce n'est pas le moi conscient et sa « pensée » du monde qui sont décisifs ; penser, c'est précisément « être au monde » avant même l'existence de la conscience). Von Herrmann nomme cette dimension cosmologique.

Il est désormais clair que Descartes croit en une intuition purement « rationnelle », « intellectuelle » (à distinguer, par exemple, d'une intuition

sensorielle) ; celle-ci s'exprime dans le concept, qui, en d'autres termes, est l'intuition elle-même. Husserl conservera cette conception (phénoménologie eidétique : la conscience « saisit » cognitivement son intuition dans un eidos (terme platonicien désignant l'idée, le concept)). Il convient de ne pas confondre le terme « eidétique » employé lorsqu'il s'agit de visions oniriques ou diurnes (seconde vue) avec le terme « eidétique » employé par Husserl pour désigner le contenu pensé d'un concept.

La critique de *Descartes* par C.S. Peirce est peut-être la plus acerbe jamais formulée. W.B. Gallie, dans **Peirce and Pragmatism **, New York, 1966, p. 59-83, en donne un résumé :

Le doute méthodologique complet et authentique n'existe pas ;

Selon Peirce, nous partons toujours de tous nos préjugés, et ceux-ci ne sont véritablement remis en question que lorsque nous avons une raison positive de douter (c'est-à-dire lorsque deux faits dans notre conscience sont contradictoires) ; le doute cartésien est superficiel – ce que les structuralistes reconnaîtront en parlant d'idéologie : « l'idéologie » est un ensemble, voire un système de représentations (« idées ») ayant l'apparence d'une connaissance strictement cohérente (concernant la religion, la politique, la morale, la philosophie, l'économie, etc.), mais sans conscience suffisante de son origine ;

a/ selon Marx et *Anglais* (*Die deutsche Ideologie*) sont les « idéologies » (idéologie) en premier lieu la traduction (in)consciente des conditions socio-économiques existantes, qui s'y expriment sous une forme (apparemment) rationnelle ;

b/ Freud parle de la rationalisation du contenu de la pensée irrationnelle et inconsciente et ses connexions;

c/ Nietzsche souligne que la force vitale se manifeste dans des idées non vitales ou post-vitales, qui dissimulent plus qu'elles ne révèlent ;

d / Les structuralistes affirment que notre parole passe par des structures langagières inconscientes. est maîtrisé :

a/ nous parlons la langue de notre classe socio-économique (marxiste) ;

b/ nous parlons le langage de notre volonté vitale de puissance déguisée (nietzschéenne) ;

c/ nous parlons le langage de notre inconscient et de notre subconscient érotique ou agressif instincts (freudiens) ;

Conclusion : notre « ego », notre « je », en tant que « subjectivité » consciente et indépendante ou 'sujet',

1/ qu'il s'agisse simplement d'un problème académique-psychologique

2/ ou compris comme « transcendantal-phénoménologique » au sens fondateur de la philosophie devient, - n'est que la surface d'une sorte de point impuissant dans un océan de phénomènes linguistiques et de structures de la parole ; que le « je » ne sait pas, dans de nombreux cas, en effet, complètement, ce qu'il dit, s'il dit quoi que ce soit, guidé qu'il est par des impulsions et des formules à son insu ;

Si « l'humanisme » signifie que le moi humain, en tant qu'être conscient et libre de ses actions, engage la personne (la vie) dans un processus historico-culturel et fait l'histoire, alors le structuraliste n'est pas humaniste ; en effet, il proclame « la mort de l'homme » en tant qu'être vivant et pensant libre de toute influence inconsciente et subconsciente, l'homme tel que Descartes l'a connu et conçu, au cœur de l'humanisme systématique et rationnel.

Critère de certitude : tendance ou individualité ?

Alors que la scolastique, selon Peirce, considérerait l'Église universelle, et en particulier le témoignage de ses philosophes et théologiens, comme la pierre de touche de la certitude, Descartes enseigne que la certitude réside dans l'individu : comparez cela avec les sciences positives et les sciences mathématiciennes et logiques, où quelque chose n'est accepté comme certain que s'il a passé le test de la communauté interprétative — les autres sciences comme groupe de contrôle — et où les individus créatifs attendent la critique de leurs pairs chercheurs (c'est le socialisme logique de Peirce) ;

Preuve : pluraliste ou intuitive-axiomatique ?

Alors que la scolastique, selon Peirce, acceptait un pluralisme des preuves (issues de la raison, de la foi, de l'autorité des grands penseurs, des probabilités), Descartes ne reconnaît qu'un seul type de preuve (méthode non intuitive), la preuve déductive, qui forme une chaîne linéaire, partant d'une base intuitive-axiomatique étroite,

une chaîne, qui est aussi faible que son maillon le plus faible ;

b/ De plus, les mathématiques ultérieures partent d'un pluralisme concernant les axiomes (qui être choisi sur la base de l'économie (le moins possible), de l'élégance, de l'efficacité pédagogique) ;

c/ Descartes oublie, de plus, que la géométrie euclidienne unilinéaire, historique, issue d'une multitude de prédécesseurs, chacun ayant élaboré une partie, avant qu'Euclide ne construise l'unité ;

Les données sont-elles explicables ?

Bien que la scolastique ait certainement ses mystères de la foi intellectuellement impénétrables, elle tente néanmoins d'expliquer rationnellement tout ce qui est créé, tandis que Descartes non seulement échoue à expliquer de nombreuses données, mais les déclare inexplicables (à l'exception de la phrase « Dieu le fait ainsi ») : la science ne connaît pas une telle chose.

HW 79

Cette quadruple comparaison avec la scolastique et la critique de *Peirce* est apparue dans *le Journal of Speculative Philosophy* , 1868. Il existe une autre critique de Peirce que nous mentionnerons brièvement.

Descartes dut endurer les critiques principalement de G.B. Vico (1668/1774), qui, partant du néoplatonisme de la Renaissance (Campanella) et d'intuitions historico-culturelles, critiqua le doute de Descartes, fondé sur un sensus communis (l'opinion de l'homme ordinaire), précédant toute analyse (de nature philosophique, scientifique ou technique).

Vint ensuite l'école écossaise, qui s'appuyait sur le « recense communis » (bon sens), un bon sens commun sain présent chez tous les hommes et qui fournit une certitude, fondée sur l'expérience, concernant la réalité du monde extérieur (en d'autres termes, Reid (1710/1796), Steward (1753/1828) et d'autres sont des intuitionnistes immédiats (ils ne sont pas des conscientialistes) qui se sont fermement opposés à Locke, Berkeley et Hume (avec leur conscience psychologique)).

Il y a aussi Maine de Biran (1766/1824), qui suit la méthode réflexive (il suffit de penser aux « sens intimes », à l'expérience intérieure, qui a une portée englobante), mais sans conscienciosité :

a/ en particulier l'effort (« effort » : **i/** le « je » s'appuie fortement (côté actif) avec la main **ii/** sur un objet dur, ce qui « résistance » (côté passif)) montre comment « je » et « non-je » Être vécu simultanément comme une et pourtant opposée ; là aussi, il y a immédiateté de l'expérience.

b/ le Biran et étend cela à la dimension paranormale et à l'inconscient : dans son *Mémoire sur les perceptions obscures* (1807), Paris, 1920, il parle de « perceptions obscures » (un terme inventé par Leibniz, par lequel il désigne des perceptions « petites », trop faibles et donc inconscientes) qui sont vraies (oc, p. 4) et qu'il serait donc préférable d'appeler perceptions « obscurcies », telles que, par exemple, des prémonitions qui s'avèrent correctes, certains rêves (« prémonitions acquises pendant le sommeil et, pour ainsi dire, par la « sympathie » (accord inconscient) d'un sens « précordial » (« sens précordial »)), (oc, 27 : l'exemple de Galien qui a abouti à la guérison) ; éd. ;

Selon le Biran, ce sens intérieur fonctionne mieux à certains moments ; il semble distrait, refoulé, mis en veille pendant les activités quotidiennes, afin de bien fonctionner dans le rêve : nous avons donc ici la méthode réflexive qui donne à l'inconscient et au subconscient une place, et ce dans une immédiateté, libre de toute philosophie immanente.

c/ Cf. également *M. de Biran, L'effort*, Paris, 1966, p. 163/190, où l'expérience de Dieu la question est à l'ordre du jour.

Décision : 1 / Vico, **2/** Philosophie écossaise du bon sens, **3/** Biranisme, - ils sont Les immédiatismes qui s'opposent à la philosophie de l'enfermement des idéalistes. Peirce avec ses trois catégories,

qualité, de la chose telle qu'elle se présente à la conscience,

relation, c'est-à-dire la rencontre de la conscience avec l'objet de son attention, avec le « fait brut », l'objet non identifié, libre d'interprétation (ce qui correspond à l'« intentio » de Husserl, sauf pour le conscientialisme, car Peirce est un immédiatiste ; ce qui correspond à la « rencontre » des existentialistes, sauf pour le fortement émotif, qui est beaucoup moins présent chez Peirce, étant donné sa disposition scientifique) ;

représentation, signe, c'est-à-dire la signification, c'est-à-dire la fourniture d'un signe mental et verbal à la chose ou au donné qualitativement (dans son essence ; cf. « qualité ») rencontré (cf. « relation »), par lequel le moi interprète quelque chose comme quelque chose, - par exemple en disant (ou au moins en pensant) :

« Là-bas, c'est une rose ! » ; percevoir quelque chose comme quelque chose prouve que le sujet (le soi), dans sa rencontre diadique ou duale avec l'objet, emploie toujours un troisième terme, à savoir un contenu de pensée et de parole, qui est le signe ou le représentant de l'objet pour le sujet — ce qui conduit à l'hypothèse d'une relation triadique ou tripartite (objet, sujet et signe de pensée et de parole par lequel le sujet « désigne » l'objet comme objet).

Cette approche immédiatiste tripartite de Peirce par rapport à l'approche réflexive consiste en l'application de sa théorie des catégories, qui comprend la primalité (le terme purement indépendant de toute relation), la dualité (la relation entre les termes) et la tiercéité (la signification ou la fourniture de signes, la représentation) comme concepts fondamentaux pour décrire la réalité.

Cela signifie que Peirce ne croit pas à l'intuition sans signe à la Descartes :

a/ L'intuitionnisme axiomatique de Descartes est dyadique (la croyance en un rencontre immédiate de soi et de l'objet dans son immanence-conscience) ;

b/ L'intuition de Peirce est triadique : l'intuition d'un objet par un sujet est Il y a toujours une interprétation de cet objet caractéristique de ce sujet, qui porte toujours en elle ses préjugés (inconscients), son idéologie (comme

diraient les structuralistes), son éducation et ses traits de caractère. Cf. *KO Apel, CS Peirce, Schriften I (Zur Entstehung des Pragmatismus ,* Francfort, 1967, S. 48/49 ; 53. –

Peirce critique Ockham, Descartes, Locke, Kant et d'autres figures de la philosophie moderne pour leur épistémologie. Celle-ci affirme que le mécanisme causal de la connaissance (l'action des données sur les sens et la conscience) sépare cette même connaissance des données elles-mêmes dans leur réalité. Par conséquent, la connaissance concernerait principalement l'action des données dans le réceptacle (l'intérieur de la conscience) et non les choses elles-mêmes, « extérieures », qui seraient alors « inconnaissables » dans leur structure essentielle. En d'autres termes, Peirce est un farouche antiphénoméniste (le phénoménisme postule que nous ne connaissons que le phénomène dans lequel la chose se présente, et non la chose en soi).

Quel est le lien avec sa théorie de la représentation ? La chose est un signe, une information, un message ; elle transmet cette information ou ce signe lors de la rencontre (relation) avec un sujet.

HW 81

Note -- Sur le doute méthodique chez Descartes.

a/ Descartes s'inspire de la scolastique (Augustin) : ce dernier doute avec le œil sur la foi (« *Gredo ut intellegam* », je crois pour comprendre : la conception théosophique, à savoir que l'on surmonte l'impuissance de la raison en saisissant la révélation comme source de connaissance),

b / il s'inspire également du scepticisme : Purrhon, Sextos Empeirikos, - Montaigne était resté englué dans le doute.

c/ Descartes forge une affirmation apodictique à partir du doute : Ce qui est absolument certain, C'est que j'ai douté. Or, douter, c'est penser (cette bienveillance consciente ; voir p. 69 ci-dessus). Et penser, c'est être, exister réellement. Il est donc apodictiquement certain que j'existe, puisque je pense (même quand je doute, je pense). *Cogito, ergo sum* : je pense ; donc j'existe. Descartes ne considère pas cela comme un raisonnement, mais comme la formulation raisonnée d'une intuition, qui est évidente en soi. Il est évident que je pense et que j'existe en pensant. Ce critère de preuve restera la règle

selon laquelle il procède de ce fait fondamental et introduit progressivement de nouveaux éléments de preuve.

a/ Il n'est donc pas « évident » que l'objet de ma pensée soit extérieur à moi, en soi L'existence existe ; car la nature me trompe : je crois que le soleil se lève et se couche, alors qu'en réalité la terre tourne sur son axe ; il peut en être de même pour le reste ! Mon imagination, mes erreurs d'expérience, un Dieu malveillant qui me trompe — tout cela me conduit à l'emprisonnement de ma « pensée ».

b/ Ou peut-être ! Parmi les idées qui habitent ma conscience, il y en a une qu'une autre L'idée d'un être infini et parfait, Dieu, trouve son origine en moi. Cette idée ne vient pas de moi, être fini.

1/ avec une causalité limitée (qu'un être infini ne peut pas causer) et **2/** avec un développement dans le temps et son cours, non,

a/ cette idée prime sur toutes les autres idées et

b/ Sans elle, l'idée du fini serait impossible. Conséquence : le L'idée de Dieu dans ma conscience provient de Dieu lui-même. Conséquence : Dieu existe nécessairement ; cela est simultanément évident ! Il se révèle en moi comme l'idée d'un être infini. Cette idée est innée.

Conclusion : Je sais apodictiquement certain que **(je)** J'existe, **(ii)** que Dieu existe (par ce finalement je brise l'immanence de ma conscience).

c/ De plus : toute vérité, toute science dépend de l'existence de Dieu ! Le monde des corps (la substance étendue) existe en dehors de ma conscience, car mes véritables idées concernant le monde viennent de Dieu (par nature innée) : ma croyance instinctive en l'existence d'un monde extérieur, je la tiens d'un Dieu incapable de tromper quoi que ce soit.

Décision:

Dieu est la substance infinie dont tout dépend (y compris ma pensée, mon existence : Descartes n'est qu'un idéaliste limité !).

l'âme est une substance pensante,

Le corps est une substance étendue. La pensée et l'extension sont appelées

Descartes décrit les attributs des substances finies. Immédiatement, la métaphysique moderne se structure : **(i)** la théologie, **(ii)** l'anthropologie, **(iii)** la cosmologie.

HW 82

c/ Descartes : mathématicien et scientifique spécialiste.

Descartes est, outre le fait d'être mathématicien (mathesis universalis - cf. pp. 65/67 supra (interprétation de Foucault de la méthode comparative-rationnelle, améliorée par celle de G. Jacoby, qui ne partage évidemment pas le structuralisme anti- et anti-humaniste de Foucault)) et introspectif, également un anatomiste et physiologiste à l'esprit scientifique et empirique, dans le style du XVII^e siècle, Cl. A. Hooker, *Physical theory as Logico - L'ouvrage *Mathematical Structure**, publié à Dordrecht en 1979, soutient que les sciences naturelles sont fondamentales. **a/** mathématique, **b/** philosophique, **c/** conceptuel et **d/** empirique, c'est : eh bien, Descartes est Assurément révolutionnaire à ce jour en ce sens.

De même que la Réforme a appréhendé la Bible comme un livre accessible à tous, les sciences naturelles, depuis la Renaissance et Descartes en particulier, ont appréhendé la nature comme un livre ouvert à tous. Pour Descartes, comme pour son illustre prédécesseur Galilée, l'accès au « livre de la nature » passe par l'expérimentation, c'est-à-dire l'application du *Novum Organum* de Bacon, resté purement théorique (voir pp. 37/41 ci-dessus).

Déjà, A. Weber, dans son ouvrage *Hist. dl. phil. Europ.*, Paris, 1914-1918, p. 282, notait : « C'est à juste titre que les historiens les plus récents du cartésianisme insistent sur l'impossibilité de séparer le philosophe et le scientifique chez Descartes : ce n'est pas sans raison non plus que le positivisme français (cf. A. Comte (1798/1857), fondateur du sociologisme scientifique qui connaît aujourd'hui un essor considérable) compte parmi ses ancêtres celui qui a tenté de faire de la philosophie une science exacte. Le défaut qui le caractérise, ainsi qu'un grand nombre de métaphysiciens, et qui découle par ailleurs de sa formation scolastique, est ce désir impatient de tirer des conclusions et de voir les choses systématisées, ce qui l'empêche d'établir une distinction suffisante entre la méthode de formation scientifique et la méthode d'exposé. »

L'application de la méthode géométrique à la métaphysique dans le but d'en faire une science exacte : voilà l'idée directrice du cartésianisme. La métaphysique plus géométrique, selon la méthode géométrique (exposée), prend pour concept fondamental (catégorie) la substance (c'est-à-dire ce qui n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour exister) : Dieu est l'unique substance au sens absolu et illimité, source des deux substances relatives et limitées, l'esprit (dont l'attribut ou caractéristique essentielle est la pensée telle que définie précédemment, c'est-à-dire la conscience, au sens exclusif) et le corps (dont l'attribut est l'étendue, également au sens exclusif). « Voici, au premier plan, une déduction qui porte en elle le germe de Spinoza » (Weber, oc., 286).

D. Dubarle, Concept de la matière et discussions sur le matérialisme, dans Science et Matérialisme (*Cahiers de recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels français*) N° 41 (déc. 1962, 37/70, caractérise l'ancien concept de « hylè », matière, substance, notamment telle qu'Aristote la décrivait dans sa lutte contre l'atomisme (Leucippe, Démocrite, Épicure, Lucrèce) :

HW 83

a/ à Platon et chez Aristote, la « matière » signifie possibilité pratiquement pure, absence d'idée ou de forme, qui doit tirer sa structure de réalités supérieures — idée (forme), âme, esprit supérieur ;

b/ Pour les atomistes, la matière est une multitude d'atomes en mouvement « mécanique ». À l'inverse, En arrière-plan, Dubarle situe le concept moderne de « matière » comme « ce qui est divisible, déformable et mobile, et rien d'autre » (ac, 47).

Pourquoi?

a/ La division est un mouvement d'isolationnisme ;

b / déformabilité (figurabilité, - la figure est forme) est l'isolation et mouvement de rassemblement;

c/ Le mouvement est (contrairement à l'ancien mouvement médiéval, tout change Le concept global de « mouvement » se réduit désormais à un simple changement de lieu (déplacement local).

Conclusion : la matière est – et essentiellement – un mouvement local. Le mouvement en ce sens est l'état de nature de la matière, régi par la loi (l'invariant) de la conservation de la quantité de mouvement, c'est-à-dire la collection des chocs mutuels (interactions) des parties des corps en mouvement (qu'il s'agisse de roches, de parties de plantes, de membres d'animaux ou de parties du corps humain) (ac, 47/48).

Pour Descartes, ce mouvement est purement passif : les corps ne se meuvent pas d'eux-mêmes, mais sont mis en mouvement ! Et ce, naturellement et nécessairement. L'impulsion initiale provient de la substance infinie, Dieu, comme l'impulsion initiale d'un mouvement rectiligne qui, par la suite, forme des étoiles tourbillonnantes, des planètes, etc. « Le monde matériel est un dispositif (une machine), une chaîne sans fin – non pas une chaîne infinie – de mouvements, dont l'origine est Dieu. » (A. Weber, oc., 288).

Hormis l'impulsion initiale, la machine cosmique est exclusivement une affaire physique et non théologique. On ne peut y rechercher la causalité finale, par exemple. Quand *K. Marx / Le P. Engels, Die heilige Familie*, Francfort-sur-le-Main, 1845, 6, écrit :

« Dans sa conception de la physicalité, Descartes avait attribué à la matière un pouvoir d'auto-crédation et conçu le mouvement mécanique comme son essence vitale. » Cette affirmation est exprimée de manière un peu trop « dynamique » (dynamique dialectique), mais le fond est juste. Et là où ils disent :

Si Descartes avait séparé son apparence physique de sa métaphysique, considérant la matière comme la seule substance, le seul fondement de l'être et du savoir, cette affirmation serait inexacte dans la mesure où Descartes concevait l'infini, Dieu, comme l'horizon de sa pensée et du monde des corps (cf. von Herrmann concernant la dimension cosmologique du cogito, ouvert dès l'origine à l'horizon total de l'être et du divin). Elle serait néanmoins juste dans la mesure où Descartes a introduit un dualisme radical entre l'esprit et le corps : l'esprit est pensée, sans matière ; le corps est extension sans pensée ; les deux étant exclusivement réciproques. L'esprit et la matière sont ainsi radicalement opposés.

HW 84

Lorsque *K. Vorlander, Phil.d. Neuzeit*, Hambourg, 1966, p. 17 écrit :

« Tous les phénomènes naturels doivent donc être expliqués mécaniquement, par l'impulsion et la pression, lesquelles ne doivent cependant pas être interprétées sensoriellement mais conceptuellement comme un équilibre entre les quantités de mouvement d'espaces spatiaux adjacents. L'interaction entre les « choses » est construite, selon un point de vue purement géométrique. Le matérialisme apparent de Descartes est en fait un idéalisme mathématique. » Alors cela est également correct.

Cet idéalisme mathématique est global quant à son objet d'étude : « Descartes fut le premier à vouloir développer une mécanique non seulement des cieux, mais aussi de la terre – et même de la nature inorganique et organique. À ses yeux, la physiologie comme l'astronomie sont des sciences purement mécaniques où l'âme n'a pas sa place » (oc, 17).

Anthologie cartésienne.

L'homme, en tant que dualité de pensée (conscience) et d'extension (corps)
cela posait naturellement un problème majeur à *Descartes* :

parfois il parle comme s'il y avait une interaction entre l'âme et le corps, entre la conscience et l'extension (*Traité des passions*);

Parfois, il s'exprime de manière radicalement dualiste, comme il le dit dans son (méta)physique

faire.

S'exprimant de manière non dualiste, il affirme que l'âme ne fait qu'un avec toutes les parties du corps et qu'elle est particulièrement active dans la glande pinéale ; que l'âme et le corps interagissent entre eux par l'intermédiaire de la glande pinéale et des « esprits animaux » (les esprits de la vie).

Pour le reste, il adhère au dualisme : le corps marche, se nourrit, respire ; l'âme jouit, souffre, désire, a faim et soif, aime, espère, craint – perçoit les notions de son, de lumière, d'odeur, de goût, de résistance – regarde, rêve, s'évanouit. Pourtant, tous ces phénomènes sont le résultat (et non la cause) de l'âme.

« mouvements » causés, dans la matière cérébrale, qui est le siège de l'âme, par l'entrée et la sortie des esprits vitaux ;

Conséquence : sans le corps (et notamment le cerveau), ces phénomènes seraient impossibles. disparaître complètement (jusqu'au souvenir). Seule l'âme subsisterait, avec... la saisie des idées pures (substance, pensée, espace, infini – idées totalement indépendantes de l'expérience sensorielle).

Il existe chez Descartes un aspect et une tendance empiristes, voire matérialistes :

En France, le matérialisme mécaniste s'est aligné sur la physique de Descartes, excluant sa métaphysique. Ses élèves étaient, de par leur profession, des anti-métaphysiciens, c'est-à-dire des physicalistes. Cette école prend naissance avec le médecin Le Roy et atteint son apogée avec le médecin Cabanis ; le médecin La Mettrie en est le centre névralgique. Descartes était encore vivant lorsque Le Roy transposa cette conception cartésienne de l'animal – tout comme La Mettrie au XVIII^e siècle – à l'âme humaine, déclarant l'âme comme un mode d'être du corps et les idées comme des mouvements mécaniques. Le Roy était même convaincu que Descartes avait dissimulé sa véritable opinion.

HW 85

Descartes protesta. À la fin du XVII^e siècle, Cabanis (1757/ 1808) Le matérialisme cartésien dans sa forme achevée dans son ouvrage *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) » (K. Marx, Fr. Engels, *La Sainte Famille* , 1845, 6). Mais Marx et Engels ne sont pas les seuls à l'affirmer :

« On constate que, bien que rationaliste et spiritualiste par principe, le fondateur de la philosophie française se rapproche en réalité de l'empirisme et du matérialisme. Sa « machine animale » – conçue comme un dispositif – préfigure la *machine de l'Homme* (1748) de *La Mettrie* (1709/1751). » (A. Weber, *Hist. dl. phil. Europ .*, 1914, p. 291).

Il y a manifestement quelque chose de durable dans l'anthropologie de Descartes : *J.H. van den Berg, Le Le réflexe* (études métatables qui sont simultanément socialement critiques), décrit par Nijkerk en 1973, les caractéristiques du réflexe. Le modèle est Darwin qui, à l'abri derrière une épaisse vitre, examina une vipère heurtante d'Afrique du Sud au zoo de

Londres et, contrairement à ses intentions, recula de quelques coudées lorsque l'animal le mordit : le réflexe

se produit sans volonté consciente,
n'est pas appris, mais inné - cf. à ce sujet *I. Eibel-Eibesfeldt, l'*

Homme programmé (L'inné facteur déterminant du comportement humain), Paris, 1976 (allemand : *Der vorprogrammierte Mensch* , Vienne/Munich/Zurich, 1973), au moins en partie (il existe aussi des réflexes appris ou conditionnés),

est rigide (déterminé),
est rapide,

est efficace (oc, pp. 11/14).

Steller affirme que le mécanisme consiste à éliminer le « sens », l'« intention », la « signification » et le « but » des chaînes de cause à effet qui constituent la nature matérielle, comme s'il s'agissait d'un « grand mécanisme » (oc, 15), tandis que le vitalisme, selon une définition d'A. Comte, le fondateur du positivisme, consiste à refuser de réduire le supérieur (dans ce cas le vivant) à l'inférieur (dans ce cas l'inorganique).

Le mécaniste rejette précisément cette distinction entre « supérieur » et « inférieur » ! Pourquoi ? Parce que le vitaliste présuppose la « vivabilité », l'« âme », l'« animité » dans l'organique – c'est-à-dire un principe qui bannit la mort de la matière et introduit la vie, comme quelque chose de supérieur. Dès lors, le réflexe joue un rôle prépondérant dans le triomphe du mécanisme (concernant la vie) et le recul du vitalisme. Van den Berg distingue quatre périodes dans l'étude du réflexe :

la période spéculative (de Descartes à 1743),
le début de la période expérimentale (1743/1832),

l'interprétation mécaniste de la physiologie réflexe expérimentale (1832/1906), dans laquelle le corps réagit comme un automate selon la séquence stimulus-réponse (schéma SR) et la personne (personnalité) est un facteur perturbateur,

la période actuelle, qui présente une double perspective :

a/ la crise de l'idée de « réflexe » dans la recherche neurophysiologique (Sherrington's synapse (1906)) et en cybernétique (+/-1950) (rétroaction) ;

b/ la théorie du réflexe idéologique (Pavlov : psychologie réflexe ; Watson : béhaviorisme)

W 86

L'être humain, avec sa moelle épinière (dotée de réflexes circulant le long de la moelle épinière), est un mécanisme psycho-sociologique ; le behaviorisme de récompense de F. Skinner (qui ignore Sherrington et la cybernétique) est également un mécanisme idéologique allant dans le même sens.

L'anthropologie cartésienne a cependant clairement un deuxième aspect, non mécaniste, qui justifie la protestation de Descartes contre Le Roy et al. Cet aspect est mis en lumière par *N. Chomsky, La linguistique cartésienne (un chapitre de l'histoire de la pensée rationaliste)*, Paris, 1969 (ang. : *Linguistique cartésienne*, New York, 1966), ter Le célèbre linguiste part de la thèse d'A.N. Whitehead selon laquelle l'Occident a vécu selon les idées du XVIIe siècle pendant 225 ans – c'est-à-dire durant les XVIIIe et XIXe siècles – et plus particulièrement dans le domaine linguistique. La linguistique cartésienne comprend deux périodes :

La Grammaire générale (Port-Royal, 1660),

dont il est question plus haut, p. 67 - Foucault interprète naturellement cela différemment de Chomsky, pour qui le structuralisme plat et subjectif est derrière lui, car Chomsky prône une grammaire « générative » (productrice) qui décrit la compétence linguistique et orale (« compétence ») du locuteur et de l'auditeur, qui se manifeste dans les opérations linguistiques et orales effectives - performances (« performance »), qui constituent le discours ou discours (linguistique) direct et latéral - ;

Linguistique générale

(Période romantique ou immédiatement après, début du XIXe siècle). Ces deux types développent ce que Descartes lui-même a évoqué incidemment au sujet du langage et de la parole : si, selon Descartes, on peut expliquer parfaitement tous les comportements animaux en considérant l'animal comme un automate, et qu'une bonne partie des comportements corporels humains peuvent s'expliquer de la même manière mécanique, la différence essentielle entre l'homme et l'animal est néanmoins clairement perceptible

dans le langage humain et surtout dans le pouvoir créatif de l'homme de former de nouveaux énoncés qui expriment des idées nouvelles, adaptées à de nouvelles situations.

Même les personnes les plus stupides et les plus abruties surpassent l'automate à cet égard, et notamment l'automate parlant. Elles possèdent, même en l'absence d'organes appropriés (pensons aux sourds et aux muets, qui inventent eux-mêmes des signes (grâce à leur créativité) pour se faire comprendre), une capacité de production langagière indépendante de tout stimulus extérieur.

Conséquence : cet aspect de l'être humain qui ne peut s'expliquer mécaniquement oblige à la raison en nous permet de conclure à l'existence d'un autre « esprit » qui parle à travers les mots et qui est la raison essentielle.

Jusqu'au XIXe siècle avec Wilhelm von Humboldt (1767/1835), le fondateur de la linguistique générale (oc, années 40), qui parle d'«energeia», de «Tätigkeit» (d'après le terme d'Aristote) pour saisir l'aspect créatif de la parole dans un terme technique.

HW 87

Von Humboldt parle donc de la forme organique (qui est innée) du langage (par opposition à la forme mécanique, imposée de l'extérieur) : le langage est un organisme vivant qui unit de nombreuses parties en un tout cohérent (on voit :

1/ que la conception romantique des réalités biologiques diffère de le cartésien,

2/ mais qu'il correspond à l'aspect créatif des idées de Descartes sur le langage), - une cohérence qui dépasse les simples « éléments » et leur « combinatoire », auxquels les structuralistes ont réduit la conception organique de la « forme » (afin de rendre le langage « scientifique »).

Voir aussi A. Kraak et G. Klooster, *Syntaxis*, Anvers, 1968, p. 14 et suiv. (description du langage génératif) ; G. Schiwy, *Neue Aspekte des Structuralismus*, Munich, 1971, p. 85/86 ; A. Fodor/J. Katz, *The Structure of language (readings in the Philosophy of language)*, Prentice-Hall, 1964, p. 50, 119 (*théorie du langage*), 211 (*grammaire*).

(id.) 547 (*critique du comportement verbal de Skinner*).

Note – Concernant le caractère inné.

Il est brièvement fait référence à I. Eibl-Eibesfeldt, **Der vorprogrammierte Mensch **, *Vienne*, 1973. D'un point de vue empiriste, l'innéisme a été ridiculisé ; pourtant, scientifiquement, la question est plus complexe : il existe bel et bien une nature humaine innée (tout comme il existe une nature animale innée) qui, indépendamment de l'environnement, s'exprime par des réactions innées. Stellen souligne l'aspect phylogénétique de l'innéisme : au cours de l'évolution des formes de vie, tout être vivant a acquis des formes de réaction, et ce de manière sélective (et non arbitraire), lesquelles ont constitué une nature qui se présente aujourd'hui comme innée.

Note – Philosophie soviétique

Cette dernière a, bien sûr, dû faire face à la crise du mécanisme dans sa forme pavlovienne. Cf. H. Dahm, *<i>Die Dialektik im wandel der Sowjetphilosophie</i>* , Cologne, 1963, p. 70-72 (*<i>Neurophysiologie und Kybernetik</i>*). Ainsi, N.A. Bernstein soutient que la nouvelle neurophysiologie et la cybernétique « démontrent que la doctrine de Pavlov, de par son caractère mécaniste et autonomiste, est une position invalidée en ce qui concerne la physiologie » (cf., p. 72).

4.5.2.2. Le dualisme cartésien dans un contexte plus large. (87/

Balthasar Bekker, un cartésien, a un jour raisonné comme suit : s'il n'y a pas d'influence directe des esprits sur les corps et si Dieu, en tant que sagesse et bonté infinies, est l'intermédiaire nécessaire et unique concernant les relations entre l'âme et la matière, alors la sorcellerie, la magie et la croyance aux esprits (spiritisme) sont, sous toutes leurs formes, une superstition méprisable et ridicule (B. Becker (1634/1698) : *Le Monde enchanteur* , 1690-1).

On ressent ici l'influence de l'occasionalisme (Geulinckx et Malebranche), qui est plus ou moins contenu dans le dualisme religieux de Descartes comme une seule possibilité d'interprétation.

HW 88

Le rejet cartésien du paranormal au XVII^e siècle, à l'époque des virtuoses baroques, s'est poursuivi au XVIII^e siècle, au temps des Lumières : c'est ainsi qu'écrivait W. James, le père du pragmatisme américain (1842-1910), pendant de nombreuses années président de la Society for Psychical Research, fondée à New York en 1884 (deux ans après la Society for 'Psychic' (lire : parapsychique) Research à Londres) :

Le refus des Lumières modernes de reconnaître l'hypothèse de la possession, malgré la longue tradition humaine fondée sur des expériences concrètes en la matière, est pour moi un exemple frappant du pouvoir des modes dans le domaine scientifique. Je suis convaincu que la théorie démoniaque sera un jour de nouveau prise au sérieux. Il faut, en effet, penser « scientifiquement » pour être à ce point aveugle et sourd et ignorer de telles possibilités.

Cf. L. Marcuse, *Amerikanisches Philosophieren (Pragmatistes, Polythéistes, Tragiker)*, Hambourg, 1959, pp. 89/91 (*Hypothetische Metaphysik : auf den Boden der Parapsychologie*). De cette déclaration de James en 1909, on voit combien de temps et comment l'attitude anti-parapsychologique du rationalisme a profondément influencé la mentalité dite « scientifique » ou « rationnelle » !

1/ En effet, chez Descartes lui-même, le dualisme est tel qu'il n'est pas question de phénomènes psychiquement inconscients, subconscients ou préconscients. J. Waldighofer, « Was ist Tiefenpsychologie ? », dans *Schweizer Rundschau*, vol. 48 : 8/9 (*Édition spéciale Psychologie*), p. 674, écrit :

« Depuis le jour où Descartes a divisé le monde en deux moitiés mutuellement exclusives, en matériel-spatial (quantité) et immatériel-spirituel (qualité), il a toujours fait partie du programme a priori selon lequel le psychique (« perceptions ») devait être assimilé à la conscience. »

Seul le corps mécanique était considéré comme « inconscient » (ce qui préfigure une forme de cybernétique, ou plutôt de précybernétique, que l'on retrouve encore chez Nietzsche, qui affirme : « Curieux : ce dont l'homme est le plus fier, son autorégulation par la raison, est également accompli par les organismes les plus primitifs, et ce, mieux et plus sûrement ! »). Seul Leibniz, selon Waldighofer (ibid.), reconnaît une place à l'inconscient psychique : la connaissance (« aperception ») repose sur la sommation de petits phénomènes psychiques de la conscience (« perceptions »), qui imprègnent constamment l'âme, mais sont individuellement trop faibles pour pénétrer clairement la conscience.

Cependant, Descartes excluait également le paranormal, car il était inconscient, subconscient ou préconscient ; or, pour Descartes, le paranormal avait pour centre l'âme-corps et la réalité subtile ou « subtile » dans laquelle baigne l'âme-corps subtile.

JJPoortman, *Ochëma (Histoire et signification du pluralisme hylique ou du matérialisme dualiste)*, Assen, 1954, pp. 64/72, traite de l'aspect anthropologique le dualisme, ça

1/ apparaît dans l'Antiquité tout au plus sous une forme plus faible, **2/** mais est particulièrement associé au nom de Descartes.

HW 89

Selon ce que Poortman appelle le psychohylisme (c'est-à-dire la conviction que l'âme (immatérielle) (psycho-) n'est jamais sans un aspect subtil (véhicule ou soi-disant) sur son propre domaine (hylé = matière), le dualisme exclusif entre âme immatérielle et corps matériel est impossible : « Descartes, cependant, pose la différence essentielle entre âme et corps en vertu de laquelle l'âme ne peut jamais être matérielle eo ipso (par le fait même) ». (Oc, 65).

La fermeture de la pensée rationaliste moderne au pluralisme hylistique (= concernant la matière) (une pluralité de types de matière, **a/** la matière grossière ou physique et **b/** la matière fine ou subtile) réside dans :

1/ la laïcité, qui « ce monde » pour le réel (ou du moins le connaissable) le monde prend,

2/ combiné au dualisme cartésien, avec son psychophysique parallélisme (c'est-à-dire le cours parallèle du conscient (= psychique) et du corporel (= 'physique').

A/ Une étape importante dans la préhistoire du dualisme cartésien (Hormis le néoplatonisme et saint Augustin) se trouve la doctrine de Thomas d'Aquin (1225/1274) concernant les anges et les âmes des morts avant la résurrection : il n'est pas question d'un corps subtil pour les anges et les âmes des morts avant la résurrection (dans lequel une forme de dépendance à

l'égard d'un corps ressuscité « subtil » et « clair » attendrait d'être réalisée lors de la résurrection à la fin des temps) : car ils sont purement immatériels ! De manière générale, les Augustins n'ont pas poussé aussi loin leur spiritualisation des anges et des âmes humaines après la mort.

B/ Cet angélisme de Thomas et des thomistes a toujours servi les intérêts de Descartes. L'expression est dualiste. « J. Maritain (*Le songe de Descartes* , 1932 ; *Religion et culture* , 1930) a (...) judicieusement observé que Descartes faisait des anges des âmes humaines — donc déjà durant cette vie — à savoir des substances spirituelles permanentes, tout comme Thomas (...) concevait les anges. » (oc., 70). Maritain parle d'« un ange habitant une machine » (1932) et d'« un ange conduisant une machine » (1930).

Conséquence : l'opposition de principe à une pluralité de questions et à une L'aspect subtil ou matériel des anges et des âmes humaines en elles-mêmes est encore plus fort chez les cartésiens que chez les thomistes.

C/ Cette même allergie au pluralisme hylique se retrouve chez Kant et les kantien, dans Ligne cartésienne-thomiste, également présente et se poursuivant jusqu'à notre siècle. Imm. Hermann Fichte (1796/1879) et le fils de J. Gottlieb et opposant idéaliste tardif à Hegel, G. TH. Fechner (1801/1887), le psychophysicien romantique, -

A. Schopenhauer (1788/1860), le volontariste, fait figure d'exception, dans une moindre mesure, et s'oppose à l'esprit kantien. Il ouvre la voie à une trichotomie « esprit » (immatériel) / âme-corps / « corps » (physique), en lieu et place de la dichotomie « esprit immatériel ou « âme » / corps physique (matériel grossier) », caractéristique des dualistes anthropologiques comme Descartes.

HW 90

Cela s'opposait aux théosophes de la Renaissance et à leur conception de l'humanité. Par exemple, Paracelse (voir p. 58 ci-dessus) et d'autres. Tout d'abord, les esprits de vie (spiritus animales et vitales, « esprits animaux », « Nervengeister »), largement répandus depuis Galien de Pergame (+129/+199) (mais déjà connus auparavant – dans les écrits hippocratiques) ou esprits animaux : ceux-ci sont subtils (d'où le nom « pneuma », « spiritus »), jouent un rôle dans l'organisme humain, notamment comme intermédiaires entre l'âme et le corps ; le sang-âme, le souffle et le système nerveux surtout y sont liés (il suffit de penser à l'expression figée : « Les esprits de vie étaient partis ») ; – ce

qui se réfère moins à l'âme qu'à un corps visuel distinct de l'âme (qui, par exemple, survit un temps à la mort physique comme un fantôme après être parti en tant qu'esprits de vie).

Poortman parle de pneuma physiologique et de pneuma psychologique. Saint Paul et la tradition chrétienne qui le suit évoquent également un corps-âme « pneumatique » ou « spirituel », caractéristique du chrétien (et qui résulte du pneuma de la résurrection acquis par le Christ glorifié pour tous ceux qui ne font qu'un avec lui). Cf. Poortman, oc., 36/50.

Note : Descartes parle aussi d'« esprits animaux », mais pour lui, ce sont les esprits de vie conçus comme de la matière purement brute (comme c'est le cas pour beaucoup en anthropologie et en médecine modernes).

Le problème est que nombre d'auteurs abordent le sujet des esprits de vie et autres entités similaires sans y être sensibles, c'est-à-dire sans observer eux-mêmes ces phénomènes : dans leur langage, il s'agit alors d'un concept relevant d'un cadre rationaliste et laïque. Il convient également de noter que la terminologie technique désignant le corps subtil intermédiaire est riche et variée, ce qui complexifie considérablement la question.

Note bibliographique.

L'ouvrage de J. Feldman, Occulte verschijnselen, Bruxelles, 1938 (// Dt. *Occulte Philosophie*, Paderborn, 1927), une œuvre catholique, demeure solide ; ce qui est nouveau et d'actualité l'est.

P. Andreas/ C. Kilian, PSI (Recherches parapsychologiques sur les phénomènes fantastiques), Deventer, 1974 ; - très particulièrement sur le corps intermédiaire de nature subtile :

W. Gmelig/ W. Gijzen, L'Aura (Rayonnement de l'homme, de l'animal, de la plante et de la pierre), Deventer, 1975 (l'auteur est clairvoyant et peintre ; la photographie Kirlian est également utilisée) ;

S. Krippner/ D. Rubin, Lichtbilder der Seele (Psi sichtbar gemacht. Alles über Kirlians Aurafotographie), Berne / Munich, 1975 (// Anglais : *The Kirlian Aura*, 1974) ;

C. Turet, Auras humaines et ordinateur, Paris, 1976 ; - religieux dans l'esprit de G. Marcel, l'existentialiste catholique :

J. Prieur, *L'aura et le corps immortel*, Paris, 1979.

D'un point de vue actuel, le dualisme anthropologique est dépassé.

HW 91

En effet, depuis la psychanalyse freudienne (1856/1939) et la psychologie des profondeurs qui en a découlé, l'inconscient psychologique a été introduit, de manière claire et aussi scientifique que possible, parallèlement à l'inconscient corporel. De fait, et notamment depuis les thérapies de groupe, le corps a été revalorisé. Il suffit de penser, par exemple, à A. Lowen, **Le Plaisir **, New York, 1970 (traduit en français sous le titre **Le Plaisir **, Paris, 1976) : la primauté du psychique a été corrigée par une valorisation du corporel (désormais conçu non plus comme une machine contrôlée par un ange, mais) comme « vie », comme berceau qui gouverne non seulement l'anatomie et la physiologie, mais aussi la psyché et l'humanité (l'intersubjectif et le social), lesquelles, si le corps en tant que « vie » ne fonctionne pas correctement, entrent elles aussi en crise. Quel revirement par rapport à l'angélisme dégradant pour le corps de Descartes et à ce dont il s'inspire !

Et la vague de recherches paranormatives (États-Unis, Brésil, URSS) prouve que le paranormal commence à gagner en légitimité. Un point mérite d'être souligné : Freud a tenté de réduire les phénomènes paranormaux à des phénomènes purement instinctifs-inconscients, purement psychiques (on pense notamment à *<i>Traumatisme et psychose</i>*). *Occultismus*, dans *Vorlesungen in die Psychoanalyse und Neue Folge der Vorlesungen* (1932/1933), Francfort-sur-le-Main, 1970, pp. 472/495) : une telle chose témoigne de l'ignorance et de la méconnaissance du paranormal lui-même (externalisme), car Freud n'était pas assez sensible pour faire l'expérience du corps « subtil » et de ses dimensions à travers la surface instinctive (avec ses complexes, etc.).

À ce propos, il convient de se référer à G. Geley, **L'être subconscient **, Paris, 1977, où le corps subtil « externe » est effectivement démontré à l'œuvre à travers la psyché et ses phénomènes normaux et pathologiques. La psychanalyse approfondit cette notion sans toutefois l'éliminer : lorsqu'elle va trop loin, elle est ramenée à ses limites (Freud partage encore des préjugés rationalistes concernant le paranormal, comme en témoigne **Traum und Okkultismus **). Dès lors, le dualisme anthropologique ou le parallélisme psychophysique nécessitent une profonde remise en question !

Angélisme et stoïcisme basés sur les machines.

L'éthique et la politique de Descartes comportent immédiatement trois maximes, selon *K.*

Vorländer, Phil.d. Neuz. , 1960, art. 22 :

adhérez à la religion, à la morale et aux lois de votre pays ; ralliez-vous aux opinions les plus raisonnables et modérées ;

Soyez cohérent dans vos actions, même au risque de commettre une erreur (ce qui constitue une application de la méthode de ténacité de Peirce) ;

Ne vous laissez pas absorber par les choses extérieures et maîtrisez-vous. Sénèque de Cordoue (+1/+65) et Épictète (+50/+138), deux stoïciens tardifs, furent des figures majeures pour Descartes à cet égard. Le mépris pour le stoïcisme (surtout tardif) et sa religion naturelle est bien connu (*K. Leese, *Recht u. Grenze der Natürlichen Religion **, Zurich, 1954, p. 15-28, où le concept de « religion naturelle » est exposé des stoïciens (-300/-200) aux Lumières (XVIIIe siècle) : « Avec cela,

HW 92

1/ méprisant les fondements vitaux de l'existence humaine,

2/ l'irrationalité créatrice de la vie des sentiments et des pulsions complètement incompris et donc

3/ Une attitude hostile à la nature et à la vie, voilà ce que représente le stoïcisme pour l'intellectuel occidental et l'histoire de la piété est devenue fatale jusqu'aux temps modernes, - quelque chose dont même les églises et leurs théologiens n'ont pas pu échapper, ou pas suffisamment. » (oc, 28).

Notez que, dans le langage de Leese, le mot « nature » ici

a/ désigne la nature « vitale », dans laquelle le corps, la pulsion, le sentiment, l'esprit et l'ensemble le côté dit « irrationnel » de la « nature » humaine occupe le devant de la scène, ainsi que...

b/ individu, historicité et

c/ révélation dans les mythes et la Bible.

Uniquement chez Herder (époque Bückeberger : 1771/1776) et Schleiermacher (*Reden über die Religion* , 1799) la « nature autre » de l'homme prend tout son sens. Mais c'est Prérromantisme et romantisme.

Remarque - L. Eley, *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft* (*Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften*), Fribourg, 1972, - une œuvre qui tente de réaliser la cohérence interne de la phénoménologie à la Husserl et de la théorie des systèmes (via le concept d'« horizon du monde ») n'est pas loin de la synthèse cartésienne de la mécanique consciencieuse, bien qu'il soit vrai que la phénoménologie de Husserl approfondit celle de Descartes (pensée introspective) et que la cybernétique assouplit le modèle de machine de Descartes.

Une remarque analogue s'applique également à G. Bachelard, **Le nouvel esprit scientifique **, Paris, 1934-1, 1975-13, pp. 139/183, où la discussion porte sur une épistémologie non cartésienne : Descartes est accusé de ne pas avoir de méthode véritablement inductive (il réussit à expliquer le monde de manière excellente, mais ne parvient pas à « compliquer » l'expérience, c'est-à-dire à l'ouvrir à la correction que de nouvelles expériences, en conflit avec les concepts existants, ajoutent à ces concepts).

Pourtant, le « nouvel » esprit scientifique de Bachelard est bel et bien rationaliste, quoique « rationalisme élargi, dégagé de son abstraction géométrique primitive » (oc., ; 666). Si un rationaliste comme Bachelard affirme une telle chose ! Descartes est abandonné et pourtant, on continue sans cesse à œuvrer dans son esprit.

Il en va de même pour W. Barley, **The Retreat to Commitment**, New York, 1962 : sous la pression de l'irrationalisme (existentialisme), qui prétend que même le rationaliste fait un « choix » qu'il ne justifie jamais pleinement rationnellement, le véritable rationaliste admet que le rationalisme de Descartes et de Locke anticipe ses démonstrations rationnelles plutôt que d'en découler. Pourtant, il adhère à un rationalisme qui recherche ses démonstrations rationnelles dans l'avenir plutôt que dans le passé (comme Descartes et consorts) !

Décision.

Martial Guérault (1891/1976), *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1935, Descartes explique les choses différemment de nous : en tant que structuraliste (non pas du type linguistique comme *F. de Saussure* (1857/1913 : *Cours de linguistique générale*, publié à titre posthume) ; ni du type mathématique comme *Bourbaki* (années 1930 : *Éléments de mathématique*, 1934), mais du type philosophico-historique (en cela lié à Foucault en tant qu'« archéologue »), il part du principe que la vraie philosophie est « systématique », c'est-à-dire un tout cohérent d'« exposition » (discursus, « discours », c'est-à-dire discours direct et indirect), procédant, de manière axiomatique, à partir d'un nombre limité de postulats bien choisis, auxquels l'ensemble de l'exposition est lié de manière cohérente et logique.

En 1951, Guérault fut nommé professeur d'histoire et de « technologie des systèmes » (c'est-à-dire l'analyse des systèmes de pensée) de philosophie au Collège de France. La « vérité » s'entend ici au sens de la théorie de la cohérence, c'est-à-dire non pas

a/ comme contact (existentiel) avec la situation réelle ou

b/ comme une vision (essentialiste) des réalités « éternelles »,

c/ cependant, dans un certain sens, historique (parce qu'il s'intéresse par exemple au concret (pensant Descartes, Leibniz et autres) mais néanmoins « systématologique », c'est-à-dire uniquement intéressé par la cohérence ou la connexion mutuelle des concepts et des jugements que le penseur exprime.

Donc pour Descartes :

a/ l'application systématique du doute méthodologique ;

b/ la nature probante (« preuve ») du cogito (je pense, je suis moi-même) consciemment) comme un exemple une fois pour toutes de la « vérité » et de la « garantie d'existence » ;

c/ l'analyse de l'acte (des actes) de pensée ou de conscience tel qu'il est soutenu par Dieu véracité (car Dieu, contrairement à mes sens, à mon imagination ou à un démon trompeur, ne peut me tromper lorsqu'il place en moi, en tant que Créateur, mes idées, le contenu de la conscience).

Guérault observe à juste titre que Descartes fait ici un saut logique : seule la véracité créatrice de Dieu garantit que mes idées sur la réalité « hors » de

ma conscience correspondent à cette réalité (étant donné la séparation consenciariste de mon moi intérieur du soi-disant « monde extérieur »).

Spinoza, en revanche, ne conçoit pas trois substances – une pleine, Dieu, et deux relatives, la pensée (la conscience) et le corps (l'étendue) – comme Descartes. Il prend pour point de départ axiomatique une substance unique, Dieu, qui est simultanément (panthéistiquement) nature et esprit (corps et conscience), la nature et l'esprit non divins étant inclus en elle. Ainsi, la « vérité conceptuelle cohérente » tant recherchée par Guérout n'existe que chez Spinoza, et il est véritablement un « philosophe », l'architecte d'un système de pensée de style moderniste. Dans cette perspective, seul le modernisme est « cohérent », ce qui constitue l'axiome personnel de Guérout.

Hw 94

(I)a. Les Petits Cartésiens.

Nous en avons déjà mentionné un, B. Bekker : il y en a d'autres en Hollande, en France et ailleurs en Europe ; citons simplement *Arnauld* (+1694 : *Logique ou l'art de penser* (*Logique de Port-Royal*)) et *Nicole* (+1695), connaissances de Pascal.

2.5.3. Les grands cartésiens.

C'est avant tout le dualisme qui les divise entre eux.

Benedictus Spinoza (ou Despinoza), un Juif (1632/1677).

La synagogue l'expulsa en raison de son libéralisme extrême. En 1670 parut son * *Tractatus theologico-politicus**, sans titre : l'enquête libérale est le fondement ; appliquée à la Bible, Spinoza conclut que l'inspiration et la prophétie des auteurs bibliques, ainsi que le miracle dans l'Écriture, doivent être interprétés de manière purement libérale et rationnelle. Œuvre principale : **Ethica more geometrico demonstrata* * (Éthique prouvée par des moyens géométriques). Comme indiqué, le dualisme de Descartes est inacceptable pour Spinoza : il n'existe qu'une seule substance (monisme : il n'existe qu'un seul être), Dieu ; celle-ci possède une infinité d'« attributs » (propriétés essentielles), dont l'homme n'en connaît que deux : la conscience pensante et l'étendue matérielle.

Par la modification (devenir un mode, devenir l'être), la substance pensante divine devient intellect et volonté ; par la modification, la corporéité divine devient mouvement et repos. Si Dieu est la natura naturans (la nature produisant la nature), alors ces modes (changements) relèvent de la natura naturata (la nature produite comme nature) – une distinction qui persistera longtemps, jusqu'à la philosophie naturelle ultérieure.

Influence sur

la critique biblique rationaliste et sécularisante (jusqu'à la démythologisation à la Bultmann de notre époque incluse),

Herder et Goethe, Schleiermacher et Shelling, ainsi que Hegel, les parallèles psychophysiques.

Gottfr. Wilh. Leibniz (1646/1716),

Figure exceptionnellement brillante et polyvalente, elle défend, au lieu de la solution moniste de Spinoza, l'interprétation pluraliste du dualisme de Descartes :

a/ la présence d'attraction et de répulsion, de chaleur et de lumière dans le Les corps prouvent qu'ils sont plus que de la matière mécanique lente (inerte) (l'ordre et la vie dans le monde des corps transcendent le niveau mécanique) ;

b/ la présence de milliers de petites perceptions qui, présentes dans notre âme, et pourtant, elle échappe à notre conscience ; le fait du sommeil sans rêves dans l'âme prouve que l'âme pensante est plus qu'une simple conscience.

Concernant le monisme de Spinoza, Leibniz part du constat que tous les corps contiennent, dans leur essence la plus profonde, un effort, une force, une puissance (le dynamisme de Leibniz) matériel dans ses effets corporels, mais immatériel dans son essence (// Plotin, G. Bruno (supra, p. 56-57)). En cela, Leibniz tend vers une forme proche de la « substance » omniprésente de Spinoza (= Dieu) (Dieu dans les corps).

W 95

Mais **les** esprits agissent de leur propre initiative, conscients qu'ils sont de leur propre responsabilité ;

chaque corps oppose une résistance à tous les autres corps (et constitue donc une force distincte) :

1/ existe-t-il donc une force immatérielle à l'œuvre dans tous les corps ?

2/ Chaque corps est un centre actif en soi, isolé et, dans chaque corps, Il s'agit d'un ensemble de « forces primitives », appelées monades, qui, à l'instar des points mathématiques, sont dépourvues d'extension et, comme les points physiques, constituent des réalités objectives. Leibniz les nomme « points métaphysiques », « points de substance », « points formels », « formes substantielles » pour souligner leur indépendance. C'est le pluralisme ; une plante ou un animal, par exemple, n'est pas une monade, mais un ensemble de monades, de sorte qu'une monade, la dominante, constitue l'« âme » de la plante, de l'animal ou de l'être humain, tandis que les monades auxiliaires s'attachent à cette monade-âme et constituent son corps.

En outre, il y a le perspectivisme de Leibniz : bien que chaque monade soit isolée du reste de l'univers, elle est néanmoins un microcosme, un univers (image) en miniature, qui représente l'univers de son point de vue.

Il s'agit d'une vision franchement occultiste (cf. Paracelse (1493/1541), le brillant médecin (supra pp. 57/58), qui popularise les termes « macrocosme » et « microcosme » (qui sont en eux-mêmes anciens, au moins présents de manière latente comme intuition fondamentale dans tous les cercles sensibles à l'archaïque) et d'un « archéus » (du grec « archaios », en ce qui concerne le principe primordial), qui parle d'un principe spirituel (ou plutôt : principe spirituel-subtil) présent dans les êtres vivants, - avec lequel il préfigure le dynamisme de l'effort et de la force de Leibniz).

Pour dépasser le conscientisme (idéalisme, subjectivisme) concernant la véracité de nos « idées » (contenus de la conscience), Descartes a franchi le pas vers la véracité créatrice de Dieu ; Leibniz l'a fait vers l'harmonia praestabilita, l'harmonie prédéterminée placée par Dieu dans nos sens de sorte que les objets sensoriels lui correspondent parfaitement (même si nos sens ne les atteignent qu'indirectement : le médiatisme concernant la perception !).

Influence : Leibniz a eu une influence sur
Chr.Wolff, le grand Aufklärer allemand (XVIIIème siècle),

J.Fr. Herbart, le pédagogue, B. Bolzano, le logicien et mathématicien (et à travers lui : Fr. Brentano, Edm. Husserl (le phénoménologue intentionnel)), H. Lotze et G. Teichmüller, les penseurs théoriques, la logistique (A. de Morgan, G. Boole, E. Schröder, G. Frege, G. Peano, AN Whithead, B. Russell et autres et à travers la logistique : le néo-positivisme (M. Schlick, H. Reichenbach, Ph. Frank R. Carnap)) aux XIXe et XXe siècles.

Les occasionnels .

L'« occasionnisme » est l'affirmation mystique selon laquelle les créatures ne possèdent aucune causalité propre, qu'elles n'agissent ni ne se causent elles-mêmes, mais ne sont que des causes opportunistes pour Dieu.

HW 96

Dieu est, après tout, la seule cause (à la fois moniste et panthéiste) de l'univers au sens propre du terme. On perçoit la similitude avec le monisme de Spinoza, qui postulait une seule substance. Appliqué au dualisme cartésien et au subjectivisme, l'occasionalisme affirme...

que les créatures sont des instruments temporaires dans l'action de Dieu (A. Geulincx, 'n résident d'Anvers (1625/1669) et autres) ou

qu'elles sont des conditions pures à l'action de Dieu (N. Malebranche, un oratorien)

(1638/1715), qui affirme qu'à l'occasion de données sensorielles, nous dirigeons notre attention vers Dieu (prière), dans l'être duquel nous contemplons les idées **(1)** d'une manière terrestre et **(2)** pas clairement, les idées qui sont le modèle des choses sur terre (ou les causes des choses terrestres (ainsi G. Gioberti (1801/1852) et al.)).

L'interprétation malébranchienne de l'occasionalisme est également appelée « ontologisme » : Dieu, en tant que « primum ontologicum » (le premier être dans le domaine ontologique), est aussi le premier connu (« primum logicum », le premier connu logiquement), en lequel nous connaissons le reste, le fini.

Les ontologues confondent l'être universel (mieux encore : transcendantal, englobant tout) avec l'être de Dieu (Dieu est un être parmi les êtres, même s'il est l'être créateur : l'être et l'être créateur ne coïncident pas simplement).

Influence : dans les cercles mystiques - Il suffit de considérer l'influence de Descartes par le L'augustinisme, avec son intériorité centrée sur Dieu et l'âme, a exercé une influence significative sur l'occasionalisme jusque dans le XIX^e siècle.

Thomas Hobbes (1588/1679).

Le point de départ est la distinction établie par le père Bacon entre philosophie scientifique et métaphysique non scientifique. Voir ci-dessus, pp. 39/40 (notamment la critique de l'idéologie et la classification des sciences).

Conséquence : en Angleterre, le rationalisme est non métaphysique et orienté vers l'expérimentation empirique, son idée centrale étant le lien de causalité (d'où l'induction causale, évoquée plus haut). La bourgeoisie anglaise se développe dans le sillage du rationalisme scientifique triomphant (c'est-à-dire fasciné par la science positive).

Pourtant, Hobbes n'est pas baconien inconditionnellement :

Après tout, il a passé treize ans en France (où il a été influencé par les cartésiens : **(i)** il y a appris à construire une métaphysique, quoique matérialiste et

Il apprit le syllogisme (et la déduction) afin de l'intégrer, et notamment sous sa forme mathématique, à son empirisme. On peut donc aussi le classer parmi les

Classification des cartésiens.

Cependant, l'écart avec le style de pensée de Descartes semble plus important que la similitude.

Comme le note *H. Arvon* dans **L'athéisme**, Paris, 1967, p. 37, Hobbes a été influencé par les libertins en France — voir ci-dessus pp. 58/59 (Libertins, les épicuriens agissant de manière blasphématoire (La Mère le Vayer, Gassendi, Bayle)) ; Il est un ami de Gassendi, dont il partage l'esprit moqueur à l'égard

des questions religieuses — eh bien, l'empirisme de Gassendi et le scepticisme de Bayle s'opposent à Descartes.

HW 97

La question se pose de savoir pourquoi ou comment un croyant apparent comme le père Mersenne (+1648), ami de Descartes, mécène des mathématiques, en même temps :

ami de Gassendi, libertin, physicien atomiste, hostile envers

Le rationalisme de Descartes, compris comme innéisme, célébré au XVIII^e siècle, anti-métaphysicien,

également un ami de Hobbes, – Hobbes qui, gravement malade, reçoit la visite du père Mersenne SJ, lequel l'exhorte à se réconcilier avec l'Église catholique. Hobbes lui répond : « Ne pouvez-vous pas me parler de choses plus agréables ? Quand avez-vous vu Gassendi pour la dernière fois ? ». La réponse est donnée par moi *FA Lange, Geschichte des Materialismus*, I (*Gesch. d. Mat. bis auf Kant*), Leipzig, 1666 ¹, S. 245/255, où il discute de la doctrine de la double vérité, telle qu'elle a été défendue au tout treizième (oui, treizième) siècle, - attribuée, apparemment sans fondement historiquement justifiable, à Averroès de Cordoue (1126/1198 ; voir p. 12 ci-dessus, où il est brièvement mentionné).

Les partisans de la double vérité affirmaient que deux assertions, par exemple la mortalité de l'âme (défendue philosophiquement par P. Pomponatius (= Pomponazzi) (au plus fort de la Renaissance (il est mort en 1524)) dans son livret sur l'immortalité de l'âme (1516) et, parallèlement, l'immortalité de l'âme (défendue théologiquement, du moins en apparence, par le même Pomponatius), pouvaient être simultanément affirmées par un seul et même penseur !

Lange cite un exemple de ce système de double vérité, appelé à tort ou à raison averroïsme (voir ci-dessus p. 14 (Siger de Brabant (1235/1284) et al.), p. 16 (Averroïsme tardif)), dès l'année 1247.

À Paris, Johannes de Brescain, professeur condamné par son évêque pour thèses hérétiques, se défend en affirmant que ses propos incriminés n'avaient qu'une portée philosophique, jamais théologique. Ces tenants de la double

vérité, qui s'assuraient ainsi une liberté intellectuelle – en plein âge d'or de la scolastique – une liberté intellectuelle intelligible, se rencontraient non seulement en France, mais aussi en Italie (Machiavel, par exemple, affirme que le prince doit en tout état de cause soutenir la religion, « même lorsqu'il la considère comme fausse » (Lange, oc.-c., p. 252, cf. supra pp. 42/51)) et en Angleterre (oc., 248).

Ceci constitue le véritable fondement du libéralisme de Mersenne, Descartes, Hobbes, Gassendi et de tant d'autres. – Qu'Averroès l'affirme explicitement ou non, cette idée est latente dans sa conception de l'interprétation du Coran, le livre saint des musulmans : Averroès défend en effet une interprétation allégorique du Coran, et non une interprétation réaliste. Comparer de ce point de vue

Spinoza (p. 94 (sur l'inspiration et le miracle, selon *Renan* (1823/1892), *Vie de Jésus* (1863), les deux artères de l'interprétation réaliste de l'Évangile),

ainsi que les pages 5 et 7 (concernant le caractère « historique » des Évangiles). De nos jours, on appelle cela l'« herméneutique » des Évangiles.

HW 98

Après ce détour apparent, nous pouvons écouter Hobbes, qui, avec Gassendi (selon Lange, oc., 246), furent les premiers matérialistes systématiques en Europe.

Sur le plan épistémologique, Hobbes défend le système des deux vérités :

Il y a la théologie , dont l'objet est constitué d'objets de foi, tels que les esprits purs. (les âmes des défunts, les anges, Dieu) et, outre ces esprits purs, très

Conçu « angéliquement » depuis Thomas d'Aquin et Descartes (voir pages 89/90 ci-dessus concernant le dualisme), il n'existe en effet aucun objet de « foi », et donc de « théologie », qui soit une connaissance de l'immatériel ; car, Hobbes affirme que les choses immatérielles sont « impensables », c'est-à-dire impossibles à « penser » (!) ;

Il y a la science et la philosophie (qui sont donc très clairement sans rapport avec la théologie ici, oui, (est interprété comme hostile à la théologie) : « philosopher » est, après tout, précisément « penser », et la pensée juste consiste à joindre une notion (un concept) à une autre ou, inversement, à les séparer (« Ceci est blanc » ou « Ceci n'est pas blanc ») ; Hobbes interprète cette jonction ou séparation comme une mathesis : joindre, c'est ajouter ; séparer, c'est soustraire ; en d'autres termes, porter un jugement pensant, c'est calculer (procéder par le dénombrement), la pensée juste consiste donc à rassembler ce qui va ensemble et à distinguer ce qui diffère.

Mais écoutez attentivement la conclusion que Hobbes en tire : la « philosophie » qui « calcule » ne peut avoir pour objet que ce qui est composé ou démontable, à savoir le

corps. On voit ici le cartésien à l'œuvre, le dualiste :
pour la théologie les esprits (purement immatériels),

Pour la « philosophie », ce sont les corps. Dualisme ! Mais désormais appliqué épistémologiquement dans l'esprit du système des deux vérités brièvement esquissé plus haut.

Classification de la philosophie.

Le grec classique adopte cette classification : après tout, il existe deux types de « corps »,

le naturel (physique) et

L'artificiel, l'éthico-social. Conséquence : la philosophie se divise en deux parties :

philosophia naturalis, philosophie naturelle (= logique et ontologie ; mathématiques) et la physique);

philosophia civilis (= philosophie civile : morale et politique).

Les deux branches, la philosophie physique et la philosophie éthico-politique, sont des sciences expérimentales, dans l'esprit de Bacon :
son objet, ce sont les corps ;

Son instrument est la perception externe et interne :
Après tout, en dehors des sciences observationnelles, il n'y a pas de véritable connaissance !

Cette affirmation exclusive est révélatrice pour la science des objets angéliques et la théologie. Elle n'a manifestement aucune valeur « cognitive » ou de connaissance, mais seulement une valeur de foi : qu'est-ce donc que la foi si elle n'a aucune valeur cognitive ?

A. Weber affirme à juste titre dans **Hist. dl phil. europ .**, p. 275 : « Hobbes a anticipé la critique (Hume, Kant), le matérialisme et le positivisme. » Ceci est également confirmé par Lange (oc) et H. Arvon dans **L'athéisme **, Paris, 1967, p. 37.

HW 99

En effet, les définitions de la philosophie et de la religion selon Hobbes ne laissent aucun doute :

La « philosophie » est la connaissance des phénomènes, compris comme effets ou conséquences de Les causes supposées (prolepse, lemme) (causalisme ; cf. le concept causal d'induction de Bacon) ; il s'agit, en sens inverse, de la connaissance des causes par leurs conséquences ou effets au moyen d'un raisonnement correct (di-additif ou soustractif, - le traitement mathématique-arithmétique ou l'aspect opératoire (= analytique)) ; on voit qu'il s'agit d'un rationalisme, mais orienté causalement ; le but de la « philosophie » est donc la prévoyance des effets et ainsi leur mise au service de la vie pratique et technique, qui pour Hobbes est avant tout la vie politique de l'État absolutiste ; on pourrait appeler cela un effectivisme politique ; « nature » et « corps » sont identiques ;

Résultat : la « philosophie naturelle » est depuis devenue, dans les pays anglo-saxons, La physique expérimentale des corps naturels ou artificiels subsistait ; celle qui relevait de l'Angleterre et de l'Amérique, soucieuses d'efficacité,

La « religion » dégénère en deux modalités : la peur des puissances invisibles (les gens) On perçoit à l'œuvre ce que E. Jünger dit du citoyen retranché derrière des murs, que ces éléments aient été inventés ou qu'ils aient acquis une aura sacrée par la tradition – notons que Hobbes ne

mentionne absolument pas la valeur de la connaissance ni le réalisme concernant la religion, **(a)** que la peur est donc « religion » (au sens hobbesien typique), si elle est établie par l'État et

C'est de la superstition, si elle n'a pas été établie par l'État.

Vous avez entendu cet homme au travail qui prétendait que les « miracles » sont des pilules qu'on ne peut pas grignoter mais qu'il faut avaler entières !

La conclusion politique peut être lue dans *Léviathan* (ou la matière, la forme et le pouvoir d'une république ecclésiastique et civile) (1651).

L'expérience corporelle est le seul fondement de la connaissance ;

L'homme ne possède pas d'idées innées (anti-cartésianisme).

conséquence : les « esprits » (Dieu, les anges, les âmes), exclus de toute enquête scientifique et philosophique, sont nécessairement exclus de ce monde ;

Deuxième conséquence : le pouvoir des prêtres ne peut exiger l'obéissance dans la sphère civile. Seul le Léviathan, le pouvoir étatique absolu, qu'il soit ou non incarné par un prince, est autorisé à exiger l'obéissance (et même une obéissance absolue). La religion d'État est la seule religion, fruit de la raison. On constate ainsi que le rationalisme a très tôt engendré des systèmes réprimant la libre pensée !

Paradoxe : la libre pensée, voire la pensée libérale, aboutit au déni de Toute véritable liberté, y compris la liberté de pensée ! Le rationalisme du XVIIe siècle est si intimement lié au contexte aristocratique et politique qu'il compromet son fondement « rationnel » ! Kopernic pour l'astronomie, Galilée pour la physique mathématique, Harvey pour l'anatomie – et Kepler, Gassendi et Mersenne, tous trois pour une vision globale de la nature – voilà ce que Hobbes considère comme un solide point de départ scientifique pour son époque.

HW 100

La tâche qui lui incombe (il suffit de penser à son * *De Cive* * (sur le citoyen)) est de développer scientifiquement la « philosophie civile », la

philosophie de l'État. Il souhaite ainsi bannir de la vie civile le fantôme (« phantasma quodam », dit-il, « une illusion imaginaire ») ou, plus mordant encore, reprenant le récit d'exorcisme d'Apollonius de Tuana, l'« empusa » (suceur de sang) qu'est la théologie.

« Ce spectre, ce fantôme (à savoir la théologie), selon Hobbes, ne peut être chassé que par l'introduction d'une religion d'État qui remplace les dogmes des individus, et par le fait que l'on fonde la religion sur les Saintes Écritures (Hobbes vit sous la pression d'une Angleterre éprise de la Bible et dissimule manifestement sa véritable opinion, car l'Écriture est pour lui une forme illusoire de connaissance ; songez à son opinion sur le miracle, l'un des constituants essentiels de l'Écriture), tandis que l'on fonde la « philosophie » sur la raison naturelle. » (*Lange, Gesch. d. Mat.* , Reclam, I, p. 324).

Voilà pour la position fondamentale de ce premier rationaliste purement matérialiste. À présent, nous aborderons un certain nombre de points précis, choisis pour leurs conséquences ou leur portée générale.

La transition d'un mouvement spatial ou purement mécanique vers l'expérience sensorielle et

Concernant les conceptions de l'intellect raisonnant (le sens et l'intellect étant tous deux représentés dans le rationalisme moderne par le mot « pensée », flux de conscience (traduction correcte)), le problème clé se pose tant pour les innéistes (Descartes, Spinoza, Leibniz) que pour les empiristes, ou plutôt les sensitifs.

Les sens, tant les sens internes qu'externes, sont la source des « idées » — le contenu de la conscience pour les empiristes — (Hobbes, Locke, Hume).

Pour les innéistes, nous avons retracé les trois grands détours : Descartes (la vérité créatrice de Dieu), Spinoza (l'identification totale de Dieu et du moi pensant), Leibniz (la monade qui, en tant que microcosme, porte essentiellement en elle le macrocosme).

Examinons maintenant le premier empiriste.

Tout d'abord, il exclut la doctrine des eidola (eidolon, imago, image) de Démocrite : ces « simulacra (= eidola) rerum » (des choses hors de la conscience), selon Hobbes, sont plus tard, au Moyen Âge, les « species sensibiles », c'est-à-dire les images cognitives qui pénètrent dans la conscience par les sens, et aussi les « species intelligibiles », c'est-à-dire les images

cognitives sensorielles élevées par l'intellect au rang de représentations universellement valides, telles que la scolastique les concevait (dans la lignée de la théorie abstraite d'Aristote, c'est-à-dire la théorie de la généralisation des images cognitives purement singulières ou particulières). On sait que Démocrite, apparemment un matérialiste clairvoyant, considérait les émanations d'une nature fluide ou « subtile »,

HW 101

qui proviennent de choses (objets, personnes), lorsqu'on les regarde ou, plus largement, lorsqu'on les perçoit — car il y a aussi des images auditives, des images gustatives, des images olfactives, etc. — sont considérées comme émanant de choses en mouvement et pénétrant dans la conscience intérieure, apparemment par l'intermédiaire de l'imagination (il suffit de penser au nom « phantasma », fantôme, utilisé par Hobbes lui-même pour désigner l'« empusa » qu'est la théologie !).

Pour Hobbes, comme pour Balth. Bekker, le cartésien (voir ci-dessus, p. 87), les « *qualitates occultae* » (les propriétés occultes) sont totalement inutiles : il faut, dit-il, leur substituer « simplement » le « mouvement simple, causé, ou plutôt « produit », par les objets de perception dans la matière qui les entoure » (A. Weber, *oc*, 277).

Ce « mouvement » poursuit son chemin par les nerfs « sensibles » (encore une expression occulte, mais ici, une fois de plus, « mécanisée » afin de maintenir le modèle de la machine au lieu du modèle sensible-vital, même celui de Démocrite, par exemple) jusqu'au cerveau, conçu comme une machine à part entière. Hobbes apprend ce mécanisme de l'expérience plus tard dans sa vie auprès de Descartes et de son cercle (Gassendi en particulier). De ce fait, il n'y a finalement aucune ou pratiquement aucune différence entre la partie corporelle des innatiens et la même partie corporelle des empiristes-sensistes. Ceci est dû au dualisme (ange/machine, ange/machine) qui était déjà à l'œuvre dans le thomisme avant la Renaissance (voir p. 89 ci-dessus) et qui perdurera après Kant (voir *ibid.*).

Hobbes présente, comme « preuve » de la nature purement « subjective » et en même temps « mécanique » de la perception (toujours comprise de manière médiatique : voir p. 71 ci-dessus), l'événement suivant :

Supposons que notre œil subisse un choc purement mécanique, mais plutôt brutal (par exemple, si quelqu'un nous frappe au visage) : nous voyons alors des éclairs de lumière (des « petites étoiles », comme on dit communément), tout comme nous percevons la lumière (et les couleurs) sans choc à l'œil, en regardant le soleil ou un objet qui scintille. À partir de ce seul fait (et de ses répétitions analogues dans le domaine de tous les autres types de perception : l'ouïe, le goût, l'odorat, etc.), Hobbes conclut, comme pour toute mécanique de la perception, que toute expérience sensorielle (et, par conséquent, toute activité intellectuelle associée) a un caractère trompeur.

En un mot : notre « conscience » est illusoire, une illusion. - Lange, *oc*, II, p. 22, note que ce soi-disant monde purement « phénoménal » (c'est-à-dire la totalité de toutes les impressions sensorielles et des représentations intellectuelles associées) se retrouve comme « nur das getrübte Abbild einer anderen Welt der wahren objekte » (simplement la ressemblance voilée d'un autre monde d'objets réels) chez les penseurs indiens et grecs anciens.

HW 102

Cependant, il note simultanément que la véritable relation entre le mouvement spatial (« mécanique »), d'une part, et la représentation (qu'elle soit sensorielle (« phantasme ») ou intellectuelle (« idée », concept »), d'autre part, est « unerklärlich » (inexplicable) (notez que Lange ne dit pas « jusqu'ici inexplicable », mais « inexplicable », ce qui, selon Peirce (voir p. 78 ci-dessus), revient à faire comme Descartes).

En effet, dans le modèle angélique-mécanique, la transition de l'action ou de la causalité purement mécanique à la « pensée », c'est-à-dire aux représentations de la conscience, est inexplicable. (Lange, II, p. 24).

Il triomphe : « L'ensemble du matérialisme est irrémédiablement perdu dès lors qu'on accepte le jugement selon lequel tous les processus naturels sont inexplicables. » (Ibidem, 24). En effet, à l'instar de Hume, Lange étend l'inexplicabilité du processus cognitif, via les sens, à l'inexplicabilité de toute interaction de cause à effet. Si l'on sait quelle place centrale occupe le causalisme ou l'effectivisme dans l'empirisme-sensisme anglo-saxon, alors on mesure l'abandon de toute « explication par des moyens rationnels » à l'aune de son ampleur considérable.

En tant qu'intermédiaire entre Hume, qui renonce à ses convictions, et Hobbes, sûr de lui, Weber (cf., 277/278) cite Berkeley, l'immatérialiste :

« Hobbes raisonne comme Berkeley, mais Berkeley ira à l'extrême et, partant de présuppositions sensitivo-sensorielles, aboutira au déni des corps et à l'idéalisme subjectif. *Hobbes*, en revanche, restera à mi-chemin : la réalité de la matière demeure, à ses yeux (*La Nature humaine ou les éléments fondamentaux de la politique* , Londres, 1650, p. 9 et suiv.), un dogme inattaquable. »

En effet, comme le note Lange à propos de Démocrite d'Abdère dans l'Antiquité, Hobbes commet l'incohérence suivante.

D'une part, le sensualisme de Locke (et de Hume) est déjà présent chez lui dans germe:

Les mouvements du corps se communiquent — par l'intermédiaire de l'air — à nos sens et, via ces sens, au cerveau et, via ce dernier, au « cœur » (dans une sorte de réaction en chaîne de l'objet à la conscience intérieure — une réaction en chaîne d'interactions causales). C'est le sens unique.

L'autre, opposée, procède comme suit (et voici quelque chose du

Le dynamisme leibnizien (à travers) : la loi du « travail et du contre-travail » (action et réaction), à l'œuvre dans toute la nature corporelle, trouve ici son application sensible.

À partir du principe du contre-mouvement, Hobbes déduit la perception : la perception n'est pas la réaction immédiate de l'organe externe, mais plutôt le (contre-)mouvement émanant du « cœur » et revenant de l'organe externe via le cerveau.

Résultat : il existe un décalage temporel entre l'impression (de l'extérieur) et la perception (de l'intérieur). toujours un moment perceptible. De ce contre-mouvement récurrent – qu'il décrit comme un « conatus » (tentative, effort, lutte) cf. Leibniz, Maine de Biran

HW 103

(pp. 79, 94 supra) - du « cœur », contre les objets corporels, la projection (le rejet) des images perceptuelles (= phantasmata), émanant du « cœur » vers les objets perçus, devient compréhensible (Lange, II, 332).

Maintenant, écoutez attentivement :

l'observation est identique aux images ou fantômes d'observation ;

b/ ceux-ci sont, à leur tour, identiques au mouvement conatus contre les objets (Et, en aucun cas, « causée », dit Lange (ibid.), car l'image observée n'a pas les objets seuls comme cause : cette cause est ce contre quoi le « cœur » réagit par une image). Clairement répété :

l'objet qui donne lieu au contre-mouvement du «cœur» est la chose corporelle-causale extérieure à la conscience;

le sujet, qui réagit avec son cœur dans le contre-mouvement, est l'homme, corps parmi les corps, mais doté d'une conscience perceptive ;

Les phantasmata ou images cognitives, c'est-à-dire les propriétés sensorielles (des choses, pour ainsi dire), ne sont pas l'objet lui-même, mais un « mouvement » provenant du « cœur pensant » de l'homme lui-même (pour rester dans le mécanisme) :

a1) aucune lumière ne sort des corps lumineux,

a2) aucun son provenant des corps sonores,

Non, de ces corps lumineux ou sonores émanent simplement des formes de mouvement (la lumière est un type de mouvement ; le son en est un autre). La lumière, le son, l'odeur, etc., sont des perceptions (« idées », dirait Locke, contenus de la conscience de nature empirique), et celles-ci n'émergent qu'en tant que telles – c'est-à-dire en tant que contenus de la conscience – dans notre être le plus intime, précisément comme des mouvements (contre-) récurrents émanant du « cœur » pensant. « De là découle la conclusion sensorielle : toutes les soi-disant « propriétés sensorielles » (son, couleur, odeur, etc.) ne sont pas inhérentes aux choses (corporelles) (hors de notre conscience) ; non, elles émergent en tant que telles en nous (« cœur »). »
(Cf. Lange, I, 333).

En revanche – et Lange met maintenant clairement en évidence cette incohérence –, Hobbes est un matérialiste dogmatique ! Après tout, selon lui, la perception humaine n'est rien d'autre que le mouvement des parties du corps, provoqué par le mouvement des choses présentes hors de la conscience ! Tout comme Démocrite dans l'Antiquité, Hobbes a manqué de cohérence

dans son sensisme (pensons à Berkeley, qui affirmait : « esse est percipi », « être » (c'est-à-dire que les impressions de la réalité) est (c'est-à-dire coïncide avec) être perçu !).

D'une part, il partait de la conception mathématique et physique des choses existant en dehors de la conscience et était donc matérialiste ;

En revanche, il affirmait que les propriétés sensorielles, y compris la réalité sensorielle, n'étaient que des contre-mouvements subjectifs émanant du « cœur » pensant. – Lange dit : soit on est sensiste (c'est-à-dire subjectiviste de nature sensorielle) – et alors la « matière » n'est qu'une impression subjective –, soit on est matérialiste, mais alors on appartient à ce qui existe en dehors de la conscience.

HW 104

Il ne s'agit pas d'une simple impression sensorielle, produite par le « cœur » par un mouvement inverse, mais de quelque chose de plus : une réalité, un être, comme le concevait la théorie scolastique antique des idées ou le réalisme – tous deux conceptuellement réalistes au sens modéré du terme. Car, lorsque Hobbes affirme qu'Aristote a transformé le mot « être » en une « chose », devenue une réalité conceptuelle existant réellement (hors de la conscience) mais conçue – ou plutôt mal comprise – comme une chose corporelle, il interprète Aristote de façon irritante et erronée.

Aristote n'a jamais, absolument jamais, conçu l'illusion que Hobbes imagine sous le mot « être ».

Même Platon, dans son réalisme conceptuel extrême, n'a jamais conçu une idée comme un « objet existant dans la nature ». Il convient assurément d'avoir une telle honnêteté historique envers les deux ontologues de l'Antiquité. Marx aurait appelé cela une « réification », c'est-à-dire le fait de transformer une idée en une chose naturelle de nature corporelle, à laquelle on attache ensuite une « croyance » fétichiste : Hobbes interprète à tort le réalisme conceptuel comme une réification en identifiant « être » et « corps ». Même l'ultra-réalisme de Platon, qui situait ses idées dans le monde de la pensée, est loin d'être une « réification » (traduction du terme français « chosisme »). À comparer avec la « réification ».

Hormis le passage d'un simple mouvement mécanique (et de la « causalité ») à une perception véritablement humaine, qui constitue la première erreur majeure, l'éthique et la politique de Hobbes doivent maintenant être dévoilées.

La distinction entre l'homme et l'animal était claire pour les innéistes (Descartes : « l'homme gouverne une machine » - c'est-à-dire l'homme ; l'animal est « une machine ») pour des raisons de dualisme, bien qu'incorrecte pour l'animal (même un animal est plus et différent qu'un événement mécanique).

Pour les empiristes sensibles, nous allons maintenant écouter Hobbes :

« Par “esprit” (« âme »), j’entends un corps physique d’une finesse (à ne pas confondre avec la matière subtile) telle que l’entendaient les penseurs de l’Antiquité, du Moyen Âge ou de la Renaissance – des penseurs encore suffisamment sensibles pour ne pas confondre la finesse mécanique avec la matière subtile et vitale – suffisante pour échapper aux sens. » Ainsi parlait Hobbes lui-même : car il n’existe pas d’« esprit » incorporel, pas même dans la Bible. L’homme et l’animal sont tous deux corporels ; seulement, il existe :
une différence dans le degré de finesse du tissu et, surtout

L'homme bénéficie du langage par rapport à l'animal muet, ce qui rappelle la philosophie du langage de Descartes (voir pp. 86/87 ci-dessus).

Les êtres inférieurs ne connaissent pas le libre arbitre, étant entièrement guidés par leurs instincts : il en va de même pour l'homme, sauf qu'il « rationalise » l'instinct.

Aussi hypocrite que soit Hobbes, il ose dire : « raison suffisante », nécessité, destin compris comme fatalité, « la volonté de Dieu » (si l’on préfère entendre une telle chose).

HW 105

Ce qui ridiculise de façon flagrante la croyance en Dieu — en assimilant cyniquement un être doté de libre arbitre comme Dieu à la « nécessité » — contrôle chaque « créature », y compris l'homme.

Conséquence : ce qui est éthiquement bon est agréable ; ce qui est éthiquement mauvais est désagréable. L'hédonisme, entendu comme une éthique du plaisir plutôt que comme un moralisme. Le « juge suprême » (on

perçoit ici la moquerie de la divinité en tant que juge suprême) en matière morale comme dans tous les autres domaines de la vie – tel est l'intérêt que l'on porte à la question (un intérêt « existentiel », au sens d'implication personnelle, assurément ; mais sans la haute attitude éthique envers la vie que Kierkegaard et les existentialistes attribuaient à ce terme). Le bien « absolu », le bien « inconditionnel », le mal – tels sont les produits de l'emphase appelée théologie et de son sous-produit, la métaphysique scolastique non scientifique.

Que devient donc une telle éthique lorsqu'elle est traduite en termes politiques ? La raison suffisante ou la nécessité du mouvement est une chaîne de cause à effet : ce mouvement, qu'il soit politique, est lui aussi un processus de cause à effet. Pourtant, sans Premier Moteur (Dieu dans le finalisme aristotélicien) ni Trinité (dans l'interprétation chrétienne).

Hobbes : fondateur de la théorie politique absolutiste

« Comme on le sait, selon Lange, I, 325, Hobbes est considéré comme le fondateur de la théorie politique absolutiste, qu'il déduit de la nécessité de neutraliser la guerre de tous contre tous (« Bellum omnium contra omnes ») par une volonté suprême. »

Pour commencer, Hobbes nie ce qu'Aristote considérerait comme le point de départ de sa politique, à savoir que l'homme, comme la fourmi ou l'abeille, est un être vivant fondateur de l'État (zoön politikon, animal civile).

Chez Hobbes, la vie étatique naît uniquement de la peur et de sa rationalisation. Lange tente d'excuser Hobbes dans une certaine mesure, mais il doit lui aussi admettre honnêtement : « L'égoïsme des fondateurs de l'État chez Hobbes est un égoïsme pur, complet et sans mélange, précisément en ce sens que l'« égoïsme » est la contradiction même. »

signifie entre

les intérêts personnels et

« L'étrange et le commun ». Selon Lange (oc., 326), les intuitions éthiques et politiques fondamentales supérieures, issues d'une perspective matérialiste, étaient ainsi radicalement exclues. – Certes, Hobbes est « ausserordentlich aufklärend » (extraordinairement « éclairant ») sur les « affaires civiles » à travers sa « philosophie naturelle » (à l'instar de la physicalité des républiques italiennes de Machiavel à son époque).

La forme de gouvernement de la volonté absolue

On y perçoit la volonté nominaliste de Dieu selon Ockham et Duns-Scot, affranchie de toute « essence » ou norme essentielle (inhérente à la nature humaine), une volonté qui établit « absolument » les valeurs ; monarchique ou non, héréditaire ou non, l'« État » doit posséder un pouvoir absolu, non relatif. S'il n'existe pas d'« être » absolu, il existe néanmoins une « volonté » absolue, et de surcroît, celle d'une puissance créée.

HW 106

L'influence de Hobbes.

À première vue, l'influence de Hobbes en Angleterre ne semble pas considérable. La raison en est que l'école platonicienne de Cambridge l'a temporairement freinée, bien que mêlée d'éléments rationalistes (Ralph Cudworth (1617-1688), John Smith (1618-1652), Henry More (1614-1687). Cf. O. Willmann, III, p. 92-101) : « La découverte des vérités de la religion naturelle (entendue au sens platonicien, et non au sens rationaliste moderne) afin de s'opposer à l'athéisme de... »

Hobbes est au cœur des recherches de Cudworth, qui trouve des points de convergence entre lui **et** la philosophie **archaïque** (notamment la Kabbale) (oc., 94). L'augustinisme a également exercé une influence favorable sur les platoniciens de Cambridge (oc., 94).

Néanmoins, Lange, I, p. 264, a raison lorsqu'il affirme

que Descartes étend, via Spinoza et Leibniz, Kant et Fichte, jusqu'aux (antérieurs) Schelling et Hegel — et ajoutons : jusqu'à Husserl et Chomsky aujourd'hui —,

Tandis que Hobbes et Locke contribuent à définir le matérialisme français du XVIIIe siècle, le matérialisme allemand du XIXe siècle, et même, ajoutons-nous, tout le matérialisme jusqu'à nos jours, sous un angle ou un autre, G. Veraldi, dans **Le Matérialisme **, paru dans Bres-Planète, 17 (mai 1969), p. 129, écrit à la suite de Lange : « Bien que le matérialisme moderne ait sans aucun doute été élevé au rang de système pour la première fois en France, l'Angleterre n'en demeure pas moins le berceau classique du matérialisme. »

Il y a près d'un siècle, Lange formulait cette remarque, et elle reste d'actualité. Tous les pays civilisés ont participé au débat ; cependant, aucun ne l'a mené avec autant de profondeur et de persévérance qu'en France.

Royaume-Uni".

2.6. Aperçu des autres philosophies rationnelles du XVIIe siècle.

Ces philosophies peuvent être réduites au schéma suivant.

2.6.1. La scolastique.

Les thomistes, les scotistes, les suarezziens (représentés principalement par les dominicains, les franciscains et les jésuites, respectivement), et les aristotéliens libres (parmi les jésuites) s'intéressent à

i/ Exégèse de Thomas, Duns Scot, Suárez, Aristote - cf. pp. 14, 54/55, **ii/** Expositions systématiques et partielles, **iii/** Histoire de la philosophie, - et bien d'autres encore

iv/ traitement de
les sciences naturelles mathématiques et expérimentales modernes
et

Le cartésianisme, l'empirisme naissant et le matérialisme (Mersenne, par exemple, que nous avons déjà mentionné plus haut (pp. 96-97)) étaient présents. De plus, il ne faut pas oublier qu'à l'université, la scolastique demeurait dominante, à quelques exceptions près, où elle restait un adversaire redoutable.

HW 107

Les anti-cartésiens ,

Voetius (+1676) et Huët (+1721) - en particulier le bienheureux Pascal (1623/1662) - qui, comme Huet, était un sceptique plus rationnel, mais en tant que croyant un fidéiste, et qui met l'accent sur le « cœur », qui accepte plus que ce qui est simplement prouvé.

(iii)a Pierre Bayle (1647/1706).

Bayle, le plus controversé de tous, affiche (selon H. Arvon, **l'athéisme**, Paris, 1967) un visage à double visage (analogue au système des deux vérités de Hobbes (voir pp. 97/98 ci-dessus)) :

il préserve le caractère problématique des théologies catholique et protestante ;

Il exprime la position d'un étranger dans la thèse astucieuse selon laquelle l'athéisme est préférable à la superstition (par laquelle il entend simultanément le fanatisme contemporain et l'occultisme).

Ceci est exposé dans J. Solé, *Les mythes chrétiens*, (De la, bien qu'avec un accent sur le renversement dans la philosophie de l'histoire - c'est pourquoi nous le comparons ici à G. Vico comme le second philosophe de l'histoire, mais diamétralement opposé dans son point de vue - mais avec un accent sur le renversement dans la philosophie de l'histoire - (*De la Renaissance aux Lumières*), Paris, 1979, notamment pp. 239/268 : « Le succès de Bayle « Son travail sur la mentalité du XVIIIe siècle découlait de sa conviction que l'historiographie était inutile » (oc, 239). Bayle applique le doute radical de Descartes, dans le but d'acquérir un point de certitude radicalement nouveau, à l'histoire, et plus particulièrement à celle des disputes religieuses (y compris les discussions théologiques).

Ce faisant, il est le premier à l'affirmer de manière clairement définie.

(a) qu'un athée peut être vertueux (par exemple : Lucillo Vanini, qui, en 1619, eut la langue arrachée avant le bûcher à Toulouse pour cause d'athéisme ; comparer avec Jean Fontanier, brûlé par l'Inquisition à Paris en 1621 pour cause d'athéisme),

b) ceci tandis que la superstition (comprendre : le fanatisme religieux, afin de Les guerres de religion impitoyables ont montré leur côté immoral. Elles peuvent être immorales.

(exemple : Louis XI et Catherine de Médicis (connue pour ses empoisonnements et sa magie noire ; cf. . L. Pauwels/ G. Breton, *Histoires magiques de l'histoire de France*, Paris, 1977, pp. 89/99 (*L'extraordinaire vision de Cath. de Médicis*))).

K. Marx, dans Die heilige Familie , p. 6, caractérise assez bien Bayle : « L'homme, qui Pierre Bayle, figure majeure de la métaphysique du XVIIe siècle, a contribué à la populariser et à lui conférer une grande crédibilité. Son arme ? Le scepticisme, forgé à partir des formules magiques de la métaphysique elle-même : il partait, pour commencer, de la métaphysique cartésienne. (...) Poussé par le doute religieux, Bayle remettait en question la métaphysique qui sous-tendait la foi. Il soumit ainsi la métaphysique, dans toute son histoire, à la critique. Il en devint l'historien, chargé d'écrire sa fin. Il préféra réfuter Spinoza et Leibniz.

Il annonça la société athée, qui allait bientôt voir le jour, en prouvant

qu'une société d'athées purs puisse exister,
qu'un athée puisse être une personne honorable,

Cet homme ne dégénère pas par l'athéisme mais par la superstition.

Et Marx conclut : « Bayle fut le dernier des métaphysiciens au sens du XVIIe siècle et le premier des philosophes au sens du XVIIIe siècle. »

HW 108

Influence . – Les conséquences de Bayle, directes et indirectes, doivent être situées tout au long de l'histoire de la pensée athée sous sa forme matérialiste, l'influence de Bayle se conjugue à celle de Hobbes. Ensemble, ils préparent le terrain pour le matérialisme intégral du XVIIIe siècle, tel qu'il prévaudra en Angleterre et en France. Cf. H. Arvon, *L'athéisme* , p. 35/68. Au XIXe siècle, le matérialisme athée se scinde en deux formes :

L'athéisme matérialiste allemand (oc, 69/76 (K. Vogt, (1817/1895), J. Moleschot (1822/1893), L. Büchner (1824/1899) : la science et la technologie triomphent et semblent justifier le matérialisme) ;

(ii)a. l'athéisme humanisant ou « humaniste » caractéristique du marxisme, que Feuerbach plaçant l'homme (ou la masculinité) à la place de Dieu, jusqu'à l'athéisme soviétique inclus ;

(ii)b. L'athéisme nietzschéen, qui place l'homme à la place de Dieu, par dans atmosphère nihiliste (Gott ist tot ; Wir haben ihn getötet), - la deuxième variante humaniste de l'athéisme ;

(ii)c. L'athéisme existentialiste, qui, étant également humaniste, défend la liberté et place un être humain pleinement responsable à la place de Dieu) (avec Camus (1913/1956), JPSartre (1905/1979))

- - cf. oc, 77/122; *H. de Lubac, Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945 (Feuerbach, Nietzsche, Comte, Dostoïevski (« Si Dieu n'existait pas, alors tout serait (en principe) permis »)),

— L. Zander, *Dostoïevski (Le problème du Bien)*, Paris, 1946. On n'oublie pas Freud et non pas « la mort de Dieu » : *J. Hillis Miller, La disparition de Dieu (Cinq écrivains du XIXe siècle : De Quincey, Browning, Brontë, Arnold, Manley) Hopkins)*, New York, 1963;

- - *P. van Buren, La signification séculière de l'Évangile* , Londres, 1963-1 ;

- - *Th. Altizer/ W. Hamilton, Théologie radicale et la mort de Dieu* , Utrecht, (d'après) 1966;

- - *S. Keen, Apology of Wonder* , New York, 1969;

- - *G. Szczesny, L'avenir de l'incrédulité (Réflexions actuelles d'un (non chrétien))*, Amsterdam 1960.

(iii)b. Gianbatista Vico (1668/1744).

« Chez G. Vico, la Renaissance italienne, telle que fondée par Ficcin et Pic (voir ci-dessus p. 55 ; (20/22)), renaît et s'oppose aux objectifs des Lumières. » (O. Willmann, III, 181/182). Nourri de la pensée suarézienne et scotiste, influencé par saint Augustin (dans la version de Campanella et Malebranche), *Vico trace* sa propre voie contre le rationalisme (en particulier les innéistes, mais aussi les empiristes) avec sa *Scienza nuova* , sa science nouvelle.

a/ Descartes a-t-il été impressionné par la physique mathématique de Galilée ?

b/ Vico valorise la philologie classique des humanistes, précisément pour la rendre philosophique

se développer scientifiquement (tout comme Descartes a développé philosophiquement et scientifiquement la physique mathématique de Galilée).

HW 109

1/ Les philosophes, dit Nico, se préoccupent unilatéralement de l'idéal et du éternel et raisonnant;

2/ Les philosophes face aux faits dans leur réalité sociale ; tous deux passent à côté de l'essentiel. L'autre objectif de Vico est une philologie philosophique développée de la manière la plus scientifique possible. « Déjà à cette époque, Vico admirait deux penseurs par-dessus tous les autres érudits, Platon et Tacite, dotés d'un esprit métaphysique incomparable. »

a/ Tacitus (l'historien romain) considère l'homme tel qu'il est réellement,

b/ tandis que Platon le considère comme il se doit. (...). L'admiration L'intérêt que Vico portait à cette double dimension, complémentaire à la pensée de ces deux auteurs, l'amena à esquisser un cadre qu'il développa par la suite : une histoire idéale qui constituerait la structure de l'histoire universelle de tous les temps. (*J. Chaix-Ruy, Vie de J.B. Vico* , Paris, 1943, p. 58-59). On voit donc que Vico, à l'instar de Bayle, aspire à une philosophie de l'histoire, mais dans un esprit bien différent.

Qu'est-ce que la « philologie » selon Vico ?

a/ « La philosophie considère la « raison » (c'est-à-dire le principe éternel selon lequel les choses et ils contrôlaient leurs processus
) , - raison d'où naît la science de la vérité;

b/ La philologie étudie les actes de liberté humaine : elle s'appuie sur l'autorité qui en découle, et de là naît le sentiment de certitude ; ainsi, par le terme « philologues », nous entendons tous les grammairiens, historiens, critiques, qui

a/ cesser avec la connaissance des langues et

b/ en connaissance de cause, tant des faits internes (nationaux) de l'histoire des peuples - comme les lois et les coutumes - ainsi que les faits extérieurs (internationaux) - comme les guerres, les traités de paix, les traités d'alliance, le commerce, les voyages. » (R. Lavollé, *La morale dans l'histoire (Etude sur les principaux systèmes de Philosophie de l'histoire* , Paris, 1892, p. 140).

Parmi les faits que Vico relève d'une manière très particulière, trois types se dégagent :

la religion comme institution omniprésente (soutenue par un premier axiome, l'existence de la providence divine, par lequel Vico se distingue des stoïciens et des épicuriens de son temps, qui attribuent la « raison » de toute l'histoire humaine, les premiers au destin, les seconds au hasard) ;

le mariage comme institution universelle (soutenu par un second axiome, à savoir la nécessité éthique de contrôler la passion amoureuse et d'en faire une vertu, par lequel Vico se distingue des stoïciens qui souhaitent éradiquer la passion et des épicuriens qui souhaitent s'y adonner, comme une maxime de moralité) ;

L'inhumation comme institution universelle (fondée sur l'axiome de l'immortalité de l'âme humaine, ce qui distingue Vico des épicuriens qui affirment que l'âme meurt avec le corps). Cf. Lavollée, oc., 141. Toutes les cultures, selon Vico, ont conçu ces trois institutions – religion, mariage, funérailles – comme sacrées, comme « *humanitas commercia* », formes de conduite témoignant de l'humanité, de la « *paideia* », de l'éducation et de la dignité humaines (il emprunte l'expression à Tacite), ou, plus élégamment encore, comme « *foedera generis humani* », institutions propres au genre humain (à distinguer de l'animal).

HW 110

On mesure l'énorme distance entre le penseur des Lumières Bayle, qui prône un système athée, et Vico, qui tente de réaliser un système providentiel avec sa **Scienza nuova** : là où l'un trouve des produits purement humains, l'autre les trouve.

a/ que « l'histoire est
l'œuvre de la providence

réalisé par la liberté humaine »,

b1/ oui, une histoire idéale, dont Dieu — ici parle le platonicien, qui Vico a essentiellement conçu – « au commencement » – les règles et le cours structurel, du moins dans leurs grandes lignes, et non dans leur élaboration détaillée (à comparer avec la théologie du processus d'A.N. Whitehead, qui affirme que Dieu crée les possibilités qu'il met à la disposition de la création).

b2/ tandis que les « faits » réels, consignés dans les « langages » de la philologie, le réalisation de cette « idée historique ».

En effet : Vico indique (et pour la première fois de manière claire) le platonisme Sa dimension véritablement historique se révèle lorsqu'on conçoit les faits de l'histoire comme une idée divine se manifestant dans le cours concret, et plus particulièrement dans son développement concret. On retrouve ainsi, une fois de plus, le platonisme, mais un platonisme évolué.

a/ Galilée (dans la lignée de Vita : il faut considérer le calcul algébrique comme une application de L'analysis platonicienne) développe le platonisme ;

b/ Bacon (sans s'en rendre compte, bien sûr, à travers son « analyse » expérimentale sur fondement de l'exploration inductive de la nature ; voir ci-dessus p. 30 (Vieta, Galilée), 38/39 (Bacon)) étend le platonisme par induction causale et

c/ Vico développe Bacon, qu'il admirait et dont il prétendait que Rome ou La Grèce n'avait jamais connu un tel penseur, dont la pensée s'étendait jusqu'à l'histoire, et pourtant il l'a fait de manière « axiomatique », c'est-à-dire analytique – ce que Bacon refusait afin d'échapper, pour ainsi dire, à l'inutilité théorique ou à l'inefficacité (bien qu'effectiviste, il ne percevait pas la structure idéale latente au sein de la chaîne « cause/effet », contrairement à Peirce, à la fois réaliste scolastique et pragmatiste). On comprend dès lors que Whitehead ait affirmé que l'histoire intellectuelle de l'Occident n'est qu'une suite de notes de bas de page à Platon (comprises comme :

a/ ses analyses basées sur le lemme, sa méthode lemmatique-analytique, **b/** pas seulement à cause de ses idées trop élevées) l'était.

L'« idée historique » de Vico.

Il appelle cette idée la structure du « corso » et du « ricorso ».

1/ Les anciens Égyptiens parlaient de trois étapes : **a/** le temps des dieux, **b/** le temps des héros, **c/** le temps des hommes (avec trois types de langage :

a/ langage hiéroglyphique (= sacré) (spécifique aux « dieux » au sens ancien de (des personnes dotées de pouvoirs paranormaux, je précise),

b/ langage symbolique (= héroïque) (caractéristique des « héros » au sens ancien de « entre » « dieux » et les gens situés « gens »),

c/ langage commun (caractéristique de ceux qui ne possèdent ni dons paranormaux ni penchant héroïque) (Les gens). C'est ce qu'affirme Hérodote en parlant des anciens Égyptiens.

HW 111

2/ MT Varro (-116/- 26), *Antiquitatum*, mentionne la classification suivante siècles passés :

les temps obscurs qui, selon Vico, correspondent au temps divin des Égyptiens ;

l'époque fabuleuse (correspondant à l'époque héroïque) et

temps historique (/ / temps humain) - tempus tenebrosum, fabulosum, historicum - (cf. Lavollée, op. cit., 139). Cf. *JB Vico, Principes de la Philosophie de l'histoire* , Paris, 1963 (réédition de l'ouvrage publié par Mixhelet en 1827, I, axiome 28/30 (périodisation historique égyptienne, homérique et varronienne) ; pour l'œuvre de Varro *Antiquitatum*, voir S. *Augustinus, De civitate Dei* , VI : 3).

3/ Vico fait également référence à *Homère* , qui écrit dans un langage « héroïque » (*Iliade*) et *Les Odyssées* sont, en effet, des poèmes épiques (de style épique-héroïque), pourtant, selon Vico, À cinq reprises, il est question d'une langue encore plus ancienne (qui serait alors analogue au style des dieux). – Ce que Vico ajoute à cela est ambigu :

a/ la philologie scientifique moderne, qui englobe à la fois la linguistique et les études littéraires et La science historique et la critique des sources deviennent, à partir de la Renaissance ; - elles servent de source de matériel scientifique positif qui expose le lemme (c'est-à-dire la direction divine des faits), dans l'analyse des données et de leur structure factuelle, qui ne coïncide pas nécessairement avec la structure idéale ;

b/ la modernisation de l'ancienne, voire archaïque, triade « divine/héroïque/ « Humain » : en effet, l'augustinisme psychologisant est à l'œuvre chez Vico, renforcé par le subjectivisme moderne (Descartes, Hobbes, Locke) ; cela est évident du fait que l'interprétation archaïque de la triade, qui tournait autour de l'âme-corps et de la typologie qui lui était associée, a disparu de la mentalité de Vico.

« Divin » désignait autrefois ce que, par la vertu de dons paranormaux, le haut approche la divinité;

b/ « héroïque » est l'application profane et militaire de ce paranormal talent dans une classe et une profession aristocratiques distinctes, la chevalerie ;

c/ « humain », mieux « vulgaire » ou « méchant »... pas au sens sociologique (exprimant du mépris), mais dans le sens magique et fluide de « ne pas être suffisamment doué sur le plan paranormal (ou pas encore suffisamment doué) pour accomplir des tâches divines ou héroïques ». Il convient de noter que même cette ancienne succession (périodisation) trahit le virus de la mauvaise interprétation au sens socio-psychologique ; la raison est simple : la société consiste essentiellement en la simultanéité et non en la succession de ces trois niveaux d'existence.

Cela n'exclut pas non plus l'existence d'une succession : le déclin de la société consiste essentiellement en le fait que la direction de la société passe d'un contrôle unilatéral exercé par les « divins » (à comprendre : ceux qui possèdent des capacités paranormales supérieures), à un leadership tout aussi unilatéral exercé par les « héros » (à comprendre : les supérieurs militaires), pour arriver à un troisième leadership tout aussi unilatéral exercé par ceux qui ne sont ni « divins » ni « héroïques ».

Analyse de la « science nuova » (publiée en 1725)

La « *Scienza Nuova* » est divisée en 5 livres.

1er livre :

a. tableau chronologique **b.** axiomes **c.** trois principes de base.

Les principes indiquent que Vico est davantage platonicien (sous l'influence de la Renaissance). On compte 22 théorèmes généraux et 92 théorèmes particuliers, soit 114 au total. (Vico anticipe la méthode axiomatique.)

(b) Nous examinons les axiomes 28 à 30 (parmi les 92 axiomes privés) Ax : 28 : Double conception de l'histoire égyptienne : Il s'agit d'une sagesse égyptienne (via Hérodote) concernant la séquence de l'histoire culturelle.

Il y a trois périodes :

dieux (divins) **(2)** héros (héroïques) **(3)** humains
(humains) Trois langues correspondent à cela :

langage sacré ou sacré (hiéroglyphique)

(2) langage héroïque ou symbolique (héroïque)

(3) langage ordinaire (vulgaire) : sujets ordinaires.

Axe 29 : La conception grecque de l'histoire se rattache à Homère : il écrit dans langage héroïque. Homère lui-même parle à cinq reprises « une langue encore plus ancienne » (celle des dieux ; classification égyptienne).

Hache : 30 : Varro (poète romain), *Antiquitatum rerum hum. et divin.*
Livre XLI (-

(Œuvre antique et classique) : elle traite du lien entre les dieux et les humains.

La disposition de Varro :

tempus tenebrosus (obscurité) // période divine

tempus fabulosum (épique) // période héroïque

tempus humanum (historique) // période humaine : partout la religion (religio) est le début de la vie sociale.

Ax : 31 : vv. puis donnez les axiomes de ce que Vico appelle « pratique » théologie : Explication : **1** : Ces trois divisions majeures constituent le premier grand principe de la nouvelle science (ax.28 - 30) ;

Cette thèse est expliquée à partir du chapitre 31. Les peuples sont devenus sauvages par la violence et l'usage des armes. Les lois humaines restent inopérantes : « stato es lege » (état d'anarchie). Un moyen puissant : la religion (cf. étymologiquement : « neg-ligo » : je néglige, « re-ligo » : je prends au sérieux). Comparer « de-spicere » (mépriser) et « re-spicere » (//respectus) respecter.

Vico pense : a/ de la tradition archaïque (primitifs, anciens, classiques). Les dieux, par la terreur, commandent au héros humain sauvage, et pourtant

b/ aussi moderne et actuel. Moderne : (// Voltaire : « Dieu, le grand gendarme », raisonnement// avec Vico)); Contemporain.

HW 113

La transition des dieux → héros → humains (= sécularisation) est ce passage du monde des « dieux » au monde « humain » (donc une double transformation).

« Le monde social est l'œuvre de l'homme lui-même » est l'une des grandes thèses de Vico (//thèse typiquement moderne et contemporaine) (= nature (œuvre de Dieu)).

Chapitre 3 : « Principes » ou « principes »

Le chapitre 3 du premier livre traite des « principes » (fondements de la civilisation). Il y en a trois :

La croyance en Dieu (la croyance en la providence)

Le mariage comme institution sacrée (maîtrise des passions)

Funérailles sacrées des personnes (croyance en l'immortalité de l'âme).

Le monde humain ne peut se passer de sanctification (« sacralisation ») ni de

le monde dans son ensemble (**1** : providence) ni le monde dans ses parties (**2** : mariage, funérailles)

Le dernier chapitre du Livre I traite des questions méthodologiques.

2e livre : sagesse poétique (adaptée à la pratique).

Ce n'est pas encore une science (étant donné sa dépendance à l'égard de l'autorité et de la tradition). Les poètes (et en même temps les théologiens) furent les premiers penseurs. Vico passe ensuite en revue de manière systématique une sorte d'encyclopédie des peuples primitifs.

- | | |
|--|---------------------------------|
| 1. Métaphysique poétique | 6. Physique poétique |
| 2. Logique poétique | 7. Cosmographie poétique |
| 3. morale poétique | 8. astronomie poétique |
| 4. Généalogie poétique (Économie) | 9. Chronologie poétique |
| 5. Politique poétique | 10. Géographie poétique. |

Ce livre traite de l'Âge des Dieux et des Héros.

3ème livre : Recherches sur Homère (sagesse poétique grecque).

4ème livre : sur le cours (évolution) de l'histoire (développement en trois les étapes) des peuples. Dans l'introduction, il décrit ce cours, ou développement, qu'il considère comme le plan directeur de l'histoire.

Première série de séquences :

- 1.** Nature de l'homme :
Poétique (créatif ou divin)

héroïque et
Natures humaines (et intellectuelles).
- 2.** Types de morale :

Vroom
Sensible à l'honneur

photosensible

3. Types de droit naturel :

Droit divin (intervention directe des dieux)
Duel héroïque (survie du plus apte), par exemple)

HW 114

Raison humaine (consultation)

Théocratie : patriarches, juges, rois (oracle)
Aristocratie : optimates. Nobles (les « forts », les « puissants »
gouvernement)

gouvernance humaine (démocratie ; égalité de nature intellectuelle
(fondement)).

(b) Deuxième série de séquences :

1. *Langues* :

Divin (mental) : cf. le rituel religieux avec ses signes religieux muets
(par exemple, le commerce sans paroles), son devoir sacré de silence et
d'immobilité (la révérence l'emporte sur la raison).

Héroïque : « les armes parlent » (cf. le langage et le vocabulaire
militaire)
discipline).

Articulé : le langage humain.

Lettres (alphabet) :

Caractères sacrés (hiéroglyphes). Cf. caractères chinois (symboles
d'idées).

Personnages héroïques.

Humain (vulgaire = ordinaire) ; introduction d'un petit nombre de lettres (l'alphabet proprement dit), accessible à tous.

Troisième série de séquences :

1. Jurisprudence :

- (1) Divin (// théologie mystique : l'interprétation des oracles est centrale).
- (2) Héroïque (des règles très précises et strictes sont centrales).
- (3) Humain (les faits et leur conformité à la vérité sont essentiels).

2. Autorité : bourgeois/politique

Autorité divine (ne tolère aucune explication ni critique : obéissance) // autorité politique, les propriétaires en vertu du droit divin.

Aristocratique (formules juridiques solennelles) // autorité politique : le « sénat » des nobles.

Démocratique (les personnes compétentes ont l'autorité) // autorité politique : organes consultatifs du peuple.

3 . Facteurs de décision, raison d'état :

Raison divine : une communication ou une inspiration « divine » ; par exemple, les auspices (examen des entrailles des oiseaux) (jugement de Dieu).

(2) Raison aristocratique : « la raison d'État » (un petit groupe dirigeant, les nobles voit cette raison)

Raison démocratique : la sagesse du peuple (où tous sont égaux devant la loi).

Quatrième type d'ordre :

Jugement :

- (1) Jugement divin (duel).
- (2) Héroïque (formules strictes).

(3) Humain (les faits).

Cinquième livre :

Il s'agit du cycle de l'histoire : il recommence chaque fois que les peuples se relèvent de leur déclin, « corso e ricorso » (le cours et la récurrence du cycle).

Le monde pré-médiéval a connu ces trois étapes. Mais l'humanité d'Europe occidentale a dû recommencer à sa manière : le Moyen Âge a marqué le retour à l'ère divine et héroïque. Le Bas-Empire romain a inauguré la troisième étape. L'invasion barbare a entraîné une régression vers les première et deuxième étapes.

Ainsi, le platonisme de Vico apparaît clairement : le cycle « divin, héroïque, humain » constitue l'idée directrice, le plan directeur, l'organisation voulue par Dieu de l'histoire culturelle. Puisque le Dieu biblique est central, nous sommes ici face à un platonisme chrétien. Le cycle, dans sa séquence tripartite,

a/ est ante rem (// Platon);

b/ C'est précisément pour cette raison qu'on le retrouve (Aristote) cité à nouveau par la recherche historique du matériel et des données et

c/ il est post rem (// nominalisme : Protagoras) enregistré dans l'humain L'esprit et la recherche historique qu'il mène. Cf. préconstitutif (ante, avant), constitutif (in), informatif (épistémologique) et normatif (éthico-politique, après).

Bibliothèque

J.-B. Vico, Principes de la philosophie de l'histoire, - Paris, Colin, 1963, (réédition de la traduction de Michelet publiée à Paris en 1827).

René Lavollée, La morale dans l'histoire (Etude sur les principaux systèmes de philosophie de l'histoire depuis l'antiquité jusqu'à nos jours), Paris, Plon, 1892, pp.129/168 (un ouvrage ancien mais solide et toujours très utile).

Note : La triade historique de Vico a trouvé des adeptes :

L. Feuerbach (1804/1872) dit : « Dieu fut ma première pensée ; la raison ma deuxième ; les hommes ma troisième. » Cela concerne son propre développement.

(ii) A. Comte (1798/1857) distingue trois étapes dans le développement de l'humanité :

La méthode « théologique » (imagination et esprit communautaire), la méthode « métaphysique » (pensée abstraite et anarchie), la méthode « positive » (sens des faits et nouvel esprit communautaire). Cf. la méthode de C.S. Peirce : **(a)** la méthode de l'obstination et de l'autorité, **(b)** la méthode a priori (des métaphysiciens), **(c)** la méthode scientifique.

HW 116

Après cette analyse détaillée, pour des raisons d'une grande importance pour l'avenir – tout en situant le type de conception historique de Vico dans un contexte plus large.

Le P. Engel-Janosi, Weltgeschichte im Grenzen (Universalhistorische Versuche von Vico bis Spengler), dans Wort und Wahrheit XIX (164) : 11 (nov.), S. 685/697, écrit qu'en Occident, trois structures historiques fondamentales sont mises en évidence :

le cyclique (circulaire), comme chez Polubios (-203/-120 ; 43 supra ; Polubios est le premier à pratiquer consciemment l'histoire universelle comme cadre pour les histoires particulières) et chez Machiavel (cf. p. 43 supra), ainsi que chez Vico (bien que plus religieux) : une succession de phases nécessairement se déroulant se répète au cours de l'histoire totale ;

le progressiste, comme les informateurs (à la suite de Kant) : la perfectibilité de l'espèce humaine est indéterminée ; il existe un progrès et un développement infinis, linéaires et irréversibles ;

celui qui particularise, comme chez von Ranke, considère chaque époque comme une réalité en soi et comme ayant une valeur intrinsèque (l'individualité de son époque – une conception liée au romantisme).

a/ Le cyclique est accusé de cultiver la stagnation et l'anti-progressisme ; **b/** le progressiste est accusé de préserver les valeurs pérennes du passé

sous-estimé ;

c/ le particularisme qui sous-estime la vision planétaire globale. Enfin, ils se complètent.

2.6.2. Sciences naturelles et humaines (116/)

K. Vorländer, Histoire de la philosophie, Utrecht/Anvers, 1971, 3 (*Nouvelle ère jusqu'à Kant*), pp. 187 et suiv. ; note que Vico,

A/ pour Herder (1744/1803) et Hegel (1770/1831), était un philosophe de l'histoire - et Cela allait donc à l'encontre de Descartes, qui ne voyait aucune science dans la science historique – et, surtout, dans la science historique.

B/ a développé sa propre épistémologie, selon laquelle, contrairement à la les sciences naturelles, avec leurs

a/ soit l'induction causale (Bacon)

b/ soit le mathématicien (Galilée, Descartes), soit une compréhension nulle ou insuffisante de Vico a produit des faits humains et fondé les humanités. Son épistémologie repose sur le principe suivant : le « verum » (la vérité) est le « factum » (le produit, le réalisé). La causalité (déjà soulignée par Bacon) est centrale.

« Savoir » signifie « connaître les causes » (une proposition ancienne) ; Vico traduit cette proposition ancienne dans son sens moderne : nous ne connaissons — comme tout être connaissant, soit dit en passant (Dieu inclus) — que ce que nous avons nous-mêmes créé, fabriqué, causé : notre propre causalité est immédiatement la base de la connaissance.

Conséquence

La géométrie galiléenne-cartésienne (et tout ce qui est mathématique) est une série d'objets et d'opérations (de nature fictive) créés et construits par l'homme lui-même ; par conséquent, l'homme connaît les nombres et les figures.

Cependant, la réalité concrète diffère de ces entités mathématiques : **(ii)a**
. le cosmos qui nous entoure n'est pas fait par l'homme ;

HW 117

Seul le Créateur, Dieu, est donc capable de connaître la nature ; l'homme, simple créature, ne peut par conséquent prétendre à une connaissance créatrice : la nature est opaque. Descartes affirme avoir fondé une science de la nature (à la suite de Galilée) ; pourtant :

1) n'est que la « res extensa », le corps étendu (et même alors dans son « n » structure mécanique), véritablement accessible à la raison ;

2) En ce qui concerne la conscience, selon Vico, Descartes n'atteint que le stade formel. La soie, non pas la véritable « intelligence », l'« intuition » qui pénètre la structure même. Il atteint ainsi une double connaissance formelle :

(a) le mathématique-physique et

(b) l'introspection-axiomatique ;

(ii)b. la réalité humaine – et ceci compris comme philologique La science des langues et des littératures et, à travers elles, des coutumes, des lois, des institutions, des idées, etc., ne peut être abordée par la science ou la philosophie cartésienne : la nature commune des peuples.

Vico estime que les actions humaines – essentiellement sociales et non individuelles comme chez Descartes et consorts – échappent à tout doute méthodologique ! Pourquoi ? Parce que nous avons nous-mêmes façonné cette nature des peuples et que nous la vivons encore. Le doute le plus profond réside dans le fait que « l'histoire des peuples » a été engendrée et causée par des êtres semblables à nous. Cette co-causalité constitue le fondement solide et certain de la connaissance.

« Selon Vico, la Science Nouvelle est à la fois une philosophie et une histoire de l'humanité ; et cela est possible, car la nature des hommes et des peuples est à la fois humaine et historique. Elle n'est pas donnée d'avance par leur

condition physique, mais la nature de l'homme est devenue ce qu'elle est, nascendo (en naissant) par la loi historique de son développement, qui est aussi naturelle que providentielle. » (*K. Löwith, Wereldgeschiedenis (wijsgerig en Bijbels gezien)*, Utrecht/Anvers, 1960 *Heilsgeschehen*), p. 111).

En résumé : a/ L'homme ne peut connaître avec certitude que ce qu'il provoque lui-même ; **b/** conséquence :

La nature extérieure à l'homme est connaissable soit comme mathématiques, soit comme physicalité mathématisée (Descartes).

L'histoire et la culture, en tant qu'œuvres humaines, sont véritablement connaissables (non irrationnelles), mais le monde historique de la culture est plus réel que les points, les lignes, les plans, les nombres et les symboles des mathématiques, même si ces derniers sont tous deux des produits culturels. (Cf. *K. Löwith, « Weltgeschichte und Heilsgeschehen »*, dans *Anteile M. Heidegger*) zum 60. Geburtstag, Frankf. un. M., 1950, p. 106/108.

de noter que, comme Descartes, Vico est dépendant de *saint* Augustin (*civitate Dei* ; voir ci-dessus p. 8), ne serait-ce que parce que Vico, comme Augustin, transcende le cadre étroit de l'histoire « politique » d'Hérodote, de Thucydide et de Polubius et possède également la conscience moderne que l'homme non seulement a une histoire, mais la crée activement aussi, par la maîtrise de la nature.

HW 118

Influence

K. Löwith, World History, p. 106, résume l'influence de Vico :

(i)a . Concernant la mythologie (analyse mythologique), il anticipait Schelling et Bachofen ; **(i)b**. Concernant la connaissance d'Homère, la théorie de Wolf sur Homère et sur les Romains

histoire à Niebuhr et Mommsen, concernant la connaissance de la vie ancienne à *Fustel de Coulanges (La cité antique)* et sur la reconstruction à travers l'étymologie de Grimm,

(ii)a. sur l'interprétation historique de la loi par von Savigny, sur le Théorie de la lutte des classes de K. Marx et G. Sorel,

(ii)b . sur la philosophie de l'histoire (historiologie) de Herder, Hegel, Dilthey, Spengler ;

À cela s'ajoute le fait que la distinction entre sciences naturelles et sciences humaines (Dilthey) et entre sciences naturelles et sciences culturelles (Rickert, de l'école de Bade) est clairement présente chez Vico (et sans l'historicisme ou le scientisme présents chez les penseurs du XIXe siècle).

Il convient également d'ajouter ici que Pascal, en tant que critique de Descartes, avait étudié la nature comme un objet de science exacte (expérimentale et mathématique), et avait exploré la réalité humaine à travers l'observation et l'analyse de la vie spirituelle dans sa « misère » et son « saut » dans les bras de Dieu : il a ainsi tracé une voie parallèle vers la réalité humaine et la science de l'homme, quoique très introspective et individuelle, grâce à laquelle il a acquis une « autorité » dans l'existentialisme contemporain.

Un mot sera dit sur l'aspect linguistique de Vico ;

Voici un autre point : Descartes voyait l'aspect individuel et créatif de la parole et du langage ; Vico, lui, voit l'aspect socio-historique : la *sapienza* vulgare, le *sensus communis*, l'esprit national s'expriment immédiatement dans le langage, qui est l'expression de la compréhension de la réalité (le romantisme et l'école historique développeront cette intuition).

Les soi-disant « contemporains de Leibniz ».

Il convient de mentionner Amos Comenius (1592/1670) – cf. page 49 ci-dessus (Rosicrucianisme) – le célèbre éducateur et didacticien ; Angelus Silesius (= J. Scheffler (1624/1677)), le mystique ; et Tschirnhaus (1651/1709), qui prône une sorte d'hygiène mentale (*Medicina mentis*), à savoir la logique comme heuristique (art inventif).

La « philosophie naturelle » anglaise. – Comme on le sait, la « philosophie naturelle » est à la fois **une** science positive de la nature.

b) en tant que philosophie de la nature. Deux figures méritent d'être mentionnées ici.

J. Rosmorduc, Histoire de la physique et de la chimie (De Thalès à Einstein),

Paris/Montréal, 1979, pp. 21/22, affirme qu'après la révolution scientifique (Galilée,

Bacon), à la Renaissance, émerge le type moderne de science (spécialisée) :

La science devient de plus en plus indépendante de la théologie et même de la philosophie (ce qui n'empêche pas Descartes, Leibniz, Pascal et d'autres d'être en même temps des philosophes) : « les sciences sont devenues des matières autonomes et ne font plus partie de la philosophie » (oc, 22) ;

HW 119

Le progrès scientifique est de plus en plus lié à la technologie : depuis la Renaissance, la technologie joue un rôle essentiel dans la révolution scientifique (voir pages 31/32 ci-dessus ; il suffit de penser aux instruments des théoriciens qui souhaitent expérimenter et, en particulier, mesurer, peser, etc.) ;

Il y a plus encore : la science elle-même, en tant qu'acte humain, est quelque part dans l'essence

La « technocratie », cette attitude fondamentale envers l'être (la nature et l'humanité), tout.

a) « rationnel » (en particulier mathématique et expérimental,

b) mais souhaite également l'aborder de manière plus large, « causale » (« effectiviste ») ; le « rationnel » L'homme perçoit la réalité comme étant contrôlable grâce à des techniques théoriques et pratiques.

J. Rosmorduc fait remarquer que

À la Renaissance, l'astronomie et les mathématiques (en particulier la géométrie) étaient des sciences anciennes qui avaient ouvert la voie pendant des siècles.

Galilée a fondé la mécanique.

Les autres sciences vont maintenant, après une phase empirique préliminaire, en lancer une pour

L'un d'eux a émergé.

Robert Boyle (1622/1691) a fondé la chimie : il a introduit une théorie atomistique mais l'a située dans une philosophie téléologique ou finaliste de la nature (avec lui, les quatre « racines » d'Empédocle — la terre, l'eau, l'air, le feu — ont été définitivement abandonnées).

Isaac Newton (1642/1727), avec son célèbre ouvrage « *Philosophiiae naturalis principia mathematica* » (1682), a fondé la théorie de la gravitation. Grâce à cela, la vision du monde de La Renaissance s'achève en quelque sorte. Newton conçoit l'espace dans un sens plus ou moins théosophique : il est « absolu » (à comparer avec l'espace « relatif » d'Einstein) ; il est le « sensorium Dei » illimité, la présence omnisciente de Dieu, à travers laquelle Il voit les choses (« ipsas res ») de l'intérieur (« intime cernit »), les traverse entièrement et se contient Lui-même. Dieu est omniprésent non seulement par Sa vertu, Sa puissance, mais aussi par Sa substance (Son essence indépendante même), car il ne peut y avoir de « puissance » sans « substance ».

Cela se rapporte à l'actio in distans, l'action à distance, si caractéristique de Newton (déjà conçue par Alexandre d'Aphrodise, soit dit en passant), d'un corps à un autre.

Ce qui frappe également, c'est la tendance à hypostasier les lois de l'univers, les érigeant en lois éternelles et immuables, au-dessus de tous les phénomènes qui changent (un peu comme créer des « idées » élevées et inaccessibles à la Platon).

Ces lois régissent la structure, la construction, du système planétaire, où l'on perçoit l'œuvre de Dieu en tant que Créateur finalisateur qui insuffle à la machine l'impulsion initiale (téléologie analogue à celle de Boyle). On retrouve chez Newton quelque chose des platoniciens de Cambridge (cf. p. 106). La philosophie naturelle téléologique naîtra de ce finalisme (William Derham : « physico-théologie » ; Samuel Glarke : preuves de l'existence de Dieu). Cf. O. Willmann, III, p. 97-101. – Newton et Boyle sont des penseurs baroques, et

non encore des penseurs des Lumières. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle (il suffit de penser à Voltaire) que Newton et d'autres réinterpréteront cette conception.

HW 120

Cela est d'autant plus clair quand on sait que

R. Boyle est connu pour son « expérience de renaissance » (« palingénésie », également appelée dans les cercles occultes : qui consiste en l'âme fantôme d'une plante, d'un animal, voire d'un humain).

(appelé homoncule) pour précipiter dans une substance traitée : Boyle lui-même rapporte qu'il a fait graver du cuivre avec de l'« esprit de vin » ; il a dissous ce cuivre, imbibé de nombreuses particules d'esprit de vin ; il a mélangé la solution ainsi obtenue avec de la neige et du sel ; il a laissé ces trois éléments geler ensemble ; résultat : sur la glace, il a observé de petites vignes.

La renommée de Newton en tant que scientifique n'occulte pas sa passion pour l'alchimie. N'ayez crainte, l'alchimie de son époque était indissociable de l'astrologie. Il s'intéressait à l'histoire des origines du monde, comme il était d'usage à son époque (un sujet loin d'être purement scientifique) ; il écrivit d'ailleurs sur les prophéties de l'Ancien Testament et de l'Apocalypse.

Tout cela est, bien sûr, dissimulé de manière « raisonnable » par l'historiographie « officielle » et « rationaliste ».

2.7. Les philosophies dites irrationnelles ou non rationalistes.

Nous serons brefs à ce sujet.

Tout d'abord, le décompte des ouvrages occultistes, explicites ou implicites, publiés au XVII^e siècle donne un pourcentage d'environ 11,3 %. Si l'on ajoute à ce chiffre les autres ouvrages qui intègrent explicitement des thèmes occultes ou y adhèrent de manière implicite, on peut se faire une idée précise de la présence encore significative de l'occultisme sous toutes ses formes (magie, spiritisme, démonologie, réincarnation).

Le Dr *L. Büchner*, le grand matérialiste allemand, dans ses *Faits et Théories de la monde scientifique naturel du temps présent*, Amsterdam, sd, p. 183, Le Bruxellois et chimiste J.-B. van Helmont (1579/1644) est considéré comme l'initiateur de l'« archéus » (= esprit de vie ; cf. Paracelse supra 57/58) : selon

Büchner, qui est au-dessus de tout soupçon en la matière, « van Helmont a effectué des guérisons réussies (avec ce fantôme subtil ou archéus) ».

Büchner se trompe : van Helmont était un disciple de Paracelse, qui parlait déjà de l'« archée » et lui associait un magnétisme « animal » (en réalité « vivant », car le fantôme végétal ou l'archée rayonne également) (ressemblant au magnétisme minéral).

Büchner (oc., p. 177) mentionne que l'appellation « magnétisme animal » provient du polymathe A. Kircher, SJ (1602-1680) et que le célèbre Mesmer, au XVIIIe siècle, en aurait dissimulé l'origine. Kircher ? En plein XVIIe siècle ! Et il était loin d'être le seul à mener des expériences dans tous les domaines de l'occultisme.

Cf. J. Godwin, *A. Kircher (Un homme de la Renaissance à la quête du savoir perdu)*, Paris, 1980 (// Eng. 1979) Les platoniciens de Cambridge ont intégré ces pratiques occultes concepts dans leur système contemporain, comme le dit O. Willmann, III, p. 94, non sans déplaisir.

HW 121

2.8. Philosophie contemporaine (XVIIIe/XXe siècle).

2.8.1. Les Lumières.

Il peut paraître surprenant que nous fassions commencer la philosophie contemporaine par les Lumières (Aufklärung, Lumières) ; n'oublions cependant pas qu'avec les Lumières, le courant sous-jacent connu sous le nom de « préromantisme » est également abordé.

Nous nous appuyons ici sur A. Bolckmans, *Aperçu des mouvements philosophiques dans littérature mondiale*, Gand, 1972, II, p. 1/24 (il est frappant que l'ouvrage sa deuxième partie commence au XVIIIe siècle (e)).

La raison : à ce jour, **(a)** nous vivons soit des Lumières, soit du préromantisme

soit nous lui résistons **(c)**, soit nous sommes en crise ; - dans tous les cas : ces deux forces culturelles se font sentir quotidiennement, pour ceux qui ont des yeux, dans tous les domaines de la vie, **1)** parmi les intellectuels et les éduqués, **2)** ainsi que parmi le peuple.

Une deuxième raison pour laquelle nous laissons le présent commencer maintenant apparaît clairement lorsque l'on considère *Th. Geiger, l'avant-garde créative (Sur les fonctions sociétales var de intelligentsia)*, Rotterdam/Anvers, 1970, p. 74 lire :

Les changements économiques consécutifs aux croisades ont favorisé la croissance des villes ; une grande prospérité s'y est installée ; une bourgeoisie fière s'y est développée, dont les horizons s'étendaient grâce à l'étendue de ses relations économiques.

De ce fait, il en résulte ce qui suit

a/ d'une part, l'État territorial ;

b/ d'autre part, une culture représentative profane peut se développer ici, « Au profit duquel une société prospère exempte une petite partie de ses membres (...) : l'intelligentsia ». Un peu plus haut, Geiger affirme : « L'intelligentsia, tout comme l'État territorial, appartient à la civilisation industrielle et urbaine ». (ibid.)

Eh bien, *E. Jünger, *Der Arbeiter**, Hambourg, 1932, considère le préromantisme et le romantisme comme une tentative de franchir les frontières urbaines et rationnelles de la vie dans sa sécurité, afin d'entrer ainsi en contact avec « l'autre » et son autre espace de vie, que Jünger aime appeler « elementar » (ayant des relations avec les éléments de la nature).

Le sentiment de cet iceberg compact sous lequel l'existence bourgeoise réglementée et « raisonnable » suffoque sous le labeur et le calcul – il suffit de penser à la jeunesse suisse actuelle, qui acquiert des impressions analogues dans ce petit pays prospère et surréglementé qu'est encore la Suisse aujourd'hui – incite à se « libérer », et ce, à deux degrés :

(i) le romantique-irrationnel, qui s'oppose à la sur-normalisation de instincts refoulés et réprimés, c'est-à-dire les tendances de la « vie » et du «

désir » inconscients pour des paradis où l'on se livre librement à l'agression et à l'éros ;

(ii) la démarcation naturaliste, plus rationnelle mais aussi « pragmatique », qui affirme que Il n'existe qu'une « loi de la nature » causale et purement dépourvue d'esprit, qui ne signifie aucune normalisation morale et politique, mais plutôt le déterminisme, le destin, la fatalité ; en d'autres termes, l'homme rationnel prend la décision rationnelle indépendante et libre.

HW 122

se laisser dériver sur la mer sauvage mais impitoyable de la « nature » et de ses « lois », qui représentent la pure nécessité – en effet, le résultat de l'hypostaticisation que Newton et d'autres avaient déjà mise en œuvre, dans l'esprit du XVIIe siècle.

À l'instar de *F. Boerwinkel, La vision du monde de Marcellus Emants (Une contribution à la connaissance du citoyen autonome du XIXe siècle)*, Amsterdam, 1943, p. 9. L'auteur soutient (arguments à l'appui) qu'« on établit souvent une distinction excessivement absolue entre (romantisme et naturalisme), sans prêter attention à ce qu'ils ont en commun : (...) la volonté de s'affranchir de la contrainte des normes objectives. Les moyens d'y parvenir sont différents :

Le romantique emprunte la voie de l'irrationalisme,
le naturaliste qui du rationalisme ».

À titre d'exemple, l'auteur cite E. Zola : « Dans une figure comme celle de Zola, nous voyons un changement de chemin, tandis que le but reste le même (...).

Dans sa jeunesse, il était un romantique typique ; **b)** vers 1867, il se « convertit » à la voie scientifique, mais, au fond, son objectif ne changea rien. Avant et après, il demeura le même : maîtriser le monde, être lui-même créateur. Dans ce contexte, il est également remarquable que Zola parle tantôt de Rousseau comme d'un romantique, tantôt le classe parmi les grands naturalistes. (oc 10/11)

En tant que dernier témoin, A. Van Rooy est mentionné , *OP Origine et expansion du spiritualisme* , Liège, 1930, p. 1, où il affirme que l'homme possède un sens inné pour la possession mystérieuse ; puis il poursuit : « Au XVIIIe siècle.

a) avait le matérialisme renaissant (ce sens du mystère) des âmes interdit.

b) Ces moyens, cependant, préservaient son ouverture sur l'autre monde. Pour satisfaire cette soif d'ouverture, on caricaturait le mystère, on exerçait un attrait sur le miraculeux. Le miraculeux n'est-il pas considéré comme une expression de l'invisible ? Et la superstition : n'est-elle pas une imitation de la foi, qui remplace une foi perdue ?

Voilà qui remet en question l'idée, fondée sur quelques témoignages, que le choix de faire débiter la philosophie contemporaine au début du XVIIIe siècle n'est pas sans arguments solides.

Remarque.- E. Benz, *Ergriffenheit und Besessenheit als Grundform religiöser Erfahrung* , dans le livre du même titre, Berne/Munich, 1972, pp. 125 et suiv., notes - métabletique comme, dans notre pays, des gens comme JR van den Berg (*Metabletica ou doctrine de changements* , 1956) ou S. Parabirsing (*La méthode métabletique (Une analyse de la doctrine de J.H. von Berg, avec dix propositions introduites par le Dr PJ Thung* , Meppel, 1976) - tous deux apparentés dans leurs points de vue à Th. Kuhn ou M. Foucault - Benz note donc qu'Ergriffenheit (saisie, inspiration, état de perspicacité, enthousiasme, fascination) et Besessenheit (obsession, servitude) sont anciennes dans l'expérience religieuse, et qu'on peut en effet les retrouver dans les temps les plus archaïques.

HW 123

(UN)

Mais écoutez attentivement : « La distinction entre « begeestering » et « gezetenheid » (du moins en allemand) — en termes de mentalité, il n'y a, en principe du moins, aucune différence entre l'usage néerlandais et allemand contemporain — j'insère cela ici dans le texte de Benz afin d'éviter le reproche

de mélanger indûment l'usage des langues — est en tout cas d'origine plus récente et remonte linguistiquement au XVII^e siècle. Depuis lors, « *begeestering* » — du moins dans l'usage contemporain — signifie une rencontre avec le divin sous sa forme salvifique, guérissante et régénératrice, tandis que « *gezetenheid* » signifie une submersion au sens de possession par un esprit démoniaque, diabolique ou maléfique, qui se manifeste à la portée d'une personne humaine de manière nuisible et destructrice. »

(B)

a/ Dans les strates plus anciennes de la terminologie religieuse concernant l'expérience religieuse Dans ce domaine, les deux concepts sont assez proches l'un de l'autre et sont partiellement interchangeables : ils signifient deux aspects changeants de la ferveur (de l'enthousiasme), celui d'être saisi, rempli ou possédé par un dieu, un démon ou un esprit.

b/ La signification psychologique moderne du fait d'être saisi par un sentiment ou une pièce de théâtre ou une œuvre musicale, un poème, un tableau ou même un paysage (...) ne renvoient qu'à la psychologisation des anciens concepts mystiques que l'on retrouve dans le langage du piétisme du XVII^e siècle ; ce langage est en même temps celui qui a le plus fortement influencé le classicisme allemand.

Les deux catégories — l'emprise et la possession — renvoient au fait que l'expérience religieuse — que le « transcendant » (c'est-à-dire l'extraterrestre et le surnaturel) soit perçu sous la forme d'une personne ou d'une puissance impersonnelle n'a aucune importance — est perçue par l'homme comme une expérience, une intervention du « transcendant » venant d'en haut, d'en bas, de l'extérieur ou de l'intérieur.

De là, il devient compréhensible pourquoi la psychologie mystique considère l'expérience religieuse (perception) comme un « *gôt liden* », comme un « *pati deo* » (Maître Eckhart, - cf. supra p. 16 : *Mysticisme de la fin du Moyen Âge*), qui a vécu entre 1260 et 1327 et qui est le fondateur du mysticisme purement spéculatif en Occident, qui initie le traitement intellectuel des expériences mystiques, et en effet dans une mentalité néoplatonicienne, caractérisée par de fortes tendances panthéistes (qui fusionnent Dieu et l'homme).

Cette attitude fondamentale de l'homme envers le « transcendant » — notez chez Benz la tendance à désigner Dieu, les esprits, les âmes, etc. (y compris les esprits de la nature) par des termes neutres et neutres de qualité — n'a

cessé de croître depuis la néoplatonisation de l'expérience religieuse (il suffit de penser à ce que Plotin a introduit au III^e siècle après J.-C. concernant les termes neutres et neutres dans la théosophie antique, pour ainsi dire, afin de dépasser l'intellectualisme grec dans la « confusion conceptuelle » de la théosophie de l'Antiquité tardive).

HW 124

Cette attitude fondamentale envers le « transcendant », considéré comme un simple objet d'intervention divine, est donc exprimée le plus clairement dans l'ouvrage de Luther intitulé « *Le Service* ». *arbitrario* (Sur la volonté servile).

Contrairement au concept humaniste de liberté d'Érasme de Rotterdam, qui attribue à l'homme, même par rapport à Dieu, un droit à l'autodétermination, quoique modeste, Luther souligne la dépendance absolue de l'homme à l'égard de Dieu (...) (oc, 125).

Conclusion de cette remarque.

La psychologisation de réalités totalement non psychologiques-subjectives ou intersubjectives trouve déjà son origine dans les philosophies intellectualistes-rationalistes de l'Antiquité tardive, en particulier le néoplatonisme (qui, sous couvert de contenu de pensée objective

a) panthéise radicalement et

b) immédiatement, psychologise, ou plutôt, subjectivise (cf. Descartes et Hobbes) Le subjectivisme (pp. 69 et suiv., 100 et suiv. supra) est, de ce point de vue, aussi traditionnellement grec que possible !).

Le Moyen Âge (et pas seulement Descartes ou Hobbes ; ni Galilée ou Bacon ou plus tard Vico (voir p. 111, où la sociologisation de concepts et de réalités manifestement non sociologiques — la fausse historicisation ou plutôt périodisation, tout comme chez Descartes, vient de et surtout de saint Augustin — Augustin, qui est venu au christianisme par le biais du néoplatonisme)), — le Moyen Âge a déjà commencé à « subjectiviser » — le « Moyen Âge », c'est-à-dire la scolastique, y compris lorsqu'elle condamne le panthéisme dogmatique ou la réincarnation tout aussi dogmatique ou des « erreurs » similaires avec plus de force comme doctrine anti-Église !

Considérons ce que Poortman nous a clairement fait comprendre concernant ce point précis, le dualisme angéliste, qui constitue une grande tradition occidentale dominante chez Thomas (hylémorphiquement obscurci), chez Descartes (dualistiquement brutal) et chez Kant (critiquement adouci) — cf. pp. 88 et suiv. — opposée à l'expérience religieuse-mystique-magique archaïque et objective (que Poortman tente de clarifier, bien qu'il soit lui aussi encore néoplatonicien).

Il est significatif que l'opposition ecclésiastique à l'exorcisme – c'est-à-dire à l'expulsion traditionnellement catholique du diable – n'ait débuté qu'avec le progrès des Lumières, qui, au XVIIIe siècle, se diffusa également au sein de la théologie catholique romaine. À cette époque, l'exorcisme fut vigoureusement rejeté (condamné) non seulement par quelques théologiens catholiques romains modernistes (voir p. 60 supra), mais surtout par les évêques et cardinaux saisis par le courant nouveau des Lumières allemandes. (Benz, oc., 144). L'histoire de Gassner et Mesmer doit être brièvement mais substantiellement retracée ici afin de caractériser l'esprit du XVIIIe siècle.

HW 125

Commençons par une correction que mérite Büchner, oc., 183 : il affirme qu'en Bavière et en Souabe, depuis 1775, l'ancien jésuite et exorciste Père

Gassner travailla au milieu d'une foule immense et suscita un flot d'écrits polémiques, tant pour que contre lui. Écoutons maintenant ce qui s'est réellement passé :

(i) Dès 1755, le Dr Mesmer fut proposé avec l'analyse de Gassner. ordonner des exorcismes ;

(ii) déjà en 1766, Dom F. Sterzinger, moine théatin de Munich, tenait dans le

À l'Académie des sciences, il prononça un discours enflammé contre la croyance aux sorcières et au diable en lien avec Gassner, et n'hésita pas à publier la correspondance confidentielle du cardinal von Rodt, évêque de

Meersburg et adepte du nouveau mouvement spirituel des Lumières, contre les exorcismes de Gassner ;

Durant l'été 1774, Gassner reçut l'autorisation de son évêque de Coire d'entreprendre une importante tournée de guérison le long du Rhin, en raison des excellents résultats obtenus grâce à ses méthodes ancestrales. Il choisit Meersburg, ville de résidence de von Rodt, comme première base, où « des généraux, des prévôts impériaux, des seigneurs de cathédrale, des barons et baronnes de Constance, d'autres prêtres et des gens du peuple attendaient déjà depuis près de dix jours » (selon le secrétaire quelque peu mécontent de l'évêque).

Comparez ces données précises avec ce que dit le « scientifique-matérialiste ».

Büchner, dans cette courte phrase, insinue à propos de Gassner !

Mais approfondissons notre enquête. *H. Grassl, Aufbruch zur Romantik (Bayerns Bei-trag zur deutschen Geistesgeschichte 1765/1785)*, Munich, 1968, S. 131/ 153, donne, Ainsi Benz, les réalités de l'histoire, dont nous extrayons l'essence.

(i) La méthode de Gassner :

a/ Gassner s'appuyait généralement sur les formules du *Rituale Romanum*

(« grand exorcisme ») ; il utilisait parfois des formules courtes ;

b/ Diagnostic : il avait lui-même eu recours à l'exorcisme lorsqu'il était tombé malade en tant que pasteur (vers 1727) et avait constaté l'échec de tous les remèdes médicaux ; désespéré, il partit de l'hypothèse de travail que son mal était d'origine satanique et, par conséquent, il employa le *Rituale Romanum* (qui avait servi pendant des siècles dans l'Église catholique comme manuel pour les exorcistes, mais qui n'était plus utilisé à son époque – ce qui est typique de la nature métabletaire de l'Église catholique) ; Résultat : stupéfiant pour lui-même et, plus tard, pour les autres ;

Ce qui a été déterminant dans son intervention, c'est la preuve que ce qui lui était présenté n'était pas « naturel » (selon les concepts alors en vigueur

concernant les maladies ou affections « naturelles » de toute nature), mais manifestement « démoniaque ».

(possession) : donc

1) il interrogea le tourmenté ;

2) comme deuxième outil de diagnostic, il leur posait les mains ou les secouait. diabolisé

3) en particulier, comme troisième moyen de connaissance ou critère, il donna au(x) diable(s) un ordre dans le au nom de Jésus, afin qu'ils se fassent connaître :

HW 126

Si cette commande ne fonctionnait pas, après plusieurs répétitions et dix secousses, Gassner supposait que le mal était « naturel » :

Toutefois, si des symptômes de nature démoniaque, tels que des convulsions, le fait d'être jeté au sol, des tremblements dans les doigts, etc., indiquaient une possession, il jurait, soit longuement (Rituale romanum), soit brièvement (par exemple, « Au nom de Jésus, je t'ordonne de t'éloigner de moi immédiatement, esprit infernal damné ! Jésus ! Jésus ! »).

« Jésus ! »), sur quoi Gassner appelait souvent ou même criait à haute voix à Satan, qui avait pris possession de la personne tourmentée, pour renforcer l'effet de la formule exorciste.

L'élimination de Gassner.

En juillet et août 1775, un an après Gasner, le docteur *Mesmer*, le célèbre magnétiseur qui travaillait sur le magnétisme dit « animal » (ou plutôt vital), arriva à Meersburg. Ce médecin autrichien (1734-1815) était originaire de Zell (Souabe), avait étudié à Vienne et y avait obtenu la nationalité autrichienne ; sa thèse s'intitulait « *Le Évolution des maladies en fonction des influences planétaires* - titre de son thèse de doctorat prouvant qu'au plus fort du XVIIIe siècle, l'astrologie était loin d'être taboue à l'Université de Vienne !

P. Mariel, Magiciens et sorciers (Les dessous sataniques de l'histoire), Verviers, 1974 (publié en 1961 sous le titre « Le diabète dans l'histoire »), p. 162, indique que Mesmer avait réussi en médecine en Allemagne, en Suisse et en Autriche « grâce à une méthode qu'il a gardée strictement secrète ».

K. Seligmann, Le miroir de la magie (Histoire de la magie dans le monde occidental), Paris, 1961, p. 359, décrit le système d'idées de Mesmer comme suit : Son point de départ fut J.-B. van Helmont (+1644), natif de Bruxelles et disciple de Paracelse, médecin et occultiste suisse. Dès le XVI^e siècle (1493-1541), Van Helmont connaissait le magnétisme (appelé plus tard « animal » par Kircher) sous le nom d'« archée » (archaios, l'archè ou principe). Cet archée formait d'abord le corps-âme subtil (astral) de l'être vivant auquel il appartenait (plante, animal, humain) afin de préparer, par son intermédiaire, le modèle de forme du corps matériel grossier (le corps-âme formé par l'archée est appelé par Paracelse « ideaa corporis elementaris », « modèle mental du corps physique ordinaire composé des quatre éléments, que nous connaissons tous en biologie »). Van Helmont concevait l'archée comme forma vitalis, forma animalis (forme de vie, forme « animale »). M. Marci de Kronlandr, médecin à Prague, ville connue, comme Lyon, pour sa tradition occultiste (+1655), concevait également l'archaeus comme le pouvoir et la capacité de l'âme (...) à agir dans un mode de vie.

R. Cudworth, le chef des platoniciens de Cambridge, situait l'archée entre, d'une part, l'idée de Dieu concernant un être vivant, et, d'autre part, l'individu vivant lui-même (donc comme intermédiaire entre l'être individuel purement idéal et l'être individuel matériel).

HW 127

Mesmer, comme van Helmont (voir ci-dessus, p. 120), qui a réalisé des guérisons réussies basées sur le concept d'Archaeus comme principe de santé, a appliqué la magnétisation de manière thérapeutique plutôt que spéculative, comme Cudworth, par exemple.

Tous les corps vivants — quelle différence avec le corps-machine de Descartes ! — ainsi

Mesmer, émet des rayons et/ou des ondulations « matérielles » (comprendre : subtiles) (une sorte de microphysique avant la lettre) qui sont contrôlés par les âmes de ces corps matériels grossiers (l'âme en tant que principe

cybernétique, cette causalité qui, régulant son effet sur elle-même, le restaurant si nécessaire, lui permet d'agir en retour - ce que l'on appelle aujourd'hui la rétroaction).

Les personnes qui possèdent un degré élevé d'archée, etc., peuvent, selon Seligmann, oc, concernant les idées de Mesmer, p. 359, transmettre ces radiations comme forces favorisant la santé aux moins fortunés, si elles savent comment les diriger : elles peuvent les « diriger » soit par l'imposition des mains (ou tout autre contact ; cf. l'aspect contactuel de la magie archaïque), soit par l'intermédiaire d'une tige de fer servant de « conducteur ».

Il convient de noter, avec Seligmann, que Mesmer considère néanmoins que l'énergie magnétique, qui est essentiellement « vitale » (et qui émerge donc des corps biologiques), dépend des corps célestes (et de leur sympathie ou attraction).

1) en relation avec l'être humain ou vivant à traiter et

Concernant l'émetteur traitant), il le présente comme si l'esprit vital « archée » (c'est-à-dire la force vitale magnétique ou le rayonnement) puisait son énergie dans le « ciel » (comprendre : dans le firmament). Or, compte tenu de la doctrine antique de l'« archée » comme microcosme, c'est-à-dire comme image dans le domaine subtil du macrocosme – il suffit de penser à la monade de Leibniz (voir p. 94 ci-dessus), qui représente le plus petit type d'archée – en gros, les plus petits esprits de la nature de la magie ordinaire.

Le reste — un tonneau magnétisant, de la musique, un intérieur somptueux, etc. — est accessoire à la méthode de Mesmer et sert peut-être à la publicité et au camouflage — Mariel ne dit-il pas qu'il a gardé sa méthode efficace secrète ?

Mariel, oc, pp. 165/166, soutient que la méthode était en fait le secret des Rose-Croix, qui la gardaient strictement secrète, mais que, pour une raison quelconque, la Haute Franc-Maçonnerie et les Rose-Croix ont publié l'instruction à laquelle Mesmer a adhéré très strictement.

Il était, après tout, franc-maçon viennois et en contact avec tous les « adeptes », les initiés de haut grade. Mesmer était incontestablement, selon Mariel, protégé par les Rose-Croix. Cette directive de publication trouve son pendant dans la méthode spiritualiste, développée par J.-B. Willermoz (Lyon) et prête à être diffusée au public vers 1775, soit un peu plus tard que le

magnétisme. Cela n'empêche pas le spiritualisme de faire la une des journaux seulement vers 1847 et les années suivantes. Existait-il un plan occulte visant à initier l'humanité entière ?

HW 128

Note – À prévoir : Mesmer est arrivé à Paris le 10 février 1778, où il connut un succès éclatant, mais aussi la double interprétation comme partout auparavant (l'Académie de Médecine lui était hostile ; Louis XVI le protégea) ;

En plus de cette activité publique, Mesmer fonda, en avril 1783, la Société de l'Harmonie, une loge de francs-maçons, aveuglément soumise à lui-même : Montesquieu

Oui, lui-même ! – La Fayette, Noailles et d'autres furent initiés au magnétisme. Cette société secrète établit rapidement des sections à Lyon, Bordeaux, Bayonne, Dijon, Mâcon, Quimper et Nantes. La noblesse, en particulier, fut initiée.

Mariel soupçonne que Mesmer ait voulu armer magiquement la noblesse contre la tempête qui allait se déchaîner contre lui quelques années plus tard. « La Société de l'Harmonie avait des liens avec d'autres sociétés initiatiques (cf. supra pp. 48/49, concernant les sociétés secrètes), notamment avec Le Régime Rectifié – dont Willermoz fut un temps le chef – une société qui regroupait alors la quasi-totalité des princes d'Europe centrale. Mais aussi avec le Rit Primitif de Narbonne – qui avait son siège à Paris –

(...).

Le Rit Primitif de Narbonne englobait toutes les sociétés secrètes prérévolutionnaires. Cette société était assurément le cerveau des Illuminati, des initiés et des adeptes de cette époque singulière. Le Rit Primitif de Narbonne comptait parmi ses adeptes des personnalités aussi remarquables que paradoxales, telles que Joseph de Maistre et Cagliostro, Talleyrand et Danton, le rabbin Falck et le prince héritier de Suède. (Mariel, oc., 172-173). Pour plus de détails, voir par exemple (parmi la vaste littérature existante).

J. Chauveau, La conjuration de Satan , Paris, 1969 (sur le secret les sociétés ont organisé la persécution religieuse sous la Révolution française) ; *P. Mariel, dir., Dictionnaire des Sociétés Secrètes en Occident* , Paris, 1971

(personnages, groupes). Tout ceci afin de restituer le véritable contexte des événements survenus avec Gassner en Allemagne, par van Kerkwege.

Ainsi, en 1775, le Mesmer brièvement esquissé (même si l'information qui vient d'être fournie est en partie antérieure ou en partie postérieure à cette date, elle appartient au personnage) arrive à Meersbury pour expliquer son magnétisme : von Rodt, connaissant la famille épiscopale des Mesmer, lui a suggéré de se rendre à Munich pour éliminer les activités de Gassner là-bas (au nom de la « science »).

Mesmer apporta la preuve « convaincante » que de tels actes (tels que Gassner les pratiquait) n'étaient ni des tromperies ni des miracles surnaturels, mais qu'ils étaient attribuables à la « nature » — concept fondamental du XVIIIe siècle — dans certains cas de maladie. L'électeur de Bavière et l'Académie des sciences de Munich furent rapidement convaincus : les exorcismes de Gassner furent interdits en Bavière et par l'empereur Joseph II (bien connu des Belges) dans tout le « Reich romain nation allemande » (c'est-à-dire le reste du Saint-Empire romain germanique du Moyen Âge) ;

HW 129

Même le pape Pie VI a interdit les écrits de Gassner, et les archevêques de Salzbourg et même de Prague ont publié des lettres pastorales contre « la 'Gaukeleien' (conjuración) en touchant les membres des malades avec les mains sans distinction de sexe, au moyen de pression, de toucher, de secouement » (sic) ;

Mais pour Mesmer, l'âge d'or commença : il devint membre de l'Académie bavaroise des sciences, élu, de surcroît, par l'Académie elle-même ! « La science souriait d'elle-même avec satisfaction, car elle pouvait enfin triompher de la démonologie et de sa méthode thérapeutique, l'exorcisme. » Ainsi Benz lui-même, dans sa remarque finale (oc, 145).

En effet, la nosologie ou la science de la maladie est entrée dans sa phase « éclairée » : J.H. van Meurs, **Kritische psychiatrie**, dans **Streven**, vol. 26 (1973) : 9 (juin), pp. 835/842, s'affirme fortement lorsqu'il parle de ce qu'il appelle le modèle « théiste » de la maladie, partant de la proposition totalement incompréhensible que « Dieu impose la maladie » (sic) et donnant comme

exemple « la possession par un démon », comme si Dieu — quel Dieu ? — celui de la Bible ou celui des Grecs anciens, par exemple ?

En tant que scientifique, on ne devrait pas donner les clarifications les plus élémentaires lorsqu'il s'agit de discréditer la religion — ou tout ce que l'on veut bien faire passer pour tel — dans ses thérapies, au profit de soi-disant « modèles scientifiques de maladies », dont chacun expérimente quotidiennement la précarité dans leurs résultats, surtout lorsqu'il s'agit de troubles « psychologiques » ; comme si Dieu, dans sa haute responsabilité, imposait simplement la maladie sous forme de possession !

D'autres modèles sont abordés :

le modèle moral (Aristote aurait affirmé qu'on n'utilise que la raison) volontairement abusés et, dans cette perspective « aristotélicienne », Heinroth, un psychiatre allemand du XIXe siècle, est mentionné, qui affirmait que toutes les maladies mentales découlent de la culpabilité et du péché, avec la conclusion : les malades mentaux sont des criminels) ;

le « médical », comprendre le modèle physico-médical (la maladie mentale est une « vraie » maladie, qui est causée physiquement, suit un cours légitime, est pathologiquement et anatomiquement justifiée et est susceptible d'un traitement spécifique ; par exemple : Kräpelin (+/-1800) ;

le **modèle psychogène** (Breuer, Freud : la maladie mentale a des causes psychologiques causes (ainsi que le trouble du comportement); ceci +/- 1900);

le modèle sociogénique (les déviants tels que les alcooliques, les voleurs, les hippies, Les objecteurs de conscience sont des « Entfremdete » (pour reprendre la terminologie de Marx), c'est-à-dire des victimes du système existant qui dégrade et rend les individus malades, que ce soit au niveau microsocial (famille, école) ou macrosocial (société caractérisée par la dégradation de l'environnement, la surpopulation, l'agression, la bureaucratisation, etc. ; la psychiatrie actuelle, principalement issue de la Nouvelle Gauche). Selon van Meurs, des combinaisons sont également possibles : par exemple, le diagnostic de Staphorst, qualifié de « théologico-moraliste » par van Meurs (l'épidémie de poliomyélite était considérée comme imperméable au traitement scientifique en raison de préjugés mêlant des conceptions en partie « théistes » (premier modèle) et en partie morales (le modèle dit aristotélicien)).

On pourrait ajouter le modèle pavlovien à cette théorie scientifique des espèces :

W. Schmidbauer, *De la magie à la psychothérapie*, Haarlem, 1973 (/ /Dt : *Psychotherapie (Ihr Weg von der Magie zur Wissenschaft)*, Munich, 1971), p. 41 et suiv. L'auteur y parle des « offices religieux extatiques de notre époque » (pp. 40 et suiv.) et déclare :

« Il ne faut pas sous-estimer la valeur thérapeutique de ces pratiques. » (oc,41) Et il mentionne qu'à Rio de Janeiro, par exemple, +/- 40 % de la population nominalement catholique (neuf millions d'habitants) sont des spiritualistes et que le nombre d'adeptes de la Macumba et du Candomblé représente probablement un pourcentage encore plus élevé.

Cf. A. Pollak-Eltz, *Afro-American Religions and Cults*, Roermond, 1970 (étude fascinante sur le syncrétisme du christianisme et des religions (amérindiennes et/ou) africaines en Amérique du Nord, centrale et du Sud) ;

G. Playfair, *Le pouvoir de l'invisible*, Paris, 1975 (/ /Ang. : *The Flying Cow*, Londres, 1975) et C. Petteward, *Exorcism (Plaidoyer pour une nouvelle approche de la possession)*, Haarlem, 1977 (traduction anglaise : *The Case for Possession*, 1975) (ces deux ouvrages sont des références bibliographiques). fournir un aperçu de l'approche spirituelle, telle que pratiquée notamment au Brésil par les adeptes du spiritualisme kardéciste, qui peut être décrite comme un phénomène « éclairé » et « social », du moins dans son genre).

Quand on entend Schmidbauer affirmer que, pour lui, O.G. Jung (qui a commencé comme spiritualiste – il suffit de penser à Elly Preiswerk, sa nièce, qui lui a servi de cobaye !) et Pavlov, le réflexologue russe (voir ci-dessus, pp. 85/86 concernant la théorie des réflexes de Descartes), sont des « fournisseurs de théories utiles » pour obtenir une compréhension psychologique de ces « phénomènes d'extase » (les thérapies religieuses brésiliennes présentent souvent, mais pas toujours, l'extase comme méthode de guérison médiumnique ou médiumnique) (cf. oc, 41), et qu'on compare cela avec les ouvrages cités plus haut, on constate que la « psychologisation » ou la « sociologisation » (les deux sont distinctes mais non séparées), dont Benz a parlé plus haut comme d'un phénomène qui a commencé au XVIIe siècle, a encore des répercussions et se poursuit.

Le défaut fondamental de toutes ces interprétations médicalisantes, psychologisantes, sociologisantes ou autres de la religion et de ses thérapies est qu'elles procèdent de manière « externaliste », c'est-à-dire qu'elles s'ancrent d'abord fermement dans une perspective (de préférence aussi établie, scientifique et « éclairée » que possible) afin d'« interpréter » la religion et ses thérapies depuis cette forteresse (sécurité-sainteté), en tant qu'observateurs-comportementalistes-descripteurs (comportementalistes), utilisant des concepts de base préétablis.

Cependant, d'un point de vue internaliste, on n'ose apparemment pas prendre ce risque : après tout, la religion n'est accessible que de manière cartésienne :

W 131

Elle est « envisagée » du point de vue **1)** du moi intérieur **2)** à l'intérieur d'un corps **3)** entre les corps (**1/** psychologique, **2/** physique **3 /** humain), tandis que les aspects subtils ou (strictement sensumagiques), spirituels (ou esprits, qu'il s'agisse de démons, d'âmes de défunts ou d'esprits de la nature de tous degrés de puissance sur les fluides), sataniques (strictement « diaboliques », parmi lesquels les esprits « vampiriques » ou dévoreurs d'âmes et zoophiles ou sodomites sont les principaux types) et, diachroniquement, les facteurs du péché originel (ou, au sens préchrétien, de réincarnation) du mal à combattre ne sont tout simplement pas pris en compte.

Pourquoi pas ? Parce que la « raison autonome » a une fois pour toutes classé tous ces facteurs parmi les réalités illusoires « irrationnelles » (comprenez : imaginées, infantiles, « mythiques » ou quel que soit le terme employé) ! Tout ce qui n'appartient pas à la collection rationaliste restreinte composée de **1)** la conscience intérieure (psychologie), **2)** le corps (physique ; biologie) et **3)** l'humanité (sociologie, psychologie sociale) est soit (b) inexistant, soit (**c**) relégué à la grande décharge que, depuis Freud et les psychologues des profondeurs rationalistes, on appelle « le subconscient ou le préconscient ».

1/ Freud n'avait-il pas juré qu'il expliquerait psychologiquement les phénomènes paranormaux ?

'erklären'?

2/ Et Jung n'est-il pas, sur ce point, presque autant un « réductionniste » (le réducteur de (les phénomènes paranormaux dans des réalités psychiques « synchroniques »), c'est-à-dire tout aussi externaliste que Freud, même s'il voulait rendre davantage justice aux phénomènes paranormaux que Freud ?

3/ Adler réduit également le paranormal à une forme plus ou moins nietzschéenne volonté de puissance !

L'externalisme, qui ne s'aventure pas dans le domaine spécifiquement religieux par les moyens appropriés, est toujours réducteur ; il réduit, en « interprétant » (comprenez : en interprétant mal), ce qui

« L'Autre » est relatif à ce qui est « propre », projette le « vrai » rationaliste (**1/** intériorité, **2/** corps, **3/** autres intériorités dans les corps : **1)** psycho-, **2)** bio- et physico- et **3)** sociologisation) dans l'extra-rationnel.

Externalisme, réductionnisme et projection vont de pair !

Schmidbauer, maintenant, oc, 41 et suiv., affirme que **a)** l'inconscient collectif et **b)** le réflexe conditionné se complètent très bien : de la triade « intériorité, **2)** corps, **3)** intériorité semblable à l'humain dans un autre corps » (typiquement cartésienne et hobbesienne : cf. supra pp. 82 et suiv. (Descartes comme anatomiste et physiologiste introspectif), pp. 100 et suiv. (Hobbes comme matérialiste sensible)), il ne peut en être autrement selon une logique (in)consciente caractéristique du rationaliste.

Un mot sur « l'inhibition transmarginal » d'Ivan Pavlov comme solution aux problèmes « religieux-psychologiques » : à la suite des inondations à Saint-Petersbourg, des chiens sont contraints de nager pendant des heures dans des cages étroites sous un danger de mort constant ; conséquence : ils oublient leur entraînement (« ce qu'ils avaient appris jusqu'alors ») et se fient à leurs « instincts ».

Ils subissent une surcharge ou un « stress » jusqu'au point ci-dessus (variable d'un individu à l'autre), un « point de rupture », où ils « s'effondrent » temporairement (laissant derrière eux ce qu'ils avaient appris jusqu'alors) et réagissent « instinctivement » (révélant de nouvelles forces et intuitions insoupçonnées).

De même, le danseur spirituel brésilien qui danse avec acharnement pendant des heures sur une musique rythmique monotone et sous l'« influence » de stupéfiants : il « s'effondre » temporairement et oublie ce qu'il a appris afin de puiser une force et une intuition nouvelles.

La somme, ou plutôt la structure, des apprentissages qu'il avait « subis » jusqu'alors (expression juste, car tout dynamisme est un anathème), qui permettent l'adaptation et la survie de l'individu dans des circonstances non surchargées (« inframarginales »), s'effondre ! D'où vient alors cette créativité insoupçonnée, caractéristique des guérisseurs brésiliens par exemple ? De « l'instinct », de « l'inconscient » (qu'il soit doté ou non de « structures », d'« archétypes », etc., individuels – n'oublions pas que chaque guérisseur fait des découvertes différentes – ou collectifs), comme mentionné précédemment, ce grand « dépotoir » où tout ce qui est irrationnel est « collecté » !

Il est clair : on voit Pavlov, regardant avec un « regard » cartésien ou hobbesien (Heidegger le souligne), comme un externaliste (un étranger), de tels phénomènes « instinctifs », « transmarginaux » et se mettant à l'œuvre pour interpréter sa triade **1)** « intériorité, **2)** corps, **3)** autre corps avec intériorité ».

*Th. Geiger, dans son ouvrage *The Creative Vanguard *, page 100, écrit :* « Depuis lors (depuis le L'épistémologie rationaliste nous a appris que le concept de « vérité » perd son sens et sa légitimité lorsque la volonté y « participe ». Certains énoncés ne sont pas des énoncés de vérité, mais des énoncés de volonté qui prennent l'apparence de la « vérité ».

« En présence d'un public qui considère la raison comme l'autorité suprême en toutes matières, l'orateur tente de donner du poids à ses objectifs ou postulats en les rationalisant, c'est-à-dire en les exposant sous forme de jugements raisonnables et en citant des fondements apparemment logiques. Ce type de raisonnement est généralement qualifié d'idéologie. »

En réduisant les phénomènes non rationnels et en y projetant ses propres présuppositions (ici la triade « intériorité/corps/intériorité humaine dans le corps »), le rationaliste procède de manière idéologique.

Nous l'avons constaté dans le cas de Gassner : qu'il fasse encore autant de bien est secondaire ; il n'agit pas selon la « raison » (de son époque, précisons-le) ; il ne procède pas de la « nature » (principe explicatif suprême des penseurs des Lumières) – contrairement à Mesmer, du moins ! C'est pourquoi l'Église « éclairée » le condamne – idéologiquement !

Ce qui n'empêcherait pas Mesmer lui-même de s'effondrer à Paris et de fuir à Berlin après la mort de Gébelin, pour y mourir pauvre, amer et abandonné en 1815.

HW 133

Nous avons vu jusqu'à présent, avec Geiger, que les Lumières se caractérisent par un facteur fondamental : la bourgeoisie avec sa société urbaine et industrielle.

L'État territorial,

Avec à sa tête le monarque absolutiste éclairé (dans le récit et la discussion de l'exorcisme de Gassner, nous voyons Joseph II à l'œuvre, par exemple), d'une part, et la nouvelle intelligentsia éclairée, d'autre part, en tant que strate sociale indépendante — aux côtés de l'Église, qui joue encore son rôle, bien qu'impliquée dans une profonde crise des fondements (le cas de Gassner, avec son élimination par sa propre Église et celui concernant une pratique typiquement ecclésiastique, l'exorcisme, le prouve) —, l'État territorial de Machiavel et Hobbes, ainsi que celui de Grotius, et l'intelligentsia désormais principalement rationnelle-scientifique — bien plus qu'artistique (art, poésie) — « appartient » (comme Geiger le déclare à juste titre) à la bourgeoisie et à sa civilisation.

Une civilisation qui est avant tout une civilisation rationnelle, où la religion et l'art, ou la poésie respectivement, n'occupent qu'une place secondaire. « Ce n'est qu'aujourd'hui que l'intelligentsia est complète dans toutes ses branches. Le nom même d'« intelligentsia » souligne la suprématie de l'esprit rationnel dans la culture du nouveau siècle, dont les fondements ont été posés à l'époque baroque. »

Le terme « intelligentsia » désigne en premier lieu ceux qui accomplissent un travail créatif scientifique et technique ; toutefois, dans un contexte plus large, il englobe également les beaux-arts. L'esprit rationnel est ainsi celui qui nomme l'ensemble des esprits créatifs. Ceci est conforme à sa suprématie dans la culture de l'époque moderne. (*Th. Geiger, *De creatieve voorhoede** , p. 73). Dans le récit de Gassner, nous avons constaté que ce phénomène était à l'œuvre avec une force décisive à Munich (Académie des sciences) et à Paris (Académie de médecine), tant en ce qui concerne Gassner lui-même que, plus tard, mais avec au moins autant d'efficacité, en ce qui concerne Mesmer (car tous deux travaillaient de manière extra-rationnelle ; un seul aspect différait) : bien qu'ils aient tous deux accompli de grandes choses – l'un au sein de l'Église, l'autre comme rosicrucien –, ils ne pouvaient, d'un point de vue rationnel, convaincre.

C'est pourquoi nous avons tant discuté de l'affaire Gassner : les grandes puissances – l'État et la monarchie absolue, les académies des sciences, l'Église – y étaient impliquées, à l'image de notre époque. Et pourtant : l'humanité pré-rationnelle n'était pas morte, loin de là ! Gassner, et même Mesmer, en étaient la preuve ; tout comme l'Église et les loges ; et, en fin de compte, leur succès auprès de toutes les couches de la population (clergé, noblesse, scientifiques, gens du peuple, personnes instruites).

Nous avons choisi ***l'exemple de Gassner et Mesmer principalement parce que*** Pour une fois, il ne s'agissait pas de la nature qui nous entourait, mais de l'homme : Vico avait déjà trouvé une issue.

a) à partir du caractère unilatéral de la science mathématique-logistique et de la science naturelle mathématique-physique unilatérale (et de son application mathématique-mécanique à l'homme) pour concevoir une philologie humano-historique comme « *nuova scienza* », comme une science nouvelle :

HW 134

parallèlement à **a)** la mathesis (Viète) et **b)** la science mathématique-physique (Galilée, Descartes), inductive (Bacon) exacte de la nature ; dans l'œuvre de Gassner et Mesmer, un deuxième type d'approche non scientifique

naturelle mais humaine de l'homme prend toute son importance, à savoir l'approche sensible.

a/ Elle s'oppose, du moins d'un point de vue rationaliste étroit, aux trois grands Les approches rationalisantes (**1**) Viète, **2**) Galilée et Bacon, **3**) Vico) restent néanmoins « humaines », à l'instar de la méthode philologique de Vico. À partir de Gassner et Nesmer, elles se diffuseront de deux manières.

1/ une rationalisation qui conduit à la psychologie des profondeurs et aux « groupes », et

2/ un occultisme magique, basé sur la paranormologie (souvent trompeuse)

appelée « parapsychologie » et se ramifie en occultisme (au sens actuel du terme).

Cela conduit à un nouveau concept de « science », comme on le trouve chez S. Kicken, *Alternatieve science (Sur la piste des nouveaux paradigmes)*, Anvers/Amsterdam, 1975, est conçu (des alternatives en sciences naturelles, mais aussi et surtout en sciences humaines (psychologie, sociologie, médecine) et en technologie sont discutées dans une nouvelle épistémologie qui brise le rétrécissement de l'ère Renaissance-Baroque.

Concernant la psychologie des profondeurs, cf. J. van den Berg, *Dieptepsychologie*, Nijkerk, 1979, notamment pp. 123ff. (*Préhistoire de la psychologie des profondeurs*) ; Dr L. Regnier, *Hypnotisme et croyances anciennes*, Paris, 1891 (sur Gassner (pp. 114/115 (vu unilatéralement d'un point de vue hypnotique)) ; *Le Mesmer à Braid* (pp. 116/146) *Le Braid* (médecin anglais qui interprète le mesmérisme comme une forme d'hypnose) fatigue nerveuse, en 1841) à Charcot (pp. 146/208); J. Mousseau/ P.F. Moreau, dir., *L'inconscient (De Freud aux groupes)*, Paris, 1976 (Freud, Adler, Jung, Moreno, techniques de groupe, psychanalyse infantile, psychanalyse du langage, psychanalyse sociale, antipsychanalyse); pour l'occulte (et le côté paranormologique, qui n'est autre que l'approche scientifique spécialisée – et donc en réalité « rationalisante » – des phénomènes occultes), voir par exemple.

-- P. Andreas/ C. Kilian, *PSI*, Deventer, 1974;

— J. Feldmann, *Phénomènes occultes*, Bruxelles, 1938 (toujours instructif pour raison de sa perspective large);

-- J.D. Pearce-Higgins/ G. Stanley Whitby, éd ., *Vie, mort et psychique Recherche (Études au nom de la Churches' Fellowship for Psychical and Spiritual Studies)*, Londres, 1973 (excellent travail réalisé par une commission anglicane ;

-- S. Ostrander/ L. Schroeder, *Découvertes parapsychologiques à l'origine de Rideau de fer*, Haarlem, 1972 (Trad. angl. : *Découvertes psychiques derrière le rideau de fer*, 1970 ; sensationnel car il est soudainement devenu clair que les Soviétiques effectuaient un travail révolutionnaire).

-- F. Ribadeau, *Histoire de la magie*, Paris, 1976 (notamment à partir des pp. 465 et suivantes) ; -- C. MacIntosh, *Eliphas Lévi and the French Occult Revival*, Londres, 1972 ; Le nombre d'ouvrages est incalculable ;

HW 135

1/ -- J. Lantier, *le spiritisme*, Paris, 1971, et W. Tenhaeff, *Het spiritisme*, La Haye, 1971-5, sont recommandés. devenir; également C. Lancelin, *L'évocation des morts*, Paris, 1925 (sept méthodes de nécromancie sont discutées) ;

2 / Grant/Kelsey, *Plus d'une vie*, Deventer, 1972 ;

Zeitschrift für Religionsgeschichte und Geistesgeschichte, Jrg IX (1957) : 2 (Numéro spécial : Réincarnation) - est très solide et fascinant grâce à E. Benz, *Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der deutschen Klassik und Romantik*, S. 150/175 (Lessing, Kant, Goethe, Schlosser s'intéressaient profondément à la doctrine de la réincarnation, non pas sur une base hindoue ou bouddhiste, mais autant que possible sur une base chrétienne : non pas la malédiction du « karma » (l'analogue hindou de notre concept de péché originel), mais l'interprétation historico-andragogique positive prévaut) ;

J.J. Poortman, *Interfaces entre philosophie orientale et occidentale*, Assen/ Amsterdam, 1976, p. 1/19 (sur la préexistence et l'existence continue, la transmigration des âmes et voyage de l'âme) ;

R. van Holte tot Echten , *La Réincarnation (Considérations historiques, éthiques, philosophiques et scientifiques)*, Bussum, 1921 (toujours fascinant, bien que critique) ;

P. Langedijk, Réincarnation, psychothérapie et éducation (Techniques et exemples de souvenirs de vies antérieures), Deventer, 1980 ;

Sur la curieuse genèse des plantes anguillules, voir *G. Gessmann, Die Pflanzen im Magie* , La Haye, sd (réimpression), pp. 160/171 (il existe également un animal et palingénèse minérale ; R. Boyle a démontré plus en détail comment cela se produit : voir page 120 ci-dessus ; bien que la palingénèse ne soit pas une réincarnation, le phénomène était instructif à l'époque comme analogie) ;

3/ à propos du médiumnisme (don médiumnique) :

J. Verweyn, Die Probleme des Mediumismus , Stuttgart, 1928 (un ouvrage approfondi d'un néo-idéaliste qui se sent proche de Fichte) ;

E. Froment, comm., Ces médiums qui ont vaincu la matière , Paris, 1977 (documentation fascinante sur les « médias » (ne confondez pas spiritualisme et médiumnité !) avec des phénomènes tels que la croissance paranormale des plantes, les tables qui se déplacent (le phénomène sensationnel du XIXe siècle), la lévitation (contraire à la gravité), la momification, les poltergeists, etc.) ;

4/ sur la démonologie (et le satanisme), une interprétation principalement biblique et catholique de « possession » :

E. von Petersdorff, Daemonologie (I, Dämonen im Weltenplan ; II, Dämonen am Werk), Munich, 1957 (l'auteur était chambellan secret du Pape) ;

A. Rodewyk, Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum , Aschaffenburg, 1963 ;

WC Van Dam, Dämonen und Besessene (Die Dämonen in Geschichte und gegenwart und ihre Austreibung), Aschaffenburg, 1970 (Van Dam est réformé conseiller spirituel et exorciste) ;

id., *Démones (Sortez, au nom de Jésus)*, Kampen, 1973 ;

- - *WP Blatty, L'Exorciste* , Amsterdam, 1971 (// *L'Exorciste* , New York, 1971 – à l'origine du film mondialement connu du même nom ;

HW 136

- - identifiant., *Je leur dirai : Je me souviens de toi* , New York, 1974);

- - *C. Neill-Smith, L'Exorciste et les possédés* , New York, 1974 (Neill-Smith est, comme Van Dam, exorciste en exercice ;

- - *L. Critiani, Présence de Satan dans le monde moderne* , Paris, 1959

Preuves de l'existence de Satan dans le monde moderne , New York, 1962) ;

- - *Satan, Etudes Carmélitaines* , Paris, 1948 (existence, histoire, aspects, l'oppression, la thérapeutique, le façonnage et le déicide sont les thèmes développés par les spécialistes) ;

5/ nécromancie (spiritualité), réincarnation (catholique : doctrine du péché originel), démonophobie (Satanisme) — voici trois domaines principaux de l'occultisme ; le domaine fondamental, cependant, qui rend les trois précédents compréhensibles et accessibles, est la magie :

J. Maxwell, La magie , Paris, 1922 (cet ouvrage de ce médecin est toujours disponible) valide;

a/ En magie évocatrice ou d'invocation, le magicien travaille avec un extraterrestre être, - ange, démon, dieu(déesse), âme, esprit de la nature ;

b/ En magie naturelle, le magicien agit directement avec et sur les forces en le cosmos (oc, 25);

Baron du Potet, La magie dévoilée , Paris, 1977 (réédition de l'ouvrage de l'apprenti magnétiseur d'Envoûteur du Potet) ;

D. Fortune (= Violet M. Firth), *Autodéfense psychique* (*Une étude sur la pathologie occulte et le crime*), Amsterdam, 1937 (// Eng.: *Psychic Self-defense* , New York, 1930-1, 1974) l'une des meilleures introductions à l'essence de la

magie noire ou sans scrupules et à l'autodéfense « psychique » (comprendre : occulte) ;

Ph. Alfonsi/ P. Pesnot, L'oeil du sorcier, Paris, 1973 (magistral phénoménologie ou description du côté phénoménal de la magie noire, basée sur le journal d'un vétérinaire qui, sans méfiance et sans croyance, tombe néanmoins victime de la magie noire, sans toutefois trouver la solution occulte) ;

Dr. Ph. Encausse, Sciences occultes et déséquilibre mental (Préface du Prof. Laignel-Lavastine), Paris, 1959 (1935 ¹) (livre nécessaire, surtout à notre époque, où les portes de l'occultisme sont grandes ouvertes, sans systèmes d'initiation valides : l'activité occulte ratée se poursuit,

(1) dans le pire des cas, visant **a)** la mort subite, **b)** la folie ou **c)** lentement dépérir,

(2) dans les cas moins graves, concernant les affections et/ou erreurs de calcul les plus diverses : Le livre d'Encausse, fils d'un occultiste notoire, n'est qu'une introduction médicale ; les maux sont bien plus graves que ne le suggère ce livre médical naïf).

Note concernant l'effet désastreux de la magie noire : du pire des maux Il s'agit apparemment du type cité par D. Fortune, oc., 145/147, à savoir par le biais des élémentaux (c'est-à-dire des esprits de la nature qui sont en relation avec un ou plusieurs des

» d'Empedoclei – la terre, l'eau, l'air, et surtout le feu (« feu » désigne ici le degré microphysique d'énergie ou de fluide subtil) – sont des élémentaux qui produisent le fameux « rayon vert » ou « énergie verte », chaque fois qu'une ou plusieurs femmes dotées de dons magiques, érotiquement excitées, avec au moins un homme, impliquent un animal rampant (ver de terre, serpent, lézard, crapaud, dans ce qu'on appelle la magie sexuelle).

HW 137

etc.).

La revue « Occult Review » (janvier 1930) a publié l'histoire d'une victime de l'énergie ou du rayon vert, Mlle N. Fornario : le corps nu, selon D. Fortune,

oc, 145v., a été trouvé sur une colline d'une des îles ioniennes isolées ; une croix était suspendue à une chaîne en argent autour de son cou ; près d'elle, un grand couteau a été trouvé qui avait servi à graver une grande croix dans la terre et son cadavre gisait sur cette croix au sol, - un cadavre qui portait plusieurs égratignures ;

Elle avait connu D. Fortune comme une collaboratrice intime jusqu'à trois ans avant sa mort tragique, mais l'évitait lorsqu'elle était en contact avec les Élémentaux du Rayon Vert, alertée qu'elle était par la nervosité (surtout en présence de Mlle Fornario) ; -- cette nervosité se manifeste encore chez les personnes qui, consciemment ou non, entrent en contact avec l'Énergie Verte lorsqu'elle est détournée à des fins criminelles ; à un degré plus élevé, des démangeaisons apparaissent, et, encore plus fortement, l'épilepsie ;

La vision ethnologique de la magie :

M. Marwick, Sorcellerie et magie , Penguin 1970 (textes d'orientation ; anthologie ethnographique ; théories élaborées par des spécialistes, le contenu fascinant) ;

Cora DuBois, Les habitants d'Alor (Étude socio-psychologique d'une île des Indes orientales), II (13/22)

A. Kardiner, Kolmani les Voyants , pp. 501/547 (*Structure des caractères*) ;

concernant la relation entre les interprétations médiumniques et occultes de l'approche sensorielle ou radiesthésique :

— *Dr. Gebhard Frei, Magie und Psychologie* , dans *Schweizer Rundschau* 48 : 8/9 (*numéro spécial « Psychologie* »), p. 680/688 (l'auteur déclare : « Si tout cela (c'est-à-dire ce qu'affirment les spécialistes qu'il cite au sujet de la magie) est vrai, alors ces nouvelles perspectives nous obligent à supposer l'existence de degrés intermédiaires entre le corps physique grossier et le sommet spirituel de l'âme, une strate de la matière subtile. (...) »

a/ Du point de vue scolaire, il faut dire que les principes fondamentaux La psychologie scolastique n'est nullement modifiée par les nouvelles perspectives, mais simplement enrichie de contenus nouveaux et plus vivants. L'âme spirituelle demeure la « forme » substantielle (au sens aristotélicien de principe directeur) de l'homme, le principe de la vie végétative, sensible et spirituelle (cf. *Rätsel der Seele, Olten* , 1946, p. 91).

Cette forme substantielle « informe » également (domine par sa nature conceptuelle) cette couche intermédiaire. Il s'agit d'une adoption sérieuse de l'ancienne division en « soma » (corps matériel grossier), « psuchè » (corps matériel subtil ou corps de l'âme subtil) et « pneuma » (corps de l'âme de degré supérieur, voire âme purement spirituelle).

b/ Cette couche intermédiaire peut également être appelée l'inconscient et la psychologie. L'inconscient a lui aussi dû s'intéresser aux processus magiques, bien sûr. Pourtant, la psychologie officielle de l'inconscient parle d'elle-même, notamment la psychologie psychanalytique.

HW 138

Pour autant que nous puissions en juger, cela ne résout pas la question de savoir si, dans cet inconscient (pour utiliser des métaphores : à la frontière du corps et de l'âme spirituelle), cette couche subtile joue un rôle.

L'interprétation concrète de cette couche ne nous intéresse pas ici. Les Égyptiens l'appelaient « Ka » et en avaient une connaissance très approfondie (...). Les Indiens parlaient de « Linga-Sharira » (corps éthérique) et de « Sukshma-Sarira » (corps astral). Paracelse évoquait l'« archeus ». De nos jours, on reprend en partie les terminologies et classifications anciennes ; on appelle parfois l'archeus « corps subtil », « double », etc.

i) . Tel est un postulat du point de vue de la magie ainsi que de la Parapsychologie, radiesthésie ou magnétisme holistique. Également du point de vue du « doppelgänger » (malgré les travaux approfondis du *Dr Menninger*, **Der eigene**). *Doppelgänger* (Berne, Huber, 1946). De plus, du point de vue de Phénomènes fantomatiques.

Pour les personnes dotées d'un « sixième sens », les clairvoyants, cependant, la dimension subtile est plus qu'un postulat (ac., 687). *Dr Geley* (1865/1924), *L'être L'inconscient*, Paris, 1899 (aborde explicitement et avec une grande expertise la relation entre l'inconscient et les phénomènes normaux et anormaux fluides ; reste un travail approfondi (sans l'étroitesse d'esprit matérialiste de Freud et al.) ;

A. de Rochas., *L'extériorisation de la sensibilité* , Paris, 1894-1, 1909 ⁶
(toujours Du travail solide de la part du colonel bien connu)

La nature psychique profonde et occulte

Les deux tendances, la médiumnité profonde et l'occultisme, ont fusionné pour former ce que l'on appelle, depuis 1958, le Mouvement pour le potentiel humain (d'après *Gardner Murphy, Human Potentialities* , Londres, 1958 ; en néerlandais : *The Spiritual Evolution of Man* , Utrecht/Anvers, 1961) :

R. Descartes, dans **Les Olympiques**, affirmait que l'homme possédait des facultés qui... étaient intacts et qui pouvait lui permettre d'être l'égal des dieux de l'Olympe (cf. L. Pauwels/ G. Breton, *Histoires magiques de l'histoire de France* , Paris, 1977, p. 128) ; eh bien, le Mouvement pour le potentiel humain est animé par cette idée – une ancienne théïosis – ou pensée de déification :

interpréter des concepts comme la « formation à la sensibilité » (R. Siroka, *Sensibilité Formation (Techniques de groupe abordées par Rogers, Moreno, Glueck et al .)*, Rotterdam, 1972) et « Biofeedback » (S.Bakker, *Biofeedback (Psychophysiologique) processus et aspects théoriques de l'apprentissage*), Deventer, 1978), ainsi que des aspects généraux, la dynamique de groupe (J. Remerswaal, *Introduction à la dynamique de groupe* , Bloemendaal, 1975), c'est-à-dire l'interaction que les membres de « groupes » exercent entre eux, soutenue par des techniques infrastructurelles de nature ancienne (silence, jeûne, méditation, danse, rêverie, poésie, etc.) et de nature mécanique (machines alpha, électromètres, surchargeurs sensoriels, appareils parapsychologiques), par des méthodes physiques (relaxation, gymnastique, bioénergétique) et par des méthodes émotionnelles (psychanalyse, psychodrame)

HW 139

Le mouvement du potentiel humain a ensuite évolué en deux branches (qui ne divergent donc pas complètement), à savoir les écoles d'expansion de la conscience et les groupes d'initiation religieuse :

JM Schiff, *La rue vers l'âme*, dans *Question de spiritualité, tradition, littératures*, Le numéro 10 (janvier-février 1976), pp. 65-84, retrace l'histoire et mentionne, parmi les mouvements d'expansion de la conscience, la scientologie, l'actualisme, la sophrologie, la formation du séminaire Erhard, la méditation transcendantale et Arica. Parmi les groupes d'initiation, Schiff distingue les gourous ou maîtres spirituels orientaux (depuis environ 1960) – théosophie, Gurdjieff, Meher Baba, etc. – et les traditions ésotériques occidentales (depuis environ 1970) – rosicruciens, franc-maçonnerie, anthroposophie steinérienne, groupes spiritualistes, occultismes – qui fusionnent souvent dans une certaine mesure, comme en témoigne également le mouvement du potentiel humain (voir J. Howard, *Touches*). moi, s'il vous s'il vous plaît (*A la recherche du corps perdu : Récit de mon odyssée à travers les groupes de rencontre et le mouvement du potentiel humain*), Paris, 1976 (// Eng. *Please, Touch!*, New York, 1970) - le titre fait référence au rôle majeur joué par le toucher et Le corps joue au sein des « groupes ». Pour le mouvement élargi du potentiel humain : H. Cohen, *Psychologie comme science-fiction* (*Nouvelles découvertes sur les rêves, la méditation, l'hypnose et le LSD*), Meppel, 1971 ; id., *De vrije mens*, La Haye, 1975.

Note : En plus de tout cela, une nouvelle anthropologie a émergé : C.Bühler/ M. Allen, *Introduction à la psychologie humaniste*, Bilthoven, 1974, où cela est démontré devient cela, en plus

- a) la psychologie expérimentale purement scientifique et
- b) psychologie des profondeurs,

c) Un « troisième » type de psychologie a émergé, la psychologie « humaniste » (1962), qui... L'interprétation existentialiste relève de l'humanisme de la Renaissance (voir ci-dessus pp. 20/22) – ce qui démontre que la réaction de Vico contre la pensée scientifique (Descartes : cf. pp. 108/118) y est liée – mais avec des intentions andragogiques et thérapeutiques claires et fondées sur la dynamique de groupe ; cf.

-- J. Bugental, *Les défis de la psychologie humaniste*, New York, 1967;

-- Ème. Hugenholtz, *De psychagogie* (*Méthodes de traitement éducatif*), Lochem, 1946 ; -- B. Kouwer, *Existentiële psychologie*, Meppel, 1973 ;

— J. Hondius, *Conscience et expérience suprême dans l'hindouisme, le bouddhisme et l'existentialisme*, Deventer, 1974. Le grand homme de l'anthropologie humaniste est Abrév. Maslow.

Note – Ce mouvement sous-entend également une nouvelle conception de la nature. Des responsables l'ont déjà souligné.

1) p. 72 (le dynamisme, le finalisme et le vitalisme présupposent davantage dans la nature dans et autour de nous, en particulier dans la nature vivante, plutôt que la pure mécanique) ;

2) p. 65 : M. Ambacher, qui, en opposition au concept naturel du **i)** mathématiquement

plus physiques, **ii)** les naturalistes (biologistes) et **iii)** les positivistes, le concept de nature de pensée organique, des philosophes de la nature anti-mathématiques et physico-physiques mettant l'accent sur les états qualitatifs (voir p. 53 ci-dessus) :

HW 140

Au XVII^e siècle, Leibniz a ouvert la voie (Nouveau système de la nature, en conflit avec la mécanique, conformément à la tradition aristotélicienne),

Au XVIII^e siècle, on trouve Berkeley (lutte contre le modèle mécaniste de la tendance mathématique et physique issue d'un sensisme, une expérience sensorielle qui met l'accent sur la nature qualitative),

Au XIX^e siècle, on observe le romantisme allemand (qui s'exprime philosophiquement comme :

L'idéalisme allemand (Hegel, qui confère à une philosophie qualitative de la nature une place dialectique entre la logique et la philosophie de l'esprit),

La philosophie « positive » allemande (Schelling, qui accorde une place remarquable à la philosophie naturelle qualitative),

Le volontarisme allemand (la philosophie de la pulsion et de la volonté : Schopenhauer (1788/1860), pour qui le cosmos en tant que pulsion et volonté est – préconstitutivement – à l'origine de toute chose), – où il convient de noter que les trois penseurs mentionnés ont une conception panthéiste de Dieu, et

Au XXe siècle, selon Ambacher, il y a Bergson (qui utilise le mot « métaphysique » au lieu du mot « philosophie naturelle » discrédité par certains scolastiques et romantiques, et qui pense « vitaa1 » (vitaliste), comme tout est centré sur et dans la « vie ») ; 3) p. 53 nous avons également souligné *J. Dastre, la vie et la mort*, 1920 : ce qu'Ambacher néglige, c'est le concept de « vie » dans la philosophie qualitative de la nature :

Les mécanistes assimilent essentiellement la nature inorganique à la nature organique (plantes, animaux, humains en tant qu'êtres biologiques) et, s'ils sont également des matérialistes radicaux, le soi-disant esprit ou conscience immatériel (unicisme - monisme : tous les niveaux d'être - matière, vie, esprit - existent d'un seul type de réalité qui est mécanique) ;

Les vitalistes distinguent deux niveaux : celui de la machine et celui de la vie, ce dernier se distinguant de la conscience pensante. Ainsi, au XVIIIe siècle, l'école de Montpellier, qui a certes développé le concept de réflexe et étudié le tissu biologique, s'est néanmoins attachée à l'idée que la vie est plus qu'une machine, à savoir le « principe de vie », la « force vitale » ou (pour reprendre un terme aristotélicien – Aristote était un vitaliste) l'« entéléchie ».

Mais G.E. Stahl (1660/1734), partisan d'une doctrine médicale, affirmait que, chez l'homme, l'âme – intellectuelle et rationnelle par nature – « contrôle » directement le corps et ses organes (voir aussi *J. van den Berg, De Reflex*, Nijkerk, 1973, p. 27-28).

Berg ne fait aucune distinction entre animisme et vitalisme en ce qui concerne la biologie, ce qui

Dastre le fait effectivement (et à juste titre), et se range ainsi dans la catégorie de l'animisme, qui identifie l'âme et la vie ; les deux écoles, le vitalisme et l'animisme, se démarquent clairement du mécanisme (qu'il soit dualiste, comme chez Descartes, ou moniste, comme chez Hobbes). La vie et la nature sont indissociables.

Un nouveau point de vue est abordé dans *J. Vuillemin, La signification de l'humanisme athée chez Feuerbach et l'idée de nature*, in *Deucalion*, 4 (*Le diurne et le nocturne dans la nature, dans l'art et dans l'acte*), Neuchâtel / Paris, 1952 (oct), pp. 17/46 : l'auteur affirme que, sauf la nature mathématique et physique (Galilée) et

la nature romantique (le paysage et la relation intime d'une nature pré-réflexive que le romantique entretient avec elle), il y a

le darwinien-marxiste est

Au sein de la nature dans son ensemble, la vie évolue dans ses formes (donnant ainsi naissance à la fausse éternité (comprendre : immuabilité) de la nature et de ses formes de vie)

mais il y a plus encore : le travail humain, au cours de l'histoire, transforme la nature en tant qu'environnement vivant, qui est, pour ainsi dire, intrinsèquement « exploitable » ;

Conclusion : il existe deux conceptions de la nature, l'évolutionniste et la culturelle. La conception historico-travail de la nature diffère de la conception romantique. Quant à savoir si, comme l'affirme Vuillemin sans arguments solides, seul l'athée pourrait établir la conception évolutionniste et historico-travail de la nature, nous lui laissons le soin d'y répondre par l'affirmative, et ce à ses risques et périls.

Raison : en niant Dieu et la matière, respectivement la nature sans Dieu Pour être interprétée de manière créative, on déplace le fondement de la religion vers la matière elle-même (déification de la matière, de la nature et surtout de l'histoire).

K. Leese donne une sonorité très différente à *Law and Borders of Nature Religion*, Zurich, 1954 : au lieu de la « religion naturelle » - un produit des Stoïciens Principalement issue d'un rationalisme unilatéral, l'auteur défend une religion de la nature qui, outre la rationalité, rend également justice à ses aspects pré- et extra-rationnels : il se réfère à Herder (période de Bückeburg : 1771/1776) et à *Schleiermacher* (*Reden über die Religion* : 1799) – s'inscrivant ainsi dans le courant célèbre Les rationalistes du XVIIIe siècle – en tant que

fondateurs de la religion de la nature moderne et contemporaine, une réinterprétation de la religion de la nature archaïque-primitive et folklorique.

La révélation de la divinité dépasse la simple révélation verbale et rationnelle : la nature, en l'homme (le pré-rationnel et l'extra-rationnel) et autour de lui (le biologique, voire l'inorganique), est porteuse de la divinité en tant que force se révélant d'elle-même au cours de l'histoire culturelle. L'auteur met l'accent de manière assez unilatérale sur

(i) le corps, le sexe, le sang, la race, **(ii)** l'instinct, la pulsion vitale, **(iii)** les sens, **(iv)** l'affect (oc, 185/186). Il critique particulièrement le stoïcisme et le néoplatonisme, car ces philosophies ont effectivement anéanti ces quatre dimensions humaines dans l'ascétisme et la rationalité.

La nature, ou plutôt la théorie du cosmos de J. Moreno, *Gruppenpsychotherapie und Psychodrame*, Stuttgart, 1973, p. 2/8 – Il commence par dire que la psychothérapie de groupe est médicale (travail du médecin, mais incluant d'autres professionnels qualifiés), et sociologiquement aussi (discussion, dialogue, dramatisation, environnement), car elle l'est davantage que les méthodes purement individuelles (Freud et al. avec la méthode du divan).

HW. 142

religieuse aussi, c'est-à-dire, selon Moreno, cosmique (c'est-à-dire prenant en compte l'univers entier dans lequel l'humanité se situe, que ce soit volontairement ou non).

Il imagine que la psychothérapie de groupe pourrait être pratiquée comme chrétienne – catholique ou indienne – bouddhiste,

Cependant, partant de la sécularisation (voir p. 21 ci-dessus : la disposition terrestre de l'humanisme et des mouvements apparentés), qu'il appelle « Entgötterung » (dé-divination) et dont il retrace, depuis Spinoza qui assimile Dieu à ce monde, jusqu'à Marx, Nietzsche et Freud, qui repensent radicalement la sécularisation ou la mondanisation (dé-désancrage), sous l'influence du matérialisme rationaliste (Hobbes en est un pionnier),

le premier dans son analyse économique,

la seconde dans son « Umwertung » (évaluation inverse ou estimation de la valeur) des « valeurs » religieuses et morales et

Dans le troisième chapitre de sa psychanalyse matérialiste athée (qui qualifie la religion d'infantilisme et de névrose), Moreno conclut qu'il n'existe qu'une seule issue : prendre comme point de départ la situation actuelle d'athéisme. Historiciste convaincu, il substitue la vision scientifique contemporaine du cosmos à la divinité et aux puissances extraterrestres du passé. De cette position, il critique :

Marx, qui situait la condition humaine dans la lutte des classes, socio-économique,

Freud, qui considérait l'homme, d'un point de vue psychologique, uniquement comme un pèlerin du berceau à la tombe.

Moreno affirme ensuite : « L'homme est un être cosmique : il est plus qu'un être biologique, psychologique, social ou culturel. En limitant la responsabilité de l'homme à la seule sphère biologique, psychologique ou sociale, on le marginalise. Soit il est coresponsable de l'univers entier, de toutes les formes d'être et de toutes les valeurs, soit sa responsabilité est tout simplement nulle. » (Oc, 3).

Il est évident que Moreno s'affranchit ici du schéma rationaliste que nous avons démasqué comme une idéologie aux pages 130/132 (la triade « intériorité/corps/autre corps (et, si nécessaire, autre intériorité) »). S'inscrivant dans la lignée de Nietzsche (Wille zur Macht), Schopenhauer (Wille) et Weininger (Wille zum Wert), il pose comme postulat la « Wille zum höchsten Wert » : la volonté de valoriser la plus haute valeur.

Son hypothèse est que le cosmos en devenir est le premier et le dernier, et donc la valeur la plus élevée : « Seul le cosmos peut donner un sens à la vie de toute particule de l'univers, qu'il s'agisse de l'homme ou d'un protozoaire. » (Oc,3).

On constate que Dieu, en tant que cause première, a disparu de l'horizon et que le cosmos prend sa place. « Le groupe thérapeutique n'est donc pas seulement une branche de la médecine et une forme de société, mais aussi le premier pas vers le cosmos. »

La communication cosmique du cosmisme de Moreno.

Moreno affirme que l'homme possède deux types de communication :

les « vorsprachliche », les langues prélinguistiques ou antérieures, caractéristiques des premiers stades de l'humanité et de la première phase de l'enfance. Les conflits profonds de l'enfance sont enracinés dans les expériences de son premier monde, de son identité avec ce monde, de son attachement aux figures maternelles, aux objets, à son environnement ». oc, 3);

La communication linguistique, qui succède à la communication pré-linguistique et n'en est que la forme logique et syntaxique — « une grande invention sociale, certes », mais qui ne réalise et ne reflète jamais l'âme entière.

Eh bien, le psychodrame transcende délibérément la simple communication linguistique et verbale afin de communiquer également des éléments pré-linguistiques et supra-linguistiques (oc, 4). - On peut comparer cela avec *M. Lietaert Peerbolte, *Kosmischbewustzijn**, Amsterdam, 1973, qui part de sentiments « océaniques » (fusionnant comme un océan) pour parvenir à une expansion de la conscience (ce qui est appelé « océanique » ici peut être qualifié de « cosmique » dans le langage de Moreno).

La critique de l'idéologie par Moreno.

Deux grandes idéologies se disputent les faveurs de l'homme moderne :

Le communiste, qui, d'un point de vue thérapeutique, fait dépendre la santé de l'individu de celle du collectif, – à quoi Moreno répond que les faits prouvent qu'un groupe sain peut contenir des individus malades ; le démocrate, qui, d'un point de vue thérapeutique, laisse la santé du collectif résulter de la santé des individus, – à quoi Moreno rétorque qu'en réalité, des groupes peuvent être malades alors que tous les individus ne le sont pas.

« Mais au sein d'un groupe, il existe des facteurs dynamiques à l'œuvre qui ne sont ni perçus ni appréciés dans une vision communiste ou démocratique du monde. » (oc, 6). C'est pourquoi, au-delà de la vision

communiste-démocratique, il défend une troisième vision de la vie, « supérieure », qui englobe les deux premières : la vision thérapeutique.

Du côté marxiste, l'attention s'est portée sur le prolétariat économique, dit-il (oc,7), mais le prolétariat le plus ancien et le plus nombreux de la société humaine est constitué des victimes d'un ordre mondial insupportable et non thérapeutique : « C'est le prolétariat thérapeutique » ! Il est composé de personnes souffrant d'une forme ou d'une autre de « misère » : misère psychologique, misère sociale, misère économique, misère politique, misère raciale, misère religieuse.

Le prolétariat thérapeutique ne peut être « racheté » par les révolutions économiques : il existait dans les sociétés primitives et précapitalistes, mais il existe aussi dans les sociétés capitalistes et socialistes. Le marxisme en particulier, dit-il, a cessé de refléter les conditions et les problèmes centraux de la vie de notre temps : les nouvelles valeurs sont de nature « cosmo-dynamique » (oc, 8).

HW 144

Les principales religions

Ils ont également perdu une grande partie de leur initiative à cet égard, selon

Moreno, oc, 6 : il caractérise toujours son approche thérapeutique de manière tripartite :

a/ médicale, **b /** sociologique (caractère de groupe) et **c/** néo-religieuse. « La thérapie de groupe est le seul mouvement parmi toutes les psychothérapies qui traite de groupes de personnes, ressemblant à cet égard - du moins en principe - à un puissant mouvement religieux ». (oc, 7).

Moreno n'est pas naïf : il souligne que « dans les séances psychodramatiques, le danger d'un traumatisme, c'est-à-dire d'une expérience de groupe ratée, est particulièrement grand » (oc, 4).

Pourquoi ? Parce que le traumatisme est au cœur de la thérapie, et la coopération d'autrui facilite le transfert du traumatisme. Autrement dit, la « souffrance » que l'on combat en psychothérapie peut être remplacée, voire amplifiée, précisément par une souffrance psychothérapeutique !

Il estime néanmoins que le risque vaut la peine d'être pris. Il qualifie sa thérapie de troisième révolution thérapeutique :

La première est celle de Pinel, qui a sauvé des patients psychiatriques de l'enfermement ;

La seconde est celle de Freud, qui a introduit la psychothérapie dans le cadre d'une médecine physique auparavant unilatérale, mais qui restait trop individualiste et trop déconnectée du cosmique ;

La troisième est celle de Moreno, qui introduit la thérapie de groupe (psychodrame, sociométrie et sociotrie).

Entre 1925 et 1940, les fondements furent posés. Pendant et après la Seconde Guerre mondiale (1940-1945), commença la période de diffusion. Concernant Freud, Moreno note qu'en 1914, non pas une, mais deux corrections à la psychothérapie freudienne étaient en attente à Vienne :

(i) la correction du groupe (contre un individualisme excessif) et

(ii) la correction de l'action (contre l'action unilatérale verbale ou fondée sur les mots) (de la méthode de Freud) : le psychodrame a remplacé le divan.

Et Moreno cite un modèle primitif : chez les Indiens Pomo (Californie), un jour, un Indien apparemment mourant fut amené au village.

Le guérisseur fut immédiatement appelé :

(i) il s'informe d'abord : l'Indien était un dindon sauvage mâle, car le rencontré pour la première fois de sa vie et qui, de ce fait, était terrifié ;

(ii) le guérisseur se retire et revient, après un certain temps, toujours accompagné de ses assistants,

Retour : ensemble, sous sa direction, le groupe met en scène le choc émotionnel du « mourant » dans une pièce de théâtre qui reproduit l'événement avec le plus de réalisme possible ; le guérisseur, parmi les amis et les voisins, joue le rôle du dindon, tournant autour du malade comme un oiseau battant des ailes frénétiquement, mais de telle sorte que la personne concernée puisse constater son innocuité. Résultat : l'homme effrayé guérit visiblement (oc, 14).

Conclusion : quelle différence par rapport à l'Église et à l'académie des sciences dans le cas de

Gassner au XVIIIe siècle.

Remarque - S. Kicken, *Alternative Science* , Anvers/Amsterdam, 1975, p.

98/103, développe ce que Moreno appelle « cosmique » : après la psychologie humaniste, Maslow, en 1969, un an avant sa mort, la psychologie transpersonnelle

HW145

La psychologie a été fondée sur un aspect de sa nature humaniste, à savoir les « expériences paroxystiques », au cours desquelles la conscience ordinaire s'élargit et atteint un niveau maximal. Ces expériences sont également appelées états de conscience modifiés. La transe (extase, cf. transition), l'hypnose (voir ci-dessus p. 134) ou la conscience ordinaire dormante, la consommation de drogues (LSD et autres « agents d'expansion de la conscience », « psychédéliques »), biofeedback, méditation et yoga (cf. E. Ruchpaul, *Philosophie et pratique du yoga* , Paris, 1971, - étude historique passionnante)

Expériences paranormales (clairvoyance, télépathie ; télékinésie (déplacement d'objets matériels à distance), matérialisation (création ou disparition sous une forme matérielle grossière : « apport » des spiritualistes)) ;

expériences mystiques (vision de Dieu) ;

Les expériences prophétiques, etc., sont des ASC étudiées par la psychologie « transcendantale » ou transpersonnelle, qui peut vérifier ces phénomènes dans l'E(elektio-) E(ncefa1o-) G(ram).

La Psychologie de la conscience de R. Ornstein est très remarquable - Néerlandais : *La conscience humaine* , Rotterdam, 19714, -, le cerveau humain est bifonctionnel :

l'hémisphère gauche (qui contrôle la partie droite du corps) est spécialisé, de manière inclusive, dans la création d'ordre au moyen de la pensée logique, du comportement linguistique, de la formulation mathématique, de la localisation dans l'espace et le temps, dans la représentation ;

Le lobe droit, incluant mais pas exclusivement l'hémisphère gauche, est spécialisé dans « l'intuition », la perception qui se situe en dehors des fonctions logiques, linguistiques et mathématiques ordonnatrices.

Cela ressemble étrangement à ce que Moreno appelle le pouvoir « cosmique », et Peerbolte le pouvoir « océanique ». – Il s'agit de l'aspect holistique de notre cerveau (holos = entier, intégral, englobant). – C'est apparemment le côté sensible des Rois mages.

Selon Ornstein, les deux fonctions sont complémentaires, pourtant on dit que notre civilisation occidentale a développé excessivement l'hémisphère gauche (rationalisme), tandis que l'Orient aurait progressé dans la direction opposée. L'idéal réside dans une « conscience » équilibrée. Voir cependant : *Mouni Sadhu, Concentration . Verwirklichung* , Berne, 1974, p. 9, affirme que durant toute sa vie, à la Une personne consacrée à la recherche a établi que peu de choses connues des grands sages orientaux ne sont pas également familières à la pensée occidentale. Que peut-on guérir de la

« L'Orient-mania » qui nous submerge depuis quelques années maintenant.

Conclusion : *M. Eliade, Occultisme, sorcellerie et modes culturels* , Paris, 1978 ; identifiant. *Méphistophélès et l'androgynie* , Paris, 1962, expliquant l'histoire des religions Exposer les origines de l'« irrationalisme » actuel. Au cours des derniers siècles, l'Occident a découvert des civilisations archaïques

et exotiques ; il a découvert la psychologie des profondeurs : il les analyse désormais.

HW 146

2.8.2. La philosophie réelle des Lumières (146/

En 1972, un Centre d'études des Lumières a été créé à l'Université libre de Bruxelles (Institut de sociologie). Son objectif : l'étude critique, historique et littéraire des courants, partis et mouvements qui constituent le phénomène des Lumières. En voici un bref aperçu :

L'idéalisme, mais aussi le naturalisme et le matérialisme , - ce qui suit ce qui précède à propos de Descartes et Hobbes (et ce qui a été dit à ce sujet concernant leurs conséquences est normal ;

Spinozisme, déisme, athéisme – autant de termes qui renvoient clairement au concept de Dieu dans le

Les Lumières dans leurs trois interprétations :

a/ panthéisme, dont J. Moreno (p. 142 supra) considère les enjeux L'interprétation laïque de la vie et du monde est prise en compte (et à juste titre : si Dieu coïncide avec la nature, il n'est plus séparé, et donc plus une réalité) :

b / le déisme, cette interprétation de Dieu qui affirme que Dieu est personnel et est un être créatif, mais sans autre influence sur le monde (comme le maintien des créatures et la coopération avec elles ; ainsi que toute révélation surnaturelle et tous les miracles destinés à rendre cette révélation crédible) ;
originaire d'Angleterre au XVIe siècle,

Le déisme a conduit, au milieu du XVIIIe siècle en France, aux « Lumières » matérialistes et athées.

Il a également pénétré en Allemagne au milieu du XVIIIe siècle.

un certain nombre de partisans.

Ces deux modes de pensée ne sont que des formes incohérentes de la théologie « libérale », qui repose sur trois axiomes principaux.

(1) la primauté de l'être humain pensant, indépendant de la tradition et de l'autorité, la confiance en la « raison » humaine (= rationalisme), à laquelle le méliorisme se rattache théoriquement, pratiquement et techniquement (c'est-à-dire non pas l'optimisme, qui affirme le contraire du pessimisme ; « melior » en latin signifie « meilleur » : croyance en l'amélioration du monde), l'immanentisme « religieux » (c'est-à-dire applicable dans la sphère religieuse), selon lequel Dieu, s'il existe, doit être situé purement dans le monde (et non au-dessus de celui-ci), ce qui nie toute « transcendance » (c'est-à-dire toute élévation au-dessus de la création) de Dieu ; les grandes périodes de la théologie libérale sont : la théologie libérale classique (1650-1770), en particulier en Angleterre ; chef de file : J. Locke (1632-1704), sur lequel nous reviendrons plus tard, compte tenu de son influence décisive ;

La théologie romantique (1770/1850), en particulier cette fois dans l'Allemagne romantique, menée par le grand herméneutique D. Schleiermacher (1768/1834), qui liquide le concept de « salut » — qui est et reste un concept clé dans toute vraie religion — et le remplace par « l'idéalisme » au sens lockéen, mais avec un accent romantique allemand, à savoir « une confiance illimitée dans les pouvoirs de l'homme et dans son mécanisme d'autorégulation ».

(sans normes objectives)

HW 147

Hégélianisme, marxisme, socialisme

Cette triade fait apparemment référence aux formes du XIXe siècle des Lumières : **a/** Hegel et Marx sont des dialecticiens, **b/** tous deux appartiennent au socialisme, l'une des idéologies sociales qui commence à émerger au XVIIIe siècle, pour ne s'épanouir qu'au XIXe siècle ;

Franc-maçonnerie, Rose-Croix, hérétiques et libres penseurs,

Ces éléments vont de pair, en quelque sorte, du point de vue de la dissidence par rapport au modèle de pensée imposé par l'Église et le Prince ;

pour les deux premiers : cf. ci-dessus pp. 48/49 (sociétés secrètes), 127/128 (relation de Mesmer avec les sociétés secrètes et leur rôle) ;

Pour les hérétiques et les libres penseurs, c'est le comportement libéral envers la pensée établie qui intéresse le penseur des Lumières ;

La superstition sous ses diverses formes

(lecture de cartes, astrologie, spiritualisme), - apparemment l'opposé polaire des Lumières, qui se considèrent très au-delà et au-dessus de la soi-disant superstition issue de la « raison » et de sa science ;

Ces cinq thèmes sont étudiés à Bruxelles sous un angle particulier : la relation entre les Lumières, d'une part, et, d'autre part, **a/** l'utopie, **b/** l'idéologie et **c/** la critique. En effet, le lien entre ces quatre éléments est à la fois contemporain et pourtant déjà ancré dans le XVIIIe siècle !

Il ne faut pas oublier *P. Hazard*, **La crise de la conscience européenne ** (1680/1715), pp. 420/421, qui souligne le sentiment fondamental de l'homme éclairé, **un malaise**, qu'il traduit en français, avec P. Coste, le traducteur de J. Locke, qui utilise ce mot pour exprimer les sentiments profonds du bourgeois, par « inquiétude », quelque peu apparenté au mot freudien « Unbehagen in der Kultur », malaise culturel.

Locke n'affirme-t-il pas , en 1690, dans son *Essai sur l'entendement humain* , II : 20 : « Le malaise est le principal, sinon le seul, stimulant qui pousse les hommes à l'industrie et à l'ardeur au travail » ? Or, les utopistes, les idéologues, les critiques et autres artisans du progrès (les « mélioristes ») se caractérisent par un malaise face à ce qu'on appelle aujourd'hui « l'establishment », l'ordre établi.

Hazard caractérise le contraste entre les XVIIe et XVIIIe siècles : « La hiérarchie, la discipline, l'ordre, le maintien dont les autorités s'acquittent, les dogmes qui régissent fermement la vie : voilà ce que les gens du XVIIe siècle aimaient. Les formes de coercition, l'autorité, les dogmes : voilà ce que les gens du XVIIIe siècle méprisent (...).

Les premiers sont chrétiens, les seconds sont les « antichrétiens » ; les premiers croient à la loi divine, les seconds à la loi naturelle ; les premiers

vivent sereinement dans une société divisée en classes inégales, les seconds ne font que rêver d'égalité. (...) La majorité des Français pensaient comme Bossuet ; soudain, les Français pensent comme Voltaire : c'est un renversement.

HW 148

Ce qui vaut pour la France vaut aussi pour la Belgique : *J. Kuntziger, Essai historique sur la propagande des Encyclopédistes Français en Belgique au XVIII-me siècle*, Bruxelles, 1879, le résume ainsi :

« Le XVIIIe siècle fut, dans tous les pays d'Europe, la période la plus féconde pour le développement de l'esprit humain. C'est le siècle qui a vu naître Voltaire et Rousseau, Diderot et d'Alembert, et qui a connu une révolution sans précédent, grâce à l'intervention active de la raison et à son influence sur les mœurs et les idées. Certes, les esprits éclairés ressentaient déjà, depuis longtemps, dès le XVIe siècle (la Renaissance), la nécessité d'une réforme, d'une renaissance intellectuelle et sociale. (...)

Pourtant, ce mouvement avait à peine mobilisé les masses, où préjugés, ignorance, superstition et fanatisme prévalaient encore. Ce n'est qu'au XVIIIe siècle que les nouvelles doctrines, qui jusque-là étaient l'apanage de quelques élites, se répandirent enfin dans toutes les classes de la société. (Oc, 3)

La question se pose : d'où l'intelligentsia française a-t-elle tiré sa doctrine ? *Chr. Dawson, Crise de l'éducation occidentale*, Tielt/La Haye, 1963, p. 62, déclare : « La méthode inductive de Bacon différait considérablement de l'idéal cartésien d'une théorie quantitative unique, universelle et pure, à partir de laquelle la nature pourrait être entièrement déduite. Pourtant, tous deux ont contribué de manière essentielle au développement de la pensée scientifique moderne. La convergence de ces deux traditions, grâce à l'introduction des idées anglaises en France et à la fusion de l'empirisme anglais et du rationalisme français (innéiste), a inauguré le Siècle des Lumières.

De plus : « Ainsi, la combinaison du rationalisme (innéiste) de Descartes, de la physique de Newton et de l'empirisme de Locke a formé un mélange hautement explosif qui, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, a fait exploser et a presque détruit l'ordre traditionnel de la chrétienté — l'Église, l'État et le monde universitaire. »

En Angleterre, où l'influence cartésienne était absente, le progrès scientifique eut un impact bien moins révolutionnaire. Le déisme anglais constitua une phase de transition. La science demeura fidèle aux traditions fidéistes de Bacon et de Newton. Les changements les plus importants s'y produisirent dans le domaine de la technologie.

En France, cependant, la science devint une philosophie, une doctrine, une religion. Les partisans des idées nouvelles s'organisèrent en secte militante et déclenchèrent, sous la direction de d'Alembert, Voltaire et Diderot, l'une des campagnes de propagande idéologique les plus sophistiquées et les plus habiles jamais entreprises. (Oc, 64.

De la Russie au Portugal, on parlait français : on comprend le rôle qu'a joué l'Encyclopédie (1750/1765) en Europe !

HW 149

2.8.3. Deux interprétations du phénomène du « XVIIIe siècle ».

Nous avons maintenant

pp. 122/145 le phénomène de détresse émotionnelle et de possession et les réactions à celui-ci (avec les développements d'une partie de celui-ci) discutés en détail et

p. 145/148 l'autre section est esquissée très brièvement - trop brièvement par rapport à la partie (i) - dans l'intention de la discuter plus en détail dans l'aperçu des tendances plus tard ;

La question se pose : que cachent ces contradictions, que nous avons provisoirement désignées sous le nom commun de « Lumières », mais qu'il serait plus juste d'appeler simplement « le XVIIIe siècle » ? Écoutons deux penseurs germanophones qui ont étudié le XVIIIe siècle : Hegel et K. Barth.

G.F.W. Hegel (1770-1831) a lui-même vécu une grande partie de l'Europe du XVIIIe siècle (il a beaucoup voyagé) et peut donc témoigner de manière directe. H. Arvon, dans **Le marxisme**, Paris, 1960, p. 11 et suivantes, expose le concept de « dialectique », affirmant que « la dialectique hégélienne se situe au seuil de la vision marxiste du monde ».

En 1844 (manuscrit non publié avant 1932 et traitant d'économie politique et de philosophie), *Marx commente la Phénoménologie de Hegel. Geistes* (1806) et en particulier le passage sur le « Seigneur » et le « Serviteur » (cf. G. Bolland (éd.), *GFW Hegel, Phénoménologie de l'esprit*, Leiden, 1907, p. 158 et suiv.), où Hegel décrit la lutte entre la conscience noble et la conscience commune. H. Arvon souligne que Marx affirme que « tous les éléments de la critique s'y trouvent et sont souvent même préparés et élaborés de telle sorte que la conception de Hegel y est largement dépassée » (oc., 11).

Cependant, Arvon rétorque que Hegel lui-même a déjà exposé les applications sociales, politiques et religieuses de la « dialectique » (c'est-à-dire l'action mutuelle et progressive) du maître et du serviteur dans sa discussion du XVIIIe siècle.

(a)1. Le monsieur est, à ses propres yeux, doublement « libre » ou « conscient de lui-même ».

d'une part, il est libre dans la conscience du serviteur qui le reconnaît comme maître,

D'autre part, il domine la nature grâce au travail du serviteur qui transforme la matière, pour son maître, en objet de plaisir. L'esclavage inhérent à l'homme est brisé par le maître, tant dans sa relation avec le serviteur (qui est son maître potentiel) que dans sa relation avec la nature (qui est « sauvage et indomptée », une menace pour la culture).

Le maître, dit Hegel (oc., 159), a interposé le serviteur entre lui et la nature (l'« objet »), comme un intermédiaire, un médiateur ; or, le serviteur est en contact direct avec une nature inexploitée et « hostile ». – Il suffit de penser à la description que fait E. Jünger de l'« enracinement » du citoyen !

(a)2. Le serviteur, en revanche, est doublement « serviteur », non libre, sans conscience de soi :

envers le seigneur qu'il sert et **b)** envers la nature, qui lui est enlevée une fois qu'il en a fait un objet agréable, avant même qu'il puisse en jouir lui-même.

W 150

(b)1. Sous, derrière et au sein de la « conscience de soi » (liberté, maîtrise) du seigneur Une autre réalité se dessine, car, en fait, le monsieur a une fausse conscience (de soi) – il suffit de penser au mot « idéologie », chez Marx, qui signifie fausse conscience exprimée dans un langage rationnel – : la « liberté » du monsieur dépend radicalement de

la conscience (de soi) du serviteur (qui est un rebelle et un révolutionnaire potentiel) et

Le travail qui rend la nature brutale et hostile agréable au maître, mais qui est accompli par le serviteur. En ce sens, le maître est doublement dépendant et donc, potentiellement, à son tour serviteur (dialectique).

(b)2. Selon Hegel, la sortie est concevable de deux manières :

une rébellion avec un résultat favorable pour le serviteur, échange l'abstrait remplissage structurel (c'est-à-dire qu'il y a à nouveau un maître et un serviteur ; seuls les rôles sont inversés), mais – en ce sens – le maître et le serviteur sont condamnés à échanger leurs rôles pour l'éternité en fonction des « positions de pouvoir ».

b/ Pour parvenir à la « vraie » liberté (non illusoire) (conscience de soi, émancipation), Selon Hegel, il convient d'éviter ce renversement des rôles, car il est dénué de sens. Cela rappelle étrangement ce que disent les « nouveaux philosophes » français actuels (depuis 1977), à savoir que la révolution est « absurde » et « simplement » un changement de rôle, et non un changement de système.

Cela prouve que ce que Hegel jugeait applicable au XVIIIe siècle — avec des nuances, bien sûr : aucune situation historique n'est jamais parfaitement identique à une autre — l'est également, en tant que cadre conceptuel (on utilise souvent aujourd'hui le terme de « modèle de pensée », depuis l'avènement de la théorie des modèles), à notre situation. Cela signifie que l'« histoire » — un terme que les marxistes et autres historiens emploient si volontiers comme une sorte d'« hypostase »

Depuis l'époque de Hegel, très peu de « progrès » ont été accomplis, malgré l'ivresse du progrès au XVIIIe siècle.

Écoutez attentivement le raisonnement « dialectique » de Hegel ; si le serviteur, parfaitement conscient d'être potentiellement un maître, se soumet néanmoins à la volonté « autoritaire » de ce dernier — comme le terme «

autoritaire » sonne aujourd'hui ! —, c'est parce qu'il craint la mort, qu'il craint pour sa vie.

Le serviteur n'est pas (pleinement ou certainement pas toujours) conscient de ce qui le conduit réellement - il suffit de penser à ce que Marx (substructure inconsciente), Nietzsche (pulsions vitales inconscientes) et Freud (éros inconscient et pulsion de mort) disent du fait que la conscience (de soi) n'est pas « elle-même », « aliène », « déplace » (de sa position centrale - une expression utilisée par les structuralistes contemporains) !

Le serviteur, lui aussi, est victime d'une fausse conscience, mais envisagée ici sous un angle encore plus profond : son attachement à la vie terrestre. La voie de sortie que Hegel lui propose consiste à se détacher ascétiquement, à l'instar du stoïcien, de toute chose terrestre.

HW 151

l'asservissement et la contingence, être seul dans une vie intérieure qui a de la valeur en soi — une vie intérieure « aut.arkisch », autosuffisante à un tel point que même la soumission consciente à l'autorité du seigneur reste un acte intérieurement libre qui lui est propre — et non un réflexe d'anxiété imposé à son être intérieur (un thème que l'on retrouve chez Nietzsche, bien que remodelé dans un sens dionysiaque).

Pourtant, cette libération intérieure de l'état primordial d'« esclavage » est à la fois envers son prochain

Si elle n'est pas entièrement tournée vers la nature, elle l'est aussi vers le serviteur, dans son travail, où réside une liberté à travers sa manipulation de la nature et des choses, la transformation des objets (il suffit de penser à la théorie de la valeur de Marx) : celle-ci tient au fait que, même si le serviteur ne jouit pas de l'objet enrichi de la nature, il possède néanmoins la joie du travail et que sa manipulation des objets de la nature-chose témoigne d'une « maîtrise » sur cette nature, qui se révèle à lui comme matière entre les mains de la forme, voire du donneur de sens ou de l'interprète de l'action – un thème repris dans l'herméneutique et la théorie de l'interprétation de Peirce, mais dans un sens purement informationnel.

Conclusion : le serviteur, après un examen plus approfondi, révèle le secret du « vrai », non faux Liberté et « conscience de soi par la reconnaissance ». – Le stoïcisme a servi de modèle en cela, réconciliant maître et serviteur

dans une synthèse par le biais d'un contrôle exercé sur soi-même et de l'acceptation de la servitude comme un destin intérieurement affirmé et librement choisi. Un esclavage auquel on consent librement n'est, après tout, plus vraiment un esclavage, mais une forme de liberté consolatrice. Dans cette perspective, le maître et le serviteur constituent le fondement, dont le stoïcien est le sommet, les intégrant tous deux en lui-même à un niveau supérieur.

On appelle généralement le maître la thèse, le serviteur l'antithèse et le stoïcien la synthèse ;

Cependant, ces trois « moments » ou leviers de mouvement portent, chez Hegel, d'autres noms – significatifs – que nous allons maintenant expliquer séparément afin de mieux démontrer l'applicabilité (la richesse applicative) de ces concepts (régulateurs) :

1- Affirmation : le « Seigneur » est une application de l'affirmation levier de la dialectique, c'est-à-dire du point de départ du mouvement et de l'échange qu'est la dialectique ; – le « maître » est ici un conservateur, socialement parlant ; dialectiquement, il est passif : son immobilité sert de « fait accompli » (concept essentiel pour la description existentielle de l'existence) par lequel le

2- La négation naît comme une protestation contre l'immobilité de confirmation, qui, dans ce cas, est le « serviteur », qui, en soi, encore une fois, ne serait que « confirmation », sinon le

3- La négation de la négation, le déni du déni, est intervenue dans ce Dans le cas du stoïcien, qui « ignore » à la fois le manque de liberté du maître et celui du serviteur, qui ne s'y attarde pas.

W 152

Ce refus de l'immobilisme est au cœur du « mouvement » qui constitue la force motrice de la dialectique. Le XVIIIe siècle se caractérise admirablement par cette « négativité » (cette qualité) qui fait qu'on ne « reste pas immobile », mais qu'on « conçoit » quelque chose de nouveau, comme aiment à le dire les penseurs existentiels, à l'instar de Heidegger, qui nomme « existence » un « Entwurf » (« projet », chez Sartre), ou dessein. Le cœur du mouvement ou du changement conçu dialectiquement (kinésis, motus) est la négation au premier et au second degré.

L'« Enfremdung ».

Hegel définit l'aliénation ou l'éloignement comme suit : **(a)** le maître ne se reconnaît plus dans le serviteur, qu'il est pourtant potentiellement (car son état initial était, tout comme celui du serviteur, une dépendance à la nature et à une humanité trop primitive) ; exprimé techniquement-dialectiquement : l'affirmation (la thèse) ne se reconnaît plus dans la négation, qui n'est pourtant qu'une forme intensifiée de l'affirmation ; en effet, le serviteur est à un plus grand degré « serviteur » à la fois de la nature, dont il a besoin pour son existence économique, et de son semblable, dont il a besoin socialement, du moins pour le moment, afin d'exister comme membre reconnu de la communauté, car il ne possède de « droits » que dans la mesure où il est serviteur du maître, qui, à l'époque de Hegel (et dans les conditions de l'Ancien Régime), avait tous les droits (ou du moins pratiquement tous).

Cependant, lorsque le maître considère son serviteur, il voit quelqu'un qui est socialement « différent » (sans parler de son physique : les mains calleuses du serviteur, sa famille appauvrie, son logement misérable, etc., qui le caractérisent comme « simplement un serviteur », le montrent dans son « altérité », son statut de maître autrefois potentiel à l'état masqué, dans lequel le maître ne voit pas clair en lui).

La conscience malheureuse,

(La conscience malheureuse) Le destin du serviteur est porteur de souffrance, de misère et de désespoir – un des concepts fondamentaux utilisés par les religions pour caractériser la véritable condition de l'homme, maître ou serviteur ; un concept que Moreno met en œuvre face au capitalisme et au communisme contemporains (voir ci-dessus p. 143, où Moreno déploie sa perspective thérapeutique, une perspective certainement plus approfondie que celle de Hegel lorsqu'il « reconforte » le serviteur par le stoïcisme et sa liberté purement intérieure au milieu de tous les « liens » possibles de l'asservissement).

Cependant, si on l'examine en profondeur, en partant d'une « négation » ou d'un « déni » (antithèse) plus complet, le maître possède lui aussi une conscience malheureuse, quoique généralement latente : il ne doit pas supporter l'idée que les domestiques puissent se révolter en tant que classe, car il se voit enchaîné à leur rôle ; cette « peur » — ou du moins cette incertitude, socialement parlant — est sa forme de « conscience malheureuse ».

« **Je suis le combat** » (Hegel).

Comme Héraclite d'Éphèse, Hegel considère toutes les « thèses » (confirmations) ou – dans le langage existentiel : les faits accomplis (« fakticité » – un mot que Fichte utilisait déjà pour nos existentiels et qui signifie « factuel » comme quelque chose qui nous concerne).

HW 153

Hegel considère donc toutes les « affirmations » comme un conflit intérieur avec elles-mêmes (Kontradiktion), la contradiction — un mot utilisé ici, par Hegel et tous les penseurs influencés par la dialectique, dans un sens non logique ou non logistique d'« impossible à être vrai en même temps », mais compris historiquement — la souffrance, la « misère », par exemple, est quelque chose qui, au moins dans une conscience dialectique, appelle à être éliminé.

Ce « mouvement pour éliminer », cette intervention salvatrice de celui qui perçoit la misère comme telle, réside dans la « contradiction » ou le « combat » intérieur que recèle cette misère. Elle est « hurlante », « insupportable », du moins pour qui la comprend, qui ne l'observe pas en observateur extérieur impassible, behavioriste et purement académique, se contentant de la « décrire sans implication émotionnelle ».

Non, Hegel ne connaît que la « description » concrète – cette description que nous appellerions aujourd'hui (en reprenant un terme anglo-saxon) « observation participante » (observation impliquée, empathique ou engagée). C'est en ce sens que tous ceux qui pensent de manière purement logique ou purement logistique sont terriblement agacés par les « jeux de mots » de Hegel, sans se rendre compte que, mis à part le rationalisme dans ses versions antique-médiévale et moderne – voir pp. 61/68 ci-dessus –, Hegel,

Le romantisme allemand, avec son sens de la participation et de l'engagement, a lui aussi intégré cette notion à sa synthèse universelle, et à juste titre. Car il est évident – du moins pour ceux qui n'ont pas sombré dans ce que May 1968, avec McLuhan (voir p. 52 ci-dessus), a baptisé « obéissance spécialisée » – que la pensée est bien plus qu'une simple description observationnelle (aussi précise soit-elle comparée à la pensée plus esquissée du penseur « concret »). Ce que le penseur « concret » perd en précision, il le gagne en humanité.

L'Aufhebung, le soulèvement.

Chez Hegel, la « soumission » possède trois significations mutuellement inclusives : le stoïcien, par exemple, subsume dans sa synthèse (négarion de la négation) le maître dans sa maîtrise et le serviteur dans sa servitude : car l'aliénation de ces deux-là est absorbée à un niveau supérieur dans l'unité ou la réconciliation qu'est la synthèse ; Cette réconciliation doit être comprise comme suit : l'aliénation est « sublime », c'est-à-dire à un niveau supérieur (du moins dans la dialectique de la consolation de Hegel ; chose que les vraies religions, qui connaissent encore la rédemption, rejettent comme une fausse conscience chez Hegel ; ce que même quelqu'un comme Moreno n'acceptera pas de son point de vue « thérapeutique-médical » : on voit ici qu'il ne faut jamais « s'attarder » sur une solution de consolation si l'on ne veut pas tomber dans de simples « faits accomplis » (une simple « facticité »), mais plutôt agir « négativement » (antithétiquement) ; tout cela pour rendre claire la ligne de pensée dialectique au lecteur -) que la sublimation abolit la lutte, c'est-à-dire la fait cesser (deuxième sens) ; Elle préserve l'essence de la thèse et de l'antithèse.

HW 154

Note – Pour démontrer que notre époque est bel et bien concernée ici, voir ici : *G. De Schrijver, De tradaagd (Herméneutique traditionnelle de Gadamer à Habermas)*, dans *Streven*, vol. 48 (1981) : janvier, pp. 291/302, dit :

L'autorité a fait son temps. Un jour (et nous y sommes arrivés), nous saurons.

Nous : nombre de réponses et de valeurs héritées proposées par le passé se sont estompées (...). Elles n'ont pas réussi – et réussissent de moins en moins – à répondre adéquatement aux questions qui préoccupent aujourd'hui le citoyen lambda. Soudainement et de façon quasi irréversible, les valeurs traditionnelles et leurs cadres de référence sont entrés en crise. Ce qui était jadis normatif et auréolé d'inviolabilité semble avoir été définitivement détrôné. (...) Une telle situation n'est pas nouvelle : ses racines remontent aux Lumières. La nouveauté réside seulement dans le fait que nous sommes confrontés à un second siècle des Lumières (cf. *H. Zahrnt, Gott kann nicht sterben (Wider falsche Alternativen in Theologie und Gesellschaft)*, Munich, 1973, p. 27).

Ce qui semblait autrefois le privilège d'un petit groupe d'innovateurs est aujourd'hui devenu monnaie courante. Les jeunes générations se sont peu à peu habituées à se laisser guider par les questions toujours nouvelles que se posent la société et le monde. Elles ont perdu le réflexe de chercher un repère dans ce qui a toujours été. La tradition n'est plus la norme, mais plutôt une quête personnelle et sincère face à la nouveauté. Si cette génération se tourne vers le passé, c'est tout au plus pour proposer une réinterprétation créative de la tradition. Deux voies se dessinent pour cette réinterprétation.

La première est modérément polémique et vise une réconciliation plutôt harmonieuse. C'est la voie tracée par le philosophe de la culture Gadamer :

La seconde, celle de l'École de Francfort, est révélatrice, voire négative. C'est peut-être pourquoi elle éclaire d'autant plus les valeurs cruciales en jeu lorsqu'on se laisse enfermer dans l'inertie du passé. Nous examinerons ces deux voies afin de mettre en lumière leur impact respectif sur l'Église et la religion.

Voilà pour ce long extrait qui tente de caractériser la crise polarisante qui a suivi le Concile Vatican II en se fondant d'une part sur la position résolument conciliatrice – imprégnée d'un profond respect de la tradition – de H.-G. Gadamer (1900/2002), * *Valeur et Méthode* * (1961), et d'autre part sur la dialectique fortement « négative » de J. Habermas (1929/...), ancien assistant de Th. Adorno (1903/1969), qui publia en 1966 son ouvrage * *La Dialectique négative* *, dans lequel il aborde les « racines » du totalitarisme ; or, cette dialectique soutient que le concept hégélien de totalité, de nature purement spirituelle et rationnelle, peut être tenu pour responsable du totalitarisme dans la sphère politique, car Hegel ne concevait pas l'« État » comme un simple pouvoir « affirmant » – imposant des faits accomplis à la liberté.

HW 155

Des gens comme Habermas craignent que défendre la tradition — aussi bien intentionnée soit-elle, aussi sincères soient ses raisons — ne fasse le jeu des pouvoirs inhumains établis qui œuvrent dans notre économie, notre politique et la société dans son ensemble ; qu'en effet, ils « manipulent » notre opinion, l'influençant à notre insu, sous un masque d'altruisme, mais avec des objectifs intéressés bien définis.

Le rapport à la tradition (valeurs établies, ordre établi) n'est pas Problème simple. Témoin : *W.E. Hocking* (professeur à Harvard jusqu'en 1943),

Les principes de la méthode en philosophie rédigée , dans *Revue de métaphysique et de morale* , 29

(1922) : 4, pp. 431/453, commence son article par une remarque tout à fait juste :

« Quand on jette un coup d'œil aux jugements que notre époque porte sur la religion, on découvre une contradiction caractéristique de notre temps : d'une part, l'idée qu'on ne peut rien faire sans religion ; d'autre part, l'incapacité à la maintenir vivante. Voilà donc le problème de toute « négativité » qui critique les valeurs fondamentales, que ce soit au XVIII^e siècle ou à notre époque. »

Ceci constitue toutefois un aspect fondamental de toute dialectique. À savoir, le caractère total de la dialectique et de la critique (négation) qui y est présente. *G. van den Bergh van Eysinga, Hegel* , La Haye, sd, pp. 67 et suiv., décrit ce que Hegel dans sa « déduction » dialectique. Dès son époque, Hegel fut critiqué pour « déduire » toute chose à partir de principes a priori (préconçus) (qui résidaient dans la pensée elle-même ; cf. l'innéisme de Descartes). Un certain Herr Krug alla même jusqu'à le mettre au défi de « déduire » l'existence de chaque chien et de chaque chat, voire de son porte-plume, « à partir du concept ».

En 1802, Hegel répondait à cette question (Comment le sens commun conçoit la philosophie) : pour Hegel, « déduire quelque chose » revient à démontrer que cela ne peut exister et ne peut être pensé en dehors d'un contexte dialectique plus large.

Hegel part toujours du tout et de l'ensemble : chaque élément, chaque partie, est conçu au sein de l'ensemble, au sein du système auquel il appartient. C'est la loi de la totalité, caractéristique de la dialectique véritable.

Pourtant, cette totalité (ensemble, tout), dans laquelle chaque donnée s'inscrit, est une totalité vivante. La vie implique qu'une confirmation (thèse) soit niée (passage de la thèse à l'antithèse) et, si nécessaire, niée à nouveau (synthèse). Hegel nomme cela « le concept » : « déduire » la place et la signification d'une chose (élément, partie) à partir de ce concept (c'est-à-dire le tout vivant) est tout à fait différent de prouver son existence nue (d'une manière rationaliste naïve, soit dit en passant, à ses yeux !). C'est précisément le reproche que Hegel adresse au rationalisme classique : celui de trop dissocier « fait » et « raison ». Il faut penser concrètement !

Appliqué à la relation « tradition » / « nouveau » (négation)

La loi de la totalité fonctionne comme suit : elle exige qu'on ne néglige pas simplement un aspect (moment) de la totalité, en l'occurrence la tradition.

La loi de la totalité vivante exige que l'on considère l'élément ou la partie comme un moment en mouvement, à la fois négligeable (antithétique) et négligeable (synthétique). – C'est précisément pour cette raison que Hegel se prête à deux interprétations :

- (i) un traditionaliste (ce qu'il était lui-même à un degré élevé) et
- (ii) un révolutionnaire (ce que les hégéliens de gauche ont fait, y compris Marx).

Il y avait l'encyclopédie révolutionnaire, **b)** mais aussi l'establishment conservateur. Comme l'affirme R. Serreau dans **Hegel et l'hégélianisme **, Paris, 1965, p. 5, ce sont principalement les dimensions religieuses et politiques du système hégélien qui ont provoqué la scission de l'école hégélienne.

Cf. aussi P. Foulquié, *La dialectique*, Paris, 1949. Une date dans l'histoire de la dialectique est J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I, Paris, 1960. Dans

En 1961, une discussion a eu lieu à Paris sur la dialectique (Sartre et Hyppolite, d'une part ;

Garaudy et Vigier (marxistes, en revanche) : plus de six mille jeunes ont assisté à cette confrontation ! (Marxisme et existentialisme (Controverse sur la dialectique), Paris, 1962). Ce qui prouve que la dialectique est plus qu'une simple finesse académique.

Conclusion épistémologique.

EO Apel, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik* (*Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Hinsicht*), dans K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort, 1971, p. 7/44, distingue,

autour du La psychothérapie se décline en trois approches : l'approche scientifique (exacte), qu'il nomme « scientisme », où le psychothérapeute « considère » froidement le patient comme un cas de maladie ; l'herméneutique, qui engage le patient dans un dialogue d'égal à égal et fait preuve d'empathie (à la manière de Schleiermacher et Dilthey, où « Verstehen » se distingue de l'« Erklären » scientifique) ; et la critique de l'idéologie, qui soumet le scientifique et l'herméneutique à une « négation », à l'instar de la critique sociale d'Habermas (École de Francfort) : les deux approches (la « compréhension » herméneutique et l'explication scientifique) sont « soupçonnées » soit d' **être** manipulées, soit **de** manipuler en lien avec des pouvoirs addictifs. Ainsi, la tentative de Vico de concevoir une méthode philologique humaine parallèlement aux mathématiques et à la physique mathématique et/ou empirique se poursuit ici (voir p. 102 et suivantes).

Cela signifie également que nous devrions maintenant faire une comparaison ici avec l'approche « cosmique » (psychologique sensible et profonde) de Moreno et al. (voir ci-dessus pp. 139 et suiv. (méthode humaniste), 141 et suiv. (communication cosmique de nature non verbale)), - qu'Apel ne voit pas ; à moins qu'il n'appelle l'approche « cosmique » (une forme de) compréhension herméneutique.

HW 157

En effet, au sein d'un groupe psychiatrique ou psychothérapeutique, on se comprend mutuellement (peut-être en partie de façon exacte, compte tenu de la formation scientifique minimale, mais) avant tout avec sensibilité (le développement de la sensibilité étant, à juste titre, un aspect fondamental de ces groupes) ou, pour reprendre le terme de Moreno, de façon « cosmique ». Il s'agit d'une véritable compréhension, distincte de l'explication scientifique professionnelle (Dilthey).

Il existe cependant un autre aspect, à savoir une dialectique propre, généralement décrite sous le nom strict de « (bio)feedback ».

S. Bakker, Biofeedback (*aspects psychophysiologiques et théoriques de l'apprentissage*), Deventer, 1978, p. 17,

Le biofeedback est un terme de contrôle ou de cybernétique désignant le fait qu'un organisme (par exemple, un être humain) qui, sous l'influence de stimuli externes, réagit par des réponses physiologiques internes, reçoit un retour d'information de ces réponses via un moyen externe artificiel (par exemple, un dispositif qui « affiche » mécaniquement » ses réactions). Les applications psychothérapeutiques nous montrent, par exemple, des équipements électroniques qui « mesurent » les réactions de l'organisme lors de la prise de drogues ou de la méditation (en mesurant, en affichant et donc en agissant sur – en inversant, en corrigeant – le sujet sous l'effet de la drogue ou en méditant).

C'est comme si le dispositif constituait la négation (antithèse) ou la critique, du moins dans certains cas, de l'« affirmation » (thèse) du consommateur de drogue ou du méditant, qui, à son tour, réagit au dispositif. Plus largement, le terme « rétroaction » est employé dans le domaine des « relations humaines » ; il désigne alors toute information (contenu de pensée) relative à son propre comportement, fournie par une autre personne impliquée dans ce comportement (un interlocuteur, un parent et/ou un enfant, un enseignant et/ou un élève, un conjoint, un fiancé, etc.).

Il s'agit de bien plus qu'une simple critique passive ou comportementale : dans ce cas, on exprime un jugement de valeur (une évaluation) sans implication personnelle (un conseil, par exemple), sans même attendre de réponse. Le feedback, c'est précisément cela : réagir au comportement d'autrui en espérant une réponse en retour.

On le voit bien : une dialectique latente se cache là. Ce n'est pas surprenant : toute dialectique comporte un aspect de pilotage.

(1) la négation « corrige » l'affirmation et

(2) la négation de la négation à son tour (la négation au premier degré). L'aspect finalisé de la cybernétique et de la dialectique signifie qu'elles toutes deux sont correctives

posséder un aspect dans l'interaction instantanée.

Décision:

a) Le XVIII^e siècle n'est pas le siècle de la dialectique en théorie (c'est rétrospectivement, (fournie par l'idéalisme allemand) par son esprit critique

b) De plus, il s'agit en grande partie d'une dialectique anti-autoritaire qui rappelle celle de

HW 158

K. Barth (+1968), **le grand théologien dialectique** . Cf. A. Dekker/G. Puchinger, *Le vieux Barth (tel que nous l'entendions « dans ses conférences »). et conversations*), Kampen, 1969 ;
J. Groot, *Karl Barth et le problème épistémologique théologique* , Heiloo, 1946), il

qui, avec Brunner et Gogarten, répond aux théologies libérale classique (1650/1770), romantique (1770/1850) et moderniste (1850/1919 : Loisy),

réagit, naturellement, aussi contre le XVIII^e siècle avec son idée d'émancipation, de rationalisme, de méliorisme et surtout son immanentisme (religieux, concernant Dieu) dans *Die protestantische Theologie im XIXten Jahrhundert* , Zürich, 1947, vol 1 (traduit par P. Godet, *Karl Barth, Images du XVIII^e siècle*, Neuchâtel / Paris, 1949).

La théologie néo-orthodoxe de Barth met l'accent sur

le Dieu transcendant de la Bible et sa Parole adressée à l'homme dans son péché (contre l'immanentisme, qui signifie sécularisation),

la foi (contre la raison autonome, - non pas contre la raison théologique, qui veut établir une véritable science appelée « théologie »),

Le pessimisme (de la Réforme) qui se manifeste dans la théologie de la crise (contre le méliorisme) en est une illustration frappante. Schleiermacher et Ritschl, en particulier, en sont les principales victimes (deux grands théologiens protestants allemands du XIX^e siècle).

Les thèses de Barth concernant le XVIII^e siècle.

Barth souligne la complexité du XVIII^e siècle, qu'on ne saurait assimiler aux Lumières. Le Sturm und Drang, le romantisme, l'idéalisme allemand, Goethe

– tous ces mouvements ont certes réglé leurs comptes avec le XVIIIe siècle, mais ont ciblé unilatéralement le rationalisme.

Les Lumières doivent être replacées dans un contexte plus large, selon Barth, *oc.*, 19.

W. Goetze, dans son analyse (1931) du XVIIIe siècle, le caractérise comme le siècle de l'absolutisme, c'est-à-dire la structure étatique sous Louis XIV, Frédéric le Grand et Joseph II. Barth part de là : l'ordre politique, dit-il, est toujours l'expression de la vie concernant l'idéal général, à savoir la croyance inconsciente en l'omnipotence de la capacité humaine.

Cette confiance — qui consiste à s'appuyer avec arrogance sur ses propres capacités en tant qu'être humain — s'appelle Barth.

« Absolutisme du XVIIIe siècle » (terme culturel général employé ici). L'homme se découvre, ou du moins se perçoit, comme autosuffisant (autarcique au sens d'indépendant, autonome, non soumis à une autorité extérieure).

S'appuyant uniquement sur lui-même et ne rendant de comptes à personne, l'homme absolutiste exerce son « pouvoir » dans toutes les directions, qu'il soit Voltaire, Louis XIV, petit bourgeois de province, révolutionnaire, homme de lettres ou autre. Il peut être un « esprit éclairé », mais cela n'est pas nécessaire, du moins pas au sens rationaliste étroit du terme. L'homme comme merveille, comme puissance et capacité miraculeuses : telle est sa conviction. En ce sens, l'« absolutisme » correspond à la « conscience de soi » de Hegel et peut être qualifié d'« humanisme ».

HW 159

Barth en donne ensuite l'exemple.

De même que la conquête du monde et la conquête de l'univers (Colomb, Copernic) est

une expression de la volonté de subjuguier l'univers et la terre à elle-même, de les considérer comme sa possession (ce qui, dans l'impérialisme colonial, a dû apparaître clairement aux « autres » peuples avec un sérieux sanglant).

La traite des esclaves — et ce, par des chrétiens avides de « main-d'œuvre noire » — est typique : en Europe, être pieux ou pratiquer la science rationnelle ou la critique rationnelle ; dans les territoires conquis, traquer les Noirs et les vendre ou les réduire en esclavage ! (Oc, 23) !

Ce même sentiment d'autonomisation se manifeste dans les mathesis universalis, l'observation et les sciences spécialisées comme trois instruments principaux du pouvoir absolu (autonome) (oc, 24);)

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) montre la même chose

Tendance « absolutiste », mais désormais sous une forme révolutionnaire et non plus royale (36ss.). Au sein de la révolution, on peut être conservateur ou radical, mais dans les deux cas, on agit « absolument » (oc, 41).

La mise en forme (comme on dirait aujourd'hui) est également caractéristique : la volonté d'imposer sa propre forme à la réalité, extérieure ou intérieure, témoigne d'un sentiment de puissance. La nature, désormais non plus scientifique mais appréhendée comme objet esthétique (un jardin, par exemple, le paysage), fait l'objet d'une élaboration rationnelle ou romantique. L'architecture reflète cette volonté de modeler (le plâtre est privilégié pour sa malléabilité). La mode aussi, la danse, les coiffures, les jeux, les bonnes manières – tout cela est ordonné selon le modèle conçu. (oc, 47).

L'histoire est jugée selon les critères du XVIII^e siècle : tout ce qui, dans le passé, ne correspond pas à l'image d'un homme sûr de lui, libre et même libéral, conquérant, soucieux de la forme et moralisateur, est arbitrairement et « suprématieusement » méprisé comme dépassé (oc, 48). L'histoire, après tout, est aussi une matière à laquelle on impose une forme !

La pédagogie est, naturellement, un domaine idéal de formation et d'imposition de la forme (oc, 53). Le démantèlement de l'« ordo » (société naturelle, non choisie) au profit de la « societas » (société auto-choisie, volontairement acceptée et auto-fondée) est une expression de cette même affirmation de soi « absolue » (oc, 54 et suiv.).

La théorie du contrat social comme fondement de la société découle de la même volonté de la façonner (oc, 56). L'inclination à établir soi-même une forme de société, en dehors de la société « naturelle », librement déterminée et

« différente » de celle-ci, se manifeste dans les sociétés secrètes (oc, 57 et suiv.). L'essor du mot « art » (artificiel, art verbal, etc.) souligne la « capacité » comme volonté de puissance (oc, 61). En Leibniz, Barth trouve le type le plus universel de l'homme « absolu » (oc, 73 et suiv.). L'homme de l'Antiquité tardive (stoïcien, épicurien) semble être celui qui attire le plus Barth vers l'homme absolu – préchrétien, non chrétien, pélagien, non baptisé. En ce sens, le XVIIIe siècle est une nouvelle Renaissance !

2.8.4. Aperçu de la philosophie du XVIIIe siècle.

Les penseurs des Lumières aimaient qualifier leur siècle de « siècle de la philosophie ». Appliqué à leurs travaux, le terme « philosophie » présente deux caractéristiques principales :

la tendance à la popularisation de la philosophie (ils se considéraient comme des éducateurs du peuple et des personnes instruites) ;

comme *K. Marx/ F. Engels, Die heilige Familie* , 6, en réalité, était le français

Les Lumières, une lutte ouverte et franche contre **la métaphysique** .

b/ notamment ceux du XVIIe siècle (Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz) :

« Ils ont opposé la « philosophie » à la « métaphysique ». Ainsi, ce qui avait toujours été une partie intégrante, voire un fondement de la philosophie depuis l'Antiquité — sauf chez les anciens sceptiques, la métaphysique et sa théologie — est banni. »

C'est ainsi qu'on comprend *O. Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in historischer Anordnung* , Kempten/Munich, 1909, p. 88 : « La manière de penser que le XVIIIe siècle fut dominé par ses porte-parole et qualifié d'« Aufklärung », expression dérivée de « ciel dégagé ». Les prétendus « préjugés » étaient considérés comme des nuages dissipés, ces convictions traditionnelles d'ordre religieux, social et philosophique, jugées insuffisantes par la raison critique. L'Aufklärung visait à faire régner l'homme, en tant qu'être individuel doté de raison, sur toute chose (*J. Erdmann, Grundriss der Gesch. d. Phil.* , II-2, 293).

Willmann soutient à juste titre que l'on peut comparer les Lumières avec la protosophie antique du point de vue de l'individualisme subjectif en rupture avec la tradition historique. Dans son * *Gesch.d.Idealismus* *, III, pp. 346 et suiv. (*Die falschen Ideale der Aufklärung*), dit que :

aux côtés des influences des « virtuoses » du XVIIe siècle (Descartes, Spinoza, Leibniz (qui étaient considérés comme des métaphysiciens, mais loués comme des rationalistes), Bacon, Hobbes, Newton).

De plus, et surtout, l'influence des (éléments libéraux du) protestantisme, qui postulait que le sujet était libre de juger à l'égard des Saintes Écritures, des lois de l'État et de l'autorité de la tradition historique, peut être établie dans les Lumières. (Oc, 349 et suiv.).

Au lieu des choses concrètes immédiatement perçues, l'Éveillé postule des présuppositions (= « pensée » ou « conscience ») : « L'être devient une pensée ; en effet, la pensée se confond avec l'imagination, et l'être devient simplement le purement imaginé. » (O. Willmann, *Aus der Werkstatt der Philosophie* , 1912, S. 117/17S)

Immédiatement, dit-il également, le physique devient en fait la « première philosophie » (un terme qu'Aristote a donné à la métaphysique) et, en même temps, la dernière. (oc, 177).

En effet, le naturalisme, cette philosophie qui déclare que la nature est la seule réalité, se distingue : « La philosophie du XVIIe siècle est, dans un certain sens, théologique ; on pourrait affirmer que celle du XVIIIe siècle est « physique ». » (R. Lavollée, *La morale* , p.128)

L'Être en soi et l'Un étaient interchangeables en métaphysique (c'est-à-dire que la réalité est toujours à la fois une collection d'éléments et un système de parties : la multiplicité des éléments et/ou des parties est ainsi rendue une : « un » est désormais ce que le sujet autonome imagine comme « un » (collection, système ne sont que des étiquettes subjectives sans réalité objective)).

La vérité (c'est-à-dire le fait que la réalité correspond au contenu de la pensée ; l'être est « intelligible », concevable, contenu de la pensée) était en métaphysique une propriété de l'être auto-existant : pour le sujet moderne et rationnel, dans son immanence de la conscience, la vérité est la correspondance des « présuppositions » entre elles et, seulement secondairement, le « réalisme », c'est-à-dire le fait que les « représentations », les « contenus de la conscience » touchent quelque part la réalité.

Pour la métaphysique, le « bien » (c'est-à-dire ce qui est précieux en soi, la « valeur ») était essentiellement une propriété de l'être en soi : pour la mentalité « clarifiée », « précieux » est avant tout « utile » (au sens large de ce qui a « utilité » pour les fins et les besoins autonomes du sujet : « utilitarisme »).

Conclusion : les quatre grands domaines de la métaphysique préconstitutive (l'origine) de l'être, l'Être Primordial), constitutif (la nature de l'être), informatif (épistémologique : fournissant une compréhension ou des informations concernant l'être) et normatif (déontique : ce qui « s'applique », agit comme un régulateur en action, - éthique, politique, technique)

Tout cela devrait entraîner un revirement majeur dans la « philosophie dialectique » (à comprendre : critique) et « absolue » (à comprendre : autonome) du XVIIIe siècle.

IIa. La scolastique du XVIIIe siècle.

Seules l'Église et sa pensée maintiennent fermement leur position dans la crise des fondements :

a/ Aristotéliens libres : L. Losada,. Compton Carlton, Mayr ;

b/ confrontation avec la « clairière » : on tente la métaphysique aristotélicienne de pour « concilier » le « naturalisme » éclairé : par exemple, on considère l'hylémorphisme (qui affirme que tous les êtres perceptibles par

les sens sont constitués à la fois de matière (potentielle) et de « forme » (réelle) comme conciliable avec l'atomisme physique (de Newton) ; on tente d'introduire la méthode mathématique (Descartes, Spinoza) dans la scolastique ;

Conséquence : abandon partiel des doctrines véritablement scolastiques ;

Bénédictins : Ulrich Weis (+1763) ; B. Vogl ;

Franciscains : Karl Joseph et S. Floriano, Fortunatus et Brixia ;

Jésuites : Roger Boscovich (1711/1787) : atomisme dynamique (*Philosophiae naturalis theoria* (1759)) ; B. Hausei ; J. Zallinger, *Interpretatio naturae* (1773/1775 : selon la méthode newtonienne) ; Berthier ; B. Stattler, *Philosophie méthodologique scientifique propria explanata* (1769 : Philosophie exposée selon la méthode spécifique à la « sciences, Anti-Kant (1788) ;

Dominicains ; S. Roselli (*Somme philosophique*, 1717) ;

Autre : Amort ; Mutschelle ; S. Storchenau ; Gerdil.

(A)IIb. Les trois Lumières.

(pp. 162-176) Les Lumières anglaises.

(1). L'empirisme anglais. (162/175)

Cf. ci-dessus, p. 68, supra ; 96 et suiv. (Hobbes).

John Locke (1632/1704), le fondateur des Lumières. Son œuvre principale : *Essai sur l'entendement humain* (1690). Locke a exercé une grande influence sur Voltaire. Par ses études de médecine, il en vint à mépriser la scolastique. Mais aussi Descartes et les platoniciens de Cambridge (*R. Cudworth* (1617/1688 ; + œuvre principale : *Le véritable intellectuel*) *Le système de l'univers* (1678) réfute Hobbes d'un platonisme christianisé avec Ceux qui ont une sensibilité cartésienne subissent sa critique : l'innéisme est la cause de la négligence de la recherche – observation et expérimentation de la nature – au profit de la méditation, de la spéculation a priori et du raisonnement pur. C'est dans cet état que Descartes tombe lui-même en fermant ses sens, sauf lorsqu'il s'intéresse à l'anatomie et à la physiologie. Fermer les yeux, se boucher les oreilles, « faire abstraction » du monde réel et sensible (ce qui signifie ici « se séparer » de l'observable), voilà ce qui se pratique dans les monastères et les universités (avec leur scolastique).

La seule chose possible : pour leur ouvrir les yeux, il faut prouver que nos « idées » (au sens subjectif-médiat) proviennent exclusivement des sens, externes et internes. Tel est l'objet de l'Essai, paru en français dès 1700, enrichi d'importants ajouts de Locke lui-même et traduit par Coste. Trois tâches :

(i) justifier l'origine de nos « idées » ;

(ii)a) démontrer les limites de nos connaissances en matière de certitude, de preuve et domaine et

(ii)b ainsi la philosophie (Scolastique, Cartésianisme, Cambridge - Platonisme) pour contraindre à renoncer au franchissement de ces frontières cognitives. — Ce que Bacon et surtout Hobbes avaient déjà tenté et que Kant achèvera (critique).

Nos idées proviennent de deux sources :

la « sensation », la perception sensorielle externe et

la « réflexion », la perception intérieure. Mais – attention – les « représentations »

Les idées sont le produit de l'âme. Naturellement, non pas comme une source d'idées innées (Descartes) : les qualités secondaires, les propriétés secondaires — couleur, son, odeur — ne sont pas des « copies » (images) de propriétés objectives des objets hors de la conscience ; elles sont nos propres états de l'âme, rien de plus. En ce sens, Locke est

« Sensitif » (philosophe des sens). Pourtant, il ne pousse pas le sensisme aussi loin : les qualités primaires – taille, forme, position, mouvement, nombre – sont réelles (elles représentent quelque chose d'objectif dans les choses).

L'universel, c'est-à-dire le concept scolastique-aristotélicien de l'ensemble, est pour Locke, un nom générique (et un concept) utile, rien de plus.

HW 163

L'intellect, incapable de connaître l'« essence » intérieure des choses (bien que Locke suppose qu'il existe une « *essentia realis* », une « essence » présente dans la réalité objective), ne fait rien d'autre que combiner, en l'occurrence résumer, des « représentations » individuelles ou singulières.

De même, Locke traite le concept de « substance » (dans la scolastique, le mot désigne un système, un tout cohérent de parties et d'aspects) : ce que nous appelons la « substance »

Qualifier d'(indépendance) cet arbre n'est rien d'autre qu'un regroupement, par notre intellect, de propriétés (primaires ou secondaires) ; les forgerons et les orfèvres en savent plus sur le fer ou l'or que les philosophes avec leurs bavardages sur la « forme » ou la « substance » du fer ou de l'or.

La remarque de Locke concernant la matière est remarquable : Dieu est capable de faire en sorte que la matière pure produise des « idées » ! Ainsi, à ses yeux, matière et esprit ne sont pas si éloignés : affirmer que la matière pensante est impossible est impie. Après tout, Dieu est le maître absolu de l'essence même de la matière ! Une affirmation qui aurait séduit Voltaire.

Éthique/politique :

L'idéal de l'éducation est celui du « gentleman », tandis que le christianisme se doit d'être « rationnel » (religion naturelle). Dans sa lettre sur la tolérance, il prône cette dernière – une cause chère aux Lumières – mais les catholiques et les athées en restent exclus.

L'État – tout comme chez Hobbes, mais sans le « réalisme » cru ni la conception léviathanienne – sert à établir la liberté et l'égalité universelles. Le concept fondamental est le suivant : la nature humaine, grâce à ses facultés, son autorégulation et ses pulsions, établit d'elle-même (autarcie) un monde moral et politique (cf. K. Barth, *supra*, p. 158-159 ; naturalisme : cf. Willmann, Lavollée, *supra*, p. 160).

Locke, en particulier, fonde la morale sur l'effectivisme (voir p. 37 ci-dessus concernant l'induction causale (Bacon) ; pp. 99, 105 (l'effectivisme de Hobbes)) : les conséquences (aspect effectif) de nos actions sont soit désagréables, soit agréables, ce qui les rend repoussantes ou attractives (interaction cybernétique). Il fonde également la morale sur une dimension sociale : le « bien » est ce qui sert le bien commun.

Séquelles :

Outre l'influence générale des Lumières, qui est très importante, **(2)** Locke est expliqué plus en détail :

(i) Matérialiste : Hartley (+1757) qui adhère à la psychologie associative et à l'âme et relie très étroitement le corps ; J. Priestley (1733/1804), qui identifie pleinement l'âme et le corps mais continue de qualifier l'âme d'immortelle ;

Burthogge, Collier (+1732), notamment G. Berkeley (1685/1753), *Traité concernant les principes de la connaissance humaine* (1710) : interprétation immatérialiste de Locke (idéalisme acosmique) Cf. p. 102 (sensisme extensif qui devient modernement compris comme « idéalisme » (philosophie des représentations) ; p. 140 (concept non mécaniste de la nature).

HW 164

Interprétation déiste : depuis J. Bodin (cf. *supra* p. 56 (philosophie de la religion)) en France et Herbert de Cherbury (*ibid.*) en Angleterre – précurseurs du déisme (voir ci-dessus p. 146), et jusqu'à Hume inclus, concernant la religion « naturelle » (à comprendre : purement rationnellement et

empiriquement utile) des personnalités pensantes et civiles –, on postule les « axiomes » suivants.

a/ un être suprême existe,

b/ La nature humaine devrait L'adorer,

c/ Le culte naturel-rationnel ou « liturgie » est limité aux pieux vertu,

d/ L'homme naturel est moralement bon et averse au mal moral (éthiquement) (optimisme), oui, si rongé par la culpabilité, instinctivement enclin au repentir et à la pénitence,

La raison naturelle croit en l'existence d'une vie après la mort et en la rétribution. pour le bien et pour le mal ; ce qui a conduit Louis de Bonald à affirmer, à tort, qu'un déiste est une personne qui, durant sa courte vie, n'a pas eu le temps de devenir athée ; ce qui, toutefois, ne signifie pas qu'il n'existe aucune similitude entre l'athéisme et le déisme, à savoir que les « mystères » spécifiquement chrétiens sont simplement rejetés par les deux courants de pensée comme « superflus », « fantasmes » ; dans la lignée de la pensée de Locke, les libres penseurs, les déistes anglais post-lockiens, pensent :

J. Toland (1670/1722), qui s'opposait radicalement à toute interprétation « positive » de la révélation il a soutenu la religion ; il dirige dans son * *Christianity no mysterious** (1696), qui accuse les prêtres associés à l'administration civile de « maintenir le peuple dans l'erreur » et d'« inventer des dogmes pour fonder leur position de pouvoir » ;

Anthony Collins (1676-1729) : déiste ou athée dissimulé (matérialiste, « mortaliste ») tout au long du XVII^e siècle anglais ; après la Révolution de 1688, la libre-pensée se manifesta ouvertement, et en 1713 parut son ouvrage de référence, à savoir l'*Anatomie de Collins. discours de La libre pensée engendrée par l'essor et la croissance d'une secte, appelée les libres penseurs* , - livre à grand succès, traduit en français l'année suivante : *Discours sur la liberté de penser écrit à l'occasion d'une nouvelle Secte d'Esprits Forts ou de Gens qui pensent librement* (Traduit de l'anglais et augmenté d'une lettre d'un Médecin arabe (die L'attaque islamique contre le christianisme fut très bien accueillie par les contemporains ! ; Tindal (+ 1733) ; Bolingbroke (+1751) ;

Interprétation moralisatrice :

Le comte Shaftesbury (1671-1713), disciple de Locke, parvient, par le biais des platoniciens de Cambridge, à une version anglaise de la religiosité

grecque : au lieu de la crainte, et même de la crainte de la divinité, Shaftesbury propose la joie – il considère sa « bonne humeur » comme le fondement de la « vraie » religion, tandis que la mélancolie est un signe de religion « fausse » – en effet, il remplace l'ascétisme traditionnel, avec son austère renoncement à soi, par la joie.

L'enthousiasme pour le beau et l'inclination pour le bien – il suffit de penser à la *kalokaigathia* (le sens du beau et du bien) des anciens aristocrates grecs).

HW 165

Conséquence : l'hostilité des libres penseurs envers l'Église a donné naissance à ce nouveau type ecclésiastique « Sympathique » (Fielding : Joseph Andrews, 1740, dépeint un Père Adams qui séduit les libres penseurs, mais qui, cependant, n'a que peu à voir avec le christianisme authentique ; ce type de personnage provoquera, au XIXe siècle, les vives critiques de Søren Kierkegaard, le père de l'existentialisme ; dans sa version danoise, Bishop Mynster, Kierkegaard critique...)

l'esthétisme — comparable à « l'esthétisme de la bonne humeur » du Père Adams — et
le moralisme athée et le blâmer particulièrement

la fuite de la confrontation personnelle avec le Dieu transcendant qui, dans Jésus, notre « contemporain », nous appelant au « saut de la foi » :

K. Barth - voir ci-dessus pp. 158/159 - considérera l'homme « absolu » du XVIIIe siècle avec un regard kierkegaardien) ;

a) Soutiens de Shaftesbury : Butler (+1752) ; Hutcheson (+1746) ; **b)**
influence : très grand dans

France : Voltaire, Diderot, Rousseau et surtout les matérialistes français, et

Allemagne : classicisme et romantisme allemands ; – en outre, Mandeville (+1733 : égoïsme comparable à celui de Hobbes) ; S. Clarke (1675/1729), le seul partisan d'une morale objective : « le bien » est l'action conforme à son objet ; Paley (+1805) : « le bien » est ce qui promeut le bonheur universel (une idée de la Grèce antique) ;

Interprétation sentimentale :

Adam Smith (1723/1790), le brillant Écossais, ami de Hume, fondateur de la l'économie dite classique (comprendre : libérale) :

L'éthique est fondée sur la sympathie (*Théorie du sentiment moral* , Londres, 1759);

Son économie libérale repose également sur cela, outre les lois inhérentes à la vie économique de l'époque (*Enquête sur la nature et causes de la richesse des nations* , I et II, Londres, 1776);

Interprétation esthétique :

à l'exception de Shaftesbury (ci-dessus) Burke (+1797), le grand homme d'État anglais (un Irlandais né à Dublin d'un père protestant et d'une mère catholique, confronté à un quaker à l'école), connu pour son attitude conservatrice suscitée par la Révolution française ; .

Interprétation critique :

David Hume (1711/ 1776)

qui, par pessimisme radical, décrit l'univers des chrétiens et des déistes comme une décharge ; O. Willmann, III, p. 187, 330, rapporte la fable de la pomme **(i)** qu'un chanceux découvreur **(ii)** dut transmettre à un plus fort, lequel, croquant dans la pomme, **(iii)** frappe le ver qui se moque de lui : « Cette pomme est à moi », sur

Locke (chercheur), Berkeley (plus fort) et Hume (ver) sont appropriés selon le Père

Kent OSB (Lublin Review 1897) ; Hume remet radicalement en question l'existence de Dieu et de l'âme selon Berkeley et considère le lien entre cause et effet comme une pure succession par association.

De plus, il remet radicalement en question les fondements du libre-penseur dans ses * *Dialogues sur la religion naturelle** (1751(?), 1779), autrefois considéré comme « le plus grand livre sur... » intitulée « Critique de la religion du XVIIIe siècle » (Demea (« religion positive »), Kleanthes (« religion naturelle ») et Philon (Hume lui-même sous un jour sceptique et naïf, qui soutient que la religion « superstitieuse » (= la positive, c'est-à-dire le christianisme) et la religion « philosophique » (= la déiste rationnelle) sont toutes deux fondamentalement identiques, notamment dans leur téléologie cosmique (= l'univers révèle un plan providentiel)).

Note : la « négation » (antithèse, en terminologie hégélienne) que Hume représente par rapport aux « affirmations » (thèses, en terminologie dialectique) est suivie d'une « négation de la négation » (synthèse en dialectique hégélienne).

Nous expliquons cela plus en détail, car cela représente l'une des grandes solutions « positives et novatrices » des Lumières, à savoir ce que l'on a plus tard, dans

La France, avec Auste Comte (1798/1857), a qualifié la solution « positive » (positiviste).

De la « critique de l'idéologie » du père Bacon (voir ci-dessus, p. 39-40) à la position des deux vérités de Hobbes (ibid., p. 96-98), ce que Hume appelle la « critique » est à l'œuvre. Qu'est-ce que la « critique » ?

a) Elle attaque

théologie étrangère à la science (l'emphase de Hobbes) et

La métaphysique scolastique est une superstition qui se propose une vision de la « philosophie » à travers un jargon incompréhensible pour les esprits superficiels.

Elle se positionne en opposition à elle (« antithétiquement ») comme son substitut : elle est l'étude scientifique spécialisée de la faculté cognitive humaine et de ses « opérations » (traitement des données de l'expérience externe et interne).

La physique mathématique de Newton sert de modèle : elle révèle, avec certitude et étayée par l'expérience et le calcul, la structure (statique et dynamique) du système solaire et de l'univers, au moins dans un premier temps :

De même, la critique (préscientifique), qui expose avec certitude la structure, statique et dynamique, de notre faculté cognitive et s'appuie sur des données « positives » (comme le dira plus tard Comte), « empiriques » (comme le dit Hume). – Hume explique ainsi en deux étapes comment notre connaissance

elle procède des « impressions » (perceptions de l'ouïe, de la vue, du toucher, ainsi que de l'amour et de la haine, du désir et de la volonté, etc. ; il suffit de penser aux idées ou données de la conscience de Descartes), qui présentent une certaine « emphase », « force », « vivacité »,

pour aboutir, dans un second temps, à un degré atténué, à des « idées » (concepts), qui sont les empreintes estompées (« copies ») des premières impressions vives. En d'autres termes, notre âme traite à la fois les impressions de l'expérience et les idées (par exemple celles de « Dieu », de « l'âme », etc.) selon des lois statiques et dynamiques strictes, à savoir

la similarité (collection) et la contiguïté (application dans l'espace et le temps : cohérence du système) et

La chaîne de cause à effet (effectivisme) comme lien déterministe entre la cause et l'effet.

Autrement dit : la critique de la connaissance chez Hume – le substitut, à ses yeux, de la théologie et de la métaphysique traditionnelles.

Il part des phénomènes, c'est-à-dire des manifestations de notre conscience ; mais Hume se méfie de cette conscience phénoménale : elle est déformée par l'expérience et l'habitude ^{concernant} les éléments simples qui constituent les phénomènes ; sous le voile confus de la complexité et de l'entrelacement, ces éléments simples sont dissimulés. L'analyse – toujours ce terme platonicien (méthode lemmatico-analytique (voir ci-dessus pp. 30, 38/39, 110)) – révèle les éléments simples de l'expérience grâce à la loi d'association, qui les relie, les combine, selon leur similitude, leur cohérence (contiguïté et déterminisme causal (lien nécessaire de cause à effet ¹)).

Cette loi d'association, qui est le pédant de la loi de la gravitation (Newton), mais pour notre monde intérieur, donne naissance à la combinatoire (l'art de la connexion à travers ces principes (similarité, cohérence, cause/effet)).

Selon Hume, cette loi centrale d'association est au cœur de l'associationnisme humien.

à son tour, une simple impression estompée des sens, une idée (alors que Kant affirmera que ces principes sont « a priori », innés : la différence entre le sensisme et l'innéisme).

Le phénoménisme de Hume.

Son analyse de la causalité caractérise toute la vision du monde de Hume :

La conscience pré-critique et pré-analytique, en effet déformée par la répétition et la formation d'habitudes (on constate si souvent dans sa vie que la chaleur fait bouillir l'eau, par exemple), pense que la « cause » en tant que force mystérieuse produit l'effet ;

L'analyse critique révèle cependant, sous cette façade, que

Nos sens perçoivent seulement ce phénomène comme étant suivi par un autre (et non comme étant produit) ; notre conscience perçoit seulement que notre acte de volonté est suivi par le mouvement de notre bras (mais pas que cette volonté est suivie par le mouvement de notre bras).

« causes ») ; notre raisonnement, entièrement absorbé par les identités et les tautologies, ne perçoit aucune identité entre cause et effet. Le processus de causalité est purement phénoménal et composé d'éléments.

La classification des sciences selon Hume.

La science découle de principes universels et nécessaires. Conséquence :

(i) Les mathématiques sont une telle science (qui, dans le phénoménalisme de Hume, n'est pas une science réelle) Il trouve une justification ; pourtant, il est ici incohérent ; les autres sciences ne nous fournissent aucune proposition universelle et nécessaire : seulement des « éléments » combinés par notre conscience ordonnatrice, par la répétition et l'habitude, que nous « considérons » (interprétons) comme similaires, cohérents ou liés causalement. Rien d'étonnant à ce que Hume ait été qualifié de sceptique !

L'éthique et la politique reposent sur le sentiment : lorsqu'un acte, privé ou public, suscite la sympathie et l'approbation du spectateur, il est considéré comme « bon ».

Mais ne vous y trompez pas : son *Histoire d'Angleterre est parue en 1754/1763. de l'invasion de Jules César* , qui le déshérita d'un écrivain méconnu, voire rejeté un homme célèbre qui, en 1763, devint un succès de mode comme secrétaire d'ambassade à Paris. La haute société française voulait l'historien Hume à toutes ses réceptions et dans toutes ses loges de théâtre : « la haute aristocratie, fête Hume ; les grandes dames n'étaient satisfaites que si elles pouvaient montrer 'le gros David' ». (*E. Lenoble, Hume* , dans *Dict. Imbécile. des connaisseurs. religion* ., Paris, 1926, III, p. 822). L'effectivisme anglais,

a1) sans base a priori (pas d'innéisme) et

a2) sans véritable base sensorielle (la causalité est une association !),

Néanmoins, elle reste maintenue à la fois en éthique et dans la polis dans un sens purement déterministe : toutes les actions humaines sont des actions nécessaires !

Il est universellement admis que, parmi tous les peuples et à travers les âges, les actions humaines présentent une grande uniformité : la « nature » humaine – toujours le mot clé de cette ère naturaliste ou physique – ne dévie pas, jusqu'ici, de ses principes, et les mêmes motivations engendrent toujours les mêmes comportements. L'ambition, la cupidité, l'amour-propre, la vanité, tout comme l'amitié, la générosité, le patriotisme – toutes ces pulsions – demeurent les mêmes et produisent les mêmes conséquences, les faits historiques ! Rien de nouveau ! Rien d'exceptionnel ! Juste une grande démonstration d'une nature humaine invariable et universelle. C'est précisément là toute l'« utilité » (!) de l'histoire.

L'individu ordinaire, avant l'approche critique et analytique, ne voit que des irrégularités dans les faits historiques.

Les « philosophes » sont eux aussi d'abord séduits par cette impression superficielle ; pourtant, après analyse, ils réalisent que chaque cause produit invariablement les mêmes conséquences sur les individus et leurs comportements. La volonté humaine est soumise à des lois, tout comme la nature.

La nécessité physique (la légalité) et la nécessité éthico-politique (les « lois morales ») portent deux noms différents, mais leur nature est identique : avec Hobbes et Spinoza, pionniers du déterminisme absolu en éthique et en

politique (histoire), Hume est à la fois le fondateur des sciences humaines en tant que science « empirique » (Comte dirait « positive ») et le fondateur de l'historiographie « empirique ». Comparons cela avec Vico (p. 108 et suiv. : méthode philologique) et l'on constate l'énorme différence entre les humanités de Vico et les sciences naturelles (humaines) de Hume (cf. Descartes (p. 82 et suiv. supra)).

Conclusion : « Dans sa conception, (Hume) ne souhaite pas s'engager dans la philosophie (ni même la métaphysique) « Renoncez, mais donnez à cette science une direction et un objet différents, détournez-la des spéculations désespérées et fondez-la sur le terrain solide et factuel de l'expérience. » (A. Wéber, *Histoire de la philosophie* , Paris, 1914, p. 384).

Un esprit apparenté à celui de Hume était A. Smith, le fondateur de l'économie (voir ci-dessus).

Les conséquences de l'arrêt Hume.

J. Halleux, *Les principes du positivisme contemporain (Exposé et critique)*, Louvain, 1895, p. 77 :

"David Hume et I. Kant ont posé les bases (du positivisme). Auguste Comte lui a donné sa structure définitive. Herbert Spencer et Stuart Mill, en Angleterre. Littré et Taine, en France, en furent, dans son sillage, ses plus brillants représentants." *John Fischl, Materialismus und Positivismus der Gegenwart (Ein Beitrag zur Aussprache über die Weltanschauung des modernen Menschen)*, Graz/Wien/Altötting, 1953, p. 125 :

Vers le milieu du XIXe siècle, le positivisme a initié un mouvement qui a conduit à une transformation complète des sciences naturelles et de la philosophie. Son influence a été si profonde que nous en subissons encore les conséquences aujourd'hui. Historiquement, le positivisme remonte à Locke et Hume ; si l'expérience sensorielle est l'unique source de toute notre science, alors nous devons bannir de la science pure tout ce qui ne peut plus être réduit à cette expérience. Ceci s'applique à l'ensemble du domaine de la métaphysique. Ainsi, Hume est le père du positivisme. Cependant,

tandis que Hume se contentait encore de bannir la métaphysique

Le positivisme moderne vise précisément à découvrir la méthode scientifique qui nous permettra de construire une science empirique solide à partir des phénomènes observés : il passe du « négativisme » (c'est-à-dire le rejet de la métaphysique par Hume) à un véritable « positivisme » (c'est-à-dire la construction de la science).

La triade positiviste.

Halleux affirme que la philosophie positive est la systématisation de la pensée positive qui, par une méthode positive, conduit à la connaissance positive (oc., 10). Le positiviste distingue deux modes de pensée :

le spéculatif, qui analyse les concepts abstraits (c'est-à-dire les vérités générales) comme un objet, au moyen de la réflexion et du raisonnement ;

la méthode positive, qui n'accepte une vérité comme certaine que dans la mesure où elle trouve son application dans les faits (méthode inductive, qui rencontre des vérités particulières et universelles).

En tant que philosophie, le positivisme est très exclusif : « Il n'y a de certitude justifiée que dans la mesure où elle est fondée sur des faits. Voyez le principe formulé par Bacon, posé par A. Comte comme fondement de ses théories, et repris comme source d'inspiration par tous les philosophes positivistes. » (oc,26).

Caractéristique du positivisme.

Critique de la connaissance : seule l'expérience sensorielle inductive est scientifique (empirisme), oui, sensisme) ;

b)1 L'analyse des faits ne révèle que des faits singuliers (nominalisme) ;

b)2 l'objet accessible aux sens est la nature (naturalisme), qui

est mécaniquement explicable (mécanisme) ; « phénomènes » extra- ou surnaturels

sont par définition non scientifiques (âme, conscience, métaphysique) et inexplicables (agnosticisme : croyance en l'inconnaissabilité) ;

(b)3 mouvement et rien d'autre que ce que les faits montrent (mobilisme) ;

HW 170

Il n'existe pas d'essences, de valeurs ou de normes « absolues » ou « immuables » (relativisme, voire nihilisme (c'est-à-dire la remise en question radicale des idées, des idéaux et des valeurs métaphysiques)).

A. Comte (1798/1857). Son père, à Montpellier, était monarchiste ; sa mère, fervente... Catholique. Brillantes études, littéraires et scientifiques. 1818 : rencontre avec Saint-Simon (1760-1824), élève de d'Alembert (Encyclopédie) – Saint-Simon était un socialiste d'État. – Après la rupture, il enseigna un cours de philosophie positive, mais en 1826, il fut victime d'une crise de démence et interné au célèbre Esquirol. Guéri, il entra à l'École

polytechnique, d'où il fut plus tard renvoyé et sombra dans la misère (Litttré et ses amis lui infligèrent une « subsidence positiviste » !).

Cours de philosophie positive (I/VI, 1830/1242).

La critique de la connaissance, si caractéristique de l'empirisme, reçoit, dans l'esprit du XIXe siècle Au XXe siècle, l'historicisme, la découverte de l'histoire, se distingue de Hume et Voltaire, plus romantiques, par l'approche évolutionniste (Darwin) ; chez Comte, il s'agit d'une approche culturelle et surtout épistémologique. Comte perçoit son époque comme une confrontation entre un ordre social théologico-militaire en déclin et un ordre scientifique et industriel émergent.

Idée de base : l'unité humaine ! L'espèce « humaine » est une, à tous égards. soumis au même processus historique, déterminés par les mêmes lois sociales, visant un avenir uniforme (cf. le déterminisme de Hume) :

Résultat : 'la loi des trois états' (la loi des trois étapes) :

le stade théologique : stade enfantin qui voit des « êtres animés » en toute chose et qui comporte trois sous-stades (fétichisme, qui est plus tard appelé « animisme » ; polythéisme ; monothéisme) ; cognitivement arriéré, ce stade est très social : la religion unit tout le monde en une unité sociale ;

le stade métaphysique : le stade de la jeunesse, c'est-à-dire, derrière les phénomènes non

Elle recherche des « êtres » plutôt que des « concepts » qui représentent une nature active dans les phénomènes ; – tandis que la communauté de l'étape théologique était dominée par les théologiens et les militaires, l'étape métaphysique est dominée par les métaphysiciens et les juristes ; socialement, elle est plutôt anarchiste ; l'étape positive : on renonce à la connaissance « absolue » (le lien entre les deux premières étapes) afin d'acquérir uniquement une connaissance « positive », c'est-à-dire relative, mais néanmoins scientifique (le scientisme) ; les classes dirigeantes ou l'avant-garde créative sont désormais les scientifiques et les industriels.

Classification des sciences. Comte distingue six sciences fondamentales :

Mathesis — il était lui-même mathématicien — l'instrument général de la science ;

Viennent ensuite, par ordre de généralité décroissante mais de complexité croissante, l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie ; à son époque, une se distingue particulièrement.

travailler dans les domaines social, physique ou sociologique.

HW 171

Comte n'est pas réductionniste : toute science plus complexe dépend certes de la moins complexe, mais, par exemple, les faits organiques, aussi dépendants soient-ils des faits physico-chimiques et de leurs lois, sont néanmoins supérieurs en vertu d'un caractère irréductible, « le consensus vital ».

Conclusion : comme Hume, Comte considérait comme lois de l'association les relations des faits. Le contrôle de la similitude et de la succession, appliqué à la sociologie, donne naissance à la statique sociale, qui étudie l'ordre social, et à la dynamique sociale, qui a pour objet le progrès social. Ainsi, pour cette dernière, une mentalité positive doit être diffusée par l'éducation du prolétariat, seule classe non corrompue par l'esprit théologico-métaphysique. La crise qui perdure depuis 1789, engendrée par la lutte vaine entre conservateurs et progressistes, prendra ainsi fin.

Effet secondaire. - Profond à ce jour. Particulièrement, en accord avec la pensée kantienne. En philosophie critique, Comte a fortement promu l'épistémologie (l'étude des sciences) (scientifique).

Vers 1880, cependant, un positivisme restreint émerge, le « scientisme », qui, en France, provoquera la réaction du vitalisme et de l'existentialisme bergsoniens, voire du structuralisme, qui accuse le positivisme de réduire la réalité (sociale) à la « nature » (sans langage ni ses structures).

Néanmoins, le positivisme demeure, parallèlement au système de Hegel (dialectiquement), le système qui respire véritablement un esprit philosophique, et il a promu et influencé de manière décisive les sciences humaines – en particulier les sciences sociales – donnant même naissance au « sociologisme » (cette idéologie qui, transcendant les limites de la méthode sociologique, réduit l'homme à ses dimensions sociales et intersubjectives).

E. Taine (1828/1893) ; *E. Renan* (1823/1892) avec sa *Vie de Jésus* (1863) ; - *de Gobineau* (1816/1882), *Sur l'inégalité des races* (1853/1855), philosophie raciale (H. Chamberlain (1855/1927 : Philosophie aryenne ; A. Rosenberg (1893/1946 : *Le Mythe*) du XXe siècle , bible du national-socialisme)); - J. Stuart Mill (1806/ 1873 : compléteur de l'empirisme de Hume, aux côtés des Comtiens en Angleterre) ; - C. Opzoomer (1821/1892) : tout autant de Comtiens.

Second Commisme ; vers 1844, Comte, séparé de sa femme, entre en fonction. contact avec Clotilde de Vaux (dix-sept ans plus jeune que lui), dont il tombe éperdument amoureux, mais qui meurt un an plus tard : à partir de cette date, Comte fonde la religion positiviste, fortement sentimentale et altruiste (« Vis pour autrui »), centrée sur cette jeune femme défunte, mais avec trois thèmes, « Le grand Fétiche », la terre, d'où « Le grand Être », l'humanité, a émergé et qui se situe dans « le Grand Milieu », l'univers et son espace, tous objets de culte ;

Il se perd également dans une utopie future, que Littré qualifie de « cette triste décadence d'un grand esprit » (non sans mégalomanie). Un culte de cette phase religieuse et utopique perdure encore au Brésil.

HW 172

Empirisme logique.

L Vax, L'empirisme logique (De Bertrand Russel à Nelson Goodman), Paris, 1970, fournit un aperçu :

L'atomisme logique auquel G. Nuchelmans, *Aperçu de l'analyse philosophie*, Utrecht/Anvers, 1969, pp. 61/129, les noms de G. Moore, B. Russell (le père de l'atomisme logique au sens strict), L. Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*), Broad, Stebbing, Wisdom, Ramsey et al. relient : ils tous représentent la première phase de ce qu'on appelle la philosophie analytique (comprendre : la philosophie linguistique et logico-analytique ; en effet, le nom et le nommé (ce à quoi on attribue le nom) ainsi que les concepts, les jugements et le raisonnement utilisés dans le langage sont au cœur de cet empirisme de l'école de Cambridge, où Moore, Russell et Wittgenstein, tous trois étroitement associés au Trinity College, se sont opposés au spinozisme et à l'hégélianisme vers 1900 par le biais de l'analyse linguistique ;

Moore défend de manière analytique le langage familier et le langage non artificiel (et le bon sens).

B. Russell, avec Wittgenstein, analyse le langage scientifique, logico-mathématique ;

Positivisme logique, néo- ou linguistique du Cercle de Vienne :

1) préparé dans les années 1920, **2)** le Cercle de Vienne se développe entre 1930 et 1936, **3)** pour ensuite s'effondrer ;

Le terme « positivisme » est quelque peu trompeur, car Comte n'a pas eu une influence aussi forte et directe : le Cercle de Vienne est une fusion de

l'empirisme anglais, d'Ockham à Russell, et **(ii)** la tradition logico-mathématique, de Leibniz (et même Desartes, avec sa mathesis universalis) à Poincaré et Duhem ; il entretient des relations avec

1) les analystes linguistiques de Cambridge (ci-dessus), **2)** l'étrange école polonaise (Kotarbinski, Iukasiewicz, Lesniewski, Tarski) et avec **3)** Hans Reichenbach (Berliner Kreis) ; des congrès mondiaux ont été organisés : le premier a eu lieu à Paris (1935). Tous ces groupes avaient en commun

l'aversion pour l'usage d'un langage « impur » (les philosophes utilisent des termes et développent des arguments qui n'ont absolument aucun sens),

le sens rigoureux de la science (scientistique) ; en particulier la logistique, qui n'a émergé que récemment, joue un rôle majeur, qu'elle soit ou non liée aux mathématiques, et qui a également besoin d'un développement approfondi ;

Digression : logistique (logique symbolique, calcul différentiel et intégral)

(1) a vu le jour vers 1847 : le mathématicien anglais G. Boole (1815/1864) en donne un l'algèbre logique, ainsi que

A. de Morgan (1806/1878) ; - les concepts et les jugements (propositions) sont élaborés comme des opérations algébriques sur des symboles ; Peirce (1809/1880) et E. Schröder (1841/1902) développent plus tard une algèbre des classes et une algèbre propositionnelle ou énoncée, parallèles à celles de Boole et de de Morgan ; il s'agit toujours de la logique ancienne, mais algébrisée ; à la fin du XIXe siècle, G. Frege (1848/1925), G. Peano

(1858/1932) et E. Schröder (supra) rétablissent la logique aristotélicienne et donnent naissance à la logistiquologie actuelle ; leur œuvre est couronnée par l'œuvre monumentale d'A. Whitehead (1861/1947).

HW 173

Bertr. Russell, *Principia mathematica* (1910/1913), qui formalise la logique d'Aristote et des Stoïciens (la construit de manière axiomatique-déductive, un peu dans le style de la géométrie d'Euclide, mais avec encore plus de rigueur) ; le meilleur nom est donc logique formalisée ou logistiquologie ; avec Whitehead et Russell, l'ensemble des mathématiques est formalisé comme une partie de la logistiquologie (un souhait des logiciens concernant les mathématiques) ;

Aux alentours de 1920, une troisième période commence : les idées non aristotéliciennes et non stoïciennes sont formalisées ;

La métallogique (mieux : métallogiques) émerge : la recherche fondamentale en logistiquologie est, pour ainsi dire, une logistiquologie de la logistiquologie elle-même (la métallurgie est un langage sur le langage dans lequel la théorie des modèles joue un rôle ;

vers 1950, émerge la logistiquologie applicative ou appliquée : l'informatique (informatique), **2)** la linguistique, **3)** la neurologie, etc. donnent naissance à ce que D. Nauta, *Logica en model*, Bussum, 1970, p. 25, qualifie de « développement orageux » ; cf. aussi H. Scholz, *Abriss der Geschichte der Logik*, Freiburg/München, 1931-1, 1959-2 (Fr. : *Esquisse d'une histoire de la logique*, Paris, 1968, pp. 80ss. (Leibniz, logistiquologie) ; R. Feys, *Resultaten en mogelijkheden van de logica formalisatie*, en *Tijdschr. v.Phil.*, 12 (1950) : 2, pp. 227/244 ;

Personnages principaux : Rudolf Carnap (1891/1970), M. Schlick (1882/1951, assassiné) par un étudiant fou), O. Neurath (1882/1945), H. Hahn (1880/1934) ; le Cercle de Vienne, comme mentionné, s'est désintégré après 1936, surtout après l'Anschluss de l'Autriche à l'Allemagne nazie en 1938 : la plupart des adeptes se sont rendus dans les pays anglo-saxons ; mais le néo-positivisme a gagné en influence aux États-Unis, en Scandinavie, aux Pays-Bas et aussi en France (Rougier, Boll) ; aux États-Unis, outre Reichenbach, Carnap et Hempel, des natifs tels que Nagel, Quine et Goodman sont également influents (ils adoucissent le néo-positivisme au sein de leur propre tradition qui remonte à C.S. Peirce) ;

R. Carnap

s'écartait d'un positivisme extrême qui, conformément à la logistique (Principia mathematica), concevait cette forme précise de logique comme le langage (par ailleurs artificiel) des mathématiques et des sciences empiriques ; avec l'exclusion définitive de la théologie et de la métaphysique (Logische Syntax der Welt) ; car la science est

tout d'abord un recueil d'énoncés de protocole (déterminations simples),

qui acquièrent alors une « signification » de préférence dans un langage logistique-mathématique plus tard, sous l'influence de Tarski (École de Varsovie), Carnap développa un œil, hormis pour la syntaxe,

pour la sémantique, qui étudie le signe dans sa relation à l'objet, et

Même en pragmatique (le signe comme instrument de communication (locuteur/auditeur)), ces trois aspects sont regroupés sous le terme de « sémiotique » : la philosophie devient alors, non plus syntaxique, analyse sémiotique du langage scientifique, voire du langage courant. Il s'agit d'un néopositivisme élargi. Cf. p. 185 ci-dessous.

HW 174

Note-- IM Bochenski, *Méthodes philosophiques dans la science moderne*, Utrecht / Anvers, 1961 (// Dt *Die zeitgenössischen Denkmethode*), pp. 45/124, donne un exposé solide des différents aspects des méthodes « sémiotiques » ou d'analyse du langage (en particulier pp. 47 et suivantes : justification générale de l'analyse du langage).

(**iii**) L'école d'Oxford est la troisième vague de l'analyse du langage : elle rappelle beaucoup celle de Moore mentionnée précédemment et est appelée « philosophie du langage ordinaire ».

Ses représentants – Wittgenstein, Ryle, Austin, Strawson et d'autres – sont souvent considérés comme les analystes linguistiques par excellence. Le concept d'« analyse » a été élargi par rapport aux deux écoles précédentes (Cambridge et le Cercle de Vienne), notamment au sens de Moore. Voir Nuchelmans, oc., 168/234, pour plus de précisions.

Décision

Les chercheurs à l'esprit phénoménologique — Bochenski entend par là les phénoménologues intentionnels de style husserlien, qui croient que

l'analyse d'un mot ou d'une phrase « touche à l'essence dans sa véritable nature conceptuelle (idée de Platon) » — supposent que les axiomes de la logistique sont vérifiables par une intuition spirituelle — une sorte d'observation de l'essence.

Les empiristes, en revanche, considèrent de telles affirmations comme « vides » – certes pas entièrement « dénuées de sens » –, à savoir, le « sens » ou la « signification » (l'idée) de Husserl et des phénoménologues est ce que les empiristes entendent ici – mais néanmoins indépendamment des règles générales du sémantiquement significatif (Bochenski, *oc.*, 80). Autrement dit, le débat antique et médiéval entre protosophistes (nominalisme) et socratiques (réalisme conceptuel) – voir ci-dessus p. 13 (question universelle), pp. 18-19 (nominalisme de la fin du Moyen Âge (Ockham et al.)) se poursuit encore aujourd'hui.

Quelle que soit la justification théorique que l'on puisse donner à la question moderne des universaux, il n'en demeure pas moins que les énoncés logistiques — il suffit de penser à la logique mathématique et à ses textes formalisés — ne peuvent être vérifiés par les sens (c'est-à-dire empiriquement) ; c'est là une distinction fondamentale entre

la méthodologie actuelle et

les anciennes intuitions de Mill et Comte (*ibid.*, 80).

Cependant, une remarque s'impose à ce sujet.

D'accord, les formules d'un système axiomatique sont en elles-mêmes des séquences de signes ou de symboles, agencés selon des règles, fondées sur des axiomes, à partir desquels on déduit méthodiquement et rigoureusement.

mais ce sont des modèles théoriques, c'est-à-dire qu'à un moment donné, ils sont applicables soit à d'autres symboles et à leurs combinaisons, soit — surtout — aux réalités empiriquement existantes : n'a-t-on pas d'abord construit la géométrie à quatre dimensions « a priori », c'est-à-dire axiomatiquement — comme une sorte de jeu de symboles **1)** réglementé et **2)** méthodique — pour ensuite se retrouver un jour confronté à des réalités physiques devenues compréhensibles précisément grâce à ces formules dites dénuées de sens, ou « provisoirement inapplicables » (l'espace d'Einstein) ?

HW 175

Ici, il est fait référence pour la dernière fois à la méthode lemmatico-analytique de Platon : y a-t-il quelque chose de plus platonicien que l'« analyse » déductive, rigoureusement réglementée et méthodique, des relations entre « symboles » (comprendre : idées possibles, contenus de la pensée) ? Le lemme est précisément cette « vacuité » des empiristes : on ne sait pas vraiment ce que l'on manipule de manière logistique, et pourtant on agit comme si cela était susceptible d'opérations qui sont toujours des relations. Platon aurait appelé une telle chose une idée ! Cf. C. van Peursen, **Phénoménologie en analyse philosophie**, Hilversum/Amsterdam, 1968 ; cf. aussi Bochenski, op. cit., p. 27 et suiv. *méthode phénoménologique*).

(2). Philosophie écossaise.

Les opposants à la critique de l'épistémologie par Hume (et au scepticisme niant la métaphysique qu'elle contient) étaient les philosophes du sens commun, qui portaient du « bon sens » des gens — précisément ce que Hume appelait « conscience » et considérait comme perfide.

Précurseur : Cl. Buffier SJ, *Traité des premières vérités* (1717).
Représentant principal : Th. Reid (1710/1796), *Recherche sur l'esprit humain*
les Principes du bon sens (1764).

Avant toute prise de conscience philosophique ou scientifique, et même sans elle, le bon sens, sans rationalisme, recèle des intuitions qui témoignent d'une appréhension immédiate (pp. 71, 79, ci-dessus) de la réalité en dehors du domaine intérieur de la conscience. On peut en distinguer trois types :
vérités a priori (telles que : « trois fois trois font neuf ») ;
vérités postérieures ou empiriques (par exemple, « le jaune diffère du rouge »)

les contingences fondamentales (factualités) – et celles-ci sapent les fondements de tout le rationalisme moderne en tant que conscientisme (immanentisme qui est médiateur par rapport à l'expérience et à la perception)
– :

a/ l'existence réelle (indépendante de l'ego et de sa conscience fermée) de ce qui est clairement observé (« nous voyons sous nos yeux que cet homme passe par là ») ou de ce qui est clairement remémoré (« je me souviens très bien à quel point il s'est mis en colère à ce sujet ! ») ;

b/ l'existence réelle de son propre contenu changeant de conscience (« Je suis « triste » ; « Je vais le faire immédiatement », mais aussi de sa propre identité égocentrique, qui reste immuable tout au long du flux du contenu de la conscience (« J'ai en effet beaucoup changé, mais je suis toujours qui je suis

! »), en particulier l'ego comme source de décisions (« J'ai cela sur la conscience et cela me ronge ») ;

c/ le contenu actuel ou passé de ma conscience et de son contenu actuel ou passé L'existence indépendante de tendances qui, à leur tour, communiquent avec moi, non pas par le biais d'un raisonnement qui, à travers mon corps (et surtout ma parole), aboutit à ma propre personne, mais en me connaissant et en me percevant immédiatement (oui, en me « ressentant » télépathiquement). C'est également ainsi que les Écossais défendaient l'éthique. – Autres représentants : Oswald ; *J. Beattie* (1735-1803) : *Théorie du langage* (1778) ; D. Steward (1753-1828), qui étaient de bons psychologues, mais moins versés en métaphysique.

Effets secondaires

La philosophie écossaise a influencé F. Jacobi, fondateur de la philosophie allemande de la foi, qui soutenait la certitude immédiate de l'existence réelle du monde extérieur qui nous entoure, y compris le monde dit suprasensible, et qui insistait sur le rôle du langage dans la raison des rationalistes et dans la révélation divine, laquelle s'adresse à nous par le langage et en fondant le langage. – Th. Brown (+1820) et J. Mackintosh (+1832) méritent également d'être mentionnés.

Les Lumières françaises. (176/213)

« De même que l'esprit national anglais trahit une tendance au matérialisme, la philosophie de prédilection des Français était apparemment à l'origine le scepticisme. (...) L'influence de l'école sceptique demeura si puissante (...) que même parmi les matérialistes du XVIII^e siècle, même ceux que l'on qualifie d'extrémistes et de plus convaincus sont loin de la systématisation rigide d'un Hobbes et semblent utiliser leur matérialisme presque uniquement pour contrer la foi religieuse par son intermédiaire. » (*A. Lange, Gesch. d. Mat.*, Leipzig, I, 397).

Ce que dit Lange s'avère, à y regarder de plus près, vrai, mais unilatéral : pour comprendre le XVIII^e siècle en France — et on ne le comprend que si on le voit culminer dans la Révolution française —, il faut écouter *F. Engels*, où, dans son ouvrage « À propos de *Ludwig Feuerbach et de l'Extrait de la philosophie classique allemande* », je, à mi-chemin, écrit-il :

« De même que la bourgeoisie, par le biais de la grande industrie, de la concurrence et du marché mondial, fait pratiquement disparaître toutes les institutions anciennes et vénérables, de même cette philosophie dialectique — Engels parle de la dialectique de Hegel comme d'un mobilisme pur, cette pensée qui voit tout en mouvement (cf. ci-dessus, p. 151) — fait disparaître comme par magie toutes les conceptions de vérité absolue définitive et de conditions humaines absolues correspondantes. »

Pour cette philosophie, rien n'existe de définitif, d'absolu ou de sacré : elle révèle la fugacité de toute chose et en toute chose, et rien n'existe pour elle si ce n'est le processus ininterrompu de devenir et de disparaître, d'ascension

sans fin du bas vers le haut, dont elle est elle-même le reflet nu dans l'esprit pensant.

Elle comporte toutefois un aspect conservateur : elle reconnaît la justification de certains stades de développement du savoir et de la société dans leur contexte temporel et culturel, mais seulement dans cette mesure. Le conservatisme de cette conception est relatif ; son caractère révolutionnaire est absolu – le seul absolu qu'elle affirme.

La raison pour laquelle nous avons — ci-dessus, p. 147 (l'hégélianisme, le marxisme comme appartenant, selon le Centre VUB, aux Lumières), 149 (sa justification dans le texte d'Arvon sur la dialectique maître-serviteur et son interprétation de celle-ci) — fait l'analyse de la dialectique maître-serviteur pendant si longtemps est maintenant révélée.

K. Marx et F. Engels, dans La sainte famille, p . 6, disent notamment à propos de la mise en œuvre pratique À propos de la vie en France, notamment au XVIIIe siècle : « Cette vie était centrée sur l'instant présent, sur les plaisirs et les intérêts terrestres. Les théories antithéologiques, antimétaphysiques et matérialistes devaient correspondre à une pratique antithéologique, antimétaphysique et matérialiste. La métaphysique avait pratiquement perdu toute crédibilité. »

Ce que les matérialistes Marx et Engel affirment ici, l'idéaliste J.G. Fichte l'avait déjà clairement déclaré des années auparavant : « La philosophie que l'on choisit dépend du type de personne que l'on est, car un système philosophique n'est pas un meuble inerte que l'on peut simplement enlever ou mettre à volonté, mais il est animé par l'âme de la personne qui s'y consacre. » (1845).

Cela signifie que Fichte a déjà clairement « relativisé » la philosophie — ce qu'on appelle aujourd'hui — au milieu du siècle dernier, notamment en termes de psychologie des profondeurs : partant de l'âme largement inconsciente, on sélectionne le système de pensée qui convient à cette âme (in)consciente (cf. les structuralistes, les psychologues des profondeurs).

Nous avons vu plus haut (p. 151) que la dialectique repose sur des points de vue qui, les uns après les autres, s'ignorent mutuellement, se relativisant par un jugement de valeur, et sur l'émergence constante de nouveaux points de vue (d'où le caractère incessant du mouvement dialectique). Or, nous observons ce phénomène de façon prépondérante en France (sans que les Allemands aient besoin de traduire ce processus en idées, si ce n'est superficiellement).

La sécularisation – voir pp. 20/21 ci-dessus – est désormais la position, ainsi que les relations sociales (qui rappellent fortement la dialectique maître-serviteur (qu'Arvon, suivant cette doctrine hégélienne, a jugée applicable au XVIIIe siècle, socialement, politiquement et religieusement (p. 149)) que les « penseurs » français adoptent.

Pour bien comprendre cela d'un point de vue socio-psychologique, il convient de partir de

La description du ressentiment selon Nietzsche.

« Ressentiment » est un mot français que les dictionnaires décrivent comme

léger arrière-goût du mal ou du chagrin qu'on a subi autrefois (se ressentir encore de),

le souvenir d'une injustice accompagné du désir de la venger (notre mot « ressentiment » s'en rapproche).

Max Scheler, dans Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (in Vom Umsturz der Werte , I, 1919, S. 43/236), parle d'un « auto-empoisonnement psychologique » avec certaines causes et effets. En particulier, l'incapacité à se venger immédiatement, la procrastination, est typique, de même que le fait de refouler l'attente de la vengeance (« Attends un peu ! »).

Le ressentiment refoulé – voilà, en résumé, la psychologie du ressentiment ; *H. Girard, La violence et le sacré* , Paris, 1972, nous a appris que le mimétisme, L'imitation joue un rôle primordial dans la genèse de la violence : lorsque trop d'êtres avides commencent à se comparer à trop peu d'objets désirables (aspect comparatif), alors commence la lutte (aspect compétitif) pour la possession.

HW 178

(Aspect possessif) des objets trop rares (rareté ou aspect économique). En tenant compte de ces quatre aspects fondamentaux de la vie française, on comprend les théories et les faits qui ont mené à la Révolution française.

Frère Tierney et al., éd., Grands enjeux de la civilisation occidentale, II (De la révolution scientifique à la guerre froide) , New York, 1967, pp. 73/148, parlent de origines de la Révolution française :

La Révolution française fut le cataclysme par excellence de l'histoire européenne moderne. Ni l'Europe ni le reste du monde ne furent plus jamais les mêmes. Il n'est donc pas surprenant que les interprétations de son but et de son importance aient été si divergentes.

De plus, il ne s'agit pas d'un débat purement académique : l'histoire de l'Europe et du monde depuis 1789 a été marquée par des révolutions quasi ininterrompues. Par conséquent, une analyse des origines de la Révolution française peut fournir des pistes pour comprendre les révolutions contemporaines. (oc, 77).

Les auteurs se posent la question : était-ce

La famine et le désespoir, ou les ambitions contrariées – ce qui ressemble étrangement aux aspects possessifs, compétitifs, comparatifs et de rareté du moment présent ? Ou

De nouvelles théories ? Ou bien toutes ces « forces » agissaient-elles simultanément ?

La réponse est :

Les théories qui ne touchent pas à l'« âme » ne révolutionnent pas l'ordre établi ;

La famine et le désespoir ont toujours existé, mais ils ne donnent lieu à une révolution que dans certaines circonstances : en eux-mêmes, ils ne constituent jamais un motif ou une force motrice révolutionnaire ;

Même le fait d'être exclu de la culture et de ses avantages ne constitue jamais en soi un déclencheur de révolution.

Cependant, il existe des études que nous citerons ici, notamment *celle de l'abbé A. Barruel*, -B

Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme , Paris, 1974, 2 t., accuse la révolution à une triple conspiration :

a/ la sécularisation (les incroyants veulent éradiquer le christianisme, - ce qui n'est pas le cas) laisse place au doute)

b/ les révolutionnaires réellement (les républicains et les francs-maçons veulent l'absolu remplacer le monarque par un pouvoir d'État tout aussi

absolu, mais qui, pour le dire vulgairement mais avec précision, sert leurs intérêts : c'est là que l'élément possessif ou le « moment » entre en jeu.

(dialectiquement), car il n'y a qu'un seul pouvoir d'État (objet désirable) pour plus d'un preneur de pouvoir (être avide)),

c/ les anarchistes (les Illuminati, certains incrédules et d'autres anarchistes) Ils veulent la révolution « nihiliste » : non seulement la religion ou la morale, mais aussi et surtout toute autorité (aspect anti-autoritaire) et toute propriété au sens libéral-privé (aspect communiste) doivent être détruites.

Aperçu. – Les penseurs et écrivains peuvent être résumés comme suit.
faire :

HW 179

Hormis le scolastique J. Boscovich (p. 161) et G. Lesage (+1801), déjà mentionnés et connus à l'époque pour une tentative d'explication de la gravité, tous les noms appartiennent à la préparation de la Révolution française (à l'exception peut-être de quelques noms secondaires) ; nous suivons donc la classification de Barru).

La tendance séculière-anti-chrétienne : (179/210)

F. Voltaire (1694/1778), représentant typique de la transition des Lumières

- 1)** de l'optimisme au pessimisme,
- 2)** de l'indéterminisme au déterminisme (pensez à Spinoza, à Hume),
- 3)** d'une vie et d'une pensée rationnelles à une vie et une pensée sceptiques,
- 4)** de la foi traditionnelle (il a été élevé par les Jésuites) à la foi de classe

la «canaille» (c'est-à-dire le peuple qu'il méprisait) devait avoir peur et donc (et pour cette seule raison) devait croire en un Dieu (gendarme), en particulier comme gardien des droits de propriété privée libéraux;

Les cercles « éclairés » étaient incités à la « rage » contre l'Église et Jésus.

(qu'il en voulait d'avoir converti le monde avec douze apôtres (ressentiment : le renard dit que les raisins sont trop verts !)));

Son sens historique moderne et positiviste est remarquable : son *Histoire de Charles XII* (1731) est comparable à *l'Histoire d'Angleterre* de Hume (voir p. 168 supra) (également bien documenté) ; avec cet ouvrage, il est le premier historien français moderne d'une valeur durable. - Influencé par P. Bayle (voir p. 107 : la vision athée de l'histoire) et partageant avec lui l'esprit de P. de Maupertus (1689/1759), déiste français qui fit connaître Newton en France (voir pp. 119/120), Voltaire introduisit pleinement les idées empiristes anglaises dans son pays, en particulier celles de J. Locke, fondateur des Lumières anglaises, où il méconnaît et interprète délibérément mal Descartes et Pascal, adopte une vision restrictive de Newton, et ne comprend ni ne connaît guère Leibniz et Spinoza, qu'il ridiculise (*L. Jules, Voltaire* , dans *Dict. prat. d. conn. rel.* , Paris, 1928, VI, p. 947).

Selon Barruel, Voltaire est l'instigateur du complot séculier et l'héritier de la pensée savante.

Par ailleurs, d'autres penseurs anglophiles des Lumières, outre Voltaire et ceux déjà mentionnés, sont : *Montesquieu* (1689/1755), dont *l'Esprit des lois* (1748) éclaira l'empiriste introduit en France des idées politiques anglaises (le concept éclairé de liberté y est central) ; La Rochefoucauld (mort en 1680), dans **Les Caractères** de La Bruyère (1687), souligne l'amour-propre comme motif de toute action ; par ailleurs, deux critiques de la connaissance (cf. **Critique du savoir** de Hume, p. 166 et suiv.) : *Charles Bonnet* (1720-1793), dans **Essai analytique des*. facultés de l'âme, en Vauvenargues* (1715/1747), *Introduction à la connaissance de l'*

esprit humain .

Barruel affirme que Voltaire s'entourait de penseurs vraiment talentueux tels que J.L. d'Alembert (1717/1783), co-éditeur de la célèbre Encyclopédie, dont il a rédigé le *Discours préliminaire* (1751). prend soin de; son *Essai sur les éléments de philosophie* en est un

transformation du matérialisme mécaniste français alors en plein essor en un véritable positivisme français (cf. pp. 169 et suiv. : Comte et al.).

HW 180

Concernant le matérialisme français, voir ci-dessus.

p. 41 (Bacon),

82 et suiv. (Descartes (fl. 83, 84/85 (matérialistes kartésiens,

98 et suiv. (Le matérialisme de Hobbes et la doctrine du Léviathan concernant l'absolutisme de l'État).

Pour plus de détails, voir *H. Arvon, L'athéisme*, Paris, 1967, pp. 48/68 (vers 1730, sous l'influence de l'essor des sciences naturelles, le matérialisme français prend racine).

R. Desneprés., Les matérialistes français de 1750 à 1800, Paris, 1965, le situe Depuis

le matérialisme entre 1751 (première partie de l'Encyclopédie) et 1802 (Le Génie du Christianisme, symbole du renouveau religieux) et explique indirectement pourquoi le prépositivisme de d'Alembert a pu mûrir dans cette atmosphère :

Les « thèses » sont les valeurs religieuses traditionnelles

« Antithèse » est sa négation,

« Synthèse » de la société matérialiste qui, sur des vestiges du passé,

parviendra à une élaboration scientifique des idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité. (Oc, 7).

L'antithèse est radicale :

hormis le Dieu du christianisme, il y a

également le « Dieu » du panthéisme (il suffit de penser au cartésien Spinoza et à sa très grande influence sur tout le XVIIIe siècle européen) et

le « Maître Horloger » de Descartes et des déistes (qui met en mouvement les corps de l'univers d'un tic-tac) « ignoré » d'une manière radicalement athée

(oc,11).

« Pris ensemble, les matérialistes français rejettent à la fois le déisme et le panthéisme. Ils sont athées. Et, dans l'histoire des idées, leur originalité réside en grande partie dans leur athéisme militant. » (oc, 11).

Mais le terme « matérialisme » ne doit pas induire en erreur : Arvon aborde à juste titre ce matérialisme dans son court ouvrage sur l'athéisme ! L'ouvrage de Desne est donc clair dans sa présentation :

Le rapport de conscience avec Dieu, l'âme immortelle et la religion s'imposent comme une avancée majeure ;

la réhabilitation de la « nature » (le naturalisme, le physicisme en est une caractéristique principale) en tant que matière toute-puissante, constamment en mouvement, voire vivante et pensante, qui contient en elle à la fois le bien et le salut ainsi que le mal et le malheur (dualité) s'ensuit ;

(iii)a la réhabilitation de l'homme, extension de celle de la « Nature » (avec (à écrire avec une majuscule !), contient l'accent sur l'expérience sensorielle, provenant de la « Nature » et se développant à partir de la « réflexion », - deux instruments de bonheur, qui doivent cependant passer par la vertu ou le vice ;

(iii)b La réhabilitation de la société est le couronnement de la lutte militante athéisme : « éducateur » (Barth a souligné le fait que l'homme « absolu » est obsédé par le « façonnage » : p. 158 supra), « réformateur » (toujours ce « façonnage » rationnel-artificiel) et surtout « transformateur » (le degré le plus fort de « négation » et de réforme).

HW 181

L'un des porte-parole les plus incisifs du matérialisme athée agressif et du positivisme — deux courants constamment imbriqués — est un homme dont

on ne parle jamais dans les ouvrages « respectables » sur l'histoire de la culture et des idées : *le marquis. de Sade* (1740/1814), qui, pour des raisons de son immoralité (comprendre : sexuelle et Scandales agressifs, il a passé plus de vingt-sept ans dans diverses prisons, mais a écrit des œuvres qui, bien que strictement évitées et persécutées par les Églises et les États, ont été lues et diffusées partout (et imprimées à plusieurs reprises en secret, notamment dans des éditions de luxe) et qui peuvent présenter la liste suivante de **1) admirateurs, 2) influenceurs, 3) analystes, ce qui est révélateur :**

Sainte-Beuve, Baudelaire et Swinburne, Lamartine, Barbey d'Aurevilly, Lautréamont,- Dostoïevsky, Kafka,

H. Heine, J. Paulhan, N. Blanchot, M. Nadeau, et surtout S. de Beauvoir, l'existentialiste et sartrianne ; sans oublier G. Apollinaire et les surréalistes en général, qui ont beaucoup contribué à sa réhabilitation. Écoutons donc un instant quelques extraits qui restituent parfaitement l'atmosphère du XVIIIe siècle :

"Mes amies, nous dit la Durand, plus sur l'étude de la nature, plus sur les arcs paresseux des secrets, mieux on connaît son énergie, et plus sur se persuader de l'inutilité d'un Dieu. L'érection de cette idole est, de toutes les chimères, la plus odieuse, la plus ridicule, la plus dangereuse, la plusable. C'est une fable indigne, mais les gens de la crainte et de l'espoir sont le résultat du fleuret humain, ils s'intéressent dans la nature de leurs auteurs, ils sont le résultat des effets de la première de leur œuvre qui la dirige ». (R. Desne, oc, 88/89).

Et écoutez ce texte, nihiliste dans le plus pur style matérialiste français (Nietzsche, Heidegger, avec leurs lamentations de vieille dame sur le « nihilisme », ne sont rien en comparaison) :

Répétons-le sans cesse : jamais une nation sage ne saurait condamner le meurtre comme un crime. Pour qu'un meurtre soit un crime, il faudrait supposer la possibilité d'une destruction ; or, nous venons de voir que cela est inacceptable. Je le répète : le meurtre n'est qu'une transformation, dans laquelle ni la loi des règnes (plantes, animaux, humains) ni la loi de la nature ne perdent quoi que ce soit, mais dans laquelle toutes deux, au contraire, gagnent énormément.

Pourquoi donc punir un homme parce qu'il a auparavant rendu quelque chose aux éléments de la nature — à savoir, qu'en assassinant quelqu'un, le criminel accélère le processus de décomposition de son corps — une portion de matière —, l'homme, comme tous les corps de la nature, n'est matériellement parlant qu'une portion de « matière », rien de plus — une portion de matière qui, pourtant, retourne nécessairement aux éléments de la nature et dont ils se servent, dès son retour, pour composer de nouvelles formes ? Une mouche vaut-elle plus qu'un pacha ou qu'un moine capucin ? (Oc, 237).

HW 182

Note – Pour une étude catholique mais approfondie des aspects mécanistes comme matérialisme dialectique, comme matérialisme qui se distingue de la métaphysique classique, célébré par la patristique et la scolastique, voir *J. Fischl, Materialismus und Positivismus der Gegenwart (Ein Beitrage zur Aussprache über die Weltanschauung des modernen Menschen)*, Graz, 1953).

Les précurseurs « théologiques » sont *D. Strausz* (1808-1874) (*Das Leben Jesu*, Tübingen, 1835, fut un best-seller matérialiste en Allemagne, où la dialectique hégélienne était appliquée à des fins exégétiques) et *L. Feuerbach* (1804-1872), également dialecticien hégélien-matérialiste. *K. Vogt*, *J. Moleschott* et *L. Büchner* (déjà cités supra, p. 125) sont les matérialistes allemands radicaux.

Max Stirner (1806/1856) avec son *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1845, écrit par le véritable pendant allemand de Sade, mais plus constructif en ce sens qu'il éliminait principalement le crime sous sa forme brutale et pratique, et non théorique : son anarchisme était à la fois : égoïste (cf. Anthropologie égoïste de Hobbes, supra p. 105) et nihiliste : les « liens » du moi libre sont : Dieu, d'une part, et pourtant, d'autre part,

(2a) la morale et

(2b) les lois de la communauté - ce qui l'a conduit à la glorification de Le criminel réagit : « Tu n'es pas aussi grand qu'un criminel, toi ! Tu ne fais rien de mal ! » s'exclame Stirner – une idée que Nietzsche reprend, du moins

dans une forme de matérialisme romantique et égoïste – ; d'autres « liens » de l'individu libre sont

(3a) la communauté : Stirner vit au sein de la famille tant que cela lui est profitable. Il transmet son savoir et ne travaille plus pour ses parents s'il peut faire mieux ailleurs – ce que beaucoup de jeunes aujourd'hui ne « pensent » ni ne « disent », mais « font » ! –, lui aussi, celui qu'idolâtrait Hegel.

(3b) L'État en supporte le poids : « C'est pourquoi nous sommes tous les deux, l'État et moi, Ennemis. Pour moi, l'égoïste, le bien-être de cette société humaine ne me tient guère à cœur. Je ne lui sacrifie rien ; je ne fais que l'exploiter. La propriété, elle aussi, doit en subir les conséquences : est-ce le propriétaire qui détient le « pouvoir » de concrétiser cela ? Pourtant, Stirner n'est pas communiste : le communiste croit encore, comme un naïf, à cette chimère qu'on appelle « communauté » ou quelque chose d'approchant. En fin de compte, Stirner est nihiliste au sens heideggérien du terme : la vie n'a pas de « sens » ; la planification systématique, l'opportunisme, l'idéal – tout cela n'est qu'une illusion ! Et lorsqu'on lui fait remarquer que, pour écrire des livres comme les siens ou pour tenir des conversations, il doit « reconnaître » les gens, il répond : « *Je vous utilise pour cela, parce que... j'ai besoin d'oreilles .* »

Le matérialisme dialectique et historique de K. Marx, Lénine (1870/1924) et de tout le mouvement communiste découle de ce matérialisme égoïste. Un matérialisme anti-anarchiste a émergé, notamment chez Che Guevara et Fidel Castro, son pendant social mais non absolu.

HW 183

Un autre ouvrage catholique nous en donne, dans ses grandes lignes, la suite, à savoir *J. Parain-Vial, Tendances nouvelles de la philosophie*, Paris, 1978, pp. 9 et suiv. La première partie L'ouvrage porte le titre : « *Après Nietzsche, Marx et Freud* ». Cela signifie qu'en France, mais aussi en partie ailleurs, nous sommes confrontés à l'héritage des trois grands matérialistes athées dits « critiques », que nous allons brièvement esquisser à travers leur « négation » de la grande tradition métaphysico-théologique sur laquelle la civilisation s'est jusqu'ici appuyée.

S. Jsseling, *Rhétorique et philosophie*, Bilthoven, 1975, p. 116-118, pose les bases de la lecture. qui rendent les « textes » de Marx, Nietzsche et Freud accessibles à nos yeux. Chacun à sa manière, ces trois penseurs nous ont offert une nouvelle façon de lire les textes philosophiques, expressions binaires de la raison philosophique et linguistique, ou discours (souvent traduit à tort par le terme français « discours »). Comment cela ? P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, 1969, pp. 148/151, il nous dit :

Le philosophe, formé à l'école de Descartes, sait que les choses (les corps ; cf. supra p. 81 (le doute méthodique, seul accès à la conscience de soi), 86 et suiv. (le langage dans le corps – machine de l'être humain comme « preuve » de sa conscience de soi)) – que les choses corporelles sont donc douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent ; pourtant, ce même philosophe cartésien ne doute pas que la conscience soit réellement telle qu'elle se perçoit : dans la conscience, « sens » (c'est-à-dire signification) et « conscience du sens » (c'est-à-dire conscience de la signification) coïncident, pour ainsi dire. Depuis Marx, Nietzsche et Freud, c'est précisément cela que nous avons douté : après le doute concernant le corps-chose, le doute concernant la conscience s'est abattu sur nous.

Ricoeur explique ensuite que de nombreux lecteurs interprètent mal les trois grands critiques de la conscience (de soi) : la raison en est qu'aucun d'eux n'est un sceptique pur (si tant est qu'une telle chose existe !). Au contraire, prisonniers, selon Ricoeur, des préjugés de leur époque, ils adoptent des positions dogmatiques spécifiques qui pervertissent leur critique de la conscience. Marx conçoit la conscience comme un reflet de l'objet de la connaissance et explique ce reflet « économiquement », c'est-à-dire du point de vue des conditions économiques, qui créent une soi-disant fausse conscience. Nietzsche, partant d'une perspective biologique, explique la conscience (de soi) comme falsifiée par la ruse de la volonté de puissance qui, « à tort ou à raison », c'est-à-dire légitime ou non, honnête ou non, atteint son but en se dissimulant avant tout à la conscience de soi naïve.

Freud, psychologue en tant que psychiatre et pansexuel, considère que la conscience est égarée par les pulsions (Éros et, plus tard, après la Première Guerre mondiale, également Thanatos). Néanmoins, ils ont développé une technique interprétative, selon Ricoeur, qui est instructive : notamment cette expression de la conscience (de soi) appelée « philosophie ».

réduire les trois principaux critiques matérialistes de la conscience à une forme d'éloquence ou de « rhétorique », comme le dit IJsseling, oc 117.

Selon IJsseling, Nietzsche n'est plus un « philosophe », mais plutôt un philologue.

(ou « textualiste, ce lecteur et analyste de textes ») : il lit les textes philosophiques d'une manière nouvelle, extrêmement sensible aux caractéristiques linguistiques et stylistiques qui trahissent le caractère persuasif et donc rhétorique (et surtout, selon IJsseling, les structures de pouvoir qui échappent à l'œil non critique ; – le « pouvoir » désignant ici la volonté de vivre, dans sa persévérance, et qui présente des manières bien définies d'agir avec ruse pour atteindre son but (l'effectivisme de la volonté de puissance)).

La philosophie est une production humaine et Nietzsche l'aborde d'un point de vue généalogique, c'est-à-dire selon son histoire du devenir, principalement guidée par la volonté de puissance. Aux yeux de Nietzsche, le philosophe est toujours le métaphysicien platonicien qui parle de l'autre monde – un autre monde que Nietzsche, en véritable matérialiste, considère comme une illusion, voire une trahison de la seule vocation de l'homme : être un être terrestre et « de ce monde ».

Un théorème des Lumières bien connu, soit dit en passant,

mais **a)** exprimée de manière romantique et égocentrique et **b)** « vitaliste », c'est-à-dire avec la « vie » comme concept fondamental, c'est-à-dire la vie biologique en premier lieu, telle que le XIXe siècle la comprenait, comme « lutte pour la vie » ! Cette lutte de pouvoir s'exprime en chacun de nous, de sorte que, aux yeux de Nietzsche, notre « vie », notre parole et nos actes, qui semblent émaner de nous-mêmes, comme le croit un cartésien,

En réalité, elle émane de la volonté de vivre et de puissance qui nous anime, et nous ne sommes donc pas nous-mêmes. La vie en nous s'exprime aussi à travers le penseur, qui croit qu'elle concerne la vérité objective – alors qu'en réalité, lui aussi, avec toute son objectivité, défend des propositions a priori qui expriment sa position dans la vie. Tout discours, même philosophique, est fondamentalement rhétorique d'une manière ou d'une autre.

Marx et Freud sont encore plus éloignés de la philosophie :

Marx, à un certain moment, renie Feuerbach et, par conséquent, toute philosophie ; pour lui, la philosophie est désormais « idéologie ». Il convient de noter que le mot « idéologie » apparaît pour la première fois chez Destutt de Tracy (1754/1836), matérialiste sensuel, qui introduit ce néologisme pour remplacer le mot « psychologie » (qui évoque toujours la « psyché », l'âme) par un terme parfaitement cartésien, à savoir la science des idées (idée = contenu de la conscience) ; cette étude des idées ou de la conscience vise alors encore principalement l'origine (la généalogie, dirait Nietzsche) de ces idées.

Napoléon utilisait le mot « idéologie » dans un sens péjoratif : « Ce sont des idéologues », c'est-à-dire qu'ils ont affaire à des illusions !

Cette signification péjorative, réinterprétée, se retrouve chez Marx : « une idéologie est un système de représentations (« idées ») concernant la religion, la morale, la politique, l'économie, la science, la philosophie, etc., **a)** avec une perspective rationnelle, **b)** mais avec, sous le masque d'une connaissance cohérente, l'absence d'une conscience suffisante de la véritable origine de ces représentations (autrement dit, d'une origine non rationnelle).

HW 185

La conscience de l'idéologue est une fausse conscience de la réalité, qui se drape sous une forme pseudo-rationnelle, mais qui, en fait, reflète la position socio-économique de l'idéologue : ce n'est pas l'idéologue qui parle, mais il parle le langage de sa classe (le prolétaire parle selon sa position économique ; le capitaliste parle le langage de ses intérêts de classe).

Freud, en tant que psychanalyste, découvre un phénomène analogue : supposons un sujet qui s'offusque (« s'agace ») de ses idées sur son éducation ou son environnement par une attitude, un acte, une pensée ou un sentiment – par exemple, des rêveries érotiques ou des « fantasmes » – qui sont en fait des « symptômes », des réactions ou des actions compulsives découlant de facteurs inconscients (appelés pulsions au lieu de motifs conscients) ;

La nécessité de rendre des comptes sur ce sujet

Il fournira une explication rationnelle aussi cohérente que possible à ce comportement offensant (imaginez le pire des cas : une personne exécutant un ordre post-hypnotique et à qui l'on demande des explications), et produira également une apparence éthiquement et politiquement acceptable, même si les véritables déterminants (« causes ») lui échappent et restent inconscients. Freud appelle cela la « rationalisation ». (Cf. *E. Jones, Rationalization in La vie quotidienne*, 1908). La philosophie est une forme de rationalisation !

Note – Cf. supra p. 173 : la parole de quelqu'un

peut être examinée syntaxiquement (on prête alors attention à la concaténation des mots et des phrases selon les règles grammaticales) ;

On peut l'envisager d'un point de vue sémantique (en prêtant attention aux significations véhiculées par ces mots et phrases mis bout à bout (généralement selon le dictionnaire)).

On peut aussi envisager la parole d'un point de vue pragmatique : dans ce cas, on s'intéresse à la valeur d'usage des mots dans les relations mutuelles entre locuteur et auditeur.

Rhétorique

Il faut avant tout s'intéresser au pragmatisme : quel but, quel effet l'orateur recherche-t-il (effectivisme) ?

Cependant, dans les trois cas – philologique (Nietzsche), critique de l'idéologie (Marx), psychanalytique (Freud) – on se concentre principalement sur les facteurs inconscients à l'œuvre (qu'ils soient vitaux (N.), socio-économiques (M.) ou profonds, psychiques et instinctifs (Fr.)).

Note – Les structuralistes, qui tous d'une manière ou d'une autre considèrent le langage comme En plaçant un système structuré de signes au centre, on établit que les règles de la parole s'appliquent inconsciemment – un enfant, par exemple, entre dans sa langue maternelle sans en apprendre explicitement la grammaire ; il s'imprègne des idées de cette langue sans les concevoir : ainsi, lorsqu'il parle, il parle à partir de « la » langue (hors de lui-

même). Les linguistes établissent donc quelque chose d'analogue à celui des trois matérialistes.

HW 186

Les structuralistes, plus encore, oui, beaucoup plus que tous leurs prédécesseurs rationalistes. À partir des Lumières, ils ignorent le « sujet » dans le terme « homme ».

Nous l'avons déjà clairement constaté dans les réactions d'n Vico au naturalisme.

(sciences naturelles) de Descartes et Hobbes (p. 108 supra), (voir aussi la remarque récapitulative p. 139 et suivantes (nouvelle anthropologie de la psychologie humaniste, qui réagit contre Freud et al. ; nouvelle vision de la nature))

Nous l'avons constaté encore plus clairement dans les conceptions de l'homme chez Hume (p. 168) et Comte (pp. 170 et suiv.). Pourtant, la conscience y constituait un point d'appui et un centre encore plus important, voire absolu : le « sujet », l'« homme » — synonymes de « conscience » — disparaissent cependant fortement, voire presque entièrement, dans leur réalité indépendante, se détachant suffisamment des facteurs déterminants inconscients.

1/ la classe
économique **2/** la soif
de pouvoir,

3/ L'éros et le thanatos instinctifs – ils sont les porteurs du
comportement, non pas le

L'« homme » lui-même, ou le « sujet », en tant que « pouvoir du moi » conscient de lui-même et libre de décider. On a parlé de la « mort de l'homme » (M. Foucault, notamment, en est à l'origine) ou de la mort de l'« humanisme » (l'« humanisme » désignant précisément le fait de partir de l'homme conscient de lui-même : en ce sens, la philosophie cartésienne, en tant que philosophie réflexive ou introspective de la conscience, est assurément un « humanisme » !).

Dans la mesure où les structuralistes, par leur insistance sur les structures inconscientes qui régissent le langage, et les marxistes, par leur insistance sur l'infrastructure (économie, conditions sociales) qui régit la superstructure (politique, philosophie, religion), nous ont tous amenés à dire — sans nous en rendre compte — à un tel point que la mentalité « structuraliste » imprègne notre langage quotidien : « ce sont les structures, et non l'être humain, qu'il faut changer », nous pensons déjà, sous la pression de cette idéologie, d'une manière anti-humaniste.

L'épistémologie récente applique cette critique de la conscience non pas à la philosophie, mais à la science elle-même : la question se pose de savoir dans quelle mesure la « science », sous couvert d'« objectivité », se nourrit inconsciemment de présuppositions en apparence rationnelles, mais en réalité irresponsables et « irrationnelles ». On peut appeler cela, comme aiment à le faire les structuralistes, la « philosophie », c'est-à-dire, dans leur langage, l'idéologie qui se dissimule au sein de la science.

Par exemple : dans quelle mesure la science dite objective sert-elle les objectifs du milieu dans lequel elle s'inscrit ? Notre science actuelle n'est-elle pas un vaste instrument de la technocratie ? Cf. Fr. Guéry, *L'épistémologie (Une théorie des sciences)*, dans *La philosophie*, Paris, 1969¹, 1972², I, pp. 135/178. Dans ce cas, on s'engage dans L'externalisme situe la science dans son cadre extra-scientifique et examine l'influence que ce cadre a sur la (fausse) conscience du scientifique, en particulier du chercheur en sciences sociales.

HW. 187

Note : P. Ricoeur, oc. 149, donne un nom commun à **1)** le nietzschéen 1) la « philologie » (en quoi elle diffère de celle de Vico), **2)** la critique marxiste de l'idéologie et La psychanalyse freudienne, notamment l'herméneutique.

(1) Herméneutique

L'herméneutique était à l'origine une science auxiliaire de la théologie et de la jurisprudence : il s'agissait alors de mettre en correspondance les textes anciens (textes juridiques, formules dogmatiques, textes bibliques) avec les

situations contemporaines résultant de l'évolution historique. Comment, par exemple, interpréter aujourd'hui le texte « Allez et enseignez à toutes les nations » ?

L'herméneutique est celui qui « interprète » un tel texte, et l'herméneutique est la science de l'interprétation ou de la compréhension. Dans certains cas notamment, on a eu recours à l'exégèse allégorique ou au commentaire textuel : on peut le constater dans les paraboles qui, une fois dépouillées de leur imagerie, doivent être traduites dans un langage approprié, interprétées et expliquées.

(2)a. *D. Schleiermacher* (1768/1834) est le premier à aborder l'herméneutique de 'n Schleiermacher a élargi la science auxiliaire au rang de théorie de la connaissance : **1)** tout savoir consistait à interpréter quelque chose ; **2)** surtout, il a conçu l'interprétation des textes en lien avec la vie, introduisant ainsi une dimension extra-scientifique et humaine, ou plutôt humano-scientifique, dans l'herméneutique : le « véritable » sens d'un texte, selon Schleiermacher, ne se connaît que dans la mesure où l'on fait l'expérience pratique de ce texte, où l'on en fait un élément vivant. Cf. sa * *Dialektik* *, 1839 (posthume).

(2)b Cela ressemble trait pour trait à C.S. Peirce (1839/1914), que tout le monde connaît sous le nom de Il concevait l'interprétation des signes et qualifiait l'homme d'interprète (il concevait ainsi la science comme le travail de la communauté interprétative, la communauté interprétative des scientifiques ; cf. ci-dessus pp. 79/80) ; seul Peirce était beaucoup plus orienté vers la science que le romantique Schleiermacher.

La soi-disant « école historique » (fondée par F. von Savigny (1779/1861) ; cf. également J. Eichhorn, W. Grimm, L. von Ranke (1795/1886) - voir p. 116 ci-dessus -) pratiquait l'herméneutique comme méthode d'investigation : l'empathie avec le passé (repristination) au moyen d'une recherche détaillée et minutieuse fournit à l'historien une connaissance valable du passé.

W. Dilthey (1833/1911) interprète l'herméneutique de manière encore plus large, à savoir comme une méthode pour les sciences humaines (pour les distinguer des sciences naturelles, qui ne rendaient pas suffisamment justice à l'homme et à sa culture : Verstehen – et non Erklären, la compréhension

scientifique naturelle – est au cœur de l'approche herméneutique de tout ce qui concerne l'homme et son histoire (culturelle) (en ce sens une modernisation de la méthode philologique de Vico (voir p. 109 ci-dessus)).

Décision.

Dans les quatre types d'herméneutique (en laissant de côté Peirce pour le moment), l'histoire occupe une place centrale, notamment en tant que différence de temps (le texte appartient à une époque différente de celle de l'interprète).

Les trois matérialistes sont des herméneutiques parce qu'ils recherchent un sens caché.

HW 188

Non plus dans un texte, mais dans sa propre conscience. Conséquence : la distance adoptée par Nietzsche, Marx ou Freud n'est plus principalement une différence temporelle (distance historique), mais une distance critique. Ils ne se fient plus aux impressions issues de leur propre perception des choses et des événements, ni à celles d'autrui ; ils sont essentiellement « suspects » de tout ce qui relève de la « conscience » et de la « croyance en la conscience » (depuis Augustin et Descartes, notamment avec leur méthode introspective et réflexive).

Non pas qu'ils désactivent la conscience des choses et des processus. Personne ne peut le faire, à moins de se laisser hypnotiser ou d'entrer dans un état d'extase (transe, transit) — et même alors !

Descartes surmonte le doute suscité par la chose corporelle grâce à l'évidentialité de sa propre conscience.

Nietzsche, Marx et Freud surmontent les doutes concernant la conscience grâce à une exégèse du « sens » (de la signification). Depuis lors, la compréhension est une herméneutique : chercher le sens, ce n'est plus exprimer la conscience de ce sens, mais déchiffrer les expressions de ce sens du sens. (P. Ricoeur, oc. 149) La manière dont ils ont procédé est, selon Ricoeur, sujette à critique.

Nietzsche attribue la distorsion de la conscience à la volonté de puissance qu'elle contient. l'œuvre est et tente de résoudre ce problème «perspectivistiquement» (le désir de multiplier la vie prend diverses perspectives, l'une après l'autre) ;

Marx attribue la distorsion de la conscience à la structure socio-économique, à savoir la division de classe avant tout, qui est à l'œuvre dans la (fausse) conscience et qui crée un (faux) reflet dans le cerveau de l'humanité piégée dans un système de classes (cette théorie du « reflet » est sujette à de vives critiques) ;

Freud attribue la distorsion de la conscience situationnelle à l'inconscient et à son mécanismes (refoulement/suppression) censure, qui inhibe le refoulé ; le moi, le sur-moi et le « ça » (ça) : choses que Freud lui-même admet être une « compartimentation » de choses non compartimentées :

Cependant, selon Ricoeur, ces erreurs de pensée et d'expérience n'empêchent pas la validité de l'intention des trois matérialistes :

le manque de fiabilité de la première conscience (de soi) naïve

améliorer (structure corrective, c'est-à-dire de pilotage) grâce à une science qui est médiate (indirecte, c'est-à-dire qui ne se contente pas de supposer), tandis que la conscience (de soi) non critique est immédiate (immédiate, c'est-à-dire qui accepte simplement immédiatement, sans tri, l'évidence comme « évidente »).

Cette science analytique — encore une fois ce terme platonicien (méthode lemmatique-analytique ; de Platon) — étudie les relations entre

a/ l'évidence (ce qui est immédiat dans la conscience, ce qui se révèle, le phénomène) et

b/ le caché (le travail des facteurs de distorsion **1)** volonté de puissance, **2)** structure de classe, **3)** mécanismes instinctifs).

HW 189

Le « travail » de distorsion est réimplémenté par l'analyse critique pour ramener la conscience initiale, « aliénée » (Hegel, Marx), à elle-même (= à sa pleine possession de soi).

Autrement dit, la conscience, **a)** d'abord « humiliée (car soupçonnée) », **b)** émerge plus pure (donc plus consciente). L'analyse critique de la conscience est une grande révélation.

Nietzsche veut atteindre l'« idéal » du surhomme (l'homme plus qu'ordinaire, servile, démocratique, pas encore « noble ») à travers sa généalogie philologique (la recherche de ses origines) de son échec.

Marx souhaite sauvegarder la pratique (révolutionnaire) en prenant conscience de les conditions (mais les vraies, pas les imaginaires) de cette pratique ;

(2)b Freud souhaite que le névrosé, dont les symptômes sont réduits, soit identifié par le biais de la psychanalyse, permettant l'acquisition d'une conscience (de soi) élargie et approfondie.

Ce n'est pas sans raison que Marx est le fondateur du socialisme scientifique (quoique dialectique) et Freud celui du traitement psychanalytique scientifique des névroses.

Le scientisme du XIXe siècle connut des triomphes parmi eux, tout comme il s'était imposé au XVIIIe siècle, par exemple dans les sciences naturelles mais aussi dans les sciences humaines (pensons à Hume, Voltaire, notamment d'un point de vue historiographique) (pour le XVIIIe siècle, pensons également à d'Alembert, qui appliqua la méthode géométrique de Descartes non pas de manière générale, mais à des problèmes détaillés, néanmoins dans un esprit effectiviste, c'est-à-dire pour produire un effet ; en ce sens, il est un exemple de ce que *E. Cassirer, Le La philosophie des Lumières* affirme, en effet, que la raison, pour l'homme des Lumières, était avant tout une La cause d'un effet à obtenir est une force.

Le scientisme des années 1880 n'est qu'une restriction d'un mouvement vaste et profond qui ne conçoit pas la connaissance rationnelle de manière purement théorique, mais plutôt comme une résolution de problèmes

« efficace » (calculée pour produire un effet) : Marx veut résoudre la misère sociale, Freud la misère névrotique, et... l'analyse de la conscience sans exposer ses erreurs (qu'elle soit idéologiquement critique ou psychanalytique) demeure une « théorie », sans effet concret. Cet aspect purement théorique constituait l'erreur fondamentale des philosophies et des sciences idéalistes et romantiques. Sur ce point, les matérialistes avaient parfaitement raison.

Le côté obscur

« Sans aucun doute, c'est précisément la science naturelle qui a conféré au matérialisme du XIXe siècle sa force de caractère (...). Ce n'est pas un hasard si ce matérialisme a été développé essentiellement par des naturalistes (...). » (*J. Fischl, <i>Materialismus</i> et *Positivismus der Gegenwart* , S.7). Mais comme au XVIIIe siècle, les découvertes scientifiques (naturelles), incontestables, ont été réinterprétées dans un sens idéologique : on en a tiré des armes pour détruire **(1) la religion et (2) la théologie et la métaphysique. C'est encore le cas aujourd'hui.***

L'existence de Dieu et de tout l'ordre surnaturel,

l'existence de l'âme et de son aspect corporel,

l'existence du (néanmoins par les grands matérialismes de l'Antiquité)

HW 190

la réalité subtile reconnue (fluide, magnétisme, etc.) ainsi que

Toutes les conséquences éthico-politiques découlant de ces trois faits fondamentaux des traditions archaïques, religieuses et métaphysiques (prenant en compte les influences extraterrestres, l'au-delà, etc.) – tout cela a été soit ridiculisé avec arrogance, soit réprimé, et en tout cas jamais étudié honnêtement selon la méthode internaliste que ces phénomènes revendiquent légitimement : pourtant, même au plus fort des XVIIIe et XIXe siècles, les recherches internalistes honnêtes n'ont pas manqué ! Il suffit de penser à ce que *R. Haynes, dans son ouvrage *The Hidden Springs (An Enquiry into Extra-Sensory Perception)**, Londres, 1961, p. 180-208 (*Les Lumières*), aborde pour comprendre le brillant Prosper Lambertini (1675-1759), futur *pape Benoît XIV* , qui, bien que connaissant également R. Boyle et B. Spinoza, s'est consacré à une analyse humaniste des phénomènes paranormaux (ce qui n'a pas

empêché Voltaire et Walpole de croire pouvoir lui rendre hommage après sa mort !). Haynes, p. 208 et suivantes, évoque également brièvement la recherche sur les phénomènes paranormaux au XIXe siècle. – « Sciences naturelles » par compréhension : l'idéologie qui les sous-tend – pour ensuite appliquer à leur propre compte le langage des structuralistes ! - a jugé nécessaire d'« ignorer » tout cela, c'est-à-dire, typique de l'étranger, de rester seul extérieurement sans internalisme, c'est-à-dire sans toutes les conditions pour connaître véritablement le surnaturel et l'extraordinaire en pleine connaissance, à savoir en se tenant à l'intérieur, - ce qui présuppose à son tour une herméneutique humaniste à la Schleiermacher et Dilthey, - mais complétée par une objectivité scientifique naturelle (afin de ne pas se perdre dans les sentiments et le fanatisme), bien sûr.

Décision. -

Tant la connaissance de l'« esprit », c'est-à-dire la conscience et tout ce qui s'y rapporte, dans la mesure où elle échappe aux méthodes scientifiques naturelles (qui ne lui conviennent pas),

si la connaissance de la religion (y compris les théologies et la métaphysique) se situe, en partie et même dans son aspect le plus essentiel, en dehors des sciences naturelles pures, telles que les matérialistes, les positivistes et les évolutionnistes étroits d'esprit (dont on pourrait dire beaucoup sur la réduction du supérieur à l'inférieur – une réduction si caractéristique de toutes ces idéologies !) l'ont conçue.

2.8.5. Le XXe siècle et le matérialisme.

Parain-Vial, oc, 29ss., résumé :

(a) les néo-marxistes :

Le marxisme de *Marx*, avec :

1) est athée et humaniste (comprendre : centré sur la Terre, anthropocentrique ; cf. le

l'homme « absolu » de Barth supra pp. 158/159) sens métaphysique de la vie,

son esquisse d'une économie scientifique (*Das Kapital*) et

Sa méthode analytique, visant à une prise de pouvoir (dictature du prolétariat), a été interprétée au pluriel :

communiste soviétique (qualifié de « marxisme vulgaire » par les critiques français du style de communisme dogmatique des pays du bloc de l'Est et de leurs complices d'Europe occidentale) ;

HW 191

(ii)a. « métaphysique » (au sens d'une sorte de métaphysique de substitution) : la théorie de Francfort Schule (Adorno, H. Marcuse, par exemple, et aussi Bloch, l'homme de « l'Utopie »), qui souligne le sens de l'unité cosmique qui est détruit par la société industrielle actuelle et cherche à restaurer l'« unité » entre l'humanité, y compris les surindustrialisés, et la nature (et le cosmos), représente cette tendance ;

(ii)b. scientifique-structuraliste : L. Althusser, qui a assassiné sa femme en 1980 après Dans une perspective dépressive, on perçoit dans le marxisme non pas un « humanisme » (affirmation de l'homme) mais une « science » (science spécialisée) qui, pour que la « Révolution » (avec une majuscule !) réussisse, expose les structures et le fonctionnement effectif, tout en se montrant particulièrement dogmatique, c'est-à-dire **(a)** anti-empiriste et **(b)** convaincue que Marx a découvert la vérité économique définitive, au point de ne même pas attendre les faits pour confirmer sa théorie ! Les esprits de Marx, Lénine, Staline et Mao Zedong ont définitivement dépossédé l'économie du niveau idéologique (comprendre : scientifique spécialisé) !

Néo-freudisme : deux types, brièvement indiqués.

(1) Le marxo-freudisme (en particulier Fromm, Marcuse et Reich), dans lequel *H. Marcuse* (L'Homme unidimensionnel, - l'un des livres de la révolte de mai 1968) assigne à la « Révolution » (!) la libération de l'éros (Freud) à l'œuvre dans notre civilisation mais déçue par **a/** l'oppression capitaliste et **b/** même l'idéologie des sciences et des techniques qui y prévaut (Marx), tandis que pour W. Reich, l'un des inspirateurs du Mouvement pour le potentiel humain (voir ci-dessus p. 138 et suiv.), la sexualité (éros) est aussi bonne que tout (la fonction de l'orgasme), mais non sans une marxisation de la société ; au contraire, le marxisme n'est lui-même que dans et par la vie orgasmique

réussie, - ce qui, naturellement, a suscité l'irritation parmi les communistes de l'époque.

Lacan, le structuraliste, a donné une interprétation structurale de Freud d'une nature très personnelle ; pour asseoir son autorité parmi les Nouveaux Philosophes (surtout ceux qui ont émergé depuis 1978 : cf. G. Schiwy, *Les Nouveaux Philosophes (Le retour de la métaphysique)*, Paris, 1979, pp. 41ss.), qui en lui le discours subversif admirer, avec des milliers de jeunes et de personnes intéressées, une brève esquisse qui lui fait injure mais indique une piste à explorer pour le comprendre : on pourrait qualifier son interprétation psychanalytique de « discoursisme » car

Le discours direct et indirect, ainsi que ce que Lacan désigne par ce même terme mais considérablement élargi (comme les rêves, les névroses et autres phénomènes freudiens), est au cœur de l'interprétation que Lacan donne de la psychanalyse de Freud.

HW 192

Pour Lacan, la « psychanalyse » consiste à mettre au jour ces formes de parole ou de « discours » (décrites plus haut) dans lesquelles le moi, le soi, se fait connaître – ce « je » qui est lui-même « discours ». Ce discours radical du soi et des « symptômes » obéit cependant à des lois formelles qui rappellent celles de la linguistique saussurienne – lois formelles qui, dans le traitement psychanalytique, visent à restaurer la structure malade du soi (nature correctrice).

Depuis mai 1968 et le post-structuralisme qui en a découlé, suite à la problématique de la « révolution culturelle » (entendue par le néo-marxisme comme un élargissement et un approfondissement de l'économisme unilatéral du paléo-marxisme), Lacan a mis l'accent sur le rôle de la figure paternelle dans la formation du « moi » à partir du chaos du « ça » (l'inconscient), ainsi que sur les distorsions issues de cette dimension autoritaire de l'existence instinctive. La mise au jour analytique de ces distorsions autoritaires de la raison ou du discours par le biais du « discours de l'autre », c'est-à-dire le discours de la figure paternelle (principalement les figures familiales du père ou de la mère, mais aussi toutes les structures d'autorité dans la société), constitue précisément le discours « subversif », c'est-à-dire fondateur de la révolution (sans pour autant qu'il la fonde nécessairement), de Lacan.

Néo-nietzschéisme.

de la « destruction », c'est-à-dire la « négation » absolue de l'humanisme existentialiste de Sartre (c'est-à-dire le kierkegaardisme plaçant le sujet comme un être libre et décisif au centre (cf. p. 165 ci-dessus)),

Oui, de la « destruction » de toute la pensée occidentale, voire planétaire, la philosophie en premier lieu, jusqu'à eux-mêmes ! Seuls trois penseurs échappent à « l'incommensurable aliénation » (voir p. 152 ci-dessus) de la pensée, c'est-à-dire de l'idéologie, à savoir Nietzsche, Marx et...

Freud ! Dans lequel Freud commet même l'erreur, à leurs yeux, de ne pas suffisamment « libérer » la libido ou le désir.

Convaincus de leur originalité absolue (cf. pp. 155/156 : rapport à la tradition), ils prétendent être les premiers dans l'histoire de l'humanité à « penser » ou, du moins, à « rendre la pensée possible » (ce qui, même non traduit – et de préférence non traduit par souci de fidélité littérale à une telle arrogance sans la moindre honte – en dit long sur l'esprit des Lumières qui existe encore au XXe siècle, malgré les échecs manifestes des idéaux de ces mêmes Lumières, même aux yeux de ses épigones).

Derrida **1)** La grammatologie ; **2)** La diffusion ; **3)** La voix et le phénomène) Pensant essentiellement de manière exégétique, il pratique un commentaire « négatif » sur les difficultés qu'il découvre **1)** chez Rousseau et Saussure, **2)** chez Platon, **3)** chez Husserl, afin de réduire à néant la « philosophie » en tant qu'aliénation par excellence. – Ce commentaire textuel est essentiellement « intertextuel » au sens absolu du terme : l'homme n'a jamais de contact avec la réalité, mais seulement avec les textes.

HW 193

Décision globale

Lorsque nous examinons maintenant le (pré)positivisme et le matérialisme dans leur ensemble, de Voltaire à Guattari inclus, nous comprenons pourquoi *J. Rivière, Rationalisme, système qui exagère le rôle de la raison aux dépens de la foi*, dans *Dict. d. Connecticut. religion*., Paris, 1927, V, p. 1015, dit :

Cette doctrine, autrefois désignée sous le nom générique de « naturalisme » parce qu'elle implique l'élimination du surnaturel — et l'on peut ajouter sans risque : de l'extra-naturel, bien que Rivière n'en parle pas — est plus justement appelée « rationalisme », en raison de la confiance exclusive qu'elle place dans la raison — et nous ajoutons : dans la raison, oui, mais tout comme les naturalistes rationalistes, qui n'affirmaient qu'une « nature » visible et tangible, l'interprètent de manière très restrictive, beaucoup trop restrictive.

Aujourd'hui encore, certains rationalistes contemporains continuent de faire un tort inexplicable à la raison (cf. supra, p. 133 et suiv.). Après tout, la raison n'est pas incompatible avec l'extra- et le surnaturel ; bien au contraire.

Nous reprenons maintenant l'exposé du rôle joué par les naturalistes dans la préparation de la Révolution française (en fournissant immédiatement un aperçu des principales figures et tendances et en faisant le lien avec la page 180 ci-dessus, ligne 2 en haut).

Outre d'Alembert (supra p. 179), le prépositivisme comprend une figure qui ne rentre pas dans ce cadre, sauf en tant que prépositiviste, A. Turgot (1727/1781), qui « ignore » (refuse d'accepter) les vues culturellement pessimistes de Bayle et Voltaire et adhère à un méliorisme modéré (voir p. 147 ci-dessus) ; à savoir, Turgot accepte, avec ses contemporains optimistes mais modérément, le fait qu'au cours de l'histoire l'humanité s'améliore « à pas de tortue » (dit-il) au milieu de nombreux échecs.

Turgot est immédiatement le premier économiste scientifique (cf. en Angleterre : A. Smith), par laquelle, au sein du centre rationaliste, émerge une autre science.

Même en tant qu'historien qui s'appuie avant tout sur les faits de manière scientifique et positive, il est novateur par sa philosophie de l'histoire qui ne se limite pas à une seule théorie.

En tant qu'historiologue, il revisite Bossuet, le dernier Augustin chrétien (voir p. 8 : les étapes de Rome), poursuit Montesquieu, qui sera mentionné prochainement, et anticipe Herder et Condorcet (cf. R. Lavollée, op. cit., pp. 194 et suiv.).

Hormis Turgot (Montesquieu, déjà mentionné p. 179), mais ici, dans ce contexte historico-culturel, un peu plus à son sujet : bien qu'empiriste – ou peut-être parce qu'il l'était –, il reste fidèle à Bossuet, Leibniz et surtout Vico (pp. 108 et suiv.), où il définit plus précisément le concept platonicien d'analyse tel qu'il le conçoit : « Tous les êtres ont leurs lois – la divinité et le monde matériel, les « intelligences » supérieures (les anges) (...), les animaux et l'homme lui-même. (...) ».

HW 194

Il existe une « raison » originelle (à comprendre : située à l'origine absolue) (c'est-à-dire l'intellect créateur divin qui établit les lois de la création). (...) Les lois sont les relations entre, d'une part, la raison divine et, d'autre part, les différents êtres ; ces lois sont aussi les relations entre ces différents êtres.

Dieu se rapporte à l'univers en tant que créateur et soutien : les lois selon lesquelles Il a créé sont celles selon lesquelles Il le soutient. Il agit selon ces règles parce qu'Il les connaît. Il les connaît parce qu'Il les a créées. Il les a créées parce qu'elles sont liées à Sa sagesse et à Sa puissance. (Esprit des lois)

L'« analyse » ici est une analyse des relations, mais des relations fixes, ou – comme on dit en néerlandais – des proportions. Selon Platon, l'analyse était l'étude des relations mutuelles entre les idées ; ici, l'analyse est l'étude des proportions entre les faits (**1** / fait divin, **2** / faits créés et maintenus). On perçoit l'énorme différence avec, par exemple, le déterminisme de Hume (voir p. 168). Voyez : « Nous sommes encore loin du moment où le monde rationnel est aussi bien gouverné que le monde physique. »

Raison : « Bien que le monde rationnel possède également des lois (naturellement immuables), il ne les suit pas toujours comme le monde physique suit les siennes. » (ibid.).

Montesquieu, contrairement à Hume (et à tous les déterministes, ou même aux dialecticiens (surtout allemands) et aux positivistes (surtout français) postérieurs), est convaincu de la liberté fondamentale du « sujet » humain (et est, en ce sens, un « humaniste »).

Conclusion : Turgot et Montesquieu, bien que tous deux très empiriques et/ou positifs Orientés vers l'avenir et empreints d'esprit scientifique, ils contrastent fortement avec le naturalisme simpliste que nous avons examiné plus en détail dans une longue digression ci-dessus, aux pages 180/193. Encore une preuve que la même « raison », opposée à la même « nature », est néanmoins multi-interprétative ou multi-significative, comme Peirce l'a notamment souligné, ainsi que tant d'autres esprits ouverts.

Outre d'Alembert, Voltaire, d'après *les Mémoires de Barruel* , recruta également Diderot (1713-1784). Diderot est le fondateur et directeur de l'Encyclopédie. Malgré ses imperfections et ses inexactitudes, l'Encyclopédie connut un succès retentissant et marqua son époque. Elle offrit au monde civilisé un résumé des nouveaux développements intellectuels : un panorama détaillé de l'ensemble des sciences, des techniques et de l'industrie. Les sections consacrées à l'industrie, notamment aux travaux de Diderot, n'en étaient certainement pas les moins importantes.

Ces exemples montrent que les personnes instruites étaient bel et bien conscientes de l'avènement de l'ère de la machine et de la place de l'usine et de l'atelier dans la culture occidentale. Ainsi, cette nouvelle philosophie a préparé le terrain pour le triomphe de la révolution industrielle avant même qu'elle n'ait commencé.

HW 195

La science et l'industrie étaient les deux ailes de l'armée du « progrès », qui devaient être coordonnées et unifiées par un système réformé d'éducation « rationnelle ». (...)

Par conséquent, le premier pas vers la libération de l'humanité consiste à affranchir l'esprit encore immature de la tyrannie des prêtres et des maîtres d'école. Or, ce pas était impossible à franchir tant que le pouvoir de l'Église, **des** ordres enseignants et **des** universités n'était pas brisé. C'était une tâche immense, que les philosophes n'auraient jamais pu accomplir par leurs seules forces.

Mais l'ancien régime était divisé en lui-même : les juristes contre le clergé, les Gallicans contre les Ultramortans et les Jansénistes contre les Jésuites.

Conséquence : les « philosophes » pourraient exercer leur influence considérable auprès des plus hautes autorités. Ils s'en servaient pour exploiter ces querelles internes. C'est ainsi que la Compagnie de Jésus, le plus important de tous les ordres éducatifs et, pendant deux siècles, le principal instrument de la culture catholique, tomba victime de partis obscurs et de leurs intrigues, ainsi que de la propagande de la minorité rationaliste.

Comme les Jésuites contrôlaient la majorité des collèges et des écoles secondaires – non seulement en France, mais dans toute l'Europe catholique –, l'ensemble du système éducatif fut bouleversé et rendu impuissant par leur chute. Mais les « philosophes » n'étaient pas prêts à saisir cette opportunité. Comme en témoignent leur correspondance et la brochure de *d'Alembert* « *Sur la destruction des Jésuites en France* », ils furent surpris par cette victoire soudaine et totale. Plusieurs propositions de réforme furent effectivement élaborées, notamment par Caradeuc de la Chalotais, l'un des chefs de file de la campagne anti-jésuite, qui prônait un système bourgeois et laïque d'enseignement des langues modernes et des sciences modernes. (...)

Lorsque la révolution éclata, les anciennes institutions éducatives ne trouvèrent aucun défenseur.

Jamais auparavant — pas même à l'époque de la Réforme ou de la Révolution russe — un tel massacre n'avait été infligé aux institutions éducatives. Ainsi, tous les obstacles à une réorganisation complète du système éducatif national furent levés. (*Chr. Dawson, Crisis of Western Education* , Tielt/La Haye, 1963, p. 64-67).

Ce long texte d'un connaisseur ne peut manquer de marquer un esprit catholique : les défauts et les erreurs de la religion ont eux-mêmes assuré le succès de la critique religieuse, que nous avons exposée plus haut sur de nombreuses pages (et également dénoncée comme étriquée) !

Un autre aspect de l'entreprise de Diderot et de ce qui en a découlé est le concept d'« énergie » : ce sont les physiciens anglais, et principalement les ingénieurs électriciens en Angleterre, qui ont introduit ce terme dans la technologie comme un concept fondamental.

Que l'introduction théorique date de Leibniz (cf. pp. 94/95 : dynamisme) ou de Newton (cf. p. 119 : troisième loi du mouvement de Newton, c'est-à-dire la loi d'égalité du « travail et du contre-travail » (action et réaction), d'où

Helmholtz, en 1847, a appris à déduire le principe de conservation de l'énergie).

Que la confirmation expérimentale de ce concept théorique soit due à Colding (Copenhague) ou à Joule (Manchester), ou encore à Robert Mayer ou à Seguin, sa portée extrêmement vaste a été comprise en premier lieu par R. Mayer, médecin à

Heilbronn (Wurtemberg) en 1842 (et ses publications en 1845/1851).

Helmholtz les a ensuite sortis de l'obscurité dans sa publication et, avec tous ses prédécesseurs, a posé les fondements de l'énergétique ou de la théorie de l'énergie (dont la thermodynamique n'est qu'une partie).

L'idée fondamentale est la suivante : les phénomènes de la « nature » — concept de base de la philosophie et de la science des Lumières — n'impliquent que deux modes d'être ou « éléments » (au sens très large), à savoir la matière et l'énergie. Ostwald, Mach et Duhem ont approfondi cette idée.

En résumé, la conception énergétique de la nature se résume à ceci : la matière elle-même, sans énergie, serait tout simplement inexistante, car elle est toujours énergie sous une forme ou une autre. La conception cinétique de la matière et de l'univers, qui affirme que la nature n'est rien d'autre que de la matière en mouvement (la chaleur, le son, la lumière, etc., sont parfaitement descriptibles en termes de mécanique (cf. Galilée, supra, p. 32)), a, par le biais du concept de « force », ouvert la voie à la théorie de l'énergie. Or, l'énergie s'est finalement révélée être multifacette : mécanique (comme jusqu'à présent), thermique (énergie thermique), chimique, etc.

Depuis Ostwald, Le Châtelier et d'autres, la science de l'énergie a surtout établi que l'énergie est transformable d'une forme à une autre et qu'elle apparaît comme un substrat immuable qui sous-tend tous les phénomènes naturels. Il suffit de consulter un ouvrage comme celui de *J. Fast, *Energie uit atoomkernen **, Maastricht, 1980, pour se faire une idée de cette idée fondamentale.

Le même auteur, **Matterie en leven ** (* *De regie der natuurwetenschappen* *), Heerlen, 1972, p. 60, désigne la théorie de l'évolution comme l'unificatrice de toutes les formes de vie : la soi-disant chute du vitalisme, selon Fast, oc., 58, a commencé en 1828, lorsque Wöhler a préparé pour la première fois en laboratoire un composé organique, à savoir l'urée, un composant connu de l'urine des mammifères. Depuis lors, le nombre de composés carbonés préparés artificiellement — et donc non « vitalement » (ce qui, selon les vitalistes naïfs de l'époque, était la seule voie possible) — est considérable. Fast, oc., 157, ajoute qu'il n'existe pas de transition nette entre matière morte et matière vivante : le virus, par exemple, constitue un cas de transition douteux. Néanmoins, trois caractéristiques seraient inhérentes à l'énergie « vitale » :

HW 197

il s'agit d'un système complexe – notez que le concept de « système », cette unité dans la multiplicité (depuis la Grèce antique, le concept principal de toute philosophie possible) est toujours à l'œuvre ici – avec des substances macromoléculaires (acides nucléiques, protéines) comme constituants les plus essentiels, un système qui échange de l'énergie, de la matière – et (ajoutons-le simplement) de l'information, que Fast semble oublier – un système qui, en se multipliant, que ce soit ou non par interaction avec ses pairs, produit des systèmes similaires qui vivent ;

Le concept de systèmes est devenu à la mode, surtout ces dernières années. *L. von Bertalanffy, Robots, Men and Minds*, New York, 1967, p. 69, développe le concept général Il définit la théorie des systèmes comme suit : « une cohérence de composants en interaction ». Il précise qu'à l'époque où il écrit, il n'existe pas de théorie des systèmes exhaustive (oc., 71). Pourtant, une telle théorie est constamment évoquée dans toutes sortes de textes et de communications scientifiques : par exemple, on ne peut lire les deux ouvrages de Fast cités plus haut sans être constamment confronté à une théorie des systèmes bien définie, mais jamais clairement étayée.

Ce détour apparemment illogique concernant la structure des systèmes vivants prend tout son sens : la vie est aussi énergie, mais sous une forme non purement « morte » — quelle tautologie ! (pourrait-on dire) —, et pourtant nul ne doute que la « vie » repose sur le prolongement de la réalité moléculaire qui constitue toute matière (à savoir, par le biais des premières

macromolécules). Ainsi, en parvenant, surtout au XVIII^e siècle, d'abord à la matière en tant que structure atomique et immédiatement, et notamment de manière mécaniste, au concept d'« énergie », l'humanité — et en particulier une humanité rationaliste : il convient de le souligner avec insistance — a percé à jour la structure intime de la « nature » ! Non plus de manière spéculative, comme auparavant dans les mentalités archaïques, antiques ou médiévales, mais de manière effective, c'est-à-dire en l'abordant de façon immédiate plutôt que théorique, c'est-à-dire désormais « technique ». Le énième triomphe de ce que *E. Cassirer, La Philosophie Au siècle des Lumières*, on disait : la raison comme « force », c'est-à-dire comme capacité, et elle-même à nouveau La « force », la force agissant sur laquelle s'exerce la capacité de travail ou l'énergie, est la principale caractéristique du XVIII^e siècle.

J. Rosmarduc, De Thalès à Einstein (Histoire de la physique et de la chimie, Paris, 1979, pp. 19/20, écrit : « En Europe, le XIII^e siècle est particulièrement productif.

- 1/** Des universités sont créées (Bologne, Montpellier, Paris, Oxford, etc.).
- 2/** La scolastique, fondée sur la doctrine d'Aristote, révisée par Thomas d'Aquin, décolle ;
- 3/** Il convient de souligner les progrès des mathématiques, le renouveau de la Réflexions sur la lumière, premières expériences sur le magnétisme et publication d'encyclopédies.
- 4)** Tout ceci s'accompagne d'une hausse équivalente dans le domaine technique, -

HW 198

Cette évolution justifie l'opinion de l'historien J. Gimpel : « Du XI^e au XIII^e siècle, l'Europe occidentale a connu une période d'intense activité technologique et, en termes d'inventions, cette époque est l'une des plus fécondes de l'histoire de l'humanité. On aurait dû l'appeler la première révolution industrielle si la révolution industrielle anglaise des XVIII^e et XIX^e siècles n'avait pas déjà reçu cette appellation. »

On sait que, dès le Moyen Âge, la scolastique fut presque immédiatement remise en question, perçue comme un aristotélisme renouvelé dans le domaine des sciences naturelles : il suffit de penser à N. Oresme et J. Buridan, dès le XIV^e siècle. Ce mouvement critique se poursuivit au XV^e siècle et devint, au XVI^e siècle, l'une des composantes principales de la fameuse révolution scientifique (voir ci-dessus, p. 25 et suivantes : à la fois mystique, occulte et mécaniste).

R. van Cauteren, Origine et signification de la prospérité actuelle , dans *Notre Alma Mater* , 35 (1979) : 1, pp. 28/41, écrit : « Les deux principaux (...) facteurs que le Ce qui a permis la prospérité actuelle du monde occidental et qui recèle également le seul espoir (...) de faire disparaître la « misère du tiers monde », ce sont sans aucun doute les deux événements historiques suivants :

l'émergence de la science expérimentale au XVI^e siècle (1501/1600) ;

la traduction de cette science en technologie, par laquelle, depuis 1750, est apparue la période du « progrès technique », sous laquelle il faut comprendre non seulement le génie mécanique mais aussi la médecine et l'agriculture. » (ac, 29).

En outre : « La science expérimentale en elle-même n'a pas contribué à l'augmentation de la prospérité, mais elle a néanmoins été la condition sine qua non de la technologie moderne ». (ibid., 31).

À titre d'exemple, l'auteur cite : « Louis XIV (1635/1715) ne pouvait pas se permettre une voiture, une radio, un poste de télévision, une caméra de cinéma, etc. (...), alors que les domestiques et les ouvriers le peuvent maintenant. » (ibid., 33).

De plus : « Le prix du blé, exprimé en salaire horaire, est passé de cinquante à un depuis 1870, grâce à l'invention de la moissonneuse-batteuse, aux recherches scientifiques sur les sols et les cultures, etc. On peut parler ici du miracle de la multiplication des pains. » (ibid., p. 33). L'auteur multiplie les exemples. Il s'agit de démontrer comment une gestion efficace de la nature a transformé notre quotidien, tandis qu'une vision purement mystique et théorique de la nature laissait la « misère » réelle (cf. p. 143 : Moreno) inchangée.

Technologie (technologie). M. Mauss, *Les techniques et la technologie*, dans *Journal de Psychologie*, 1948-1, définit la technique comme suit « l'étude de infrastructure (notamment les machines, mais aussi d'autres « instruments » de nature, par exemple, physique, chimique, biologique, voire intellectuelle ou fluide)

HW 199

et des opérations qui utilisent l'infrastructure, et ce, au service d'un objectif à atteindre tout en minimisant les instruments et les opérations. En effet, comme indiqué plus haut (p. 62 : del Vecchio et sa définition économique du comportement rationnel) : la technologie est une rationalisation, la recherche du profit en matière de matière, d'énergie et surtout d'information. Autrement dit : une causalité minimale pour un impact maximal. Ou encore : des moyens minimaux pour un but maximal (résultat ou objectif atteint).

Le mot « technologie » peut avoir plusieurs significations :

lexicologique : l'étude des termes techniques relatifs aux sciences, aux métiers et aux arts ;

systémique-historique : cf. supra p. 93 : technologie des systèmes de Guérault, analyse de cohérence :);

(iii)a. réflexive : l'étude d'une nature exo- ou internaliste de toute cette technologie et la technologie est ; par exemple G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, 1958 ; A. Gehlen, *Die Seele imtechnischen Zeitalter*, Hambourg, 1957.

(ii)b. Application : la théorie de la transformation des matières premières et des produits artificiels (ainsi que le modèle ou le processus de fabrication) dans l'industrie.

Praxio- ou mieux praxéologiquement parlant,

Si, partant d'une théorie de l'action qui décrit l'action dans sa structure, la technique peut également être qualifiée d'action, plus précisément d'activité

ou de « performance » — une forme intense de vie et de travail, un labeur en quelque sorte. Ce qui vient d'être dit concernant la technique en termes d'instrumentation ou d'infrastructure s'applique naturellement aussi à l'aspect praxéologique : située au sein du « sujet », la « technique » est appelée « savoir-faire » — la maîtrise du contrôle des instruments et des opérations qui y sont liées. En ce sens, le savoir-faire ou la capacité technique de l'être humain, le sujet, peut également appartenir à l'infrastructure d'autres objectifs.

Du point de vue de la dialectique « maître/serviteur » (voir pp. 149 et suiv. ci-dessus : Hegel), il est entendu que l'homme, devenant infrastructurellement « utile » ou « efficace », devra probablement endurer des structures autoritaires dénoncées par, par exemple, le néo-marxisme (p. 190), le néo-freudisme (pp. 149 et suiv.) ou le néo-nietzschéisme (p. 192) – notamment en ce qui concerne les phénomènes linguistiques.

Nous renvoyons au *Dr M. Zeegers, Seksuele delinquenten* (Forensisch-psychiatrisch onderzoek), Amsterdam, 1966, p. 14 :

« Les normes morales sont parfois difficiles à définir ; on interroge le psychiatre sur les normes de sa discipline. Se pose alors la question de la frontière entre "malade" et "sain", entre comportement "normal" et déviants. Mais c'est seulement à ce moment-là que la difficulté apparaît. »

Si l'on place maintenant à côté de cela *M. Eliade, *Occultisme ... en id., Méphistophélès ...**, qui considère les cultes sexuels des sorcières moralement justifiés, du moins dans leurs formes traditionnelles et surtout archaïques, quel est alors le problème avec les soi-disant « crimes sexuels » ?

HW 200

Dans un chapitre ' *Microphysique du pouvoir* (Michel Foucault) *G.Schiwy expose, Les Nouveaux philosophes (Le retour de la métaphysique)*, Paris, 1979, PP. 29/41, celui-ci structures autoritaires du langage :

M. Foucault, par exemple, commente le cas de « Mme Rose », psychiatre à la prison de Toul. En 1972, elle évoque ouvertement les brutalités infligées aux patients de cet établissement : « La société fait tout son possible pour

détourner le regard de tous les événements qui trahissent les véritables rapports de pouvoir. »

Les autorités parlent exclusivement en termes de « tableaux », de « statistiques » et de « courbes » (courbes qui montrent une tendance).

Les syndicats discutent des conditions de travail, des bilans, des investissements et des perspectives d'emploi.

De part et d'autre, ils insistent sur la nécessité de s'attaquer au mal à la racine : c'est-à-dire là où personne ne le voit ni ne le ressent, loin des événements, de l'interaction des forces en question et de l'acte même de gouverner.

Mais le psychiatre de Toul a parlé : « Mme Rose a enfreint les règles du jeu et brisé le grand tabou. Celle qui était absorbée par le système de pouvoir, elle n'a pas critiqué son fonctionnement : elle a nommé les choses qui s'y sont passées – tel jour, à tel endroit, dans telles circonstances. » (oc, 30).

Le jeu de parole et de langage (cf. Wittgenstein) de Mme Rose est désormais, dans ce cas précis, « subversif ». Pourtant, il existe un jeu de langage autoritaire : par exemple, lorsque, dans une mentalité purement irrégieuse, voire anti-religieuse (« idéologie », si l'on préfère l'appeler), la magie sexuelle des primitifs est « étiquetée » comme « délinquance » (au sens propre).

Cet exemple poignant, observé dans de nombreux pays de mission, prouve que le langage est loin d'être un phénomène neutre, exempt de toute critique sociale et idéologique. Surtout pas lorsque, d'un point de vue rationaliste, le langage est envisagé comme un instrument de parole ou de pensée – et j'insiste sur le terme « instrument » : un élément de l'infrastructure.

Nous présentons ce modèle critique du langage pour illustrer une critique de la technologie : toutes les technologies sont potentiellement des « phénomènes maître/serviteur » ! (cf. ci-dessus, p. 145 en bas)

Eliade).

Note – L'ampleur de l'influence de la technologie sur notre praxéologie est manifeste. La distinction entre les techniques basées sur le travail et celles basées sur le jeu : il existe par exemple des techniques de piano, des

techniques sportives, etc. ! Il existe même des techniques religieuses, qui ne sont que des phénomènes infrastructurels, qui ont été maintes fois mal comprises comme des fins en soi : le jeûne, la récitation de prières, la méditation, etc., qui peuvent être interprétées à la fois en elles-mêmes, « comme une œuvre d'art » (pensons aux jeûneurs chinois, aux « méditants » indiens), et comme un moyen (la multiplicité d'interprétations s'attache naturellement aussi à la technique !).

Il convient de noter au passage que notre vocabulaire fait état de termes de plus en plus techniques : tels que minimiser, optimiser, etc.

HW 201

Histoire de la technologie.

G. Simondon, Du mode d'existence des objets techniques, Paris, 1958, expose les développements comme suit :

Le XVIII^e siècle présente ce qu'il appelle les « éléments techniques » : l'atelier expose des outils manipulés directement ou par des mécanismes élémentaires, tels que des engrenages, des minutes d'horlogerie, etc., ainsi que des instruments affinant la perception humaine (balances, horloges, lunettes) ; l'homme reste au cœur du « progrès » : il maîtrise l'instrumentation et l'utilise personnellement de manière plus efficace. Ceci se reflète, selon Simondon, dans l'optimisme des Encyclopédistes, qui embrassent avec joie le perfectionnement mutuel de la science et de la technique. Le XIX^e siècle poursuit cette première révolution industrielle et technique – incluant la seconde du milieu du siècle (qui débute notamment en 1770) : au lieu d'« éléments techniques », on trouve désormais les « techniques individuelles », c'est-à-dire des machines ou des dispositifs qui se distinguent des outils non pas tant par leur complexité que par leur relative indépendance ; car une machine fonctionne seule, elle « marche », tandis qu'un outil doit être manipulé. ainsi la machine à vapeur, puis le moteur à combustion interne et la dynamo ou le moteur électrique, qui

a/ développer une énergie supérieure (!) à celle des humains ou des animaux (par exemple, les bêtes de somme) produire et

b/ Le montage s'effectue lui-même (la machine à vapeur, par exemple, tire des charges mais soulève) (marteaux, etc.) ; – les ouvriers réagissent désormais avec suspicion à ces individus, à cette technologie autonome : ils ne se contentent pas d'aider l'ouvrier ; ils le remplacent tout simplement : l'homme, en l'occurrence l'ouvrier, n'est plus au centre, mais la machine qui, une fois en marche, n'a plus besoin de lui, sauf pour la maintenance ; les ouvriers le perçoivent comme un concurrent, et non comme un assistant ; cf. *Vigny, la Maison du Berger* (1844) ;

Le XXe siècle voit la deuxième – en incluant le Moyen Âge – troisième révolution industrielle, à savoir celle de l'automatisation, qui ne consiste plus en éléments ou individus mais en ensembles ; ce qui ressort n'est plus l'indépendance de la machine mais l'interdépendance de la machine, dont le fonctionnement est désormais contrôlé et régulé : la phase systémique.

Considérons les systèmes suivants : le réseau de distribution d'électricité, le réseau téléphonique, le réseau ferroviaire, etc., qui sont de véritables « systèmes » (voir page 197 ci-dessus), dans lesquels chaque partie (élément et/ou individu) dépend de toutes les autres (ou de plusieurs autres) dans son fonctionnement.

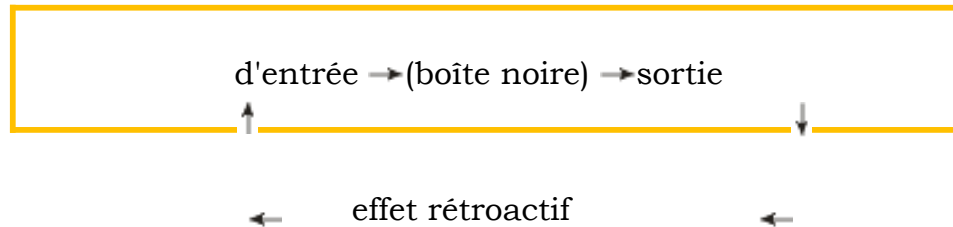
On rencontre ici ce qu'on a appelé, par un terme curieux : la vision organismique. En effet, de tels réseaux ressemblent à des organismes, caractérisés par une interdépendance, au moins partielle, de leurs fonctions.

La forme la plus simple de ce mécanisme est le servomécanisme : le contrôleur à bille dans

La machine à vapeur de Watt maintient le mouvement constant entre des écarts minimes (le principe cybernétique) ;

HW 202

Le thermostat fonctionne de la même manière avec la température (principe de correction) ; – biologiquement, des modèles existent : l'homéostasie, découverte il y a longtemps, maintient la température corporelle à +/- 37 °C malgré les échanges avec l'environnement. Le schéma peut être décrit de manière générale comme suit :



Les anciens auraient parlé de pouvoir de pilotage ou de direction, par lequel l'effet agit de manière corrective sur sa cause, en tenant compte d'un objectif défini.

Cette structure auto-améliorante, ou structure cybernétique, est désormais la marque distinctive du nouveau sens, essentiellement technique, du mot « système », conçu de manière fondamentalement « effectiviste », c'est-à-dire calculé en vue d'atteindre un but (l'efficacité). Cf. la logique inductive de Bacon qui, contrairement aux logiques aristotélicienne-stoïcienne et médiévale, est causale, ou « efficace » (p. 37 et suiv. ; p. 45 : la Realpolitik de Machiavel comme point de vue « efficace » appliqué aux systèmes collectifs humains ; p. 105 (l'effectivisme étatique de Hobbes) ; p. 168 (la conception de l'histoire chez Hume)).

Le sens du mot « machine » évolue immédiatement :

« Machine » désignait autrefois un dispositif mécanique ; **b)** maintenant, le terme devient « fonctionnel ».

Mieux : « système conçu de manière effective ». La machine purement mécanique n'en est qu'un exemple : en réalité, formellement et concrètement parlant, un édifice religieux (ou un grand magasin, une clinique, un appareil d'État ou l'ONU) « fonctionne » également comme un système orienté vers un but (« machine »).

La vision « organiciste » perçoit ainsi des ensembles, des « machines », des « organismes » et des systèmes (orientés vers un but) partout, dont la théorie

effectiviste moderne ou « systématologie » (mieux en grec : systématologie) tente de construire un « modèle ».

L'homme qui, le premier, a abordé ce sujet d'un point de vue technico-mathématique, en collaboration avec d'autres, est *N. Wiener* (1894/1964), dans son ouvrage « *Cybernetics (Control and Control) ». Communication entre l'animal et la machine*), The Technology Press du MIT, New York- 1948-1).

Wiener, Rosenblüth, Rachewski et McCulloch ont comparé les artefacts techniques aux organismes biologiques sous l'angle de l'autorégulation (autocorrection). Le concept clé qui émerge désormais, après ceux de la matière et de l'énergie, est celui d'information, d'intelligence : c'est comme si les conséquences, éclairées par l'objectif à atteindre (l'efficacité), « informaient » ou avertissaient leurs causes, et ce par un retour d'information (cf. p. 138 (formation à la sensibilité, biofeedback ; p. 157 : relations humaines)). La triade – en réalité une dyade, puisque la matière est de l'énergie solidifiée – « matière/énergie/information » constitue l'une des intuitions fondamentales des sciences naturelles et des sciences humaines (depuis 1948).

HW 203

Note - L'un des modèles anciens les plus remarquables d'efficacité ou On retrouve ce système d'autocorrection dans le kuklos, ou idée circulaire (Hérodote, mais aussi de nombreux autres penseurs antiques).

A. Virieux-Reymond, 1' épistémologie , Paris, 1966, pp. 46/47 ; 67, formule D'un point de vue aristotélien, la « cause » cybernétique (à comprendre : facteur d'existence, aspect de l'être) est définie comme le lien entre la cause finale (but) et la cause efficiente (cause effective). Cette conception n'est que partiellement correcte, sans la notion de rétroaction ! Il serait bien plus juste, dans une perspective antique, de parler de cause « cyclique ».

Note – La « cause fonctionnelle ».

Pour revenir aux causes aristotéliciennes – ou facteurs de l'existence ! Le mot « fonction » (pensez au fonctionnement d'une clinique ou d'une machine) est ambigu :

Brentano et Husserl l'utilisent au sens de « disposition » (psychologie fonctionnelle ou « psychologie de l'acte ») ;

Heymans, le caractérologue (1857/1930), l'utilise pour désigner l'effet psychologique ultérieur, ou plutôt : le traitement ultérieur (pensez au « rétrospecteur ») (E(émotivité),

Fonction A(activité), P(à proximité) ou S(Équateur) ;
en mathématiques : $y = f(x)$, où y dépend de x ;

l'École de Chicago (le fonctionnalisme de Dewey et d'autres, par exemple l'ethnologie ou

(Les fonctionnalismes sociologiques) (Claparède aussi) utilise le mot au sens de « rôle », « tâche » en mettant l'accent sur son utilité ou son « sens » (pour parler en termes idéalistes allemands !).

les autres ou l'ensemble, en particulier (alors) par exemple au fonctionnalisme ethnologique de Malinowski ou à l'accent mis sur le « rôle » des ethnies dans la société).

La théorie dite « fonctionnelle » de la causalité ;

Störig, Histoire des sciences au XIXe siècle , (Les sciences humaines , Utr./Antw., 1967, pp. 119/120 (Romantisme (École historique) ;

J. Stuart Mill (1806/1873) – cf. p. 169 (*positivisme*) – qui a vu que le prix sur le marché était déterminé à la fois par l'offre et la demande ; l'école autrichienne (Gossen (1810/1859), Menger, von Böhm-Bawerk, von Wiese) avec sa théorie de l'utilité marginale en économie ; jusqu'à ce point, principalement la théorie de la « fonction » économique, qui n'est rien d'autre que le mécanisme d'autorégulation concernant la formation des prix, par exemple, ou d'autres phénomènes économiques.

(La théorie du « laisser faire passer » est, implicitement, un fonctionnalisme : elle repose sur l'idée que, sans intervention de l'État, par exemple, « le marché » se « régulera » lui-même).

L'école mathématique de l'économie a donc cherché des formules mathématiques en remplaçant la séquence cause/effet par un schéma conceptuel plus adapté ou (platonicien : idée), à savoir que l'offre et la demande sur le marché interagissent selon une interaction : cause → effet → cause → effet, etc. (Cournot (1801/1877), Cassel, Pareto).

Max Verworn, Kausale und konditionale Weltanschauung, 1928, remplace même « cause » (au sens moderne de cause efficace ou fonctionnelle (mieux : causale)) par « ensemble de conditions » pour désigner les phénomènes complexes et interactifs (« surdéterminés », par exemple).

HW 204

Note - 1954 : Fondation de la Société de recherche sur les systèmes généraux par Von Bertalanffy (1901/1972), Boulding, Gerard, Rapoport. Ce fut l'aboutissement de plusieurs décennies de prise de conscience du concept de « système », qui, par exemple, avait déjà été clairement formulé par von Bertalanffy dans ses conférences de 1937. De plus, les biologistes savent que C.L. Bernard (1813/1872), le grand physiologiste et critique des sciences, fut l'un des premiers à soulever le concept effectif ou autocorrectif (meilleur) de « système » lorsqu'il parla de « la fixité du milieu intérieur » (l'immuabilité relative de l'intérieur d'un organisme biologique).

Bibl.- *P. Delattre, Système, structure, fonction, évolution (Essai d'analyse épistémologique)*, Paris, 1971, souligne le fait qu'avec le concept de « système » aussi les concepts de « structure » (*D. Nauta, Logica en model, Bussum*, 1970, définit :

Un système est un ensemble dans lequel une structure, une « fonction » (voir ci-dessus) et même une « évolution » (il existe des systèmes évolutifs et, en tant qu'activité, un système fonctionnel « évolue » continuellement) sont indissociables ; Delattre lui-même définit le « système » comme suit :

« Un ensemble d'éléments qui interagissent entre eux » (oc, 47).

Dans son ouvrage *Robots, Men and Minds* (*Psychologie dans le monde moderne* , New York, 15-67), Von Bertalanffy a souligné qu'un certain « cybernétisme » n'est pas elle établit une distinction fondamentale entre, d'une part, les systèmes véritablement physiques et d'autre part, les systèmes techniques, et d'autre part,

D'un autre côté, les « systèmes » vivants, psychiques et pensants : cette conception est une idéologie subtile et actuelle qui utilise la théorie des systèmes, elle-même actuelle, afin de justifier son naturalisme — c'est-à-dire sa réduction de l'homme avant tout, mais aussi de l'animal et de la plante, à de simples systèmes physiques, aussi flexibles soient-ils sur le plan cybernétique — par des pratiques discutables.

Il convient également de mentionner la triade citée par J. Piaget, **Le structuralisme **, Paris, 1968, p. 6 : « Une structure englobe les trois caractéristiques suivantes : totalité, transformation et autorégulation. » Ceci nous amène à la relation étroite entre la pensée systémique et le structuralisme contemporain. En effet, comme l'affirme G.G. Granger dans **Pensée formelle et sciences de l'homme **, Paris, 1967, pp. 1/6, explique de manière excellente que le structuralisme actuel a trois des origines qui, en effet, mettent régulièrement en avant le concept de « structure » (et de « système », qui lui est indissociable).

B. de Courthenay et surtout F. de Saussure

a/ isoler la langue de son contexte (historiquement, et notamment diachroniquement : de celui-ci) convaincu que la vision diachronique ou historique du langage est erronée en ce qu'elle le considère comme un phénomène indépendant, purement internaliste ;

b/ ce phénomène isolé devient « systémique-technologique » (voir p. 93 : Guérault étude du système de pensée de Descartes) en accordant une attention particulière à la liaison des mots : littérature/géométrie ; littéraire/littérature ; etc., où « syntagme » (cohésion) et « paradigme » (= association) sont centraux ;

Il convient de noter que Saussure lui-même n'utilise pas le mot « paradigme » pour désigner la structure de similitude, mais le terme neutre d'« association » (cf. *F. de Saussure, Cours de linguistique générale* (C. Bally, A. Sècheyne, A. Riedlinger), Paris, 1931, pp. 170ss. (*Rapports syntagmatiques et associatifs*), - où « paradigme » est maintenant utilisé au lieu de « association » pour indiquer le caractère du modèle comme une similarité.

Par exemple, dans *Communications* n° 4 : *Recherches sémiologiques*, Paris, 1964, où, pour compliquer encore les choses, R. Barthes (célèbre pour son influence sur les nouveaux philosophes, notamment grâce à son discours inaugural au Collège de France (Le Monde, 9/10 janvier 1977) sur « la langue est fasciste ») – cf. *G. Schiwy ; Leçon nouveaux philosophes*, pp. 24/29, qui résume le contenu comme une sorte de déclaration programmatique du post-structuralisme, qui déshonore le langage comme instrument autoritaire d'aliénation (voir pp. 199 et suiv. supra : Foucault ; p. 191 supra : Lacan).

R. Barthes utilise donc la paire « syntagme »/« système » (apparemment en remplacement de « syntagme/paradigme »). Pour Saussure (cf., p. 33 et suiv.), le cadre conceptuel de la linguistique, telle qu'il la conçoit, est ce qu'il appelle la « sémiologie », c'est-à-dire « une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale ».

Comparons cette sémiologie à la sémiotique néo-positiviste (voir pp. 173/174 ci-dessus), telle que Ch. Morris l'a développée dans la lignée de Peirce, mais sans la même ampleur intellectuelle, et donc bien loin de cette approche. Conclusion : « Selon le structuralisme, toute tentative de connaître objectivement l'homme doit passer par une réduction (interprétation réductrice de l'expérience en un système de caractéristiques corrélatives) » (Granger, op. cit., 2). Le terme « corrélatif » renvoie à la formation continue de paires (voir les exemples par paires ci-dessus).

***Bourbaki, Éléments de mathématique*, 1934,**

Il s'agit d'une des conceptions systémiques et technologiques des mathématiques qui ont émergé, notamment depuis le milieu du siècle dernier, à partir du concept d'« ensemble ». Voir ci-dessus, p. 172 et suivantes (logistique).

Les entités mathématiques ne sont plus traitées comme des « objets » séparés mais comme contenues dans une structure d'opérations : cela concerne avant tout la technologie des systèmes d'exploitation (ce qui est

compréhensible puisque les mathématiques sont avant tout, depuis Viète (cf. p. 30 supra), une science opérationnelle dont le travail n'est pas statique mais dynamique : le traitement de « matières substantielles » (mathématiques spatiales, littérales ou numériques).

Le concept de « structure », cité plus haut à la page 204 comme typique de Piaget, est un concept opératoire dans lequel le « moyen terme » « inversion » ou transformation signifie l'inversion d'un ensemble d'opérations bien structurées (par exemple +, -, :, x), transformées, par exemple, en un système analogue (par exemple $\wedge$, $\vee$, $\square$; $\square$ ou quelque chose de similaire).

HW 206

Il est clair que, par exemple, *Cl. Lévi-Strauss* (Bruxelles 1908/2009), professeur d'anthropologie sociale au Collège de France depuis 1959, notamment dans son célèbre ouvrage *Les structures élémentaires de la parenté*, etc., de wiskundig-logistische stellenentheorie en de Il applique la notion de groupes transformationnels, qui y est prépondérante, aux données ethnologiques ; ce qu'il fait également dans son analyse du rapport entre nature et culture. Le concept d'échange, de communication de biens, de personnes, etc., rappelle la sémiologie de Saussure, par exemple (les femmes circulent comme des mots au sein de la société selon des règles comportementales structurables).

(iii.) Martial Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1953,

cf. supra p. 93 - est devenu un troisième type d'inspiration pour le structuralisme, indépendant du linguistique et du mathématique.

Décision. - Dans tous les cas **un)** Le structuralisme est étroitement lié à des phénomènes spécifiques les tendances rationalistes en Occident, notamment depuis Viète, Descartes et Leibniz, etc. **b)** mais aussi et surtout influencées par ce qu'on appelle la pensée technique, qui opère de manière systémique au sens effectif (voir p. 202 ci-dessus), comme le démontre la cybernétique.

Bibliographie:

G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus (Mode, Méthode, Idéologie)*,
Hambourg, 1969 ;

id., *Neue Aspekte des Strukturalismus* , Munich, 1971, offrent une bonne
introduction et suffisamment critique.

Peirce et le structuralisme : M. Bense, *Sémiotique (Théorie générale de Zeichen)*,
Baden-Baden, 1967, offre une bonne introduction au réel, désormais
populaire La théorie de Peirce sur la création des signes, telle qu'elle est
appliquée en ontologie, en épistémologie, en linguistique et en théorie du texte.

Il convient également de noter que la méthode lemmatique-analytique est
à l'œuvre de manière latente dans le concept effectivement conçu de « système
» (cf. pp. 38/39 ci-dessus ; le concept de « boîte noire ») ; voir p. 202 ci-dessus.

Décision.

« Le structuralisme est le reflet d'une société entrée dans l'ère de la
cybernétique et des sciences de l'information (c'est-à-dire l'application de la
cybernétique aux machines de traitement de l'information, des plus simples
aux systèmes télématiques, c'est-à-dire ceux contenant des puces). » (C.
Bertels, M. Foucault , dans *Philosophes de la science et de la technologie XXe
siècle* , Amsterdam/Bruxelles, 1972, p. 212).

L'analyse rationnelle (ce mot platonicien pour la énième fois),

et notamment de la culture humaine dans son ensemble (parallèlement à la
psychanalyse culturelle de Freud),

mais en mettant l'accent sur les signes au sein de la société (= les réalités,
qu'elles soient réelles ou perçues comme des signes) ;

mathématiques et logistique comme langage fondamental (// Néo-
positivisme) de toutes les sciences ; voici, l'objet et la méthode principaux ;

En soulignant le manque de liberté de l'être humain qui s'enfonce dans les
structures et Par sa méthode (voir ci-dessous), le structuralisme se distingue

de l'existentialisme (voir p. 73 (Böhm, Heidegger) - p. 139 (psychagogie, existentialisme et « humanisme »).

HW 207

psychologie), 152 (« facticité », analogue à « jet » ou (hégélien :) à « Affirmation » (thèse, comme prélude à la conception), en particulier p. 165 (Kierkegaard) et certainement aussi pp. 158/159 (K. Barth en tant que théologien existentiel dans la tradition de Kierkegaard)).

Par sa méthode de systématisation de la culture humaine (selon le modèle saussurien, bourbakien ou guéroutien), mais surtout en s'inscrivant davantage dans la révolution cybernétique et, par conséquent, dans une perspective radicalement critique de l'idéologie – grâce à l'intuition que la culture humaine est multifacette et – par l'accent mis sur la pauvreté du physicalisme (c'est-à-dire la réduction de toutes les données culturelles à des données matérielles et spatio-temporelles (ici, maintenant, terrestre)), caractéristique du néopositivisme, le structuralisme (et certainement le poststructuralisme) se distingue clairement du néopositivisme (qui, de façon excessive,

a) Humain purement classique

b) est resté mêlé au leibnizisme).

c) En raison de l'importance déjà mentionnée - sur les nombreuses facettes de la culture et leurs relations plus lâches et leur ambiguïté, ainsi que l'accent mis sur la futilité relativiste de tout effort humain (que les vrais structuralistes réduisent à des transformations des mêmes facteurs de culture encore et encore — l'humanité archaïque et contemporaine ne s'engageant que dans des opérations combinatoires qui déplacent les données culturelles — comme s'il s'agissait de symboles mathématiques ou de raisonnement (logistique) — au sein de configurations en constante évolution (voir le cours de première année sur la théorie des configurations)), — par ces deux caractéristiques, le structuralisme se distingue ainsi du marxisme, qu'il qualifie de vision humaniste du monde (qui croit au rôle de l'homme comme sujet intervenant activement et autonome, bien que collectif (cf. p. 149 (Marx

sur la dialectique maître-serviteur comme clé), 189 (la conscience comme solution à la misère), la volonté révolutionnaire, etc. (vers 183 : l'économisme)) et ce, sur la base de sa « théorie » (dialectique et positive-scientifique).

Décision totale sur le structuralisme comme ramification actuelle de ce que Diderot (voir p. 194, le début de la deuxième et troisième révolution technico-industrielle) au cours du XVIIIe siècle, l'avait déjà pressentie et avait déjà pleinement contribué à établir :

le structuralisme, parallèlement
le matérialisme (voir pp. 180/193) et

L'empirisme (voir pp. 162/175) est le troisième rejeton tardif de ce que des gens comme Voltaire et ceux qui l'entouraient ont initié, parfois avec une étonnante prévoyance.

Nous avons donc une méthode d'exposition très inhabituelle (parler de Voltaire et de son projet et interrompre cette exposition trois fois en détail par trois lignes et traditions historiques successives (**(i)** la pensée industrielle technique,
(Matérialisme et empirisme) à examiner jusqu'à présent) suivis.

L'idéologie technocratique.

HA Burnier/P. Bon, *Les idées politiques (Philosophie et société)* dans *La philosophie*, Paris, 1972, 2, pp. 300/335, surtout pp. 309ss., décrivent une véritable réalité sociale. L'idéologie, qu'ils qualifient commodément de « technocratique » (et à juste titre). Un mot à ce sujet.

HW 208

Croissance historique.

L'élève de d'Alembert, H. Saint-Simon (1760-1824), le propre professeur d'A. Comte, était socialiste d'État (1824 : Système industriel), annonce-t-il. Plus tard, lorsque
Le capitalisme s'organise et
l'État commence à intervenir directement, puis vient (la technocratie de la

sol.

a/ La Première Guerre mondiale (1914/1918) et la période qui a suivi immédiatement (pensez à Rathenau (Allemagne) et surtout le désormais si controversé Lord Keynes (l'homme de l'analyse macroéconomique : notez une fois de plus le mot platonicien « analyse ») les ont amenés à abandonner la soi-disant fiction de la concurrence pure et simple entre les entreprises comme étant dénuée de sens et à accepter l'intervention de l'État.

b/ Aux alentours de la grande crise économique de 1929, d'abord aux États-Unis, puis en Europe, La doctrine néocapitaliste proprement dite émerge (par exemple, en 1924 avec l'École de la tendance économique) : le laissez-faire est abandonné (donc l'économie de marché totalement libre), et le contrôle des mécanismes de marché (par une analyse conduisant à une intervention fondée sur des considérations scientifiques et politiques) est privilégié, sans pour autant tomber dans une économie marxiste entièrement planifiée et donc prétendument « sans marché ». Les anciens idéologues libéraux s'y opposèrent, naturellement ! Cependant, le New Deal de Roosevelt (après la crise de 1929) et les dirigeants socialistes du Front populaire appliquaient déjà, dans une certaine mesure, cette doctrine néocapitaliste.

c/ Après la Seconde Guerre mondiale (1940/1945), cette doctrine a été principalement appliquée en Europe Surtout à partir de 1953/1954 (la littérature américaine sur l'automatisation inonde même les milieux sociaux-démocrates et réformistes européens et autres, soit deux nuances d'un marxisme épris de liberté). Cf. « automatisation » ci-dessus, pp. 201 et suivantes : la pensée technique, la politique et l'économie fusionnent, en partie ! Les expressions « société industrielle », « société d'abondance », « société de consommation » et « ère des managers » constituent les concepts fondamentaux.

Cf. R. Aron, M. Dabré, J.K. Galbraith, les revues sur l'entreprise ou « l'expansion économique » ! L'idéologie technocratique choisit :

pour un renouvellement cyclique par le biais du renouvellement industriel, connaissances techniques (savoir-faire) plutôt que finance,

pour les intérêts de la nation, au-dessus de ceux des « ploutocrates » et pour une véritable politique économique.

L'économie et son expansion priment sur toutes les autres questions politiques ;

L'expertise technique prime sur toute autre expertise : la société est une machine (voir p. 202) que les « technocrates » (en réalité « technologues du système » : voir p. 93 (Guérault sur Descartes), 72, 83, 84/85) manipulent.

(la conception de la machine chez les cartésiens, bien que pas encore purement cybernétique, était néanmoins déjà présente) notamment p. 202

HW 209

(Le sens systémique et technologique du terme « machine »). – La société est une machine que seuls les technocrates (ou plutôt les technologues des systèmes) comprennent et peuvent donc, pour son bien-être même, gouverner au mieux. La compétence technique prime sur les idéologues de l'ancien parti et sur un « idéalisme » moral (naïf).

Pour le technocrate, la dichotomie « capitalisme/socialisme (marxisme) » est une contradiction dépassée. Le contrôle prime sur tout (voir ci-dessus p. 202 : *Wiener. contrôle et communication chez l'animal et dans la machine !*), pas nationalisation par exemple

En termes hégéliens : le néocapitalisme est la négation de la négation ou de la synthèse ! (voir ci-dessus, pp. 151 et suivantes).

Conclusion : le XVIIIe siècle marque l'origine de l'industrie technico-industrielle.

réflexion : que nous vivons encore pleinement.

Note (A) L'antithèse ultime, jusqu'à présent, du Technisch-Industriel La pensée de l'École de Francfort, brièvement évoquée plus haut, est ici présentée. Voir p. 154 (critique négative de la tradition par Habermas) et p. 191 (néo-marxisme, néo-freudisme (H. Marcuse appartient à ces deux courants)). Voir également *B. van Steenbergen*, à propos de Jürgen Habermas, dans *Filosofen. du XXe siècle*, Assen, 1972, probablement pp. 183 et suivantes (*La technologie comme idéologie*).

Une position existentielle est représentée, par exemple, par *D. Ihde, Technics and Praxis (A) Philosophie de la technologie*), Dordrecht, 1979 :

naturellement, le point de vue adopté ici est « herméneutique ». (voir ci-dessus pp. 187 et suivantes : l'interprétation par Ricoeur (d'un point de vue herméneutique) des trois matérialistes critiques) et l'accent est mis sur le changement, dans l'« expérience »

(terme typiquement existentiel désignant l'« expérience » empiriste au moyen des sens externes ou surtout internes) ; l'ouvrage s'inspire de Heidegger, ontologue existentiel, H. Jonas, P. Ricoeur, et al. L'expérience du monde a été modifiée par la technologie, notamment sur le plan subjectif-émotionnel (l'angoisse existentielle de l'homme, déjà omniprésente – voir ci-dessus p. 150 et suivantes (l'angoisse existentielle du « serviteur », décrite par Hegel, est un thème véritablement existentiel) – prend une forme différente dans la technocratie suffocante qui tue toute « compréhension de l'être »).

Reprenons, fidèles à notre méthode paradoxale d'exposition, à la page 194 (après 179/180), l'aperçu du XVIII^e siècle.

Voltaire **1)** en vue de la révolution culturelle, comme indiqué aux pages 194 et suivantes, et **2)** dans l'intention de saper l'Ancien Régime parmi les intellectuels, s'entoure de figures telles que d'Alembert et Diderot, ainsi que de l'influence de leurs contemporains, à savoir *Lamettrie* (1709/1751 : *L'Homme machine* (cf. p. 84), paru en 1748 ; *Baron d'Holbach* (1723/1789 : *Système de la nature* (1770), l'œuvre par excellence du matérialisme et de l'athéisme français décrits ci-dessus ; *Helvétius* (1715/1771) : *De l'esprit* (1758) ; *E. de Condillac* (1715/1780), connu pour son *Traité. sensations*, dans lesquelles il

HW 210

dans la tradition de Hobbes (voir p. 101 ci-dessus, où le sensisme de Hobbes est largement exposé) mais entièrement cohérent comme Berkeley (voir pp. 102, 163 ci-dessus) avec le sensisme (= sensualisme, philosophie des sens, qui ne suppose rien d'autre que l'expérience sensorielle, externe et interne (sans réalité objective extrasensorielle : médiatisme donc)) (il suppose donc une âme immatérielle, tout comme Berkeley).

Outre cette « avant-garde créative » typique (Th. Geiger), les monarques « absolus » furent également étudiés systématiquement : Frédéric II (Prusse), auprès duquel Voltaire séjourna (mais dont il revint extrêmement amer, car le monarque rusé l'avait simplement entraîné dans son sillage !) ; Joseph II (Autriche) – voir ci-dessus, p. 128 (affaire Gassner) ; Catherine II (Russie) ; Christian VIII (Danemark) ; Gustave III (Suède) ; Poniatowski (roi de Pologne) ; les ministres, grands seigneurs et magistrats : d'Argenson, Choiseul, Malesherbe, Maurepas, Brienne, Necker, Maupeou, Turgot (voir Hoser, p. 193), Lamoignon ; Figures littéraires : Rousseau (nous y reviendrons plus tard), *Buffon* (1707/1788), le « naturaliste » (biologiste avant l'heure), connu pour son * *Histoire naturelle* * (1749/1789), dans lequel il révèle la sensibilité intuitive de l'évolutionnisme ultérieur (transformation des espèces d'êtres vivants – un coup porté au fixisme que Platon et d'autres nous ont laissé, car ils ont confondu l'immutabilité des idées avec l'immutabilité de nos « concepts », qui ne sont qu'une approximation provisoire de Dieu, ou en tout cas des idées conçues de manière transcendante) ; *Condorcet* (1743/1794), mathématicien, économiste, homme politique, philosophe de l'histoire, connu pour son * *Esquisse d'un*. tableau historique du progrès de l'esprit humain* , qu'il a écrit entre 1793 (année de son mandat d'arrêt) et 1794 (en mars, il s'empoisonne pour échapper à une arrestation effective) dans son isolement forcé, en deux parties : l'origine et les étapes évolutives de l'esprit humain, depuis le début jusqu'à la fondation de la République française (qu'il considérait comme un couronnement de ses propres idées !) ;

Un pronostic — la science « prospective » commence par là — des formes à venir du progrès (= optimisme) — les deux parties sont soutenues par l'idée de la « perfectibilité infinie » de l'humanité.

Voici une liste très limitée de hauts fonctionnaires (il y en avait beaucoup plus), qui ont été « influencés » par **(i)** des actions discrètes visant à changer la politique royale et **(ii)** des écrits subversifs qui ont atteint tout le peuple.

La tendance antimonarchiste (voir p. 178 ci-dessus). - Ce second aspect de Selon l'abbé Barruel, un même esprit subversif émanait principalement des francs-maçons. En effet, les « philosophes » au sens typique du XVIII^e siècle, sont toujours plus ou moins des francs-maçons membres de sociétés secrètes (voir pp. 48/49 ci-dessus, c'est-à-dire l'époque classique, voire la Renaissance).

« Une puissante association qui étend son influence sur toute l'Europe favorise exceptionnellement la concentration des « forces » du rationalisme : la franc-maçonnerie. » (*E. Vacandard, Rationalisme (Son histoire avant la Révolution) (Français)* dans *Dict. talk. des conn. relig.*, Paris, 1927, V, p. 1022). Steller se souvient Il convient de noter que les historiens considèrent généralement 1717 comme la naissance de la franc-maçonnerie dite « spéculative » (à comprendre : « philosophique », au sens subversif et dialectique), et plus particulièrement de la franc-maçonnerie londonienne. « De là, la secte s'est répandue dans les principaux États d'Europe. On la trouve en Hollande (1725), en Espagne (1726), au Portugal (1727), en Suède (1736), en Suisse (1737), en Italie (1739) : il n'est pas étonnant qu'aujourd'hui encore, en mai 1981, un gouvernement démocrate-chrétien s'effondre suite à la révélation par les communistes de l'existence de la Propaganda 2 (une société secrète) comptant plus de neuf cents membres issus de toutes les couches importantes et influentes de l'Italie. »

Le plus grand mystère plane sur la période de la fondation de la loge en Autriche : on sait seulement qu'elle y connut une grande agitation en 1797. En France, le duc d'Antin, fils du marquis de Gondrin et de Marie-Victorine de Noailles, fut le premier Grand Maître, élu le 24 juin 1738. (ac, ib.). Concernant la France, Barruel propose une analyse détaillée des origines, des rites, des adeptes, des chiffres, des secrets, des moyens et de l'influence de la franc-maçonnerie du XVIIIe siècle. Il s'appuie sur des documents incontestablement authentiques, tels que :

1/ Les lettres qui circulaient entre les conspirateurs (et qui circulent encore aujourd'hui) exister),

2/ la littérature subversive de cette époque,

3/ confessions de participants au complot torturés par le remords,

4/ communications confidentielles qui lui ont été faites.

5/ De plus, il compare les résultats pratiques obtenus par les francs-maçons et leurs objectifs, tels que les décrets et les lois qui leur convenaient.

Les « philosophes » républicains.

Barruel affirme que Montesquieu, mentionné plus haut (p. 179, 1393 et suiv.), est à l'origine de la monarchomachie (voir ci-dessus p. 45 ; les

monarchomaches chrétiennes, dont *Bellarmin* , diffèrent fondamentalement des monarchomaches « philosophiques »). Son * *Esprit des lois* * « ignore » (au sens hégélien-dialectique) le régime établi. dit que Rousseau (1712/1778) (a ravivé cette monarchomachie républicaine – un cas pur d'« herméneutique » ou d'« interprétation », d'intériorisation ; – et l'a poussée à l'extrême : selon lui, la monarchie et le régime aristocratique préconisés par Montesquieu doivent être radicalement rejetés : il désire un système démocratique, issu de la volonté du « peuple souverain ».

Rousseau est parfois considéré comme l'aboutissement et la victoire sur les Lumières françaises. Reste à savoir comment cette affirmation est comprise, car s'il est une figure véritablement éclairée, sans exception, c'est bien Rousseau !

HW 212

Ce n'est pas parce qu'il défend « les droits du sentiment et de l'imagination » contre ceux de la « raison » qu'il se situe déjà en dehors des Lumières ! Les Lumières sont assurément le rationalisme, pourtant une figure comme Shaftesbury (voir ci-dessus, p. 164 et suiv.), Adam Smith (ibid. : la sympathie – en éthique, en politique et même en économie !), ou Edm. Burke (ibid.) est la preuve vivante que « rationalisme » et « romantisme » (mieux encore, pré-romantisme, bien sûr, mais dans un sens plus profond que celui que l'histoire littéraire ordinaire entend par là) vont parfaitement de pair.

La vie de Rousseau permet de comprendre sa psyché : donc, pour commencer :

sa mère meurt en couches ;

Son père lui dispense la seule éducation paternelle consistant à lire des romans ;

Où qu'on le trouve, Rousseau fait des choses qui lui valent d'être chassé (lire des romans au lieu de s'acquitter de ses devoirs, voler, etc.), s'il ne s'enfuit pas lui-même ! Notamment l'« amour » qu'il développe pour une sorte de vagabond genevois, avec qui il mène une vie de bohème, avant de le quitter sans ménagement ! À Fribourg, Lausanne, Vevey, Neuchâtel, Berne, Soleure, Annecy et Lyon, on le croise en compagnie d'un bohème ou d'un escroc ! Seule la musique l'intéresse.

En 1741, il arrive à Paris, où il fait la connaissance de Fontenelle (1657/1757), le grand vulgarisateur de la méthode « scientifique » rationalisante (appliquée à la mythologie et aux études oraculaires, conçues plus ou moins dans la mentalité de Bayle), de Mably, Marivaux, Diderot, Grimm, ainsi que de plusieurs dames aristocratiques.

Il collabore à l'Encyclopédie (musique). À cette époque, refusant catégoriquement tout lien matrimonial, il vit avec Thérèse Levasseur, avec laquelle il a cinq enfants, qu'il qualifie sans ménagement d'« enfants trouvés » ! « Je n'ai même pas retenu leur date de naissance », confie-t-il à Madame de Luxembourg.

En 1749, il eut de la chance : l'Académie de Dijon lança un concours : « La fondation des arts et des sciences a-t-elle contribué à la purification des mœurs ? » Rousseau répondit : loin de purifier les mœurs, les arts et les sciences doivent leur origine à nos vices et ne servent d'autre but que de les renforcer.

Raison : elles nous éloignent de la « nature » (la revoilà, cette « nature » !), pourtant Désormais comprise à la manière de Rousseau, c'est-à-dire comme l'état initial de l'humanité, innocente et heureuse comme un enfant. Seuls les esprits supérieurs tels que Bacon, Descartes et Newton échappent à l'influence dégradante des arts et des sciences ! Écrite dans un style rhétorique empreint de ressentiment (voir pp. 176/177 ci-dessus : dialectique bourgeoise ; analyse du ressentiment par Nietzsche), mais inédit depuis Bossuet, la réponse de Rousseau lui valut le prix en 1751 : il devint célèbre !

HW 213

Cette critique culturelle totalement rancunière lui ouvre la voie au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1762), dans lequel l'un des La philosophie politique de Rousseau se lit comme suit : - *Emile ou sur l'éducation*, (avec la célèbre Profession de foi du vicaire savoyard (1762) : « Pas d'entraves morales pour l'enfant ! ».

Entre-temps, en 1761, *La Nouvelle Héloïse* (**1/** un sens de la nature, **2/** mais aussi l'amour passionné) connut un succès sans précédent, mais provoqua la discorde (déjà amorcée depuis sa * *Lettre à d'Alembert** sur le

théâtre, qu'il condamnait d'une manière presque janséniste !) avec les « philosophes » habituels – une discorde qui s'ajouta à celle des calvinistes, qui ne pouvaient supporter son rationalisme. Après un séjour en Angleterre, il retourna en France (Ermenonville) où, en proie à la mélancolie, il sombra peu à peu dans la paranoïa. Il se serait suicidé. Barruel ajoute que Voltaire, toujours aussi en vogue, devint lui aussi un monarchomane. Et Diderot déclare ouvertement : « Quand verrai-je le dernier roi étranglé avec les cordes de boyau du dernier prêtre ? » Édifiant de la part de l'homme de l'Encyclopédie !

La tendance anarchiste.

Barruel affirme qu'un troisième aspect de la conspiration est lié à la doctrine et à la loge de Johannes Weishaupt, qui a fondé la Société des Illuminati à Ingolstadt, en Bavière, en 1775, laquelle était déjà interdite par l'État en 1785, mais qui infiltre les loges de la franc-maçonnerie en France.

Les Illuminati sont des anarchistes nihilistes :

1/ De même que Rousseau a surpassé Montesquieu, **2/** les Illuminati les surpassent de loin Rousseau ! Ils « ignorent » (hégélien !) non seulement l'Église et la religion, mais aussi toute morale et toute autorité (toujours cette tendance anti-autoritaire), ainsi que tout droit de propriété. Barruel attribue ce qu'on appellera plus tard la « Terreur » des années révolutionnaires, ainsi que les phénomènes de haine qui ont choqué tant de gens, à la philosophie et à la loge de Weishaupt. Le jacobinisme a perpétué cette tradition. Et celle-ci perdure encore aujourd'hui, de manière obscure.

Les Lumières allemandes.

« De Paris (...) la philosophie du XVIIIe siècle se répandit dans toute l'Europe. » (ac., 1022). Paris était une destination prisée des étrangers. La correspondance circulait à travers l'Europe. Il suffit de penser à l'exemple de Grimm à cet égard : « En Allemagne, Lessing s'inspire de Bayle, ainsi que de Voltaire et Diderot ; Schiller et Kant doivent beaucoup à Rousseau. En Italie, Goldoni imite Molière, Alfieri Voltaire. Et Condillac est le précepteur du prince de Parme. Les relations avec l'Espagne s'établissent aisément par Naples. » (ibid.).

Chr. Wolff (1679/1754).

Cette figure, très influente en Allemagne au moins mais aussi au-delà, représente ce que l'on pourrait appeler l'interprétation « scolastique » des Lumières (en particulier de Leibniz (voir pp. 94/95 ci-dessus)), mais aussi de toutes les autres formes des Lumières.

HW 214

On peut aborder brièvement le siècle des Lumières allemand, car il s'agit avant tout d'une systématisation de l'ontologie classique dans un style résolument scolastique, mais dans une atmosphère éclairée, comme en témoignent les titres de nombre de ses ouvrages : « Réflexions rationnelles sur... ». De même, à l'instar du grand exemple des Lumières allemandes, Wolff se montre d'un rationalisme modéré, ne serait-ce que parce qu'il écrit et agit toujours en professeur avec une visée morale (« édifiante »).

De lui date (particulièrement remarquable) la division tripartite désormais classique de la théorie générale de l'être ou ontologie : théologie, cosmologie et psychologie (rationnelle), cf. *Vernünfftige Gedanken von Gott, du monde et de la mer des hommes, aussi Toutes choses en général* (1719).

Adhérents : Bilfinger (+1750) ; Gottsched (+1766) ; Knutzen (+1751) ; A. Baumgarten (1714/1762), fondateur de l'esthétique allemande (cf. ci-dessus, en Angleterre, p. 164-165, et surtout Rousseau, en France, p. 211 et suiv.) : le mot « aïsthêsis » signifie perception ; ainsi, « esthétique » désignait la théorie de la perception ; cependant, avec Leibniz, Baumgarten conçoit le beau, concept fondamental de l'esthétique moderne, dans les expériences sensorielles, les expériences floues (voir p. 79 ci-dessus concernant les sensations floues inconscientes chez Leibniz et Maine de Biran, à comparer aux perceptions sensibles) de ce qui est, en soi, rationnellement parfait ; conséquence : « esthétique » (théorie de l'expérience) devient « théorie du beau ».

Opposants de Wolff : G.H. Crusius (+1775) ; L. Buler (1707-1783), mathématicien renommé qui développa une théorie contemporaine de l'espace et de l'« éther » à laquelle adhèrent encore aujourd'hui certains occultistes, bien que dans un sens purement occulte, et qui a depuis longtemps été réfutée par les principes scientifiques ; G. Plouquet (+1790), qui, par ses premiers essais de calcul logique, a préparé le terrain pour la mathesis universalis (voir ci-dessus, p. 65-66 : la théorie de l'ordre de Descartes, non mécaniste ;

p. 172-173 : la logistique moderne, dans la lignée de Leibniz) ; *J. Lambert* (1728-1777), physicien et philosophe, auteur d'une critique de la connaissance au sens pré-kantien : *Neues Organon* (1764 ; cf. *Organon* de Bacon, p. 37 et suiv.) ; il était également en correspondance avec Kant. Il a forgé le mot « phénoménologie » (qui fera plus tard l'objet de diverses interprétations (Hegel, Husserl, Teilhard de Chardin)).

Autres Aufklärer. - Reimarius (+1768),

le déiste allemand (voir ci-dessus pp. 146, 164 Libre-penseurs) connu pour ses *Fragments de Wolfenbüttel* (il réfutait le dogme de la résurrection de Jésus, tout à fait dans l'esprit de la démythologisation actuelle (voir ci-dessus p. 5/7), – ce qui prouve que la crise actuelle des fondements dans l'Église post-conciliaire est un phénomène des Lumières ;

HW 215

Moses Mendelssohn (+1786) ; Wieland (+1813) ; Frédéric le Grand (1712-1786), qui reçut jadis de nombreux penseurs des Lumières, parmi lesquels Voltaire occupait une place prépondérante, et qui le haït par la suite pour sa politique machiavélique, dont Voltaire n'était qu'un simple instrument, écrivit « *Anti-Machiavel* » (!), ainsi que, dans la langue française des Lumières, un ouvrage dont le titre est éloquent pour quiconque a lu les précédents : * *De la superstition et de la religion* * ; et en outre : * *Essai sur l'amour-propre* * ; Ch. Garve (+1788) ; Lessing (1729-1781), connu, outre * *Laocoon* * et * *Hamburgerische Dramaturgie* *, pour * *Erziehung des Menschengeschlecht* *. (1780), - un livre qui vaut la peine d'être lu :

Lessing retrace les étapes que traverse l'humanité sur le chemin du Bien absolu, mais cette fois, le thème historico-philosophique est conçu de manière andragogique, dans un sens profondément religieux qui rappelle directement les Livres de Sagesse de l'Ancien et du Nouveau Testament ; en effet, le progrès de l'humanité s'accompagne d'autant de révélations successives – une vieille pensée théosophique, mais ici

Élaboré dans une perspective biblique et chrétienne (tout en restant très éclairée) : ce que l'éducation est pour l'individu, la révélation l'est pour toute l'humanité (...)

L'éducation ne donne à l'homme rien qu'il ne possède déjà, mais elle le lui donne plus rapidement et plus facilement.

De même, la révélation ne donne rien à l'humanité qu'elle ne puisse atteindre par elle-même, par sa raison, sans l'aide de Dieu ni de quoi que ce soit d'autre ; mais elle a donné à l'humanité, et lui donne plus rapidement, les choses les plus importantes (parmi celles qu'elle peut atteindre rationnellement par elle-même). (Oc).

Il s'agit là de la déclaration fondamentale de la maturité de l'humanité religieuse, telle que les livres sapientiaux et apocalyptiques, notamment de l'Ancien Testament, la formulent également ; cf. A. Gelin, *De hoofdlijnen van het Oude Testament*, Anvers, 1962, probablement p. 33, 60 et 85 ; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I et II (*Die Theologie der Prophetischen Ueberlieferungen*), Munich, 1961, S. 314ff (*Die Apokalyptik*), - qui Cela devient clair si l'on lit ceci en conjonction avec I (*Die Theologie des geschichtlichen Ueberlieferungen*), S. 415ff. (*Die Erfahrungsweisheit Israëls, notamment sur les livres sapientiels*).

Partant de ce principe, Lessing distingue trois révélations fondamentales dans l'histoire de l'humanité :

a/ la révélation primordiale, par laquelle le « premier » homme - Quelle différence par rapport à « Primitif » de Rousseau, dont on dit qu'il a « influencé » (!) Lessing – était doté du concept monothéiste pur de Dieu – qui anticipe W. Schmidt et l'École viennoise d'histoire religieuse (purement spéculatif ; dans le cas de Lessing, cela devient empiriquement monothéiste dans le concept Urmonotheismus de l'École viennoise) ;

b/ la révélation juive, qui clarifie l'idée de Dieu obscurcie partout ; **c/** la révélation évangélique, qui, outre l'idée de Dieu, aussi l'immortalité de l'âme conférée, la vie après la mort et le jugement

HW216

des choses, selon Lessing, auxquelles l'« Ancien Testament » avait à peine fait allusion.

Autre Aufklärer : J. Tetens (1736/1807), dont l'œuvre principale :
Philosophique

Versuche über die mensschliche Natur und ihre Entwicklung (1777), - livre qui lance le mot « développement » (Herder dit qu'il l'utilisera « avec conscience et amour » au lieu du mot « Auswicklung »), un mot qui a en effet lancé toute une vision du monde et une philosophie de la vie qui allait se répandre à grande échelle et dans divers domaines au XIX^e siècle (philosophie de l'histoire, biologie (Darwin)) ; Wolff avait déjà (voir p. 214 (psychologie rationnelle distinguée de la psychologie empirique, - distinction introduite par Wolff)) élaboré la « rationnelle », à comprendre : psychologie philosophique, fondement de ce qu'on appelle aujourd'hui la science humaine philosophique (anthropologie).

Tetens commence par la psychologie empirique, qui joue un rôle majeur de nos jours : il introduit par exemple la psychologie tripartite des facultés qui, aux côtés de l'intellect et de la volonté, confère également au sentiment (le mot allemand « gefühl » possède une dimension qui manque à notre vocabulaire) une place authentique (et introduit ainsi un terme romantique dans le champ scientifique). Tetens anticipe également Kant, affirmant, de manière peu scolastique, que par la perception sensorielle, la « matière » et, par l'intellect, en tant que faculté spontanée (qui provient d'elle-même, de manière innée), la « forme » de la connaissance advient (alors que dans la tradition antique et médiévale, matière et forme sont déjà présentes dans l'expérience sensorielle, mais dans un mode d'être pré-intellectuel et pré-rationnel). Il aborde également la psychologie de la création artistique, notamment avec J. Sulzer (1720-1779) et J. Basedow (+1790), pédagogue.

JH Pestalozzi (1746/1827),

qui transforme les Lumières dans leur version allemande dans le domaine pédagogique, par le fait qu'il intègre Rousseau de manière très indépendante : *Meine Nachforschungen sur le cours de la nature dans l'entwicklung de l'humanité* (1797) et *Wie Gertrud ihre kinder lehrt* (1801) ; cet humanitaire déiste suisse,

elle surmonte en effet le cartésianisme du processus d'apprentissage (qui a remplacé la connaissance purement verbale par des intuitions claires et distinctes (voir ci-dessus p. 76, questions 81 et 93)) grâce à une éducation qui relie la vie familiale et la vie sociale à la vie scolaire (une éducation qui prime

sur la connaissance purement rationnelle – aussi utile et nécessaire soit-elle)
;

Il dépasse également l'éducation cartésienne-rationaliste en mettant l'accent sur l'amour de l'enfant (à la maison comme à l'école). Pestalozzi devient ainsi le précurseur de la Nouvelle Éducation, centrée sur l'enfant là où l'éducation « classique » est centrée sur l'adulte (cf. Herbart), et qui, deuxièmement, est non autoritaire.

Note : La pensée rhétorique, à l'époque rationaliste, est brièvement abordée. touché par S. *IJsseling, Rhétorique et philosophie*, Bilthoven, 1975, pp. 77 et suiv. (Bacon, Descartes, Pascal (L'art de la persuasion) ; Éloquence sacrée ; Kant et les Lumières.

HW 217

I. Kant (1724/1804) et l'ère de l'idéalisme allemand.

Kant et le célèbre idéalisme allemand appartiennent à la fois à la période des Lumières et à la période post-Lumières. La périodisation est donc différente :

où le XVIII^e siècle se situe approximativement, bien sûr, entre 1700 et 1781,

Kant et l'idéalisme allemand se situent entre 1781 et 1854 (date de la mort de Schelling ; date à laquelle se produit la « réaction » contre l'idéalisme allemand, dans **a)** le matérialisme, mécaniste ou dialectique (voir pp. 182 et suivantes).

Le positivisme ou l'empirisme (voir pp. 169 et suiv.),

Empiriocriticisme (Avenarius (1843/1896), Mach (1838/1916), Ostwald (1853/1932)),

Le pragmatisme (Peirce (1839/1914) - déjà mentionné à plusieurs reprises, vers les pages 77/80 (critique du cartésianisme), également 206) (sémiotique) -, W. James (1859/1910), J. Dewey (1859/1952), F. Schiller (1864/1937))

Comme si la philosophie (H. Vaihinger (1852/1933)) l'emportait pleinement :
– on observe ensuite un contre-mouvement néo-idéaliste : le néo-kantisme

a/ au sens plus restreint : (i) École de Marburger (H. Cohen (1842/1918), P. Natorp (1854/1924), E. Cassirer (1874/1945 ; déjà cité pour son livre sur la philosophie des Lumières), B. Ovink (1862/1944)) ; (ii) École de Baden (W. Windelband (1848/1915), H. Rickert (1863/1936), B. Bauch (1877/1942), M. Weber (1864/1921 ; déjà cité concernant le protestantisme et le capitalisme p. 25), H. Münsterberg (1863/1916)) ;

b/ néo-kantisme réaliste (que l'idéalisme prévaut à l'égard de l'objet) : A. Riehl (1844/1924), J. Volkelt (1848/1930) ;

c/ Le néo-kantisme interprété psychologiquement : L. Nelson (1892/1927), Rudolf Otto

(1869/1937 : connu pour son interprétation très psychologique du « sacré » comme *mysterium tremendum et fascinosum*) ;

Néo-hégélianisme :

1) Allemagne (A. Lasson (1832/1917), G. Lasson (1862/1932), R. Kroner (1884/

Angleterre (J. Hutchison Stirling (1820/1909), Th. Hill Green (1836/1882), E. Caird (1835/1908), J. H. Muirhead (1855/1940), F. Bradley (1846/1924), B. Bosanquet (1848/1923), J. M. Taggart (1866/1925)),

Italie (B. Croce (1866/1952), G. Gentile (1875/1944)),

Pays-Bas (G. Bolland (1854/1922)).

Ce qui indique que l'idéalisme allemand a influencé la pensée occidentale longtemps et de manière généralisée. Si l'on sait que cette influence était en partie rationaliste et éclairée (philosophique), mais aussi, dans une large mesure, anti-rationaliste (philosophique), cela confirme ce que nous avons affirmé aux pages 121 et suivantes, à savoir que nous vivons encore, même au XIXe siècle, où il s'oppose au XVIIIe siècle, dans un état éclairé, quoique par le biais d'un syncrétisme entre les Lumières et l'Anti-Lumières, comme nous le voyons **a)** chez Kant et Fichte,

pour en voir encore plus chez Hegel et **c) très certainement chez Schelling.**

Les mouvements non issus du XVIIIe siècle au XIXe siècle. À noter encore une fois : non rationaliste signifie généralement que le rationalisme est pris comme une « thèse » (point de départ à la fois de l'affirmation et de la « négation » (critique)).

HW 218

a/ Traditionalisme et « ontologisme » : L. de Bonald (1754/1840) F. de la Mennais (1792/1854), - le mouvement révolutionnaire français anti-français ; A. Rosmini - Serbati (1797/1855), V. Gioberti (1801/1852), C. Ubaghs (1800/1875 (voir ci-dessus pp. 95/96) ;

b/ Spiritualisme : Maine de Biran (1766/1824 : voir ci-dessus p. 79 (réflexif mais position empirique-immédiate); - V. Cousin (1792/1867 (« un idéalisme éclectique ») ;

Ravaisson-Mollien (1813/1900), L. Ollé-Laprune (1839/1899), J. Lachelier (1832/1918), E. Boutroux (1845/1921), - telle est l'étendue de la réaction française, qui, de manière typique, réagit assez indépendamment de l'idéalisme et du spiritualisme allemands et aussi plus cartésienement contre le raz-de-marée des Lumières ; R. Eucken (1846/1926 ; cf. p. 70) ; - spiritualisme d'orientation kantienne-critique : Ch. Renouvier (1815/1903), O. Hamelin (1856/1907), L. Brunschwig (1869/1944) ;

c/ Critique scientifique française : H. Poincaré (1854/1912), P. Duhem (1861/1916), E. Meyerson (1859/1933), - 'n niet over te positivist-rationalistische épistémologie komt op geweg ;

d/ Kantisme scientifique : G. Fechner (1801/1887), H. Lotze (1817/ 1881), E. von Hartmann (1842/1906) ;

e/ syncrétisme : aligné sur certaines données scientifiques positives :
Psychologisme : J. Wundt (1832/1920), Th. Lipps (1851/1914) ;

Sociologisme : E. Durkheim (1858/1917), L. Lévy - Bruhl (1857/1939) ;
Vitalisme biologique : H. Driesch (1867/1941), J. von Uexküll (1864/1944)

Historicisme : W. Dilthey (1833/1912), E. Troeltsch (1865/1923) (cf. ci-dessus, p. 5/7 (appliqué historiquement au mystère chrétien de la révélation de la Sainte Trinité, qu'il soit ou non démythologisable)) – d'où l'on perçoit l'importance capitale de la position externaliste que ces positivismes partiels, ou plutôt ces scientismes, adoptent inévitablement vis-à-vis de ce qui se situe hors de leur champ de spécialisation. On constate immédiatement, à la lecture de la liste ci-dessus, combien le « scientisme » (au sens large) des Lumières (c'est-à-dire la croyance en la science spécialisée) continue d'exercer une forte influence, à tel point que toute la philosophie se contente de recourir aux concepts fondamentaux de tel ou tel domaine de spécialisation.

Irrationalisme : on fait généralement une distinction entre :

L'irrationalisme vitaliste (biologique) : F. Nietzsche (1844/1900), dont nous avons déjà parlé plus que suffisamment ci-dessus (pp. 182 (modèle de Stirner), 183 et suiv. (les trois grands matérialistes critiques), J. Guyau (1854/1888), et l'irrationalisme spiritualiste : S. Kierkegaard (1813/1855) (voir p. 165).

Pourtant, H. Arvon, *La Philosophie Allemande*, Paris, 1970, pp. 17/67, l'influence considérable de J. Schelling (1775/1854), le plus romantique des trois « idéalistes absolus » (avec Fichte et Hegel), sur (**1/** Schopenhauer, **2/** Kierkegaard (qui l'a rencontré à Berlin), **3/** Nietzsche, **4/** le néo-idéalisme, **5/** le néo-romantisme (Klages et autres), **6/** le néo-vitalisme, **7/** le national-socialisme

HW 219

et aussi dans ce qu'il appelle « l'anthropologie philosophique » (M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen, H. Lipps, E. Rothacker, H. Marcuse). En effet, surtout le dernier *Schelling*, qui, à partir de 1809 (*Ueber das Wesen der menschlichen Liberté* (1809) à 1815,

a) de ce qu'il commence alors à appeler « négatif », qui est purement basé sur l'abstrait ou même Une philosophie alignée sur une conception quelque

peu concrète, dont Hegel s'éloignait notamment, mais qu'il renouvelait encore dans un style kantien, voire cartésien.

b) défendre ce qu'il appelle une philosophie « positive », qui ne s'attarde pas sur le « quoi » (das Was), l'essence pure et possible des choses

(aussi historique et proche de la réalité que Hegel l'ait conçu, par exemple)

mais das Daz, le « cela », qui souligne son existence réelle et le rend primordial dans la réflexion et la pensée vivante.

Contrairement à la tendance a-, voire anti-religieuse, des Lumières allemandes, qui ridiculisaient la révélation et surtout l'étape précédente, le mythe, Schelling place le mythe et la révélation au premier plan comme fondements de sa philosophie positive. Et ce, malgré son inclination panthéiste, qu'il n'a jamais totalement abandonnée, avec une préférence, ou du moins une compréhension, du Dieu théiste, c'est-à-dire du Dieu personnellement conçu, comme origine du mythe et de la révélation.

Qu'il conçoive, à cet égard, Dieu à la manière de J. Böme (voir p. 57 ci-dessus) comme « dénué de fondement », cette « volonté », mais de façon inconsciente (du moins dans le premier mouvement) avec une « volonté » (mieux : manifeste une impulsion) qui initie le processus éternel du devenir, et de telle sorte que le bien et le mal surgissent simultanément et nécessairement de cette unique Divinité-en-tant-que-volonté, — nous laissons cela comme un héritage d'une conception « panthéisante » ou même pleinement panthéiste de Dieu ; — ce qui, cependant, n'enlève rien à la tendance « positive », beaucoup plus fidèle à la réalité, de cette pensée qui prend racine non pas dans une raison créatrice, mais toujours critique — une raison conceptrice — comme le pratiquait l'Aufklärer — mais dans une raison véritablement historico-culturelle, d'une nature plus sensible que trop rationnelle.

Concernant l'influence considérable de Schelling, il convient de noter, avec Arvon, ce qui suit : en 1841, Schelling devint professeur à Berlin ; ses cours furent suivis par Bakounine (1814-1870), socialiste russe d'inspiration anarchiste ; par Francis Engels (ami de Marx), matérialiste dialectique et socialiste ; par Sebastian Kierkegaard, père de l'existentialisme ; et par Johannes Burckhart (1818-1897), historien de la Renaissance. Entre autres choses, et surtout, Schelling, en insistant sur le Daz – l'existence comme

pure facticité, cette factualité accomplie –, fournit l'impulsion nécessaire à cette liberté humaine (appelée plus tard « dessein ») d'« ignorer » cette factualité, de la dépasser dans un dessein du monde et de la vie. Ce que Heidegger interprétera comme la structure fondamentale de l'existence humaine.

HW 220

Note - La L'existentialisme, étoile montante depuis quelques décennies, en particulier sur le continent européen, elle augmente rapidement depuis une vingtaine d'années, voire plus :

l'hégélien-marxiste, qui pense « dialectiquement » (voir ci-dessus pp. 149 et suivantes : la dialectique maître-serviteur comme modèle dialectique de base mondialement connu et fréquemment appliqué depuis Marx) et qui,

(A) principalement avec Hegel et avec les hégéliens de droite et surtout de gauche, (D. Strausz, Br. Bauer, L. Feuerbach, - Max Stirner (voir ci-dessus p. 182 : Strausz, Feuerbach, les précurseurs théologiques ; M. Stirner, l'interprétation anarchiste-nihiliste, et Marx, respectivement Engels, les interprétations socialiste-communiste) s'est développé au cours du siècle dernier

(B)I réapparaît soudainement au XXe siècle dans un sens néo-hégélien, néo-marxiste et néo-anarchiste (voir ci-dessus pp. 190/191 (« métaphysique » École de Francfort ; scientifique-structuraliste (Althusser)),

(B)II afin d'inclure également les points déjà cités et âprement débattus dans les cercles théologiques **I'** influent *Ernst Bloch* (1885-1977), connu pour son ouvrage * *Das Prinzip Hoffnung* * (1954-1957), et également l'indépendant mais profondément influent *Georg Lukacz*

(1885/1971), qui, avec son * *Histoire et pensée critique* * (1923), visait à faire en sorte que l'existentialisme et les dialecticiens marxistes en particulier ne soient pas oubliés ; pour les interprétations anarchistes, voir p. 192 (Néo-nietzschéisme)) ; la tendance systémique et technologique, expliquée plus en détail ci-dessus, a porté un coup presque fatal à l'existentialisme, si ce n'est

que, comme un courant sous-jacent anti-rationnel, elle n'a cessé de le remettre en question.

a) tant aux États-Unis (dans les psychologies humanistes et même aussi, comment Il est également remarquable que, dans les sociologies humanistes comme en Europe et même à l'échelle mondiale, elle trouve des adeptes très convaincus qui articulent l'une des tendances suivantes : la méthode commune est une « synthèse » de **1)** les descriptions de l'existence de S. Kierkegaard **2)** l'herméneutique de W. Dilthey (voir ci-dessus, pp. 187 et suivantes) **3)** avec ou sans la phénoménologie intentionnelle de Husserl (et non sa phénoménologie transcendantale-idéaliste) - plus de détails à ce sujet plus tard - ;

(b)1. l'ontologie « fondamentale » ou radicale heideggérienne (qui classique L'ontologie ou l'étude de l'être (pensons à la correction d'Aristote à la théorie des formes de Platon, qui revalorise le cœur de l'ontologie classique (jusqu'à celle de Chr. Wolff incluse ; cf. pp. 213 et suivantes) et, encore une fois, en raison de son manque de sens historique (pensons à **1/** l'interprétation rationaliste et **2/ l'interprétation évolutionniste, mais surtout 3/ l'interprétation romantique-idéaliste de l'histoire** qui seront brièvement esquissées au début du XIXe siècle), critique « radicalement »);

(b)2 la poussée que K. Jaspers représente et qui, auparavant, était fortement psychologique est (également plus fidèle à Kierkegaard, exception faite d'une conception vague de Dieu qui est restée trop rationaliste) ;

W 221

(b)3. les existentialismes catholiques, dont G. Marcel (1889/1973) et L. Lavelle (1883/1951), avec son âme sœur R. Le Senne (1882/1954), l'un des deux représentants de 'la Philosophie de l'esprit', les deux pionniers ;

(b)4. la direction absurde d'A. Camus (1913/1960), qui est insensée ou souligne l'absurdité, telle qu'elle se manifeste notamment dans la société moderne, mais aussi dans la vie politique et sociale traditionnelle ;

(b)5. le soi-disant existentialisme français, dont JP Sartre (1905/1980), M. Merleau-Ponty (1908/1961) et la « Sartreuse » Simone de Beauvoir

(1908/1986) sont les représentants les plus notoires ou controversés qui, immédiatement après la Seconde Guerre mondiale, ont dominé Paris et toute la vie intellectuelle en Europe occidentale (jusqu'à ce que le néo-hégélianisme et le structuralisme technico-industriel-technologique les remplacent (ainsi, soit dit en passant, l'herméneutique P. Ricoeur (voir ci-dessus, pp. 187 et suiv.) et M. Dufrenne, son âme sœur)).

Heidegger est au cœur de la pensée de Sartre, mais réinterprété à partir du couple conceptuel scolastique « essence/existence » — qui conçoit le concept comme un contenu de pensée pur, purement possible, opposant approximativement le « Était » de Schelling à l'existence factuelle pure ; cependant, les existentialistes à la Sartre traitent ce couple scolastique de manière dialectique (voir pp. 149 et suiv. ci-dessus), comme suit :

La « thèse » ou confirmation est le « monde de l'essence », comme la pensée dite « essentialiste » occidentale, de Platon au rationalisme du XVIII^e siècle, l'a défendue comme règle de pensée et d'action dans son aspiration religieuse à un autre monde suprasensoriel ;

C'est précisément ce que des gens comme Sartre « ignorent » (antithèse) au nom de la soi-disant « existence », désormais conçue comme purement humaine : en effet, « exister », dans le langage existentialiste, ne signifie pas « existence sans autre qualification » comme chez la scolastique, mais plutôt (située simplement dans le cours de la nature, mais surtout dans l'histoire culturelle) l'existence humaine : cette existence humaine est essentiellement liée aux faits bruts, à savoir qu'elle est « jetée » dans le monde, pleine de non-sens (cf. Camus et al.) pour en faire ce qu'elle peut (= le projet, le dessein, la libre interprétation du fait accompli qu'est le « jet » (facticité).

Il convient de noter que Sartre a tenté une interprétation purement existentielle de la psychanalyse freudienne et, de ce fait, il est pertinent de le mentionner également en lien avec le néo-freudisme (voir p. 191 et suivantes) avec sa psychanalyse existentielle (qui mérite d'être prise en compte, au même titre que l'interprétation de Ricoeur). Pour un éclairage plus approfondi sur les fondements de l'ensemble du mouvement existentialiste (à l'exception du courant humaniste américain), voir l'excellent ouvrage de *H. Redeker, *Existentialisme**, Amsterdam, 1949 (p. 194 et suivantes, consacré aux origines de la pensée existentielle dans l'idéalisme allemand).

Note : Une brève référence est faite ici à l'équivalent américain de La pensée existentielle européenne (qui ne coïncide donc pas nécessairement avec l'existentialisme français : *Th. Roszak, L'essor d'une contre-culture* (Réflexions sur la société technocratique et ses jeunes opposants), Amsterdam, 1971-1, 1973-4, - dont voici une petite phrase :

« Tandis que l'art et la littérature de notre temps nous disent avec un désespoir toujours croissant que le mal de notre époque est l'aliénation qui la fait périr, les sciences, dans leur quête inlassable de leur apothéose, présentent comme notre seul moyen la construction d'une réalité valable. La conscience objective est la vie aliénée élevée au rang honorable de méthode scientifique » (oc, 199).

Notez ici encore la langue dialectale (voir ci-dessus p. 152 (Entfremdung)). Voir aussi : -- *Ch. Reich, Flowers in Concrete (Comment la révolution de la jeune Amérique essaie de rendre vivable)*, Bloemendaal, - 1971 (//: Eng.: *The Greening of America*);

JF Revel, Ni Marx, ni Jésus (De la seconde révolution américaine à la seconde révolution globale), Paris, 1970 ;

I.Howe/ M.Harrington, Les années soixante-dix (Problèmes et propositions), New York;

1972 (qui révèle un large éventail de la gauche américaine). Il suffit de penser à la Révolution culturelle depuis mai 1968. On comprend alors que la pensée existentielle, et plus encore que l'existentialisme académique, s'attaque naturellement à un véritable problème des Lumières : la technocratie déshumanisante, comme nous l'avons brièvement évoqué plus haut (pp. 208-209). Voilà pour l'irrationalisme (commencé p. 218 ci-dessus, ad f). Et cela est essentiellement lié au grand idéaliste « positif » Schelling, trop souvent négligé dans les manuels d'histoire.

L'idéalisme « absolu ».

Après avoir esquissé (à la p. 217) l'idéalisme chez ses représentants et dans ses « vagues » (**a/** début du XIXe siècle, **b/** fin du XIXe siècle), afin de prouver avec des noms et des dates que ce mouvement critique du rationalisme est plus que de simples paroles en l'air, mais, en fait, une ramification très profonde des Lumières principalement leibniziennes, qui, comme le souligne O. Willmann, **Die wichtigsten phil. Fachausdrücke **, Kempten/Munich, 1909, p. 91 (les Lumières allemandes ont été épargnées par les absurdités (des Lumières françaises en particulier, mais aussi des Lumières anglaises) parce qu'elles ont trouvé un point d'appui dans la philosophie de Leibniz, dit-il), possédaient dès le départ un esprit beaucoup plus édifiant et constructif, mais aussi un esprit plus « historique » (comprendre : plus fidèle à la tradition).

Passons brièvement en revue les principaux chiffres.

I. Kant (1724/1804).

Kant lui-même nomme sa philosophie « critique », la considérant comme un rejet à la fois du scepticisme humien (concernant la métaphysique et la théologie classiques) et du dogmatisme wolffien (voir ci-dessus, p. 213 et suivantes). Selon ses propres dires, Kant s'est éveillé de sa torpeur dogmatique (celle de la métaphysique wolffienne) sous le choc provoqué par Hume et les Lumières empiristes et sceptiques anglaises.

HW 223

La question de la causalité – est-elle plus qu'une simple succession de phénomènes, « associés » par « l'habitude », par la formation d'habitudes ? – se pose.

Elle fut résolue par la philosophie écossaise du bon sens, grâce à un appel au bon sens et à la raison moyens.

Kant juge cela insuffisant : Hume, lui aussi, avait du bon sens, disait-il ! Or, le bon sens commet régulièrement des erreurs ; conséquence : si l'on veut préserver les fondements de la culture européenne traditionnelle en matière de science et, si possible, de philosophie et de métaphysique (et de théologie), il convient de changer de cap par rapport à celui de Hume. Cf. pp. 168/169.

Kant en a trouvé le prélude dans le déjà mentionné (p. 214).

Lambert, l'un des adversaires de Wolff, soit dit en passant : Lambert a introduit une distinction

entre « l'expérience » (connaissance empirique ou sensorielle) et ce qu'il appelle :

La connaissance « dépourvue d'expérience ». De même que Tetens (voir ci-dessus, p. 216) isolait la substance purement empirique de la « forme » purement « spontanée » (c'est-à-dire dépourvue d'expérience), Lambert isolait de façon analogue la connaissance empirique de la connaissance « spontanée » – ou, comme Kant aimait à le dire, les formes de connaissance a posteriori (rétrospective) et a priori (antérieure). C'est de là que naît la racine unique de l'idéalisme allemand.

L'autre racine est le problème dialectique, à savoir que, depuis Kant, les idéalistes absolus allemands veulent

a) l'innéisme wolffien leibnizien avec l'humien-anglo-saxon synthétiser l'empirisme, c'est-à-dire dans un résumé supérieur ; « élever » (c'est-à-dire **1/** résoudre et en même temps **2/** amener à un niveau de pensée supérieur ; voir p. 153 : *Aufhebung*) : « Les pensées sans contenu (Kant entend le contenu sensoriel des données expérientielles) sont vides.

Les intuitions (sensorielles) sans concepts (qui proviennent de l'entendement ou de la raison « spontanée ») sont aveugles. Kant caractérise très justement le caractère unilatéral de ses prédécesseurs : « Leibniz a intellectualisé (!) – il les a abordés unilatéralement « intellectuellement » (comprenez ici : innéistiquement) – les phénomènes, comme Locke (voir ci-dessus pp. 162 et suivantes : le père de la théorie de l'intelligentsia). »

Les Lumières et son empirisme sensible radical) sensibilisent les concepts de l'esprit.

'Critique'. - Durant sa période critique Côté un certain nombre d'œuvres (donc *Critique de reinen Vernunft* (1781-1, 1787 ², date à laquelle débuta l'idéalisme absolu allemand) sous le nom de « critique ». Qu'est-ce que cela signifie ? Cela : ce qui est considéré comme un objet suprasensoriel et ce qui est attribué à la raison pure (= indépendante de l'expérience) comme quelque chose de connu, à savoir des mots tels que « âme », « monde » (en tant que totalité de la réalité, comprise ontologiquement), « Dieu » — ce sont des concepts qui transcendent l'expérience (transcendants, dit-il), qui sont à la

fois nécessaires pour acquérir la sagesse du monde et non directement vérifiables dans toute expérience.

Résultat:

(1) La psychologie rationnelle, la cosmologie et la théologie de Wolff sont Les pseudosciences. Ce sont des produits du dogmatisme.
Seule la physique mathématique est une science.

HW 224

Note – cf. p. 40 (classification des sciences de Bacon) ; 98 (classification de Hobbes) classification des sciences) ; 167 (classification des sciences de Hume) : on y voit à quel point Kant, en réalité, ne surmonte guère l'empirisme ; au contraire, il le rend définitif, pour ainsi dire, en posant, à côté de la connaissance empirique et sensorielle, une connaissance sensible !

Les XIXe et XXe siècles tout entiers seront encore aux prises avec cette dualité « aprioritaire/apostérieure » héritée de Lambert et Tetens – une dualité très peu scolastique, soit dit en passant (pour la scolastique, il ne faut jamais dissocier ces deux notions !). Les dialecticiens marxistes, par exemple, comme les existentialistes idéalistes, souffrent tous deux de cette dichotomie.

Fichte (1762/1814), **Hegel** (1770/1831).

Le problème avec ces deux-là, c'est la réalité en soi (appelée l'Absolu par un terme panthéiste : ils ne font aucune distinction entre

l'être absolu, c'est-à-dire la totalité de la réalité qui, inévitablement, n'a rien en dehors d'elle-même et est donc « absolue », d'une part, et

D'autre part, le Dieu absolu, qui, en effet, dans sa manière infinie, n'a lui aussi « rien » (divin) en dehors de lui-même, est bien la racine et l'origine de tout être (de l'absolu au sens universel).

Fichte postule que le Soi (c'est-à-dire Dieu, dans la mesure où Il se révèle, pour un bref instant, dans notre petit « Je » collectif) « produit » le monde phénoménal que nous expérimentons tous dans une « création » inconsciente et involontaire (voir p. 57 ci-dessus (la volonté de J. Böhme)), afin de «

conquérir » ce monde phénoménal plus tard (du moins plus tard au sens purement logique, car temporellement cela ne peut être établi) grâce à un effort conscient et arbitraire.

Hegel (**A**) se distingue de Fichte : le Soi et la Nature (le monde phénoménal qui nous entoure) ont tous deux une origine commune qui – contrairement à la conception de Schelling, qui place cette origine commune simultanément au-dessus et au-devant du Soi et de la Nature et identifie progressivement cette même origine de plus en plus avec la Nature (ce qui est incorrect selon Hegel) – doit être située non pas avant et au-dessus, mais à l'intérieur des deux termes, Soi et Nature.

De plus, le processus est dialectique (voir p. 151 ci-dessus) : Dieu, qui dès l'origine est à la fois Moi et Nature, déploie, au cours de l'histoire de la Nature et de l'Esprit ou Moi, d'abord la part de Nature en Lui, puis la part de Moi en Lui. Dieu (thèse) devient littéralement ce qu'Il est en deux temps ou, mieux, deux facettes (car il s'agit d'un processus logique et non temporel, les deux étant incompatibles), à savoir, d'abord la Nature, puis l'Esprit (c'est-à-dire, d'abord l'antithèse, puis la synthèse).

Le mobilisme de Hegel. Que se cache derrière cette abstraction, mais pas si absurde ? Dialectique des concepts ? Ce que *M. Foucault, Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 229 et suiv., appelle « l'âge de l'histoire ». À cette époque, au début du XIXe siècle, on découvrit :

Bopp la structure linguistique du langage,
Cuvier la « fonction » biologique (voir ci-dessus p. 203)

HW 225

(causalité fonctionnelle) et pour lui, cela devient le principe de classification des formes de vie et

Ricardo mesure la monnaie par le travail au lieu de procéder presque inversement (c'est-à-dire que la valeur économique des « biens » est conçue en termes de valeur du travail).

La soi-disant École historique surmonte toutes ces tendances à la recherche en perfectionnant doublement la mentalité rationaliste, anhistorique et antisociale.

Le nominalisme donne lieu, dans le domaine de la société, soit à l'innéisme (contenus de la pensée innés mais sans expérience), soit à l'empirisme (sensisme) (contenus de la pensée uniquement acquis par l'expérience) ;

Cela implique que l'individu prime sur l'ensemble et que la partie l'emporte sur le tout ; raison, ou du moins raison supposée : l'ensemble et le tout (système) ne sont que des concepts innés mais sans expérience, ou que des contenus de pensée sensoriels singuliers ou tout au plus particuliers, formés à partir de cas purement singuliers ;

Appliqué à la vie communautaire, ce principe conduit à affirmer que l'individu prime sur la collectivité et sur sa cohésion. Dans ce contexte, on comprend aussi bien l'individualisme anglo-saxon que la pensée révolutionnaire française qui a mené à la Révolution française (l'ultra-individualisme de Rousseau, par exemple, en est une source d'inspiration majeure). Voir page 211, par exemple, le rêve nominaliste d'égalité : tous les individus sont « égaux » en tant que numéros dans une collection (inexistante) ; ils sont conçus comme des éléments « séparés », isolés, d'une « communauté » ou d'une « société » nébuleuse.

Conséquence : la facilité avec laquelle les rationalistes, traditionnellement (ou, comme l'affirment les Allemands), Les penseurs romantiques-idéalistes aiment à dire que l'individu historiquement construit est remplacé par l'individualisme arbitraire. Cf. la critique de Barth sur l'homme « absolu » du XVIIIe siècle (c'est-à-dire pensant et vivant isolément, mais très efficacement orienté) (p. 158 et suiv.).

L'école dite historique (ou plutôt historico-sociale, non pas au sens courant, mais au sens large) envisage les relations à l'inverse : elle est organiciste, c'est-à-dire traditionnelle (= historique) et sociale. Et ce, de deux manières :

Un organisme possède une structure finalisée (voir ci-dessus, pp. 197 ; 201 et suiv.) qui agit comme un telos (but) : l'ensemble prime sur ses membres ; le tout prime sur ses parties ! C'est ainsi que l'on comprend :

et la tendance des idéalistes absolus allemands à penser et à travailler avec des ensembles et des collections englobants et mouvants,

et l'inclination analogue des hégéliens de gauche (les marxistes en premier lieu), qui — à l'exception de figures anarchistes comme Stirner et d'autres — soumettent l'individu (en tant que personne ou en tant que groupe particulier) à la grande « société » englobante. Toute la critique marxienne du système existant d'exploitation des prolétaires par les classes possédantes repose sur cette théorie conceptuelle historico-sociale.

HW 226

Cependant, cette même école historico-sociale ou organiciste a un côté plus nuancé : elle développe une préoccupation particulière pour le terme intermédiaire entre l'individu d'une part et la société omniprésente et écrasante d'autre part, à savoir les communautés intermédiaires particulières, par exemple le village en tant que communauté vivante ou le quartier dans lequel l'homme se sent chez lui, etc.

Le nationalisme du XIXe siècle (pensons, par exemple, à l'Autriche-Hongrie et à ses nationalités ; pensons à l'empire napoléonien). Toute l'idéologie de la nationalité (qu'elle repose sur une langue et une culture communes (Herder, Fichte, le romantisme en Allemagne) ou sur une histoire commune (Renan, qui insiste davantage sur le caractère librement choisi de la nationalité)) se fonde en réalité sur toutes les facettes d'une théorie sociale des ensembles et des systèmes ! – Voyez cet exemple :

singulier □ particulier □ universel - collectif

et vous pouvez déduire les principales idéologies sociales de manière quasi mathématique et logique (cf. le schéma de Viète p. 30, mais en utilisant des calculs algébriques) :

Le libéralisme (voir par exemple l'ensemble du mouvement des Lumières françaises, mais aussi la conception économique d'A. Smith), prôné par des « philosophes » tels que Montesquieu en France et, plus encore, Rousseau (voir

p. 211), et Jefferson aux États-Unis, est centré sur l'individu (distincte de l'ensemble, appelé « collectif ») ; Locke le concevait politiquement, A. Smith économiquement ; – Nous vivons encore selon ce principe sous diverses formes (comme, par exemple, l'idéologie libertarienne aux États-Unis, qui envisage l'individu d'une manière très libérale-anarchique et en représente une forme extrême) ;

Le socialisme adopte la dimension historico-sociale (l'organicisme, qu'il soit ou non repensé dialectiquement) : le mot « socialisme » apparaît en Angleterre vers 1826 (dans le cercle de Robert Owen) et en France à partir de 1832 (dans le milieu de Saint-Simon, technologue étatiste et systémique du domaine industriel) ; là aussi, la pensée des Lumières est à l'œuvre, mais au lieu de l'idée « souple » (comprendre : nominaliste) d'égalité, émerge désormais l'idée « ultra-réaliste » (voir p. 10 ci-dessus ; question 15 (question de l'universalité) et aussi 18 (nominalisme tardo-scolastique)) de justice, en particulier l'idée de justice distributive mais aussi commutative ou d'échange ; au lieu du « chacun pour soi » du social-nominaliste, émerge désormais la solidarité au sens fort du social-ultra-réaliste ;

Exprimé en termes de classe : au lieu de l'individualisme intellectuellement soutenu de la puissante bourgeoisie, émerge désormais le sens « élémentaire » (compris par les jungiens) de la communauté et de la solidarité des prolétaires, qui ont éprouvé la « misère » (voir p. 152 ci-dessus : Hegel, Marx et Moreno sont les trois interprétations de la « misère ») de la société industrielle « éclairée » de la manière la plus aiguë et se sentent comme des « serviteurs » par rapport aux « maîtres » (voir p. 149 ci-dessus : la dialectique maître-serviteur de Hegel, interprétée socialement par Marx).

HW 227

L'anarchisme adopte, sauf s'il est interprété de manière ultra-individuelle comme mentionné plus haut sous le terme de « libéralisme » (idéologie libertarienne), le terme intermédiaire particulier comme forme idéale de société :

1) Robert Owen, par exemple, défend les petites communautés comme étant socio-économiques entités;

2) Proudhon est favorable aux syndicats (syndicalisme) ;

3) la commune représente le « communisme » originel (d'où le nom, au fait : - dans la période antérieure à 1848 au moins (avant que le « communisme » ne devienne un nom pour le marxisme dictatorial et étatique : le point culminant arrive avec l'interprétation léniniste-stalinienne, bien sûr, après 1917 (révolution russe) ;

ou, pour apporter une amélioration, il faut ajouter que Marx envisage la réalisation de son socialisme conçu scientifiquement (par opposition aux socialistes dits utopiques, pré-scientifiques et non éclairés (tant d'anarchistes, par exemple)) de deux manières : d'abord le socialisme, puis le communisme ;

Il est bien connu que l'idéologie de Marx s'est révélée ambiguë rétrospectivement (bolcheviks ou vrais communistes et mencheviks ou sociaux-démocrates) ; comment,

en Russie, le léninisme, le stalinisme, le khrouchtchevisme (+/- 1956) et,

En dehors de ce cadre, on observe le communisme d'Europe de l'Est, le communisme d'Europe de l'Ouest (lui-même divisé entre pro-russe et eurocommunisme) – ce dernier surtout ces dernières années – ; et l'émergence d'un communisme du tiers monde (autour de Guevaris).

(Catrisme) ; - sans parler de la social-démocratie occidentale ordinaire (la Suède, par exemple, a longtemps servi de modèle, jusqu'à ce que la « misère » du socialisme social y fasse également surface).

La tendance chrétienne solidaire ou personnaliste,

Voici une troisième voie ; à savoir, dans l'esprit de la scolastique (voir p. 17), cette interprétation « synthétique » des mathématiques sociales évite à la fois le nominalisme individualiste et l'ultraréalisme socialiste : ni l'individu ni la communauté (le collectif) ne prévalent ; non, ils sont conçus par essence en équilibre avec deux concepts principaux :

l'idée de subsidiarité, qui stipule que l'individu ou la communauté intermédiaire doit d'abord agir de manière indépendante (principe d'auto-activité) avant qu'une autorité supérieure n'intervienne ;

Les communautés intermédiaires sont beaucoup plus mises en avant que la société dans son ensemble ; telle a toujours été la doctrine des encycliques sociales papales.

Note sur la philosophie du langage. H. Arvon, *La philosophie allemande*, Paris, L'ouvrage de 1970 offre un aperçu bref mais substantiel de la pensée allemande. Il commence avec J. Hamann (1730/1788), qui émerge ainsi pleinement au XVIII^e siècle, et qui, en tant que penseur chrétien (mais fortement orienté vers la théosophie), prend position contre les Lumières, Kant et le rationalisme linguistique. Ce dernier conçoit le langage de manière purement instrumentale (comme expression de la pensée) plutôt qu'organique, c'est-à-dire traditionnellement ou historiquement socialement : ce n'est pas la raison individuelle qui crée le langage, mais, inversement, toute pensée rationnelle se situe d'emblée dans une langue vernaculaire ; c'est l'esprit du peuple (Volksgeist).

car Hamann était encore édifié par la parole de révélation de Dieu,

HW 228

Pour d'autres, une identité collective autonome en soi (ultraréalisme) ; Herder (1744/1803), lui aussi, en plein XVIII^e siècle, défend l'idée du langage — principalement d'un point de vue culturel et historico-éducatif — comme le berceau, voire le fondement de la pensée :

« (...) Nous pensons généralement avec, dans et selon le langage. » C'est cette théorie de l'âme nationale collective comme créatrice du langage qui a incité Herder (et, dans son sillage, les romantiques allemands) à s'intéresser à la musique folklorique qui, dans sa fusion encore sans prétention et originale, reflète à la fois le son de la nature et la poésie de l'homme.

Parallèlement, la figure principale demeure Wilhelm von Humboldt (1767-1835), une figure profondément ancrée dans le XVIII^e siècle. Humboldt, fondateur de l'Université de Berlin et humaniste classique, fonde son « humanisme » sur le langage et la linguistique, qu'il conçoit comme une démarche philosophique et scientifique positive.

Alors que Hamann et Herder partageaient d'une langue universelle, Humboldt, résolument romantique et original en la matière, s'appuie sur des langues spécifiques, chacune exprimant l'esprit national ou local d'un peuple. Selon lui, non seulement les sons et leurs combinaisons diffèrent, mais les visions du monde et de la vie aussi. Ainsi, un enfant ou un apprenant découvre, en même temps que les sons et leurs combinaisons, le monde de pensée et de vie du groupe concerné.

De plus : Humboldt défend ce qu'on pourrait appeler la conception du langage comme constituant de la pensée : le langage ne reproduit pas passivement le monde ; il le crée véritablement de manière créative. En ce sens, la philosophie du langage de Humboldt présente un caractère absolument idéaliste : l'Esprit collectif (le grand Moi de Fichte et Hegel, par exemple) crée, d'abord inconsciemment et involontairement (voir p. 57 ci-dessus, la volonté de J. Böhme), puis consciemment et arbitrairement, le monde (vieillissant) dans lequel il se situe. – Cf. également p. 86 et suivantes, où nous avons relevé l'importance accordée par Chomsky à la linguistique cartésienne : il considère que l'influence de Descartes s'étend jusqu'à la période idéaliste allemande incluse (y compris Humboldt, malgré d'importantes divergences). Quant à l'aspect systémique et technologique du langage, très clairement mis en évidence par Humboldt, nous renvoyons à la p. 172 ci-dessus (l'empirisme logique, ou mieux : la philosophie analytique), mais surtout à la conception systémique et technologique des structuralistes aux p. 204 et suivantes, 206 (le concept d'échange de Lévi-Strauss comme modèle d'application).

Enfin, il a été fait référence à la conception hégélienne du langage (*J. Taminiaux, Le langage*). selon Iena , dans *Tijdschr. v. Fil .*, 31 (1969), pages 363/377).

A. T'Jampens
(04.06.81)