

6.4. Questions d'ontologie contemporaine (375 p.)

6.4.1. Volume 1 p. 1 à 200. 1986/1987

Partie I. -- Introduction historique.

I.A -- Les trois principales positions ontologiques dans l'antiquité.

Remarque préliminaire.

Ontologie" ou théorie de la réalité en tant que réalité (on dit, à la suite de Parménide d'Élée (-540/-475), considéré comme le fondateur de l'ontologie, également "théorie de l'être(s) en tant qu'être(s)"),-- tel est le lemme (idée initiale ou "Gestalt"), avec lequel nous commençons ce cours. Il est conçu comme une longue analyse (révision) de cette idée initiale.

I.A.(I). -- L'ontologie nominaliste (1/7)

Le "nominalisme" peut être défini, brièvement, comme la théorie de la réalité qui aborde toutes les choses à partir des "onomata", nomina, noms, par lesquels nous nous référons aux choses. Nous pouvons appeler cela l'approche dénotative. La dénotation est le fait d'indiquer une ou plusieurs choses au moyen d'un signe (signe de pensée, signe de parole, signe d'écriture). - On peut comparer cela au nombre d'éléments qui ont des caractéristiques communes et qui peuvent donc être résumés par le mot qui exprime ces caractéristiques communes.

Dans la théorie conceptuelle classique, on appelle cela la portée d'un concept (qui a essentiellement un contenu).-- Cela implique que le nominalisme, par essence, présuppose une théorie des signes (sémiotique (C. Peirce), sémiologie (F. de Saussure)).

L'ontologie protagoricienne.

Protagoras d'Abdera (-480/-410), le premier protestant, est un exemple remarquable du nominalisme antique. Nous essayons, maintenant, de donner une esquisse (caractéristique) de son nominalisme. Ce n'est pas sans raison que les "humanistes" actuels se réfèrent à lui comme à leur antique précurseur : l'être humain individuel est, après tout, "to metron", mensura, le modèle de mesure (mètre, étalon) de tout être.

(a). -- La connexion dénotative.

Nul autre qu'Hippias d'Ellis (.../-343), l'un des plus célèbres sophistes, nous met sur la bonne voie pour comprendre le véritable esprit du nominaliste. Pour Hippias, ce qui caractérise le vrai nominaliste, c'est "orthos legein", s'exprimer avec exactitude.

Cela signifie : s'exprimer de telle sorte qu'un fait précis soit indiqué et, immédiatement, qu'aucun malentendu ne soit possible. Expression moderne : un mot (complexe) est un signe indicatif, comme un panneau de signalisation.

H.O. 2.

Platon d'Athènes (-427/-347), le célèbre fondateur de la doctrine des idées, dans son *Hippias maior* (287 e), nous donne un modèle applicatif.

Socrate, dans ce dialogue, pose une question pressante : “Qu'est-ce que la beauté ?” (to kalon), afin de forcer son interlocuteur, Hippias, à donner une définition universelle (générale). C'est le style de pensée de Socrate, Platon, Aristote (les “grands scientifiques”).

Réponse d'Hippias : “Une belle fille qui est belle ? On comprend le nominalisme : tout mortel, à Athènes (et ailleurs), comprend immédiatement et correctement (sans aucun malentendu possible) ce qu'est un beau spécimen de beauté idéale. La vision idéative de la beauté en soi, en général, intéresse très peu le nominaliste : il trouve, facilement, qu'une telle chose se perd dans le flou. En d'autres termes, il s'agit, pour lui, d'une langue qui n'est plus exacte (orthos epein).

Hippias nous met sur une deuxième voie : il est connu, entre autres, pour ses mnémoniques.

“ (1) En ce qui concerne les noms.

Par exemple, vous devez vous souvenir du prénom Chrus.ippos (Chrysis) : pensez à “chrusos” (or) et “hippos” (cheval). Autre exemple : lorsque vous pensez au nom Puri.lampès, pensez à “pur” (feu) et “lampein” (briller).

(2) La même chose en ce qui concerne les choses.

Pour le “courage”, pensez à Arès (le dieu de la (des) guerre(s)) ; pour l'art de la forge, pensez à Héphaïstos (le forgeron des divinités olympiennes) (...). (J.-P. Dumont, *Les Sophistes (Fragments et témoignages)*, Paris, 1969, 246). Le systechie (paire d'opposés) d'Hippias, après tout, se lit “to sunolon”, concretum, le lien dénotatif entre les noms et les choses (qui ne pense pas ici au titre de M. Foucault (1926/1984 ; le célèbre structuraliste) *Les mots et les choses* (Paris, 1966) ?) Selon Dumont, o.c., ibid, “sun.olon” (la totalité de plus d'un fait) signifie “onoma” (nom) et “pragma” (chose) ainsi que “nomos” (loi, coutume) et “pragma” (loi-cas).

Cela nous amène à la sphère culturelle et historique, à laquelle appartient le nominalisme. Examinons maintenant les deux propositions principales.

H.O. 3.

(b).1. Le différentialisme protagoricien.

Le “différentialisme” (également appelé “variologie”) désigne la tendance à mettre l’accent, non pas sur l’identité (similarité/cohérence), mais sur la non-identité (différence/indépendance) des données.

Dans le dialogue *Théétète* 166d, *Platon* cite Protagoras d’Abdera : “A mon avis, la vérité est telle que je l’ai écrite : chaque individu parmi nous est l’étalon (‘metron’) qui qualifie les choses qui existent d’existantes et celles qui n’existent pas de non existantes. Car cet individu ici et maintenant diffère, sous des milliers de points de vue, de cet individu là et plus tard,--ceci, parce que la vraie réalité (*note* -- l’être) et le mode d’apparition (*note* -- le phénomène) des choses -- d’un individu à l’autre -- apparaissent différemment.

On remarque l’utilisation cohérente du langage de Protagoras :

(a) il ne fait qu’exprimer son opinion individuelle ;

(b) la réalité, l’être et l’apparence, apparaissent différemment à tous les autres. C’est cette dichotomie (complémentarité) “je-autre” qui ressort.

Eristique

Diogène Laërtios (IIIe siècle après J.-C.), *Vie, doctrines et thèses des célèbres philosophes de chaque école*, dit : “Il fut le premier à soutenir l’idée que dans tous les sujets il y a deux opinions opposées”.

Aristote, *Rhétorique* 11:24, 1402 a 23, dit : “(Pour Protagoras il s’agissait de) transformer l’argument le plus faible en argument le plus fort”. C’est là qu’intervient l’agonistique, la bataille des mots, la “dialectique”, l’art de rendre plus d’une opinion “vraie” sur un même thème. Protagoras n’hésite donc pas, pour utiliser un terme emprunté à Freud, à rationaliser, c’est-à-dire à donner à des opinions irresponsables au moins l’apparence de propositions rationnellement justifiées.

Modèle Appl.

Platon, dans son *Protagoras* 333 d, le cite : : “Alors sont bonnes les choses qui sont utiles aux hommes ?”

Protagoras : “Verduveld : même les choses qui ne sont pas utiles aux gens, je les qualifie de bonnes”.

Socrate : “Veux-tu dire, Protagoras, que ce que tu appelles “inutile” n’est d’aucune utilité pour les hommes, c’est-à-dire qu’il est absolument inutile ? Est-ce que vous qualifiez aussi cette inutilité totale de ‘bien’ ?”

H.O. 4.

Mais je connais beaucoup de choses qui sont nuisibles aux hommes - la nourriture et la boisson, les drogues et mille autres choses. D'autres que je connais sont utiles. D'autres encore, que je connais, ne sont ni nuisibles ni utiles - du moins pour les êtres humains, mais pas, par exemple, pour les chevaux et autres animaux similaires”.

Protagoras établissait déjà ce qui, plus tard, chez les stoïciens (adeptes des stoïciens, stoïciens), depuis Zénon de Kition (-336/-264), allait devenir un différentiel axiologique : utilisable - ni utilisable ni inutile (nuisible) - inutile (nuisible).

D'ailleurs, n'avons-nous pas vu (dans le cours de rhétorique) que Protagoras était un utilitariste (penseur de l'utilité) ou, encore, un “pragmatiste” (philosophe de l'utilité) ?

En d'autres termes, la pensée protagoricienne s'intéresse le moins possible aux choses elles-mêmes, à leur essence (rappelons le terme de Parménide : “cath' heauto : secundum seipsum, considérer une chose selon elle-même, et non selon ses impressions individuelles) ; elle s'intéresse cependant, de façon distanciée, à son utilité. Le pragmatisme, donc.

(b).2. - Le phénoménalisme protagoricien.

Le “phénomène” est ce que nous percevons, naïvement ou de manière critique, directement de la réalité. - Le “phénoménalisme”, c'est-à-dire l'école de pensée qui prétend que, étant donné les limites de notre faculté cognitive, nous ne pouvons connaître que le côté phénoménal de la réalité totale.

Le phénoménaliste divise la réalité en deux domaines :

(i) le phénoménal et (ii) ce que depuis I. Kant (1724/1804), la figure principale de l'Aufklärung allemande, on appelle : le no.oemenal (de “to no.oemenon”, intelligible, ce qui, au-delà du côté phénoménal, est l'être véritable lui-même).

Remarque : à ne pas confondre avec le “phénoménisme” ou le “conscientisme”, qui prétend que l'être coïncide avec son apparition, dans notre conscience subjective.

J.-P. Dumont, Les Sophistes, 35, cite un certain Hermias, qui dans sa Critique des penseurs païens, 9, dit que “Protagoras prétend que l'étiquette (la dénomination, la définition) et le juge des choses est l'homme : d'une part, il conclut à l'existence des choses dans la mesure où elles sont à l'intérieur de nos sens ; d'autre part, il conclut à la non-existence - du moins dans les formes que prend la réalité - des choses dans la mesure où elles sont au-delà de nos sens”.

H.O. 5.

On voit, en effet, la dichotomie “dedans/dehors” de nos expériences sensorielles. L’ontologie ou la doctrine de la réalité de quelqu’un comme Protagoras tient ou tombe avec cette complémentation.

Sensisme / sensualisme.

Protagoras - pour réaliser cette division - ne prend pas comme norme (standard) par exemple la conscience (comme, plus tard, le cartésien G. Berkeley (1684/1753) l’a fait à propos de la nature). Il prend comme norme les perceptions des sens. L’une des définitions du “sens(ual)isme” est la suivante : “La doctrine selon laquelle l’homme ne connaît rien d’autre que ce dont il fait l’expérience par les sens : l’ensemble de la connaissance et de la pensée qui l’accompagne consiste en des actes psychiques qui reçoivent ou traitent les perceptions sensorielles.

Deux déductions.

(1) La géométrie purement empirique-sensorielle.

Aristote, *Métaphysique B* : 2, 997 b 32, décrit pour la première fois sa géométrie “abstraite” (fondée sur l’isolement des sens) :

“ Les lignes de sens ne sont pas l’objet de l’exposition géométrique. La raison en est qu’aucune des lignes de sens n’est réellement une droite ou une courbe telle que définie par l’exposition géométrique.”

Il poursuit en caractérisant la géométrie sensible : “Par exemple, ce n’est pas en un seul point géométriquement défini qu’un objet rond rencontre une ligne droite. C’est ce que prétend Protagoras, dans sa critique de la géométrie (*note* : en plus d’un point matériel).”

On saisit ici l’énorme faiblesse du sensisme : une géométrie intellectuelle et rationnelle est, du point de vue du sensisme, un non-sens. Cependant, dès l’époque de Protagoras, surtout sous l’influence des Paléopythagoriciens (-550/ -300) et, plus encore, des Éléates (Parménide et Zénon d’Élée), une géométrie véritablement rationnelle existait.

(2) La science purement empirique-sensorielle de la religion.

W. Jaeger, *A la naissance de la théologie (Essai sur les Présocratiques)*, Paris, 1966, 185/203 (*Les théories sur la nature et l’origine de la religion*), décrit la position protosofiste sur la religion.

En Grèce, depuis les Paléomilésiens (pensons à Thalès de Miletos (-624/-545) et à ses contemporains), s’est développée une pensée qui situe “ l’être “ (ta onta) dans la fuis, la natura, la nature : son ordre, ses lois régissent les choses.

H.O. 6.

C'est ainsi qu'est née - dit Jaeger - l'idée d'interpréter la religion, avec sa croyance en des divinités, des forces et des mécanismes, comme le produit de la nature humaine dans son interaction avec l'ensemble de la nature.

Les Protosophistes, sur les traces des médecins et d'Héraclite d'Éphèse (535/465), fondent ainsi une "science rationnelle de l'homme", "semblable en cela aux penseurs des Lumières (surtout à partir de John Locke (1632/1704)), à l'époque moderne, qui suivent et développent la voie des Sophistes" (o.c. 188).

Agnosticisme.

1. - *Sextos Empeirikos* (175/250), la figure de proue des anciens sceptiques, dans son *Against the Natural Philosophers*, 1:55v., dit : "Sont de la même opinion qu'eux (Euhemeros, Diagores, Prodikos, Kritias) :

(i) Théodoros le Godloochenaar (un Kurénicien, avec des vues très nihilistes) et

(ii) Protagoras d'Abdera, du moins selon certains, (...).

Il écrit : "En ce qui concerne les divinités, je ne peux pas dire si elles existent ou de quelle manière elles existent, car les obstacles que je rencontre sont nombreux.

Pour cette raison, il a été condamné par un décret émis contre lui par les Athéniens. Il s'est enfui et a péri dans un naufrage".

Le terme "agnostique" désigne celui qui est sens(ual)ist et qui, par conséquent, considère comme inconnaissable tout ce qui se trouve en dehors des phénomènes des sens - sans toutefois le nier : on ne sait tout simplement pas.

2. En dehors de la divinité, bien sûr, l'âme est également rejetée comme inconnaissable : Diogène Laertios dit de Protagoras que l'âme de l'homme n'est rien "pare tas aistèseis", sauf ses sensations. En d'autres termes : Protagoras s'en tient à son sensisme. L'âme est la collection d'expériences sensorielles.

Culturologie.

L'objet de la religion - principalement l'âme et la divinité - est donc inconnaissable. Mais la religion elle-même est une composante essentielle de la culture humaine. Ceci est évident dans le dialogue *de Platon, Protagoras* : Protagoras observe que seul l'homme, dans la nature, croit aux divinités, érige des autels et fait des statues.

H.O. 7.

En d'autres termes, il analyse la religion d'un point de vue ferme ou positif (scientifique), comme le note Jaeger (o.c.,189).

Ainsi, les noms "dieu(x)", "âme", bien que n'ayant pas de signification transempirique (transcendantale), ont une dénotation humano-scientifique : ils indiquent ce que l'homme religieux croit exister dans un "monde différent".

Conclusion.

1. *O. Willmann, Geschichte d. Idealismus, I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)*, Braunschweig, 1907-2, 355, note que les Eléates, à leur manière, avaient déjà compris le nominalisme : "Dans la doxa, l'opinion, seul était, est et sera ce que les hommes ont pourvu de noms, en indiquant chaque chose séparément".

2. *Sextos Empeirikos, Pyrrhonian Hypotyposes, I* : 216, caractérise la position de Protagoras comme suit : " Protagoras prétend que l'homme est la mesure de toutes choses, en ce qu'il qualifie d'existant ce qui existe, et de non existant ce qui n'existe pas. Ainsi, "norme" signifie le critère (moyen de jugement) et "choses" les choses réelles (...). Il affirme également que, du moins pour lui, seuls les phénomènes existent réellement (...).

Il dit aussi que l'explication de tous les phénomènes se trouve dans la matière, en ce sens que la matière, dans la mesure où elle dépend d'elle-même, peut être toutes les choses qui apparaissent dans nos représentations. Il soutient également que, en raison des différences entre leurs états (conditions), les gens perçoivent tantôt ceci, tantôt autre chose : l'homme normal, en effet, perçoit normalement les objets situés dans la matière ; l'homme anormal, de manière malade. Il en va de même avec l'âge, le sommeil et l'éveil, -- avec chaque type d'affection. En ce sens, l'homme devient la mesure de toutes choses. (...).

J.-P. Dumont, Les Sophistes, 34, appelle cela le matérialisme (voir aussi o.c.,10). En effet : conçu de manière logique et cohérente, le sensationnalisme et son phénoménalisme inhérent doivent aboutir à une sorte de matérialisme.

Le "matérialisme" est le terme utilisé pour décrire la thèse selon laquelle

(i) toute la réalité est constituée de substance ou

(ii) a pour substrat la substance, de sorte que tout phénomène est interprété comme le fonctionnement de la substance. La "spatialité" est donc l'une des caractéristiques essentielles de ce que l'on appelle "substance" (matière).

H.O. 8

L'ontologie conceptuelle-abstractive. (8/26)

Le “réalisme conceptuel” est un type de “réalisme”. Le réalisme consiste à qualifier de réel ce qui l'est. Le réalisme conceptuel signifie donc que les concepts, qui représentent la réalité, sont également qualifiés d'objectifs, de fidèles à la réalité.

L'approche connotative, c'est-à-dire l'attention portée au contenu - plutôt qu'à la portée - d'un concept, pèse ici de tout son poids. Le concept est donc compris comme la représentation mentale, dans notre esprit, d'un donné (“être”).

La “connotation” est le fait d'exprimer, au moyen d'un signe (signe-pensée ou concept), ce qu'est la structure réelle d'une chose donnée.

Un terme, au sens technico-logique, est le nom - la formulation, le libellé - dans une langue donnée, avec lequel nous incorporons un concept dans une langue. Le terme est donc le signe de la parole et de l'écriture, auquel est associé un contenu caractéristique (connotation). Le réaliste conceptuel a donc aussi son type de sémiotique (sémiologie).

La connotation (contenu du concept) est similaire à ce que, dans la théorie des ensembles, on appelle la propriété commune : le contenu du concept est, dans toutes ses copies (éléments, membres), identique. Les copies (modèles applicatifs) du contenu conceptuel (modèle régulateur) forment la portée conceptuelle (côté dénotatif).

L'ontologie aristotélicienne.

Aristote de Stageira (-384/-322), pendant vingt ans l'élève de Platon d'Athènes, fut entre autres l'éducateur d'Alexandre le Grand (-356/-323), le fondateur de l'Empire hellénistique. - Aristote est un exemple remarquable de conceptualisme abstrait. Ce qui suit est une caractérisation de son enseignement.

Tout d'abord, il est l'élaborateur, dans un style grandiose, de ce que l'éléatisme (Parménide d'Élée (-540/-475) en particulier), concernant la théorie de l'être(s) comme étant(s), a commencé. Il est aussi le concepteur de la logique que l'élève de Parménide, Zénon d'Élée (-490/...), a fondée avec son ontologie éristique. L'*Organon* ou la logique aristotélicienne en est la preuve.

(a).-- *La relation abstractive.* (8/12)

Ce que son maître Platon appelait “le noble joug”, c'est-à-dire l'intervalle entre l'idée et la réalité, Aristote l'appelle le premier exemple de relation.

H.O. 9.

Note -- Ce qu'Hippias d'Elis appelait "sun.olon" (connexion mot-cause), Platon "le noble joug" (entre sujet connaissant et objet connu), Aristote "la relation par excellence", nous l'appelons, depuis Franz Brentano (1838/1917), avec les scolastiques d'ailleurs, intentio(nalité). Chaque kenact a un attrait principal, à savoir l'orientation du sujet vers l'objet ('noësis / noëma', comme dirait Husserl). *Voir supra H.O 2.*

Theoria.

Theoria', speculatio, perspicacité pénétrante, est un terme qui remonte à Puthagoras de Samos (-580/-500), le fondateur du paléopythagorisme. Le professeur d'Aristote, Platon, appelle la science "theorètikè tou ontos", la compréhension de l'être. Aristote lui-même a divisé la philosophie en philosophie théorique et pratique, une division qui est devenue courante depuis lors (*O. Willmann, Die wichtigsten phil. Fachausdrake in historischer Anordnung, Kempten/Munich, 1909, 20f.*). Nous allons voir comment se déroule cette découverte, avec Aristote.

"L'esprit (nous, intellectus) est, d'une part, tellement structuré qu'il peut devenir tout et, d'autre part, qu'il expose tout, -- en cela il est comme une force -- pensez à la lumière -- qui, dans un certain sens, transforme les couleurs éventuellement visibles en couleurs effectivement vues". (*Aristote, De anima 3:5,2*).-- Cette illumination se manifeste dans l'abstraction, c'est-à-dire le processus par lequel notre esprit, à partir de données sensorielles, forme un concept.

Appl. Modèle.

Réunissons-nous autour de H.O. 2 - "Quelle est la beauté ? - sur.

(1) En tant que nominaliste, qui pense que seules les instances singulières (mod. appl.) peuvent être représentées " fidèlement " dans l'usage du langage, Hippias répond : " La belle, -- c'est une belle fille ".

(2) Aristote, convaincu que la beauté aussi peut être définie avec précision, s'y prend différemment : comme Socrate, il travaille de manière inductive. Iris est belle, Kalliopè n'est pas sans charme, Arètè est belle. Ce sont trois femmes qui évoquent la même impression de beauté.

Wl. Tatarkiewicz, Geschichte der Aesthetik, I (Die Aesthetik der Antike), Basel / Stuttgart, 1979, 167/198 (Die Aesthetik des Aristoteles), nous dit ce que, en résumé, Aristote entend par le concept universel de "beauté" (beau, agréable).

a. Objectif : comme tous les Hellènes, il partageait la conviction que, dans ce qui est beau, la proportion (des parties ; proportion), l'ordre (les ordres), l'intégration réussie ("harmonia") - les idées de beauté des paléopythagoriciens - doivent être vérifiables.

H.O. 10.

b. Subjectif : l'homme, pour autant qu'il dispose de temps libre, peut, s'il saisit les caractéristiques susmentionnées, en les regardant ou en s'en souvenant, éprouver une impression, une expérience qui inclut un sentiment de bonheur.

Iris, Kalliope (une des Muses, d'ailleurs, s'appelle ainsi et les Muses sont de belles femmes), Arète (la consort du prince Alkinoos (*Odusseia* 6/12)), une fois rencontrées (intentio), correspondent à ce côté objectif et subjectif de l'expérience esthétique. C'est à partir de ces cas concrets et singuliers (modèles applicatifs), très différents les uns des autres et indépendants les uns des autres, qu'Aristote extrait l'idée universelle de "beauté".

Aristote - selon Tatarkiewicz - situe la beauté de manière axiologique :

(Cette définition plus large - typiquement grecque - signifie, outre le fait d'être beau, par exemple un comportement consciencieux, que nous appelons "beau".

(ii) Le terme "beau" désigne ce qui a de la valeur et qui semble également agréable.
-- Ce terme fait plutôt référence à la beauté -- d'une fille, par exemple.

Conclusion.

Notre langage actuel utilise le mot "abstrait" dans un sens nominaliste pour décrire quelque chose comme "étranger à la vie", "vague" ou "flou". -- Il convient de noter que l'"afairesis" d'Aristote, abstractio, processus d'abstraction, ne signifie pas l'étranger de la vie, mais le généralisé : la conceptualisation inductive.

Pour le nominaliste, il s'agit au mieux d'un terme générique, auquel ne correspond rien d'objectif dans les choses singulières, trop différentes.

Note -- L'essentialisme aristotélicien.

J. van Rijen, Essentialisme et mysticisme, in : J. van Rijen et al, Aristote (Sa signification pour le monde d'aujourd'hui), Baarn, 1979, 9/34, reproche, non sans une bonne dose d'incompréhension (en tant que positiviste), à Aristote une dose d'"essentialisme".

P. Foulquié, L'existentialisme, Paris, 1951-6, 19/20 (Le conceptualisme aristotélicien) appelle la position d'Aristote en tant que "conceptualisme" (ceci, dans un sens très spécial, c'est-à-dire le réalisme conceptuel) un type d'"essentialisme conceptualiste".

Comme Platon, Aristote adopte la maxime antique "le semblable par le semblable" (similia similibus). L'esprit "devient" le phénomène, qu'il saisit dans son "ousia" "essentia, essence générale.

H.O. 11.

(i) On entend ici le processus identitaire, c'est-à-dire basé sur une identification partielle avec l'objet connu, qu'Aristote. Comme suit : "L'âme est, en un certain sens, tout l'être" ("anima quodammodo est omnia", répétera Aristote à S. Thomas d'Aquin (1225/ 1274), figure de proue de la Haute Scolastique (1200/1300)).

(ii) Ici, tout de suite, il est clair que le fossé que le nominaliste pense devoir creuser entre lui, en tant qu'être connaissant et exprimant, et les choses, n'est que partiel : l'esprit abstracteur comprend, à partir de la chose concrète-singulière, ces propriétés communes (= ousia, essentia), qui la font appartenir à la même classe (collection) avec toutes les autres présentant les mêmes propriétés, par examen (vérification) bien sûr.

Conclusion :

Tant que, grâce à la vérification, on pourra trouver des propriétés communes entre des données singulières (et donc parfois très différentes et mutuellement indépendantes), l'essentialisme aristotélicien restera une opinion valable. Exprimé avec une dose d'humour : tant qu'il n'y a pas que des belles filles, la beauté est aussi un bien commun !

En termes de théorie des modèles, tant qu'il existe des modèles applicatifs, il est possible de parvenir à un modèle réglementaire unique par le biais d'une abstraction inductive.

L'induction socratique est à la base de cet essentialisme. Ch. Lahr, *S. I., Logique*, Paris, 1933-27, 591, dit : "Par "induction", on entend cette opération intellectuelle qui procède du singulier à l'universel. L'induction socratique consiste à passer de l'individu au genre, le genre (dans la théorie actuelle des collections : collection (classe) universelle), en termes généraux :

(iii) "Ce n'est pas la pierre (dans sa pleine réalité) qui est dans l'âme, mais seulement son essence ('morphe', forma, traduit simplement 'forme')". Ainsi *Aristote, De anima* 3 : 8, 2.

"La faculté cognitive conçoit une ressemblance ('modèle'), en elle-même, comme une représentation des faits inhérents aux choses -- non pas, cependant, telles qu'elles sont dans leur pleine identité, mais seulement selon leur 'eidos', espèce (forma), leur forme essentielle". (O. Willmann, o.c., 549).

H.O. 12.

La forme de la créature.

La “forme” (“forme d’essence”), un concept également utilisé dans l’informatique contemporaine, signifie, dans l’aristotélisme, ce par quoi une chose diffère d’une autre (y compris de toutes les autres données) et est indépendante ; son “identité”, (singularité).

O. Willmann, o.c., 481, signale à juste titre le sophisme suivant. - “ Le liquide (contenu) prend la forme du verre transparent. Il s’agit ici de la forme géométrique. Il est vrai que cette forme géométrique peut n’être qu’une partie de la forme globale ou de l’être. Nous avons vu quelque chose de ce genre dans H.O. 9 f. : Parmi les données objectives du concept grec de la beauté, il y a la forme “harmonieuse” d’une fille, qui, précisément pour cette raison, peut être qualifiée de “belle”.

C’est pourquoi, dans le langage aristotélicien, eidos, espèce, forme créaturelle, peut signifier à la fois la forme créaturelle objective de la donnée, dans sa pleine identité, et le concept abstrait subjectif, la représentation connotative.

Il en va de même pour ousia, essentia, essence : tantôt il s’agit du fait objectif, tantôt de l’essence simplement pensée (liée au sujet), de la représentation de ce fait.

Ceci est basé sur l’idée archaïque-antique de “similia similibus” (le même (modèle) au moyen du même (modèle)), le principe de base de toute théorie de modèle archaïque-antique.

(b).1. Le système d’analogie aristotélicien. (12/16)

Echantillon bibliographique.. :

-- H.-J. Hampel, *Variabilität und Disziplinierung des Denkens*, Munich/Bâle, 1967, 17/19 (*Die klassische Logik als engeres Untersuchungsfeld*) ; 45/49 (*Vorläufige Darstellung der Logik*) ;

-- G. Jacobi, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1962. Introduction.

“ Au cœur de la pensée classique (c’est-à-dire traditionnelle, fondée sur la logique d’Aristote) se trouve l’exigence d’univocité. Elle s’est développée à partir de l’attribution de signes, mais elle a été élevée à l’attribution de tout l’être sans plus”. (Hampel, o.c.,45).

La “non-ambiguïté” ou même, en anglais plus pur, l’“addition” (assignation) consiste à ajouter, à assigner, à une seule donnée (signe, être) également une seule donnée (signe, être). Hampel, qui n’est pas exactement un aristotélicien, reconnaît que l’akribeia, la précision, est la caractéristique prééminente du type de logique aristotélicienne (les Analytiques)... Voyons maintenant comment fonctionne précisément cette akribeia.

HO. 13.

“ La logique commence par clarifier le concept de “ logique “. Derrière le terme “logique” se cache, ouvertement ou non, une déduction “déductive” spécifique au sujet.

Derrière la “dérivation”, il y a - comme fondement objectif et sans sujet - des identités entre les données” G. Jacobi, o.c.,10).- Le contexte de tout le livre montre que Jacobi, qui a une connaissance approfondie de la pensée traditionnelle, aurait pu tout aussi bien écrire des analogies.

Cuir analogique.

Qui ne connaît pas la formule “partim idem partim diversum” - en partie identique en partie non identique que les scolastiques nous ont laissée comme définition de l’analogie ? Ainsi, Jacobi, comme il le dit explicitement, entend par “identités” des identités partielles.

Modèle applicable.

On connaît le célèbre dicton du fondateur de la philosophie “rationnaliste” moderne, R. Descartes (1596/1650) : “cogito ; ergo sum” (je pense, donc je suis (j’existe)). Comme le dit D. Vernant, *Introduction à la philosophie de la logique*, Bruxelles, 1986, 177s., “jugé par la logique traditionnelle, on pourrait y voir un enthymème (un syllogisme non dit). (...). Tout ce qui pense, est (existe). Eh bien, je pense. Donc j’existe”.

Jacobi, lui aussi, parle expressément dans ce sens. Mais, encore une fois, en tant que logicien traditionnel, il est profondément différent de Vernant, par exemple. Ce dernier suppose que la première préposition (VZ 1) doit être catégorique, c’est-à-dire une déclaration basée sur des faits vérifiés. Jacobi le nie explicitement. “La formulation purement hypothétique du syllogisme est, comme on le reconnaît généralement, la plus logique. Il formule les prépositions (prémisses) sous la forme grammaticale des phrases conditionnelles et se limite ainsi à la portée purement logique de la dérivation”. (o.c.,60).

Formulé hypothétiquement : “Si tout ce qui pense est, et si, en même temps, je pense, alors je suis (existe)”.

Où se situe maintenant l’analogie comme base de ce raisonnement cartésien ? Dans le fait que la “pensée” (c’est-à-dire la vie consciente) ne peut jamais “être” (être réellement, exister) sans (d’abord) “être” (c’est-à-dire exister en tant qu’être pensant).

HO. 14.

Exprimé dans le langage identitaire de l'ontologie aristotélicienne : “ La conscience “ (dans le langage de Descartes, la “ pensée “) et “ l'être “ (surtout au sens d'existence effective) ne sont pas totalement identiques, mais partiellement identiques. Mais dans un certain sens, ils sont identiques. S'il n'y avait pas ce type d'identité, même le raisonnement hypothétiquement formulé serait invalide.

La différence entre la logique et l'ontologie.

Tout le monde le dit depuis des siècles : la logique d'Aristote va de pair avec son ontologie. Il est même, plus d'une fois, blâmé pour cela ; après tout, on veut une logique pure, propre, sans ontologie.

On oublie parfois, cependant, que la logique, comprise par Aristote, est une ontologie, dans la mesure où elle s'exprime en termes purement hypothétiques. Pourquoi la logique est-elle aussi une ontologie ? Parce qu'elle aussi parle de “réalités”, à savoir de réalités hypothétiques. Une condition imposée à une sentence de jugement est un non-non, c'est-à-dire quelque chose. Ainsi, en tant que chose, il est soumis aux lois de tout(s) être(s), l'être catégoriquement exprimé et l'être hypothétiquement formulé.

Les lois de la pensée et de l'être.

H. Hempel, o.c., 17f., dit que les lois de la pensée classique sont doubles.

(1) *La loi sur l'identité*

Notez la formulation : Lois d'identité - “Ce qui est (ainsi), est (ainsi)” (la soi-disant tautologie) ; -- “ce qui n'est pas (ainsi), ne peut pas, en même temps et sous le même point de vue, (être)” (la soi-disant loi de contradiction) ; -- “à part être (ainsi) et ne pas être (ainsi), il n'y a pas de troisième possibilité” (la soi-disant loi du tiers exclu).

(2) *La loi de la raison suffisante ou du motif.*

Bien qu'elle soit déjà explicitement reconnue par les présocratiques comme la base de tout raisonnement archéologique (les présocratiques recherchent la raison suffisante ou ‘archè’ de la fisis, de la nature et de ses phénomènes), on prétend néanmoins (par exemple par Hempel, o.c., 18) que c'est seulement G.W. Leibniz (1646/1716), le rationaliste cartésien allemand, qui a introduit cette expression dans la logique.

La loi, traditionnellement exprimée, est la suivante : “Tout ce qui (est) est (est), soit parce qu'il possède en lui-même des raisons (motifs, conditions) suffisantes (=/individuellement nécessaires), soit parce qu'il les possède en dehors de lui-même”. On voit que la méthode comparative, comprise comme la méthode qui révèle les identités partielles, est ici à l'œuvre : on compare un donné (un “ être “) à l'intérieur et à l'extérieur.

HO. 15.

(1) Première application.

“Tout ce qui est (l’être en tant qu’être) est totalement identique à lui-même (en boucle, réflexivement) et partiellement identique à autre chose.” Cela signifie que son intelligibilité (quel “être” il contient) doit être recherchée soit à l’intérieur de cet être, soit à l’extérieur de ce même être.

(2) Deuxième demande.

La raison suffisante (le fondement, c’est-à-dire les conditions conjointement suffisantes) de la phrase suivante (NZ) d’un syllogisme, digne de ce nom, réside dans les deux prépositions (VZ 1 et VZ 2). Le fait que $VZ\ 1 + VZ\ 2 = NZ$, puisse être formulé hypothétiquement et doive l’être (de façon purement ou purement logique), réside dans le principe de la ou des conditions suffisantes - conditions de compréhensibilité ou d’intelligibilité.

En d’autres termes, l’ensemble de la logique - et, immédiatement, l’ensemble de l’ontologie, dans la mesure où elle est exprimée logiquement - repose sur le principe de l’“hypothèse” suffisante (le nom le plus approprié pour une simple condition logique).

(3) Troisième application.

C’est une application de l’application précédente, la seconde. Toutes les hypothèses scientifiques - dans le langage de C.S. Peirce (1839/1914) abductions - ne sont que des modèles applicatifs du principe précédent. Ils ont, s’ils sont bien formés, la forme de langage suivante : “ si... alors, d’emblée, le fait établi est “ sensible “, -- compréhensible ; - “ raisonnable “, - intelligible ; - non absurde “.

En d’autres termes, la méthode réductrice, épine dorsale de toutes les méthodes empirico-expérimentales, a - précisément dans ce principe aristotélicien - sa condition de possibilité, c’est-à-dire son hypothèse nécessaire ou son fondement suffisant nécessaire.

L’analogie de l’être (le).

“Même si nous, haplos, simpliciter, prononçons le mot ‘be(de)’, ‘be(de)’ trahit une multitude de significations. Il signifie tantôt l’accidentel (to sumbekos, accidens), tantôt le vrai (to alèthes, verum), le contraire de ce qui est faux et, donc, pas (so).

En outre, la multiplicité des concepts de base (kategoriai, categoriae), tels que ce qu’est (quelque chose), comment (cela) est (condition, état), quelle est la taille de (quelque chose), où (quelque chose) est, quand (quelque chose) est, etc. (*Aristote, Métaphysique. 6:2,1*).

Toutes ces variantes du sens de “être(de)” sont utilisées de manière “homoiotropos”, convergente, c’est-à-dire partiellement identique.

H.O. 16.

Aristote parle de l'utilisation analogique du langage, par exemple dans sa "Dialectique" (notamment Topics 1:15), dans sa Rhétorique (tropologie : métaphore, métonymie), dans sa Métaphysique 4:2 ; 7:4.

Appl. Modèle.

Le concept de "santé" : on nous appelle "en bonne santé".

- (1) Ce qui possède la santé (par exemple, un corps sain),
- (2) ce qui les provoque (une alimentation saine),
- (3) ce qu'il montre dans son apparence (une couleur saine),
- (4) ce qui y est réceptif (une mentalité saine).

Dans tous ces cas, "sain" signifie quelque chose de fondamentalement différent, mais le noyau, une structure ouverte aux variations, est le même. C'est ce qu'Aristote appelle "homoiotrophia", la convergence, c'est-à-dire l'identité partielle ou l'analogie. Eh bien, dans l'exemple développé par Aristote du langage "sain", l'analogie transcendante (englobante) de l'être est à l'œuvre : nous disons : "Ce corps est sain, - cette nourriture est saine, -- cette couleur est saine, -- cette mentalité est saine " :

L'être" exprime successivement la possession, la causalité, la vue, la réceptivité. L'essence de l'"être" est une structure, susceptible de variations, une "homiotropie", une convergence, qui reste identique à travers les variations. Ce qu'Aristote appelle aussi "legesthai pros hen" (parler de manière à ce qu'une unité soit prononcée dans ses variations).

(b).2. Applications du système d'analogie aristotélicien. (16/26)

En lien avec le problème soulevé par le nominalisme de Protagoras, nous allons maintenant, brièvement, analyser quelques applications dans lesquelles l'analogie s'avère être un schéma (structure) de pensée utile.

1. L'être singulier. (16/19)

Protagoras, Hippias - nous l'avons vu - soulignent la différence (inégalité, indépendance) des données singulières (H.O. 3).

Aristote préserve cette différence, mais la soumet à ce que les anciens appelaient la "catharsis", c'est-à-dire qu'il l'assume, la purifie et l'élève sur un plan supérieur (ce qui rappelle l'Aufhebung, l'opheffing de Hegel ; entre autres), dans le cadre de l'analogie.

O. Willmann, Gesch. d. Id., I, 546, dit qu'Aristote améliore deux fois son maître Platon dans le domaine de l'individu.

(1) "Chaque être possède son propre "moi". Elle le porte en elle - non comme un fief étranger : elle vit sa propre vie, non une vie étrangère. (...). C'est la pleine réalité". Avec Platon, l'idée supérieure pèse trop lourd.

H.O. 17

Dans son cas, le “moi”, le singulier, s’enfonce, pour ainsi dire, dans la création et la décadence, tandis que le noyau éternel reste étranger, non impliqué ; seuls les êtres rationnels sont vraiment chez eux dans le monde idéal.

(2) Non seulement le singulier est une pleine réalité, chez lui en ce monde, mais il est en outre un processus intentionnel : au départ, le “moi”, l’essence singulière, n’est que disposition (“dunamis”, potentia, simple capacité) ; mais, une fois entré dans le processus de la nature par une puissance supérieure, il devient (émerge en tant que) réalisation (“energeia”, actus, possibilité actualisée). -- Chez Platon, l’essence reste trop peu impliquée, étrangère au processus du monde.

Le modèle de la graine et de la germination.

Un modèle d’application précise ce qui vient d’être dit en termes généraux : “La graine provient d’autres êtres, qui ont une plus grande perfection que celle de la graine ; ce n’est donc pas la graine qui est première, mais ce qui a une plus grande perfection... De la même façon, on peut exprimer : l’homme est premier par rapport à la graine ; en particulier, ce n’est pas l’homme qui naît de la graine, mais l’homme qui rend la graine disponible”. (*Aristote, Métaph.* 120, 20).

En d’autres termes, Aristote pense gennetiquement (génétiquement) : la nature, en nous et autour de nous, est active dans des processus constants de changement. L’essence des choses, en elle, est donc en constant développement, naissant et disparaissant. L’ousia, l’essence, est une essence en développement, génétique : l’essentialisme aristotélicien implique un dynamisme. L’essence est comme le germe, qui une fois impliqué dans la nature, évolue. - La biologie est un modèle fort ; en même temps, la vision du monde d’Aristote est organiciste.

L’homme singulier est donc,

- (i) comme singulier, pleinement réel et
- (ii) comme singulière, une réalité évolutive.

Pour le savant Aristote, c’est-à-dire pour quelqu’un qui ne voit la connaissance réelle que comme une connaissance de l’universel (de l’abstrait), cela conduit à une aporie, une aporie, un problème qui est au moins en apparence insoluble. “ Si l’on nie les idées (concepts universels) comme coïncidant avec les données singulières, il ne reste que les données singulières, et dans une multitude confuse. Comment la connaissance, qui ne produit rien d’autre qu’une multiplicité déroutante, pourrait-elle encore être une connaissance ? Nous ne connaissons vraiment une chose que dans la mesure où elle est une et même chose et générale (...).

H.O. 18.

Dans ce cas, il n'y aurait pas de contenu de pensée, mais une substance dérivée de la perception. Mais ce n'est pas une "connaissance", à moins que l'on ne qualifie la perception de "connaissance". (*Aristote, Métaph.* 3:4, 1 et 4).

On le voit : " Toute science véritable est dirigée vers le général (qui est identique dans une multitude). Le singulier "ousia" ("substance", être indépendant), cependant, n'est pas quelque chose de général, mais plutôt un "tode ti", quelque chose qui est ici et maintenant, et séparé. (*Aristote, Métaph.* 9:2,20).

Telle est l'aporie, la difficulté, à laquelle Aristote se heurte en visant une connaissance universellement valable. Protagoras ou Hippias (H.O. 2) reprochent aux concepts universels leur " imprécision ", Aristote reproche aux données singulières, qu'ils défendent comme " connaissance claire " (parler précis), une multiplicité confuse sans unité, c'est-à-dire des lignes générales qui créent un ordre.

L'historien Eduard Zeller (1814/1908) reproche ici à Aristote, pour cette aporie, "la contradiction fondamentale de son système". Cependant, *O. Willmann, Abriss der Philosophie*, Wien, 1959-5, 402, estime qu'Aristote a une solution : "Le contenu intellectuel universel recherché par la science se situe dans l'homme singulier, à savoir comme concept d'espèce".

En d'autres termes, grâce aux caractéristiques communes (H.O. 11), l'homme singulier est partiellement identique (analogue) à ses semblables - Aristote cite même un exemple humoristique : quelqu'un était appelé "Anthropos", "Homme", par ses voisins - ce qui signifie que "homme" était ici approprié. Pourtant, ils lui ont donné un adjectif : "Homme, le vainqueur d'Olumpia". Ici, le concept général se distingue peu du "concept" singulier (terme que seuls les romantiques tolèrent), mais ne lui est pas totalement identique (*cf. Aristote, Eth. Nicomache.* 7 : 4).

Selon Aristote, "le sens de la vue (perception) nous montre une couleur singulière. Mais, parallèlement à cela, il nous montre aussi la couleur sans plus. Le linguiste examine un a. - lettre singulière, qui est en même temps un sans plus". (*Aristote Métaph.* 13:10,12).

En d'autres termes, le processus d'abstraction est simultané à la perception. Cfr. H.O. 9/10. D'ailleurs, le terme eidos (H.O. 11) peut être utilisé à la fois au singulier et à l'universel, dans le langage aristotélicien : le singulier est l'universel dans une forme singularisée de l'être (eidos). L'écart, que les nominalistes pensent exister entre le singulier et l'universel, n'est, dans le système aristotélicien de l'analogie, pas absolu, mais relatif.

H.O. 19.

Le fait que la pensée aristotélicienne ne minimise pas l'individu, en l'homme, est évident, entre autres, par sa triade analytique/dialectique/rhétorique.

1. L'Analytique, c'est-à-dire le noyau de sa logique, cherche à établir les règles de base de la connaissance de type apodictique, scientifique (Voir H.O. 13v.). La connaissance, qui révèle l'universel dans les données de l'observation (theoria ; H.O. 9) et ce de manière vérifiée, irréfutable, -- est donc valable pour tous les hommes, aussi différents soient-ils et indépendants les uns des autres. la compréhension, le dialogue universel est ici possible.

2. La dialectique parle d'une connaissance non apodictiquement prouvée, contradictoire (semblable à l'éristique de Protagoras), dans laquelle l'individu, avec sa préférence individuelle, joue déjà un rôle. Pourtant, la science est toujours à l'œuvre ici.

3. La rhétorique parle des opinions principalement pathétiques basées sur le sens de la valeur individuelle ou collective, semblable à l'axiologie pragmatique de Protagoras (H.O. 3f.). Mais, avec Aristote, l'analogie prévaut : aussi différentes et contraires soient-elles, les personnes communiquent à l'intérieur d'un solide ensemble de données communes.

2. *Le réalisme aristotélicien.* (19/26)

Le "sunolon" ou singulier-concret aristotélicien est structuré différemment de celui des Sophistes (H.O. 19 ; voir aussi 9), qui concernait l'emboîtement de l'écart entre le mot et la chose. Chez Aristote, le "sunolon", le tout, composé de plus d'une partie, l'aspect, signifie l'unité de la matière et la forme de la créature.

Pour Platon, la substance était "mè on", ce qui n'est pas vraiment l'être (car l'être, au sens propre, signifie l'idée, dans le monde supérieur de la pensée) ; c'était aussi "apeiron", le vide, qui peut prendre toutes les formes.

Pour Aristote, la matière est ce qui est "dunamei on", l'être réel en disposition. La matière, c'est aussi l'abstention, qui cherche une forme d'être. -- On raconte que lorsqu'Alexandre le Grand lui demanda d'où venait son savoir, il répondit : "Des choses qui ne mentent pas". C'est en cela qu'il exprime son réalisme.

H.O. 20.

La théorie des quatre facteurs.

Ce n'est pas seulement son professeur Platon qui a essayé d'améliorer Aristote, mais aussi sa méthode, qui part des opinions de ses prédécesseurs et de ses contemporains, pour les raviver et les actualiser à sa manière personnelle. L'un des grands avantages d'Aristote est qu'il établit ainsi une position sur la question - appelée "status quaestionis" par les scolastiques - avant de prendre position sur celle-ci. Il a essayé de résumer l'ensemble de ses prédécesseurs - en les réinterprétant - dans la thèse des quatre "aitia" ; "aitiai", -- terme souvent rendu par "quatre causes".

Si la "cause" mentionne les raisons (motifs ; cf. H.O. 14v.) individuellement nécessaires et collectivement suffisantes en même temps, alors on devrait dire, au lieu de "quatre causes", quatre facteurs (raisons, motifs ou même "hypothèses" (cf. H.O. 15)). Ceci, afin de rendre le langage technique clair.

(1) *Le facteur substance ou matière.*

Comme l'explique *O. Willmann, Abriss d. Phil.* 338 et suivants, ce facteur trouve son origine chez les Paléomilésiens (Thalès, Anaximandros et Anaximène de Miletos), habituellement désignés par Aristote sous le nom de "fusikoi" fusiologoi, Physici (Physiologi), penseurs naturels. Ils sont partis d'un facteur dominant, à savoir le smijge ou matière fluide, également appelé matière primordiale. On se souvient de l'"archè" principium, principe (premier), dont on parlait. Le principe primordial, que tous les penseurs grecs ont actualisé, dans des interprétations toujours différentes.

Chez Aristote, elle est réduite à une très maigre substance créative. Il ne faut pas oublier que la "forme" dans son langage inclut la forme géométrique (H.O. 12). Eh bien, ce dernier se réfère directement à la matière.

(2) *La forme étant également la forme essentielle.*

Voir plus haut H.O. 11v... Cela vient, bien sûr, à la fois des Paléopythagoriciens, qui parlaient auparavant de structure "arithmos" (harmonie) - traduire par "nombre" serait absolument incompréhensible - et de Socrate et Platon (compréhension, idée).

(3) *L'objectif.*

Pour comprendre pleinement un concretum "sunolon", un être singulier-concret, il faut, surtout pour la pensée téléologique aristotélicienne, examiner de près la finalité (H.O. 17). Bien que tous ses prédécesseurs, d'une manière ou d'une autre, aient assumé la finalité (à l'exception de Démokritos d'Abdera (-460/-370), l'atomiste), Aristote avait un respect tout particulier, intellectuellement parlant, pour le très scientifique Anaxagore de Klazomenai (-499/-428).

H.O. 21

En émettant l'hypothèse (pleine raison) que le mouvement (changement, apparition et disparition de l'existence) et la finalité, qui y est clairement visible, des processus cosmiques, biologiques en premier lieu, sont dus à une compréhension universelle, "nous", intellectus, Anaxagore a donné, selon Platon, une nouvelle tournure à l'idée de "téléologie" (finalité). Aristote l'exprime de manière encore plus brutale : en mettant la raison au premier plan, Anaxagore s'est comporté, parmi les premiers penseurs, "comme un homme sobre parmi les ivrognes" (*W. Jaeger, A la Naiss. d. l. théol.*, 175).

Un Milezien plus tardif, Diogène d'Apollonie (tss. -500 et -400), identifie l'âme de l'univers ('Air') avec l'esprit de l'univers.

(4) *Le principe du mouvement*

Comme déjà mentionné ci-dessus (H.O. 17 : processus ; pensée gén(n)étique), il existe un quatrième point de vue, qui se rattache à Aristote.

(i) avec Héraclite d'Éphèse (535/-465), pour qui tout être obéit à un mouvement ordonné et continu (avec le renversement en son contraire ou la soi-disant harmonie des contraires), appelé "logos" ou "univers-esprit" et avec le susdit Démokritos d'Abdera, avec Leukippos de Miletos, le fondateur de la pensée de ce qui est, en termes d'"atoma" mécaniquement déplacé, des particules indivisibles.

Modèles appliqués

Ces quatre aspects de l'être (hypothèses explicatives) restent flous tant que l'on ne voit pas Aristote à l'œuvre, dans ses analyses.

(1) *Le modèle artificialiste.*

On reprochait autrefois à Aristote d'être à l'origine de cette situation, mais on voit aujourd'hui à quoi cela revient.

1. Dans l'âme du bâtisseur, ou de l'ouvrier du bâtiment (encore très un, à l'époque) - selon Aristote - se trouve la capacité (dunamis, potentia) de construire une maison, par exemple. Celle-ci est actualisée (energeia, actus) dès qu'il commence la praxis, en l'occurrence : le travail professionnel (d'où le terme "artificialisme").

2. Dans la même âme, avec la disposition (capacité), se trouve l'eidos (forme d'être, H.O. 11v.), par exemple d'une maison à construire, présent avant même que la construction ne commence. Cela inclut le logos, intellectus, l'esprit, qui conçoit et travaille de manière ciblée. Chez A. Fouillée (1838/1912), on pourrait parler d'une idée-force, d'une idée de puissance.

H.O. 22

3. En agissant sur les matériaux de construction (le facteur matière), le constructeur/ingénieur “objective” (pour utiliser un terme moderne) le résultat, la forme de la créature créée dans la matière (dans ce cas : la maison).

(2) *Le modèle biologique-médical.*

Tout ce qui vit joue un rôle décisif dans la pensée antique ; c’est aussi le cas - et de façon catégorique - d’Aristote.

(1) Dans l’âme du médecin réside, latente, la possibilité de rétablir l’équilibre perturbé par la maladie. - Nous rencontrons ici le système de direction de la pensée d’Aristote, plus clairement que dans le système artificialiste. Dans son *Polit.* 5,5, où il parle de constitutions qui s’écartent (par.ek.basis, déviation) du type correct (telos, but), il s’exprime en termes de “ep.an.orthosis” (correctio, correction, amélioration) ou de “rhuthmosis” restauration du rythme correct (un terme emprunté à l’art de la danse).

Or, le médecin, partant de la forme correcte de l’être (eidos), qui est et reste le but (telos), nonobstant toutes les déviations possibles (par.ek.baseis), commet la “rhuthmose” (epanorhtosis), la récupération.

Il convient de noter que ce schéma (règle / déviation / récupération de la règle), sous une forme actualisée, est à nouveau utilisé depuis Norbert Wiener (1894/1964), le fondateur de la cybernétique actuelle.

(2) La possibilité, dans l’âme du médecin, devient patente, dès qu’il se rend compte de l’eidos (forme de l’essence) à la fois de la maladie (déviation) et du processus de rétablissement de la santé, par son traitement -- ainsi il objective, de façon analogue au constructeur, mais à un niveau plus élevé (le biologique), son idée de puissance (idée-force, dans le langage de Fouillée).

(3) *Le modèle humain.*

Nous l’avons déjà évoqué en passant (H.O. 17). Aristote pense, très explicitement, à la genèse (il faut noter la différence “ge(n)netisch/ gen(n)esisch” bien que les deux soient liés).

P. van Schilfgaard, Aristote, La Haye, 1965, 10v., mentionne la forte probabilité qu’Aristote, ne serait-ce que par son contact intime avec les princes macédoniens, ait connu les mystères de Samothrake (le kabeiroi, le cabiri). en effet, comme dans tous les mystères que nous connaissons, la vie sexuelle est centrale. Lisez, maintenant, le H.O. 17.

H.O. 23.

“(Les Kabeiroi, Cabiri, les Kabires) sont des divinités chthoniques (c’est-à-dire souterraines) de la fertilité, adorées avec des rites phalliques. Ils sont liés à Déméter et Dionusos. Mais, aussi, ils ont protégé les marins. Samothrake était également un asile (c’est-à-dire un sanctuaire dédié aux Kabires) : (P. v. Schilfgaard, o.c.,11).

(3).1. Le modèle de reproduction.

(i) Le processus biologique de la procréation, de la naissance, de la croissance et du vieillissement - un des infinis modèles applicables de la genèse (genesis, fisis) et de la décadence (phthora), qui ont frappé les Grecs - et surtout les Paléomilésiens - est, avec Aristote, au centre. Le modèle de la graine et de la germination (H.O. 17) a déjà été mentionné. Tout ce qui vit - plante, animal, homme - existe, au départ, dans la graine (germe), c’est-à-dire dunamei, in potentia, in disposition (potentiel, virtuel), - comme, pour l’instant, rien de plus qu’une disposition.

Dès que le processus de l’Univers implique cette graine / ce germe dans le cycle de création et de décomposition (haut et bas), la disposition devient energeia, actus, disposition actualisée. La forme latente de l’être (eidos) devient patente.

On voit l’analogie proportionnelle (H.O. 15) : la graine / l’état germinal se rapporte à l’état mature, comme dunamis (potentiel) à energeia (acte).

La relation graine-maturité est un modèle applicatif de l’unique modèle régulateur “ potentiel/acte “ Ce schéma va d’ailleurs dominer toute la scolastique, à partir de la découverte des œuvres d’Aristote.

Note -- L’energeia, l’état pleinement réalisé de l’être, est aussi appelé, par Aristote, en.tel.echeia, entelechy, littéralement : état final.but. L’organicisme aristotélicien décrit tout processus (kinesis, motus, mouvement) en termes de potentialité/acte,

Ajoutons, bien sûr, ce que nous venons de dire de la structure cybernétique, inhérente au schéma potentiel/actuel (H.O. 22). Le telos, finis, but, joue toujours un rôle dans le processus, inhérent à l’eidos, la forme de l’être. La forme de l’essence - comme nous l’avons dit - est une idée-force.

(ii) Appliqué à la reproduction humaine, cela donne l’affirmation d’Aristote : au sperme echei dunamei to eidos (le sperme contient, potentiellement, l’eidos) -- Dans la lignée des paléomilésiens, Aristote dirait aussi : ce qui se reproduit est une fisis, une nature, qui, une fois l’ovule fécondé devenu mature, devient patente. La “nature” - au sens eidétique du terme - est “homo.eidès”, de la même essence (littéralement), identifiable, par conséquent, à l’eidos (essence).

H.O. 24.

(3).2. Le modèle de raisonnement.

Le modèle gén(n)esique ou, également, génératif est, lui aussi, applicable à la syllogistique, aussi surprenant que cela puisse être. P.v. Schilfgaard, *Aristote*, 71/76 (*Le discours de clôture*) explique cela.

(1) Le schéma.

$B = A$; eh bien, $C = B$; donc $C = A$. Voilà pour le modèle réglementaire.

Modèle appliqué (pour clarification) : “Toutes les vraies déesses sont belles. Eh bien, Iris est une vraie déesse. Alors Iris est magnifique ! Le moyen terme B (vraie déesse) relie le majeur A (beau) au mineur C (Iris),-- selon v. Schilfgaard. La majeure comprend (comme une gamme plus large) la mineure (application).

(2) L'explication générative.

“Aristote appelle le moyen terme - ici : déesse réelle - “aition“, le sol. La science commence par le sol ou la “cause” (H.O. 20). Tout comme, dans l'accouplement, la semence mâle, la “cause” (aition) donne naissance. Dans le syllogisme, le vivant et le comptage sont opérants : on peut le comparer à un pedigree vivant et créateur” (P. v. Schilfg., o.c.,75). Certainement, à nos yeux, tiré par les cheveux ! Mais, celui qui veut comprendre l'aristotélisme, doit s'identifier à sa pensée, -- se mettre en empathie avec elle (méthode de compréhension).

Le double réalisme aristotélien.

Nous pouvons, seulement maintenant, répondre à la question, soulevée par le H.O. 19.

O. Willmann, *Abriss*, 400, note un double “réalisme” (H.O. 8).

a.-- Le phénoménalisme (H.O. 4) réduit les données de notre expérience à des représentations (“représentationnisme”) d'un sujet. Le réalisme aristotélien - issu des choses qui ne mentent pas (H.O. 19) - rend pleinement justice aux données réelles (H.O. 16) tant dans leur singularité (voir sa critique du platonisme) que dans leur structure. Ce phénomène est représenté par le terme “hylémorphisme” (pensée substance-forme).

b.- Le nominalisme (H.O. 2) conçoit les quatre facteurs (H.O. 20) comme de simples moyens de pensée, tout juste bons à “indiquer“ vaguement les choses (dénotatif : H.O. 1/2). Pour tout aristotélien digne de ce nom, les quatre facteurs sont des aspects réels des choses.

H.O. 25.

Réalisme transhylemorphe.

H.O. 5/7 nous avons vu comment le nominalisme phénoménaliste traitait l'âme transcendante et la divinité transcendante avec agnosticisme. Comment Aristote s'en sort-il sur ce double point ? Dans l'ensemble, ce n'est pas tellement mieux.

L'âme.

H.O. 21, 22, nous avons vu comment Aristote situe dans l'âme (de l'artisan, du médecin par exemple) le début du processus, dans lequel l'entendement (eidos) présent dans l'âme et précédant le processus joue le rôle principal. -- Mais de quelle nature est exactement cette âme elle-même ?

P. v. Schilfgaard, *Aristote*, 123/133 (*L'âme*), formule le problème comme suit : "La vie, au sens strict, se manifeste dans trois domaines : dans les plantes, les animaux, les hommes... Au milieu, c'est-à-dire dans les animaux, la vie a sa forme la plus claire : dans l'homme, elle atteint son achèvement ou entéléchie. Ce qui se trouve devant elle - la nature inorganique ou minérale - aspire à la vie. Ce qui se trouve au-delà, c'est la vie divine, l'énergie parfaite.

L'homme se déplace, là encore comme un intermédiaire, entre l'animal et la divinité.

(i) Sa "vie" le relie aux animaux.

(ii) C'est dans son "âme" que l'homme trouve sa forme la plus claire.

(iii) Son "esprit" le relie à la divinité.

En bref, son âme est donc (i) sans sa "vie" stérile ou morte, (ii) sans son "esprit" impuissant.

Il ne faut pas se leurrer : " Une existence séparée (donc aussi l'immortalité) de l'âme est rejetée par Aristote, contrairement à Platon " (o cf. (o.c.,125). En d'autres termes : l'âme, même de l'homme, est purement un principe d'animation du corps, ce qui est déterminant.

Seul ce que les interprètes ultérieurs d'Aristote appellent, à juste titre, "nous pathètikos", intellectus agens, l'esprit abstrait (H.O. 9/10) - appelé "esprit", dans le langage de v. Schilfgaard - est "séparé", c'est-à-dire indépendant de la matière (transhylemorphe).

Cet "esprit" est (i) la propriété collective de tous les hommes et (ii) pas une divinité, comme le voyait Averroès de Cordoue (1126/1198).

La divinité.

Tout aussi transhylemorphe est ce qu'Aristote appelle "dieu" : "Il est absurde (H.O. 14) que le mouvement (*en soi*) puisse naître ou périr (H.O. 23) : il est toujours (*en soi* : éternel) : Ainsi Aristote.

H.O. 26.

Sur ce fait naturel philosophique repose son hypothèse (H.O. 15) : la raison (explication) suffisante. Une telle, actualité, fondation d'un tel mouvement (nous ne disons pas "créateur", car le concept biblique de création n'est pas connu d'Aristote, bien sûr) "explique" les processus omniprésents dans la Fisis, la Nature (philosophie des processus).

Le premier principe (*primum principium*) lui-même, cependant - c'est ainsi qu'Aristote appelle sa "déité" - ne peut pas être situé dans ces processus. "On ne peut donc éviter de mettre en avant un être éternellement actif, bien qu'effacé ! C'est ce que dit Aristote lui-même.

Les interprètes aristotéliens lui ont trouvé un nom vraiment aristotélien, qui est devenu célèbre : "le moteur immobile".

Note -- On compare cette hypothèse de déité avec ce que nous avons dit H.O. 17 (Ce n'est pas la semence (comprendre : le processus) qui est première ; mais ce qui rend la semence (le processus) disponible). La graine avait aussi une explication (une hypothèse nécessaire et suffisante), à savoir celui qui la possède.

Il en va de même pour l'ensemble du processus du monde et de l'univers, dont la graine (sous-processus) n'est qu'un modèle applicatif : l'ensemble en tant que tel (des processus) a également besoin d'une explication totale, -- pour être compréhensible (H.O. 15). -- C'est précisément en raison de cette (ces) explication(s) totale(s) qu'Aristote appelle son prédécesseur - également philosophe de la nature - Anaxagore (H.O. 21) "le seul sobre parmi les ivrognes" : Aristote aussi place le "travail" (l'influence, le pouvoir fondateur) de son Esprit Universel -- non pas dans la cause, mais -- dans le travail de direction, c'est-à-dire : tout comme l'esprit du monde d'Anaxagore, celui d'Aristote est un "être" de direction-téléologique. Pas un créateur, au sens causal du terme.

Il est donc difficile de comprendre comment, après des siècles de patristicisme, l'Église du Moyen Âge a soudainement adopté une vision si élevée de l'*actus purus*, le déménageur, qui diffère grandement de la divinité biblique et patristique. Il est vrai que ce déménageur s'inscrit dans le réalisme philosophique naturel, que les scolastiques ont pratiqué, tout comme Aristote.

H.O. 27.

I. A. (III). -- L'ontologie concept-réaliste-idéaliste.

P. Foulquié, *L'existentialisme*, Paris, 1951-2 (*L'essentialisme théologique*), dit que Platon d'Athènes (-427/-347) et, surtout S. Augustin de Tagaste (354/430) sont les deux grands représentants du réalisme conceptuel, dans sa forme idéative.

Selon Foulquié, la forme créature, idéalement comprise, est soit "quelque chose de divin", soit "Dieu lui-même". Ceci, s'il est bien compris, est vrai. Mais ce n'est pas si simple.

Quel est, à présent, le cœur de vérité de la thèse de Foulquié ? Nul autre que *M. Eliade, De myth van de eeuwige terugkeer*, Hilversum, 1964, 12, nous y initie :

"Quand on regarde le comportement général de l'homme archaïque, on est frappé par le fait que :

(1) Les objets du "monde extérieur" ne possèdent pas de valeur intérieure indépendante,

(2) Ni, d'ailleurs, si les actions humaines, au sens propre, ont une telle valeur.

(1) un objet, (2) une action acquièrent une valeur - et, précisément pour cette raison, deviennent "réels" car, d'une manière ou d'une autre, ils participent à une réalité qui les transcende".

Le proposant donne un modèle d'application.

1. Parmi une multitude neutre de pierres possibles à choisir et à vénérer, par exemple, précisément cette pierre particulière devient "sacrée" et, immédiatement, "imprégnée de sien" (o.c., *ibid.*), parce qu'elle possède du "mana" (comprenez : un pouvoir extra- ou surnaturel),-- "mana" attaché, par exemple, à sa forme bien définie, "frappante" (comprise géométriquement), au fait qu'elle rappelle un événement mythique, etc.

2. Manger et boire, par exemple, est, bien sûr, avant tout une routine "naturelle" et discrète pour l'homme archaïque, tout comme pour nous, les modernes. Mais l'homme primitif ou ancien, qui pense encore de manière archaïque, mange et boit selon un modèle supérieur, décrit par exemple dans un mythe des ancêtres. En imitant l'ancêtre, il participe à son rituel de manger et de boire. Ainsi, le fait de manger et de boire est un acte qui présente visiblement une réalité plus élevée, plus "réelle".

L'alimentation simplement "profane" de soi-même devient "mana", "réalité supérieure" - en bref - existe lorsqu'un archétype, un modèle extra- et/ou surnaturel, est rendu visible aujourd'hui. Nous savons que ce terme "arche.tupos" est également utilisé par Platon.

H.O. 28.

Un peu plus loin, o.c.,38, Eliade dit : “On pourrait dire (...) que cette ontologie “primitive” a une structure platonicienne. Platon pourrait, dans ce cas, être considéré comme le philosophe par excellence de l’attitude d’esprit “primitive” - c’est-à-dire comme le penseur qui a réussi à rendre compte philosophiquement des modes d’existence et de comportement de l’humanité archaïque.

Bien sûr, cela n’enlève rien à l’“originalité” de son génie philosophique ; car le grand mérite de Platon reste dans sa tentative de justifier théoriquement cette vision de l’homme archaïque, et ce, à l’aide des moyens dialectiques que la spiritualité de son temps mettait à sa disposition”.

Note.-- Plus haut (H.O. 22) nous avons vu qu’Aristote, très probablement grâce à son contact avec la famille royale macédonienne, connaissait la doctrine génétique des Kabires. En tout cas, sa philosophie n’est pas concevable sans quelque chose de ce genre,--comme l’a justement fait remarquer v. Schilfgaard.

Écoutons un expert de renommée mondiale comme Eliade. “ Les rites du mariage, eux aussi, possèdent un archétype divin : le mariage humain est l’image (*note* : là encore, un terme typiquement platonicien) du mariage divin,--en particulier, de l’union du “ ciel “ et de la “ terre “ (...).

1. Didon célèbre son mariage avec Énée au milieu d’une violente tempête (Virgile (-70/-19), *Énéide* (-30/-19) 4:160) : leur union coïncide avec celle des éléments.

2. En Grèce, les rites de mariage imitent l’exemple de Zeus qui s’unit à Héra en secret (Pausanias (+/- +150) 2:36, 2).

3. Diodoros de Sicile (-90/-20) 5:72, 4, nous assure que la hiérogamie (*note*: mariage sacré) était imitée par les habitants de l’île.

En d’autres termes, l’union sexuelle cérémonielle était justifiée par un événement primitif qui avait eu lieu “en ces jours-là” (in illo tempore).

Il est important de mettre en évidence la structure cosmogonique de tous ces rites nuptiaux : il ne s’agit pas seulement de l’imitation d’une image, c’est-à-dire de la hiérogamie entre le “Ciel” et la “Terre” ; il s’agit surtout du résultat de cette hiérogamie, c’est-à-dire de la création du cosmos” (O.c., 26/29).

H.O. 29.

On voit, maintenant, le fond de vérité dans l'affirmation de Foulquié d'un essentialisme " théologique " (compris comme incluant le " sacré ").

Les "formes de l'essence" platoniciennes.

H. von Glasenapp, *Les religions non-chrétiennes*, Antw./Utrecht, 1967, 225, mentionne : "Très remarquable est une sorte d'idée platonique, que l'on retrouve chez les Eskimos (ainsi que chez de nombreux Indiens, Samoyèdes et Finlandais) : tout être vivant, oui, même tout objet possède une ombre supraterrrestre, une image incorporelle".

M. Eliade, o.c.,16, le confirme : "Ainsi, le monde qui nous entoure (...) - les montagnes que l'homme gravit, les terres habitées et cultivées, les fleuves navigables, les villes, les sanctuaires - possède un archétype extraterrestre, qui est soit compris comme un "plan", comme une "forme" - soit considéré comme un "double" sans plus, qui se tient seul sur un plan cosmique plus élevé".

Voilà pour le monde, dans la mesure où l'homme l'a ordonné, contre des "archétypes" sauvages et désordonnés, représentant le désordre ("chaos").

Cela représente les précurseurs archaïques immédiats des idées ou des formes d'être platoniques supérieures.

Platon et les mythes.

E. De Strycker, S.J., *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie*, Antw., 1967, 91, écrit que Platon était conscient de cet appauvrissement radical lorsqu'il a transformé son expérience religieuse d'idéation en langage rationnel.

(1) Il a essayé de contrer cet appauvrissement par la dramatisation, c'est-à-dire que dans les dialogues apparaissent les représentants des points de vue, comme des idées vivantes.

(2) "Un deuxième moyen (...) est l'utilisation des "mythes"" (O.c.,91). Ainsi le mythe de l'enjambement de l'âme, de la vision du paysage céleste (voir ce que vient de dire Eliade, à ce sujet), dans le dialogue *Faidros* ; de même le mythe des hommes des cavernes (État 7) ; de même les mythes de la fin des temps (eschatologie) (*Gorgias*, *Faidon*, État 10).

Dans cette deuxième méthode d'enseignement aussi, Platon trahit qu'il n'a pas suivi le rationalisme unilatéral naissant (Xénophane de Colophon (-580/-490),-- les Éléates (Parménide, - surtout Zénon),-- aussi et non en petite mesure Héraclite d'Éphèse (-535/-465), le "dialecticien"),-- jusqu'au protosophisme inclus (H.O. 1v. : Protagoras)).

H.O. 30.

Eliade dit, o.c., 16 : “L’état idéal de Platon a aussi son archétype céleste (*Etat* 592 b ; // 500 e). Les formes platoniciennes ne sont pas de nature astrale, mais leur sphère mythique se situe néanmoins sur le plan supraterrrestre (*Faidros* 247 ; 250).

Explication : le terme “astral” peut signifier soit “haut niveau de matérialité raréfiée, fine, primitive” (H.O. 20 : type de matière fluide, fluidique), soit, surtout dans la pensée platonicienne et postplatonicienne, “astro”.théologique” (Platon, par ses réflexions sur les divinités (et leur action dans le cosmos), qu’il situe dans les “astra”, stellae, étoiles (= corps célestes), a établi une nouvelle religion, qui a trouvé de très nombreux adeptes dans l’Antiquité tardive).

Compte tenu du contexte, le sens que veut donner Eliade doit être “très subtil” (subtil étant synonyme de primitif dans le langage de l’Église).

A propos : les Paléopythagoriciens -(-550/-300) pensaient que leurs ‘arithmoi (H.O. 20), leurs structures picturales (les âmes aussi), étaient finement matérialisées (voir cours de deuxième année). Ils étaient donc beaucoup plus proches de l’humanité archaïque.

La théologie.

1. Foulquié parle d’essentialisme “théologique”. A juste titre : la “théologie” primitive (plus précisément : la théologie archaïque) (1/ theologia muthike, théologie mythique (theologia fabulosa), 2 / ainsi que sa variante “officielle”, au sein des cultures archaïques, “theologia politikè”, theologia civilis, “théologie politique” (mais sans l’idéologie de gauche que, ces dernières années, ce terme a acquis, bien sûr), comme expliqué ci-dessus, surtout sur la base d’Eliade, est essentiellement un précurseur du platonisme.

2. Mais Foulquié, c’est surtout la “divinité” (pour parler en néerlandais) désormais établie, qui prévaut depuis l’Antiquité grecque.

“Les termes ‘theologos, theologia, theologein, theologikos’ se sont formés dans le langage philosophique de Platon et d’Aristote. Platon a été le premier à utiliser le mot “théologie” (theologia), la connaissance de Dieu. Bien sûr, il a été, d’emblée, l’inventeur du terme “théologie”. Dans *L’État*, il introduit le terme (...). (W. Jaeger, *A la naiss. d. I, théologie*, Paris, 1966, 10s.).

En d’autres termes, une certaine terminologie a déjà été introduite, seulement pour être pressentie par le fondateur par excellence de la théorie idéative des concepts (encore). Nous y reviendrons plus tard, lorsque nous tenterons de définir l’aspect strictement théologique de la philosophie idéative.

HO. 31.

Primitivologie.

1. - H. v. Glasenapp, o.c., 216, dit que le stoïcien Poseidonios d'Apamée (-135/-50), dont les œuvres sont presque toutes perdues, a analysé la nature des peuples primitifs dans un contexte plus large.

2. O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 696, dit ce qui suit à ce sujet :

(1) Déjà Platon et Aristote ont montré la voie de l'analyse des traditions primitives, communes à tous les peuples ;

(2) Les stoïciens (depuis leur fondateur Zénon de Kition (-336/-264)), fondés sur l'idée de "citoyenneté du monde" (pensée cosmopolite), poursuivent cette démarche, à leur manière très religieuse ;

(3) Les platoniciens ultérieurs du type de Ploutarchos de Chaironeia (+45/+125), qui était prêtre à Delphoi (Delphes), ont également poursuivi ces analyses.

Note : O. Willmann, o.c., 593f., dit que Ploutarchos, de nouveau, a commencé à se rendre compte que le pythagorisme et le platonisme étaient liés (H.O. 20) : le paléopythagorisme et le platonisme sont tous deux universels.

Ils regardaient aussi en dehors de l'étroitesse du monde hellénique, en ce qui concerne les autres cultures, qui, bien sûr, à leurs yeux, rationnellement parlant, étaient "arriérées" ("barbaroi"). L'Empire macédonien et, plus tard, l'Empire romain, avec leur mélange à grande échelle de peuples, religions, coutumes, etc. "barbares", ont élargi la vision des penseurs ultérieurs. Les idées ont été reprises chez eux et, inversement, les "barbares" ont étudié la sagesse grecque (Égyptiens, Juifs, Syriens, Romains, Étrusques, etc.). Un "corpus commun d'intuitions religieuses et philosophiques" s'est développé (O. Willmann, *ibid.*).

Trois types notables de ceux-ci ont été, au fil du temps,

(i) le mysticisme judéo-hellénistique de Philon le Juif (-25/-50), déjà sur la voie de la Théosophie (voir ci-dessous),

(ii) La philosophie sociale romaine (O. Willmann, o.c., 629/651 (*Römische Theologie und Philosophie*)),

(iii) Les théories néoplatoniciennes (d'Ammonios Sakkas (+175/+242), le professeur de Plotinos de Lukopolis (203/269), la figure de proue de la métaphysique néoplatonico-théosophique, à Origène d'Alexandreia (+254), le premier penseur chrétien de grande envergure.

Conclusion.

Tout sauf Poseidonios, le grand homme de la primitivologie, le palépythagorisme, déjà, prenait à cœur les cultures "étrangères" ; il fondait une très longue tradition, dont Platon, l'objet de ces pages, était l'un des membres. Les idées pythagoriciennes et platoniciennes ont servi de base à l'idée œcuménique, c'est-à-dire aux cultures méditerranéennes.

H.O. 32.

L'ontologie platonicienne.

W. Brugger S.J., hrsg, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 415, caractérise l'aristotélisme comme un idéalisme immanent : il situe les idées platoniciennes dans les processus de la nature. Nous avons essayé de le décrire le plus précisément possible.

Le platonisme, cependant, est qualifié, là, o.c., 414, d'idéalisme transcendant : ce type de pensée, après tout, situe les idées au-dessus (sic : "über") de la réalité.

Les processus de la nature

Notre thèse va, dans une certaine mesure, corriger cela : les idées platoniciennes se situent, au moins essentiellement, tout comme les êtres ("formes") aristotéliens, dans les phénomènes de la nature. L'opposition "dans / au-dessus" est trop simplificatrice.

(a).-- *Le lien idéatif.*

Comme nous l'avons vu, le centre de l'entendement platonicien est "le noble joug" (kalon zugon), littéralement : le moyen beau et solide de relier deux extrémités d'un intervalle.

Le connu et le connu sont reliés selon la loi de similia similibus, l'égal par l'égal, mutuellement modélisés (cf. H.O. 8v.).

Chez Aristote, c'était la même chose, mais purement abstraite (H.O. 12).

Les théosophes néoplatoniciens de l'Antiquité tardive (+200/+525), avec Plotinos à leur tête, avaient une grande préoccupation : surmonter la soi-disant contradiction -- qu'ils considéraient comme très réelle -- à tel point que O. Willmann, o.c., 690f., écrit :

" On pourrait même soutenir qu'ils méritent à la fois le nom de "néo-aristotiques" et celui de "néo-platoniciens" dont ils sont habituellement affublés (Cfr. E. Erdmann, *Grundriss der Gesch. d. Phil.*, I : 126) "

En d'autres termes : dans la synthèse néoplatonicienne (système global de pensée), les théosophes néoplatoniciens ont inclus un philosophe naturel comme Aristote comme partie intégrante. Cela signifie que les platoniciens de sang pur n'ont rien contre le fait d'apprendre "des choses qui ne mentent pas" (H.O. 19.24) - la maxime du réalisme aristotélien sécularisant (centré sur la terre).

En d'autres termes, Aristote est une description unilatérale du platonisme. Puisque Platon, comme Aristote (H.O. 20), dressait un état sérieux du problème (description du problème) avant de se penser lui-même, nous avons, dans le pur esprit platonicien (et non selon le Platon purement historique), jugé naturel d'esquisser d'abord l'abstractionnisme de l'élève, comme une partie du platonisme.

H.O. 33.

En guise d'introduction.

1. Whitehead (1861/1947), le célèbre philosophe mathématicien, a dit un jour que “l'ensemble de la philosophie occidentale était un ensemble de notes de bas de page sur Platon”. Peut-être Russell (1872/1970), avec qui Whitehead a écrit *Principia mathematica* (1910/1913), a-t-il influencé cette déclaration :

“Jusqu'à ma quarantième année environ, j'ai goûté à la satisfaction que Platon dit que les mathématiques peuvent procurer : c'était un monde éternel, intemporel,--un monde avec la possibilité d'une certaine perfection. J'en ai retiré, sans doute, quelque chose d'analogue à une satisfaction religieuse”. Russell a ainsi répondu, pour la BBC, à la question de savoir si les activités mathématiques et/ou philosophiques lui avaient fourni, à lui Russell, une sorte de substitut au sentiment religieux (*R. Beerling, Bertrand Russell, in R. Beerling et al., R. Eucken, H. Bergson, B. Russell (Philosophical Writings)*, Hasselt, 1963,292).

2. Einstein (1879/1955), le père de la bombe atomique, affirmait que “toute la physicalité était métaphysique” - un peu dans le sens d'Aristote, d'ailleurs (la nature comme quelque chose de divin ; H.O. 25v.), il a dit un jour : “S'il existe un sentiment religieux, en moi, c'est l'admiration illimitée pour la structure de l'univers, telle que notre science nous la révèle”. (*M. Paty, A.Einstein, in : D. Huisman, ed., Dict. d. phil.*, Paris, 1984, 836). - Nous verrons - un peu plus loin - comment cette affirmation peut être interprétée de façon platonicienne, c'est-à-dire H.O. 53 ; le beau comme ce qui suscite l'admiration.

3. *L. Cohen, Third World Epistemology*, in : *G. Curry/A. Musgrave, ed. Popper and the Human Sciences*, Dordrecht/ Boston/ Lancaster, 1985, affirme que K. Popper (1902/1994), le célèbre épistémologue, divise la réalité en trois “mondes” :

(1) le monde physique, (2) le monde des états de conscience et (3) “le troisième monde de la connaissance objective” (o.c.,2).

Il compare, à titre d'explication, bien sûr - Popper n'est pas un vrai platonicien - son “tiers monde” avec la “théorie des formes” de Platon, entre autres.

Jusqu'ici, en guise d'introduction, trois-quatre penseurs, qui soit mentionnent explicitement Platon, soit expriment quelque chose de platonicien. Bien que très critiqué, Platon reste, jusqu'au milieu du XXe siècle, à l'origine de quelque chose d'irremplaçable, qu'on n'attribuera jamais à son élève, Aristote, par exemple. Qu'est-ce qui est, maintenant, si typiquement platonicien ?

H.O. 34.

(a).1. Brève description du lien idéationnel. (34/37)

Cette lettre, bien qu'elle ne soit pas directement de la main de Platon, reflète néanmoins - selon les spécialistes d'aujourd'hui - l'enseignement de Platon de manière très précise. *Platon, Der Siebente Brief an die Verwandten und Freunde des Dion zu Syrakus*, Verlag G.H. Calw, 1948, 36 et suivants, décrit l'acte idéatif comme suit.

Tout d'abord, le texte résume : "Chaque chose donnée a, au départ, trois points de vue, en vertu desquels - en raison d'un ordre éternel de l'univers - sa connaissance complète et spirituelle est progressivement réalisée... le quatrième est cette connaissance complète et spirituelle elle-même. En tant que cinquième, son objet est à mettre en avant : celui-ci, après tout, ne peut être connu que grâce à la profondeur de l'esprit, et il est le véritable archétype ("image primordiale") du donné. Le premier de ces points de vue est la désignation ("nom"), -- le second est la conception (définition) - formulée dans une certaine langue. -- Le troisième point de vue est le modèle applicatif ("image"), qui est perceptible par les sens du corps.

Voilà pour la structure inhérente à la genèse (H.O. 17 : gen(n)etic) de la connaissance spirituelle à part entière, appelée "idéation".

Puis Platon élabore un modèle applicatif de la connaissance spirituelle à part entière,-- appl. mod., qui est "modèle" pour toutes les applications possibles. Ce que le texte dit de ce qui est rond (cercle, circuit, cercle), cela s'applique également à "une figure géométrique rectiligne et un dessin", "le concept du bien (valeur), ainsi que du beau (*note : nous y reviendrons*) et du licite", "tout ce qui possède un corps, artificiel ou naturel", "le feu, l'eau et tous les éléments de ce genre", "toute créature du monde animal en général", "toute réalisation individuelle de l'âme humaine", "toutes les causes et tous les effets". (o.c.,37).

L'idéation de ce qui est "rond".

1. "Objet circulaire".

(Les "noms" avaient, dans les cultures archaïques-antiques, une très grande importance : on pense à l'interdiction de nommer, dans l'*Ancien Testament* par exemple. Le "nom" (désignation, -- était, au départ, une valeur magique : avec le nom de quelqu'un, on pouvait, après tout, connaître son ou ses essences - du moins sur un plan purement occulte). Le ou les magiciens ont pris soin de toujours avoir un nom complètement secret.

H.O. 35.

Les 1.Héracléens (H.O. 21) avaient développé une “méthode” basée sur l’utilisation du langage pour pénétrer jusqu’à l’être véritable, à savoir la méthode étymologique. Etumos” signifie, à propos d’un phénomène linguistique (un message, une rumeur, un terme), “vrai”, réel. Etumologia”, veriloquium, signifie sens original et, donc, véridique d’un fait linguistique !

Les Héracléens prétendaient donc qu’il suffisait de prendre comme point de départ l’“etumon”, l’essence, d’un terme, pour arriver directement à l’essence de la matière elle-même (H.O. 2) (H.O. 9 : theoria).

La prémisse (axiome) était la suivante : toute chose a, dans le langage humain, un nom qui lui appartient par nature. Ce nom, à présent, est le mot original ou primordial que les “anciens” (les ancêtres, le premier peuple), qui étaient plus proches des divinités et avaient une vision plus profonde que l’humanité ultérieure, avaient donné à la chose. Malheureusement, au cours de l’histoire humaine (pessimisme culturel et historique), ce mot primordial a été déformé encore et encore.

2. - L’analyse de Platon.

A. Gödeckemeyer, *Platon*, Munich, 1922, 63, dit ce qui suit.

Platon traite de ce problème étymologique dans le *Kratulos* (du nom d’un élève d’Héraclite).

(1) Que l’humanité primitive n’ait été composée que de “sages” qui étaient, tous, proches des divinités, semble suspect à Platon.

(2) Même si cette hypothèse (H.O. 15) s’avère tout à fait correcte, elle dépend encore de la connaissance à part entière de l’être, qui a été fixée dans les mots primitifs : les “anciens” ne pouvaient pas donner le nom juste sans avoir d’abord une connaissance réelle du fait donné lui-même. Après tout, les auteurs des premiers noms n’auraient pas pu tirer leurs connaissances de noms existants.

(3) En supposant - de façon purement hypothétique - que la première dénomination soit apparue directement par illumination divine (inspiration par exemple), -- comment expliquer alors que les mêmes mots désignent des choses non identiques (H.O. 14) ? Certains, après tout, parmi les penseurs d’Hellas, disent que l’essence des choses est le mouvement perpétuel (H.O. 21 : *Herakleitos*) ; d’autres qu’il s’agit de la pure immobilité (‘stasis’) (Parménide d’Eléa (-540/...)).

H.O. 36.

Conclusion... Platon applique, ici, la méthode indirecte :

(a) lemme (l'hypothèse proposée par les Héraclitéens :

(b) l'analyse (les falsifications, les réfutations).

2. Fourniture d'orphelinats.

“ Le deuxième point de vue concernant ce qui est rond serait la définition linguistiquement exprimée du concept. Il s'agit de substantifs et de dictons (partie verbale). Ici appliqué : “(Est rond) ce qui, partant de ses extrémités (lignes), est partout également éloigné d'un point central”. De cette façon, on pourrait formuler une définition de l'être, qui représente ce qui est rond (rond, cercle, boucle), comme un nom (O.c.,36).

Note.-- Il est clair que Platon applique ici - un peu - la méthode nominaliste (H.O. 1 : approche dénotative) : il part de deux approches linguistiques.

3. Modèle applicative (“image”).

“Le troisième point de vue est le modèle applicatif incarné (“image”). Une telle chose est à la portée de nos sens externes. Une ligne ronde, par exemple, décrite par un dessinateur ou un tourneur d'art - malheureusement, une telle chose est susceptible d'être affaiblie (passivement) ou détruite (activement). À de tels destins - périr dans le néant, être détruit - le modèle régulateur (archétype, archétype ou idée) “ ce qui est rond “ - celui dont s'occupent tous les “ maîtres “ - n'est pas soumis. Le modèle réglementaire, après tout, c'est autre chose ; il en est complètement différent”.

Note -- On voit que Platon, ici, emploie à nouveau la méthode nominaliste, comme méthode d'approche (H.O. 2 : au lieu de la belle (mod. rég.) Hippias donne une belle fille (mod. applic.) comme approche). - Sujet : l'enseignement visuel !

4. La compréhension scientifique.

Platon caractérise le degré complet de capacité comme suit : “Le quatrième point de vue est (1) la connaissance scientifique, (2) le processus de compréhension par l'esprit rationnel, (3) la représentation objectivement vraie du sujet (thème) présenté. Cet acte, dans son intégralité, doit être considéré comme un acte unique. Cet acte, après tout, n'existe pas (1) dans les sons linguistiques externes (nom, définition), (2) ni dans les formes géométriques (note : H.O. 12), qui ne sont accessibles qu'à la perception externe. C'est précisément parce que cette connaissance scientifique se situe au sein de l'âme qu'elle se distingue naturellement des trois premières perspectives (nom, définition linguistique, modèle applicatif). Il diffère toutefois également du modèle (idée) régulateur “ce qui est rond” en soi.

H.O. 37.

Cependant, parmi tous ces points de connaissance, l'esprit intérieur est le plus proche du cinquième point de vue (l'idée) en termes de parenté et de similitude". (o.c.,37).

En d'autres termes : contrairement à l'"idéalisme" moderne - on pense par exemple à un R. Descartes (1526/1650) et aux idéalismes (jusqu'à et y compris celui de J.G. Fichte (1762/1814) par exemple) issus de sa façon de penser - l'"intérieurité" chez Platon n'est pas identique à l'"intérieurité conçue de façon médiate" : chez les idéalistes conçus de façon cartésienne, l'intérieurité est une signification "médiate". Pour les idéalistes cartésiens, l'intérieurité est d'abord un regard subjectif fermé sur le monde extérieur ; comme le montre *O. Willmann, Gesch. d. Id*, I, 439, dit que, chez Platon, l'âme est directement (immédiatement) reliée au monde extérieur réel et objectivement existant, à savoir par la paire noble ('xu.zeuxis' ; H.O. 8 ; 32). En d'autres termes : par l'intentionnalité, c'est-à-dire l'être intérieur dirigé vers la réalité objective (réalisme).

La "catharsis" du nominalisme.

H.O. 16 (également H.O. 22 : schéma directeur de la pensée) nous a déjà appris le terme archaïque-antique de "purification". Nous prenons ici le mot "catharsis", *lustratio* (purificatio), purification, dans le sens, par *W.B. Kristensen, Verzamelde bijdragen tot kennis van de antieke godsdiensten*, Amsterdam, 1947, 231/290 (*Kringloop en totaliteit* (1938)), largement, avec des preuves historiques.

Voyez ici comment, dans le schéma lui-même, la structure (l'arrangement), de la méthode dialectique, typique du vrai platonisme, reflète la purge consciente du nominalisme.

1 -- *Le côté nominaliste.*

A. le nom (terme ; H.O. 8) ;

B. *La définition nominale*

(différente de la "vraie" définition, bien sûr) ;

1.C. *Le modèle applicatif* (en tant qu'enseignement visuel).

2 -- *Le côté conceptuel.*

2.a. *Subjectif :*

la *theoria* (*speculatio ; contemplatio ; H.O. 9;19*), c'est-à-dire la compréhension approfondie ;

2.b. *objectif :*

Telle est la véritable portée des cinq moments (points de vue) de la "méthode dialectique", tels que Platon les définit lui-même. Le moment idéatif se trouve dans la *theoria* de l'idée, à savoir les points de vue quatre et cinq.

H.O. 38.

(a).2. Bref aperçu d'une mise à jour de la méthode dialectique. (38/46)

Remarque préliminaire.

De l'énumération de "tous les modèles applicatifs possibles", plus haut (H.O. 34) : par exemple "corps", "animal", "âme humaine individuelle", il est clair qu'au moins un substrat empirique, sinon expérimental, est à la base de la méthode "dialectique".

Ce que *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I, 441, confirme explicitement : " Dans la mesure où les " fainomena " (données phénoménales), c'est-à-dire les choses " visibles " :

(1) ne sont pas simplement des représentations imparfaites des idées (évidemment transcendantales),

(2) mais les mêmes idées (maintenant, bien sûr, immanentes) sont présentes dans les phénomènes eux-mêmes et se réalisent en eux, dans la même mesure les données phénoménales possèdent un contenu de vérité intrinsèque et, précisément pour cela, couvrent une valeur informative - "message" pourrait-on dire aussi, en langage de communication - pour l'esprit humain.

Cette valeur informative augmente au fur et à mesure que notre esprit pénètre plus profondément dans les phénomènes... Cette intuition, d'ailleurs, sous-tend le schéma des études (dans la *Polteia*). L'étudiant :

(1) contacte le monde des sens - les données phénoménales.

(2) Il essaie de se sentir chez lui, selon son âme, dans les modèles applicatifs ('Abbilder') de ce qui est propre, resp. bon (valeur), comme on peut le voir dans les œuvres d'art musicales.

(3) Ensuite, son âme - par le biais des mathématiques - passe par la rotation (peri.agogè, meta.strofè) de ce qui est donné dans ce monde limité dans le temps à ce qui est dans le monde transcendant.

(4) Enfin, son âme s'élève - grâce à la " dialectique " actuelle (*note*: idée-vue) - au niveau de la noesis, de l'idéation, elle-même " .

Voilà pour le texte de Willmann.

Nous allons maintenant l'actualiser sur la base de *Willmann, Abriss*, 366, -- où cet excellent platonicien attaque J. Locke (1632/1704), le fondateur des Lumières anglo-saxonnes, nominaliste à la manière de Guillaume d'Ockham (1300/1350), le conceptualiste. Locke affirmait qu'un orfèvre sait mieux ce qu'est l'or qu'un philosophe". -- Nous allons maintenant développer ce point mieux que l'esquisse de Willmann.

L'idéation de ce qu'est l'or.

Comme nous l'avons souligné plus haut (H.O. 37), nous divisons la méthode dialectique en ses côtés nominal et conceptuel.

H.O. 39.

(A).1.-- *Le côté linguistique.*

(1) *Le nom "or"* - Avec ce nom, un platonicien situe tout ce qui est or", dans la langue dominante.

(2). - *La description ("définition").*

Ouvrez un dictionnaire un peu plus élaboré - ou, mieux encore, une étude scientifique - et demandez-vous ce que "on" (la langue dominante, la compréhension scientifique dominante) décrit comme "tout ce qui est or". Dans les dialogues platoniciens, le chapitre des définitions (généralement socratiques) répond à cela. Voici ce que l'on trouve, brièvement, approximativement, maintenant.

a.- "Tout ce qui est or" est

(i) métal,

(ii) jaunâtre, étincelant, très malléable (malléable), pratiquement invariable, soluble dans le mercure et similaire ;

(iii) ayant pour symbole chimique Au (du latin "aurum"), le numéro atomique 79, une masse bien définie et 18 isotopes connus, avec un point de fusion de 1 063° C. (norme thermométrique internet) et un point d'ébullition d'environ 9 600° C.

b.-- Il va sans dire qu'une description scientifique détaillée fournira beaucoup plus d'informations - platonique : idée, partie d'idée.

(A).2.-- *Le côté visuel ("phénoménal").*

Tout ce qui est "or", en fait, n'est jamais réuni, en un seul gros morceau ou une seule masse, par exemple. Tout ce qui est "or" est séparé, en une multitude de "parties". Celui qui, par conséquent, montre un spécimen d'"or" - en tant que contact "visuel" (l'enseignement n'en est qu'un aspect) - s'approche de "Tout ce qui est or", en suivant précisément une partie du tout. Ainsi, en substance, le nominaliste reste - pensez à "Une belle fille, - c'est 'Tout ce qui est beau' (H.O. 2;36)". - même s'il multiplie les échantillons, reste. Il ne poursuit pas le réel, l'induction complète ou la généralisation. Il compte, en quelque sorte, sur le fait que le reste sera en quelque sorte "complété", pour "former" une "représentation" de "tout ce qui est or".

On peut comparer l'abstraction aristotélicienne (H.O. 9v.). L'abstraction se termine par une essence véritable qui tente de saisir la forme générale de l'être, -- par exemple de "tout ce qui est or". Cf. plus haut H.O. 10/12 (essentialisme ar.).

(B). -- *Le côté idéatif.* (39/46)

Pour commencer, tout ce que nous avons dit sur l'abstraction aristotélicienne s'applique également à l'idéation platonicienne. Pour l'idéation platonicienne, il ne s'agit pas seulement d'abstraire.

H.O. 40.

Une définition difficile de l'idée.

1. O. Willmann, *G. d. Id*, I, 433, dit que Xenocrates de Chalkedon, chef de l'Académie, après Speusippos, de -338 à -314, a défini l'idée comme suit : aitia, un facteur, paradeigmatikè, qui exerce une fonction exemplaire ou archétypique. est exemplaire ou archétypique), ton kata fusin aei sun.estoton, en référence aux données qui, en vertu de leur nature (fisis), conservent toujours (aei) leur unité (c'est-à-dire constituent un système unique (en vertu d'un facteur naturellement donné)). En bref : ce qui, au milieu d'une multitude de données, qui (et dans la mesure où elles) présentent une cohérence, assure précisément cette cohérence, comme son modèle de régulation pré-donné (paradeigma).

2. Cela signifie qu'avec l'idée, nous sommes dans le système de l'analogie (données partiellement identiques) - H.O. 12/16.

L'analogie grammaticale.

E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde van Parmenides tot Bolzano*, Antw./Nijm., 1944, 36v., attire, à juste titre, l'attention sur l'un dans le multiple, c'est-à-dire sur ce qui (le facteur, qui), au milieu d'une multitude (parfois à première vue confuse), donne à un ensemble de données leur cohérence, - " unité ", disaient les Anciens et les Scolastiques -, avec Platon.

Beth résume cela dans le terme platonicien stoicheiosis, "elementatio" (la division en stoicheia, éléments, d'une collection), dont le dialogue *Theaitetos* (Theaetetus) nous donne un exemple.

"Lorsque quelqu'un - qu'il s'agisse d'une divinité ou d'un homme divin et semblable à un dieu - s'en est aperçu, selon un mythe égyptien (H.O. 29), qui l'appelèrent Theuth (= Thot, Thoth) - remarqua que "tout ce qui est sonore était infiniment divers (= nombreux), il fut le premier à se rendre compte que - dans cette infinité - les voyelles n'étaient pas une mais plusieurs et, encore, qu'il y avait d'autres sons qui, bien que n'étant pas des voyelles, possédaient néanmoins une certaine valeur sonore et qu'il y avait également un certain nombre de ces sons. Il a également distingué un troisième type de lettres, que nous appelons aujourd'hui consonnes.

Sur ce, il a distribué (acte de classification) les

(i) les consonnes, jusqu'à ce qu'il les distingue séparément,

(ii) de la même manière les voyelles et les

(iii) les semi-voyelles, jusqu'à ce qu'il en connaisse aussi le nombre. Chacune séparément et toutes ensemble était appelée (acte de dénomination) stoicheia, lettres. Mais Theuth a reconnu qu'aucun d'entre nous ne pouvait apprendre l'un d'entre eux séparément, sans tous les autres (*note*: acte bi-syllabique ou complémentaire).

H.O. 41.

Il a considéré et reconnu qu'il s'agissait d'un lien qui les faisait tous "un". Sur la base de ce lien, il leur a donc attribué une seule science, qu'il a appelée linguistique - grammaire.

Voilà pour le mythe platonicien de la divinité Thot, dont la fonction était de provoquer (Funktionsgottheit (Usener)) le travail intellectuel (Verzakerstyp (Söderblom)).

On peut déjà voir que le "lien qui fait que tout ce qui est sonore est un" est l'idée "sonore" (mieux : "tout ce qui est sonore"). L'idée est ce facteur (aitia) qui rend l'analogie "sensible" (justifiable, explicable).

En d'autres termes : la condition nécessaire et, à la fois, suffisante de l'analogie (qui comprend plus d'un type, -- dont nous reparlerons plus tard), qui, en tant que fait, doit d'abord être vérifiée bien sûr (le fondement empirique, voire expérimental : H.O. 38).

Note.-- Pour sa structure logique, voir H.O. 15 (// 25).

Pour Platon aussi, l'"être(le)" est analogique, c'est-à-dire qu'il est composé (stoicheiosis) d'"être(s)" qui, entre eux, sont partiellement identiques (analogues). Ce qu'il dit des lettres (voyelles, semi-voyelles, consonnes) d'un alphabet (système linguistique) n'est qu'un des infinis modèles applicatifs de l'analogie transcendantale ou de l'être.

Comparez, d'ailleurs, l'analyse du langage d'Aristote (H.O. 16). Non seulement dans le structuralisme actuel, mais aussi dans le platonisme et l'aristotélisme, le modèle linguistique applicatif de l'analogie transcendantale (= système de relations) est toujours quelque part au premier plan, en tant que paradigme, en tant qu'exemple de manuel, du moins, mais pas en tant que modèle absolu.

En d'autres termes, les deux penseurs ne tombent pas dans le linguisticisme, comme les structuralistes. En d'autres termes, vouloir analyser la totalité de la réalité - l'être(s) - en termes de phénomènes et de modèles linguistiques est irresponsable : pour l'être(s), il n'y a pas d'autre modèle que l'être(s) lui-même.

Ils -- Aristote et Platon -- sont et restent des ontologues. Le "langage" n'est qu'un type d'"être", rien de plus.

Les trois principaux types d'analogie.

(1) Lorsque le mythe parle de "tous les sons (ensemble)", il y a analogie sommative : sur la base de la similitude surtout ("tout ce qui est sonore"), cette expression fait la somme (totalité) de tous les sons (possibles).

H.O. 42

Ce que l'on appelle la "portée" d'une idée s'exprime de cette manière.

(2).1. - Lorsque le mythe parle de "chaque son séparément", il y a analogie distributive (diffusion) : la même idée générale (universelle) est exprimée dans toutes les copies (éléments) (possibles). La cohérence typique (unité dans la multitude), dont il s'agit, est celle de la ressemblance (de la créature).

Ainsi, Thot classe - à titre privé - en sous-classes (voyelles, semi-voyelles, consonnes) ou sous-ensembles. *Ch. Lahr, S.J., Logique*, Paris, 1933-27, 493, n.1 ; 499, appelle ce type d'analogie "ensemble logique" ("idée générale") et, comme exemple type, il donne "omnis homo", tous les hommes (// tous les sons).

(2).2. - Lorsque le mythe parle du "lien qui unit tous les sons", un platonicien le comprend non seulement au sens distributif mais aussi au sens collectif. Car "un (spécimen) ne peut être "appris" (c'est-à-dire compris intelligemment) sans tous les autres (c'est-à-dire de la totalité)". Nous appellerions cela une caractéristique de ce que l'on entend par "système".

Ch. Lahr, *ibid.* appelle ce type d'analogie (identité partielle) collection "physique" ("idée collective"), donnant comme paradigme le "totus homo", le tout de l'homme (// tout le domaine des sons).

Note.-- Nous y reviendrons plus loin, -- mais, en passant, l'analogie sommative répond à la synecdoque, l'analogie distributive à la métaphore et la collective à la métonymie (analogies tropologiques).

Note -- Comme déjà traité explicitement ci-dessus (H.O. 14) : l'approche identitaire n'est rien d'autre que la méthode comparative exprimée dans les formes du langage : en comparant les sons, Thot découvre des identités partielles (analogies). De plus, grâce à la comparaison interne et externe (H.O. 14 : application), on étend ces identités partielles par un type.-- Ceci sera maintenant d'application immédiate.

L'acte idéatif platonicien.

M. Scheler (1874/1928), le grand axiologue, dans *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1930, 60, parle de "l'acte d'idéation".

H.O. 43.

(1) Ce qui est, selon lui, tout à fait distinct de ce qu'il appelle "l'Intelligenz technique" : "Voici - pour rester dans nos exemples - un système sonore, un ou des objets en or : comment sont-ils nés, par exemple ?".

(2) Cependant, on peut aussi adopter une autre approche : "Voici un système de sons, un système d'objets en or : comment l'univers doit-il être possible pour que quelque chose comme les sons (système de sons), l'or (système d'objets en or), etc. soit absolument ("überhaupt" dit Scheler) possible ? Celui qui utilise une telle forme de questionnement, utilise le principe de la raison ou du fondement suffisant (H.O. 15, sous la forme de la condition de possibilité kantienne (" Comment quelque chose du tout, sans plus, est-il possible ? "). Peirce parlerait d'enlèvement. Platon parle de lemme, - à l'échelle de l'univers.

Revenons maintenant au H.O. 39 (au fond). Nous avons maintenant une représentation exacte (reg. mod.) de l'idée.

A.-- 1. Que " l'or " (mieux : tout ce qui est or) répandu sur tout l'or possible, dans l'univers, soit un nom générique (H.O. 11), c'est-à-dire une essence (ousia), est immédiatement évident. L'analogie distributive des spécimens !

A.-- 2. Que "l'or" (tout ce qui est or) est, en même temps, une idée collective (Lahr), est évident de ce que *O. Willmann, Abriss*, 366, dit en réfutation de Locke :

(a) il y a les traits (caractéristiques communes) très souvent vérifiés (empiriques / expérimentaux) - jaune, souriant, etc ;

(b) Pour le nominaliste Locke, ces traits sont un faisceau lâche de propriétés déterminables ; pour le platonicien Willmann, cependant, c'est différent : puisque tous les traits cognitifs sont, toujours, invariablement, vérifiables dans tout or (spécimens), il doit y avoir une raison ou un motif nécessaire et suffisant qui rend cette cohérence (analogie d'identité partielle : et analogie collective) significative, intelligible, explicable. C'est précisément l'idée de "tout ce qui est or" : elle transforme les propriétés distinctes en un système structuré de propriétés. Cette structure, dans, derrière et au-dessus des propriétés, est l'idée.

B. - Il existe cependant un autre type d'idée collective. Le type schelerien, à savoir : qu'est-ce qui fait que, répartie dans l'univers, invariablement juste cette structure cohérente, soit présente dans des copies sans fin, -- était (passé) et sera (futur), -- ici, là, là-bas et, aussi, partout où se trouvent les copies ?

H.O. 44.

Qu'est-ce qui cause ces modes d'être diachroniques et synchroniques, qui sont des modes sans fin ? -- L'idée "tout ce qui est sain, resp. l'or" est l'initiateur - "Urheberin" pour parler avec Söderblom, historien de la religion.

Il n'est donc pas surprenant que *O. Willmann, G. d. Id.*, i, 398, affirme que - entre autres choses, selon Aristote - Platon caractérise l'idée comme "gesamtname", collective, à la fois distributive (classe) et collective (système, système). L'idée, après tout, exprime et cause, à la fois, la collectivité de "tout ce qui ... est".

En d'autres termes, ce qui sera appelé plus tard, surtout dans la scolastique du milieu du siècle, "essentia" (H.O. 11) et "existentia" (factualité), est déjà résumé par Platon, à l'unisson, dans ce qu'est l'idée et dans ce qu'elle cause.

Le modèle de sceau. (44/46).

Comme pour Aristote (H.O. 17), ainsi pour Platon, peut-être, un seul modèle principal s'applique. *O. Willmann, o.c.*, 294, parlant de l'idéalisme paléopythagorien, dit ce qui suit.

(1) La structure ('arithmos') est, tout d'abord, le général, l'universel (analogie distributive des spécimens).

(2) Mais ce général (type) est en même temps, dans la pensée paléopythagoricienne, l'exemplaire,-- de sorte que ce qui, d'un certain point de vue, s'écarte du type (modèle, essence),-- par exemple à cause d'un défaut -- compte aussi comme un spécimen irrégulier (H.O. 37 : nettoyage;-- 22 : tableau de direction) : l'idée est, aussi dans le platonisme, une structure (créature-structure) qui opère cybernétiquement.

Willmann donne, parmi ceux-ci, deux modèles applicatifs, qui sont à la fois paléopythagoriciens et platoniciens :

a. Le "tout ce qui est carré" maîtrise (dirige) comme type de base ou forme comme timbre "tout ce qui est quadrangulaire" ;

b. L'accord d'un genre de clé domine (contrôle) - comme un sceau, sphragis, toutes les mélodies à l'intérieur de cet accord : lui-même, cependant, il ne résonne pas, tandis que les mélodies expirent (*note* : chez les anciens, après tout, il n'y avait pas d'exécution polyphonique (polyphonique)).

L'accord est donc le véritable représentant ('Repräsentant') de la loi, qui agit à la fois comme un facteur régulateur des phénomènes et s'élève néanmoins au-dessus des phénomènes (c'est-à-dire des mélodies).

H.O. 45.

Note : Nous nous trouvons, avec cela, face à un nouveau type d'analogie (identité partielle), à savoir l'analogie exemplaire-cybernétique.

(1) Il est évident que le parangon, 'paradeigma', (Lat. : paradigme), et la copie de ce parangon, en tant que modèle identique, sont analogues (partiellement identiques).

(2) Mais il est tout aussi clair que les spécimens réguliers et irréguliers (déviant), les uns et les autres, sont contenus dans la même structure de base, c'est-à-dire règle (exemple, but) / déviation (irrégularité) / réparation (réarrangement), c'est-à-dire la structure cybernétique. Mais ce qui est contenu dans la même structure est, ipso facto, partiellement identique (analogue).

Notons au passage qu'Erich Przywara (1889/1972), le jésuite germano-polonais, place l'analogie "in/above" au centre de tous ses travaux (cf. *G. Copers, De analogieeer van Erich Przywara*, Bruxelles, 1952). O. Willmann, *ibid.* va cependant plus loin.

(3) La structure n'est pas seulement générale (distributive, présente dans tous les spécimens) et / ou exemplaire-régulatrice (dans / au-dessus de tous les spécimens active-but-orientée (H.O. 17 : dynamique ; 20 : téléolog.)) ; elle est aussi générative (H.O. 17 : gén(n)étique, H. O. 23 : modèle reproductif) : déjà l'orphisme (mouvement prépythagoricien, dans lequel l'âme immortelle, - ainsi que la morale de la régénération sont centrales) à partir du VIIe siècle. O. 23 : modèle reproductif) : déjà l'orphisme (mouvement prépythagoricien, dans lequel l'âme immortelle, ainsi qu'une moralité mortelle étaient centrales, à partir du VIIe siècle avant J.-C.) pensait -- selon Willmann -- le sceau cosmique comme une matrice.

Cf. O. Willmann, *o.c.*, 41f, où il est dit, entre autres, que la théologie mythique (H.O. 30) appelait déjà les divinités liées à l'élément eau (tout ce qui est eau) "sphragiei", sceau, c'est-à-dire des pouvoirs agissant comme un sceau (pouvoir produisant une image générale) ; que la même théologie mythique appelait un nim. les pouvoirs agissant comme un sceau (pouvoir directeur-général-général) ; que la même théologie mythique a appelé une grotte nymphale "sphragidion" un sceau, c'est-à-dire une microsphragis -ou une copie à petite échelle de la macrosphragis, le cosmos entier.

N'oubliez pas que le "sceau" avait une forme géométrique ovale et ronde, avec, en son centre, le feu génératif ou générateur (causant), qu'Héraclite d'Éphèse (H.O. 21;35), dans sa cosmologie, plaçait au centre ("Tout ce qui est feu") et qui, dans le Kabierencultus, était hiérogamiquement (magico-sexuellement) "célébré", c'est-à-dire rendu rituellement présent.

C'est dans cette perspective que l'idée doit être comprise. Du moins si l'on veut être historiquement exact. Willmann, *o.c.*, 430f., ne dit-il pas qu'une idée est un "zoon", "thremma", une force et un être vivants ?

H.O. 46.

Note -- “Les anciens appelaient Herakleitos d’Ephèse ‘le ténébreux’. Non sans raison. En effet, dans le véritable esprit antique, il considérait le mystère de la totalité (*c’est-à-dire* l’harmonie des contraires) plus important que les relations rationnelles de l’existence : “l’harmonie cachée (‘harmonie afanes’) est plus forte que le perceptible” (*Fr. 54*).

La philosophie grecque ne parlait pas le langage de la foi religieuse. Mais la source de sa sagesse (*note* : “sophia” comme noyau de “philo.sophia”) était la sagesse religieuse, qui était la base spirituelle de tous les peuples anciens, y compris les Grecs. Et il s’adressait exclusivement au secret de la vie”. (*W.B. Kristensen, Verz. bijdr. tot kennis der antieke godsdiensten, A’m, 1947, 289*).

Ce que l’expert en religions anciennes, Kristensen, dit d’Héraclite, O. Willmann l’affirme - non sans de fortes analogies avec Kristensen, d’ailleurs - à propos de Pythagore et de Platon. Sur le feu en tant qu’“élément” (idée), voir Kristensen, o.c., 291/314 (*The Wealth of the Earth in Myth and Cult (1942)*).

Note . - L’analogie générative (génétique).

“ En tant que ‘noèta’, intellegibilia, données de la connaissance et de la pensée, les idées sont transcendantes ; en tant que ‘zoa’, êtres vivants, elles sont, en même temps, dans les choses, immanentes (H.O. 32) : (O. Willmann, o.c., 432).

“ En tant qu’entités vivantes (Lebensgebilde), les idées sont quelque chose de vivant, oui, l’origine de la vie. Ils donnent aux données sensorielles (*c’est-à-dire aux phénomènes*) une part de leur vie, oui, ils les rendent vivants”. (Ibid.).

La forme générative de la relation “dans/au-dessus” entre ce que nous voyons et touchons avec nos sens, directement, et ce que nous “voyons” (behold ; theoria) à travers le processus d’idéation, est un type d’identité partielle (= analogie).

En résumé, avec *E. De Strycker, Bekn. geschied.v.d. ant. fil., 97*, nous pouvons résumer tout ce qui précède, en matière de doctrine des idées, en trois termes :

1. pareinai (= par.ousia), praesentia, l’idée est présente dans le phénomène qu’elle “résume” (HO 44) ;

2.1. metechein, methexis, participatio, l’idée fait part de son être au(x) phénomène(s) qu’elle résume ; qui y “participe” ;

2.2. paradeigme, exemplum, l’idée est présente dans le phénomène qu’elle résume comme son modèle régulateur (archétype).

H.O. 47.

(b). L'idéation de "tout ce qui est propre". (47/53)

Rappelons, une fois de plus, la méthode platonique :

"(I)1. Première phase :

Appliquer la méthode comparative approfondie. Elle comprend deux sous-étapes.

(1) Phase nominale :

1. commencer par les noms ;

2. continuer avec les descriptions de définition ; -- qu'en ce qui concerne l'utilisation de la langue.

(2) Phase phénoménale passant en contact visuel-perceptif (avec un ou plusieurs spécimens);-- ceci, afin de tester les déclarations précédentes sur la soi-disant essence des données.

(A)2. Deuxième étape :

Laissez tout passer comme une information sans passion ; appliquez immédiatement la véritable méthode dialectique, sans vouloir toujours avoir passionnément raison.

(B). Ce n'est qu'alors que la lumière d'une perception purement spirituelle et d'une véritable saisie intellectuelle de la nature essentielle des données nous éclaire. (*Septième lettre, Calw, 40*).

Comme vous pouvez le constater, Platon répète sans cesse le même schéma dans sa lettre. Nous allons maintenant appliquer cela à "tout ce qui est propre".

En passant : *O. Willmann, Abriss*, 366, où il discute avec John Locke de ce qu'il faut entendre par le terme "essence" (H.O. 38), admet volontiers que, dans la mesure où l'"essence" n'a pas encore été clarifiée, grâce à des vérifications empiriques et/ou expérimentales, cette même essence "fonctionne" comme un x, une "qualitas occulta" (une qualité obscure). Nous parlerions maintenant, en termes de théorie de l'électricité, d'une "boîte noire" : on met un fil dans une prise et la lumière s'allume, même si on ne sait pas (exactement) ce qui se passe dans cette boîte "noire" (opaque). "Ça marche. Il en est ainsi de l'idée, parmi d'autres, et surtout de l'idée de "tout ce qui est propre". Quant à la question de savoir ce qui est propre, les discussions sont sans fin. Et pourtant ! Tout n'est pas purement subjectif.

(A) La phase pré-idéative.

Nous adoptons ce que *Wl. Tatarkiewicz, Gesch. d. Aesthetik*, I, 139/167 (*Die Aesthetik Platons*) nous en parle.

(A).1.-- Le nom.

"Celui qui danse et chante proprement (*kalos*), celui qui danse et chante, au moins, 'ta kala', tout ce qui est propre". C'est ce que dit Platon, en référence à ce que les Grecs anciens appelaient *chorea*, l'art de la danse, du chant et de la musique. Le terme "ta kala", les belles choses (mauvaise traduction), littéralement, -- c'est là. Nous pouvons donc commencer à l'analyser.

H.O. 48,

(A).2.-- Les descriptions.

Le langage utilisé dans ce cas est double : ce que le Grec ordinaire et ancien appelle “ propre “ et ce que l’intelligentsia (les intellectuels) appelle “ propre “ (définition).

Le bon sens.

Les “doxai”, opinions, les opinions qui circulent, avec ou sans justification raisonnée, s’appliquent, dans l’analyse platonicienne, bien sûr, aussi.

“Dans son dialogue *La Cène*, Platon dit : “S’il y a quelque chose qui vaut la peine d’être vécu, c’est de vivre à travers tout ce qui est beau”. Ce dialogue n’est, en fait, qu’un éloge passionné de la beauté (= tout ce qui est beau) comme valeur suprême. C’est le premier hymne à la beauté que nous connaissons en termes littéraires... Mais... Cet hymne comprend la beauté comme les Grecs la comprenaient, c’est-à-dire différemment de ce que la plupart des gens modernes comprennent.

Par conséquent, lorsque Platon fait l’éloge de la beauté, il fait l’éloge de quelque chose de différent de ce que l’on entend aujourd’hui par “beauté”.

(a) Les formes, les couleurs, -- les mélodies n’étaient - pour les Grecs et pour Platon - qu’un seul type de “beauté”.

(b) dans ce concept, ils ont enregistré non seulement des objets physiques (matériels), mais aussi des données psychologiques et sociales, c’est-à-dire des caractères, des constitutions, des propriétés éthiques, des vérités” (Tatarkiewicz, 140).

En d’autres termes : Tatarkiewicz lui-même, sans le vouloir, souligne l’énorme importance de partir des termes et de les définir dans la langue donnée. La langue grecque ancienne n’est pas celle d’aujourd’hui !

Note - Méthode historico-culturelle.

Cfr. les cours de première et deuxième année. La philosophie aussi se situe dans une langue. Platon, comme les Protosophes, - l’a bien vu, ne serait-ce que parce qu’il a beaucoup voyagé.

Note - On peut comparer notre langage actuel de bon sens sur la propreté : “Ce n’était pas propre de ta part !” (dit comme une caractérisation d’un acte “laid”, par exemple traître). (se dit pour caractériser un acte “laid”, par exemple une trahison). “J’en ai tiré une masse d’argent propre” (dit de quelque chose à but purement lucratif), etc. m. pensez à “l’âme propre de l’enfant”, “un objectif propre”.

L’intelligentsia.

Tatarkiewicz, o.c., 147, résumé : Les philosophes avaient, jusqu’alors, proposé trois critères pour distinguer “Tout ce qui est beau” du reste (H.O. 12 : L’essence forme).

H.O. 49.

(1) Les sophistes proposaient une vie subjective, dans la mesure où il y a une dose d'expérience agréable dans celle-ci.

Dans l'*Hippias Maior* 298 a, *Platon* dit que les Protosophistes prétendaient : "Propre est tout ce qui est agréable à l'ouïe et à la vue". Ce qu'Aristote écrit aussi au nom des Protosophistes.

Ce n'est d'ailleurs pas étonnant : H.O. 6 nous a appris que, pour Protagoras, l'"âme" n'est rien d'autre que des sensations.

(2).1. Les paléopythagoriciens situent, comme on peut le déduire, après H.O. 44 (modèle du phoque), tout ce qui est beau dans la structure (forme de la créature), surtout dans la mesure où il y a en elle une harmonie (agrégation appropriée), reconnaissable par ordre(s), régularité, équilibre, symétrie (H.O. 10). -

(2).2. La thèse socratique, à cet égard, était que l'efficacité (la fonctionnalité, la pragmatique) est un critère : dans la mesure où une chose est adaptée au rôle qu'elle est censée remplir, dans la même mesure Socrate la qualifie de "propre". En termes d'effet (subjectif) :

(i) pour les Protosophistes (type Gorgien) cela se résume à l'apate (sensation agréable illusoire) ;

(ii).1 Pour les Paléopythagoriciens, il s'agit de la catharsis, de la purification de l'âme (H.O. 16 ; 37) : l'âme reste elle-même, mais elle est purifiée et élevée à un niveau de vie supérieur ;

(ii).2 Pour Socrate, il s'agit de mimesis, imitatio, représentation correcte.

(A).3. -- *Les modèles applicatifs (phénomènes)*.

Dans le *dialogue Politeia*, *Platon* distingue trois types de réalité.

(1) *Les deux types phénoménaux sont :*

a. Le phénomène singulier-concret, in fuis (nature), appelé "image" (c'est-à-dire, si l'on part de l'idée) ;

b. l'œuvre d'art créée par l'homme (qu'elle soit artistique ou artisanale) ; - qui, vue à partir de l'idée, est une image de l'image... Ainsi, les Grecs anciens distinguaient la nature et l'art ; *Platon* aussi.

(2) *Le type idéal, c'est-à-dire l'idée elle-même ;*

ce qui, chez *Platon* du moins, conduit à l'idée "ta kala", "tout ce qui est beau" - l'idée, maintenant, étant quelque chose qui a à voir avec la divinité (et non la simple humanité).

Hippias Maior traite, comme données phénoménales, pour tester les définitions que nous venons de parcourir,

(1) Une belle fille (H.O. 2 ; 36 ; 39),-- un cheval, un instrument de musique, un vase -- (dans d'autres dialogues : de belles personnes, des modèles colorés, -- des images, des mélodies, des œuvres plastiques),-- toutes données, que l'on pourrait appeler, au sens désormais dominant, "esthétiques" ;

H.O. 50.

(2) Mais Socrate et son interlocuteur Hippias citent également comme phénomènes le beau travail professionnel, la législation propre, ce qui est propre en politique et dans la vie communautaire, -- des choses qui reflètent le concept grec beaucoup plus large de “propre”.

Par exemple, l'util(tar)ist Hippias ne cache pas que, pour lui personnellement, “la plus belle chose est ceci :

- a. acquérir un actif,
- b. être en bonne santé,
- c. gagner en notoriété auprès des Hellènes,
- d. atteindre une grande vieillesse”.

Pour Socrate, sensible à l'éthique, en revanche, la plus belle chose est la “sagesse”.

Et ce, alors que d'autres dialogues citent d'autres exemples : la beauté féminine, la beauté d'Aphrodite,-- la beauté de la réflexion, de l'apprentissage,-- la beauté des “bonnes mœurs”, de la justice,-- la beauté de l'âme située dans l'excellence morale. - Les phénomènes, pour tester les définitions, reflètent l'idée large, antique-grecque, de la beauté.

Note -- Concernant la définition et les exemples de Socrate : les corps de certaines personnes sont “propres en vue des courses de vitesse”, ceux d'autres sont “propres en vue des combats” (“propre” signifie ici : utilisable, convenable). Platon y tombe aussi, un peu : par exemple, une cuillère en or est “ plus propre en vue de l'usage “ qu'une cuillère en bois (conception fonctionnelle et pragmatique de la beauté).

(B) La phase idéative.

Logiquement, elle se divise en deux sous-phases :

- (1) La critique des définitions existantes (éventuellement établies) ;
- (2) au nom de sa propre définition platonicienne typique ; expression de l'idéation.

1.- a. Platon rejette la définition socratique : si “Tout ce qui est beau” (idée) est invariablement aussi “bon” (valeur en soi), le beau utilisable, en soi, ne peut pas non plus être “bon” (valeur en soi) ; parmi les corps, les formes, les couleurs, les sons “propres”, il y a ceux qui sont précieux (“propres”) pour leur utilité, mais il y a aussi ceux qui sont “propres”, simplement pour eux-mêmes. La définition de Socrate n'a pas de place pour le propre pour lui-même, le propre en soi (dont il parle cependant) ; sa définition est trop étroite (non sommative (H.O. 41)).

H.O. 51.

1.- b. Platon rejette la définition protosopique : si l'“ expérience agréable “ est un critère, comment expliquer alors qu'il existe des expériences agréables qui ne vont pas de pair avec la beauté en soi, telle que Platon la définit ?

“ Ce qui est agréable aux yeux et aux oreilles “ n'est pas une définition sommative (H.O. 41) (elle n'en comprend qu'une partie) : ce qui est commun aux deux types (beauté visuelle et auditive) n'est pas abordé.

2.- a. Platon, surtout dans ses dernières années, intègre la définition paléopythagoricienne :

(i) L'univers, l'être, lorsqu'il est analysé idéalement, présente une structure (arithmos, la réunion d'un certain nombre de parties (arithmétiques) (géométriques), et ce, de manière harmonieuse) ;

(ii) mais les Paléopythagoriciens pensaient cette structure soit grossière (physique), soit surtout fine (H.O. 30 : astrale). En tout cas matériel et prouvé, donc, d'être inférieur au niveau immatériel des idées, avec Platon ; donc Platon approfondit la structure jusqu'au matériel grossier et fin et, surtout, l'immatériel : les formes d'essence, matérielles et immatérielles, de l'être montrent la structure (H. O. 44 : modèle de sceau). O. 44 : modèle de sceau), qui est à la fois général (analogie sommative de l'être) et exemplaire (analogie exemplaire-cybernétique de l'être) et, surtout, génératif (analogie générative de l'être).

“ Platon (1) ne contestait pas que l'homme moyen puisse trouver beaux les corps ; mais il était d'avis qu'il y avait des choses plus belles que cela : les belles pensées et les belles actions ; le spirituellement beau avait sa préférence ;

(2) Ce niveau de beauté n'est cependant pas encore le plus élevé : celui-ci se situe dans l'idée, qui n'est que “ le beau en soi “ (“ tout ce qui est beau “) :

(2).a. Si une personne veut réaliser quelque chose de beau, elle ne peut le faire qu'au moyen de l'image “tout ce qui est beau” (le beau en soi) ;

(2).b. Si les corps et les âmes sont beaux, ce n'est que dans la mesure où ils s'approchent de l'idée “tout ce qui est beau” (H.O. 38 : dans/au-dessus), resp. s'en approchent : ce type de beauté (naît et) périt ; seule l'idée “tout ce qui est beau” est éternelle ; de plus : “Si jamais tu contemples cette idée, l'or et la splendeur, ainsi que les plus beaux garçons et jeunes gens, ne te sembleront rien. Ainsi les propres mots de Platon”. Cfr. Wl. Tatarkiewicz, o.c., 146.

H.O. 52.

On le voit, signe encore : l'idée 'tout ce qui est propre' est le modèle réglementaire :

(1) c'est une règle, présente dans toutes les applications (= modèles applicatifs ; -- selon la structure distributive) ;

(2).1 C'est la règle, dans et avant toutes les applications en tant que modèle, -- qui devient apparente lorsqu'on confronte la règle à ses déviations (applications irrégulières).

(2).2. Mais l'idée est - en tant que déesse de la fonction et donneuse de cause (Urheberin, dans le langage de Söderblom) - la puissance calculatrice, qui se pose dans toutes les applications (appl. mod.) et, même, dans toutes les applications déviantes, comme la source,-- l'origine, l'"archè" le principe. En d'autres termes, il s'agit d'un phoque, sfragis, sfragidion, au sens mythique-antique. Cfr. H.O. 44v. Compris, comme je viens de le dire, idée = joint = modèle réglementaire.

Note : Toutes les idées platoniciennes sont en quelque sorte divines. Mais l'idée "Tout ce qui est beau" est divine dans un sens particulier : on lit par exemple *Th. Zielinski, La religion de la Grèce antique*, Paris, 1926 : pp. 49/70 expliquer comment la divinité se révèle dans et en même temps au-dessus de la beauté (*Révélation de dieu dans la beauté*).

Zielinski cite à ce sujet le scientifique plutôt aride qu'est Aristote : " Si, un jour, par hasard, nous rencontrons un être humain ayant l'apparence que les sculpteurs donnent aux divinités, il est absolument certain que nous serions tous prêts à nous incliner devant une telle personne avec révérence et à lui préparer un service, comme s'il s'agissait d'un être supérieur ". Ceci est évident, par excellence, dans la beauté absolue dont parle Platon.

2.--b. Platon intègre l'expérience subjective, qui a été interprétée par les protosophes d'une manière purement utilitaro-hédoniste. La "beauté" sans l'expérience qu'on en fait n'a aucun sens : c'est un type de joug noble (intentionnalité ; H.O. 8 ; 32 ; 37 ; -- ainsi que 9/10).

Alors que, chez Aristote, l'expérience de la beauté était une expérience de bonheur, chez Platon, elle l'est tout autant, mais en mettant l'accent sur l'émerveillement qui se transforme en admiration.

Cela n'exclut certainement pas Aristote ; au contraire, voyez sa réaction face à une image de la divinité. Ici encore, Platon est typiquement hellénique et antique (Wl. Tetarkiewicz, o.c., 140 ; 143).

H.O. 53.

Comme le dit Taterkiewicz, o.c.,143, “Pour Platon, une chose était “belle” dans la mesure où elle suscitait l’admiration ; -- par conséquent, la sagesse, la hauteur morale, les actions célèbres, la législation saine sont également “belles”. Il ne faut pas exclure ces choses du domaine de la ‘beauté’ en réduisant ce concept à la ‘beauté de la forme’“. Cfr H.O. 33 (*Einstein*).

Mais attention : si Platon place l’expérience subjective comme attribut par excellence, il se distingue fondamentalement des sophistes :

- (1) Ce qui est propre ne se limite pas aux sens ;
- (2) L’expérience de la beauté est plus qu’une simple projection subjective : une caractéristique objective de la réalité fait que l’on admire celle-ci ;
- (3) le sens de l’admiration est un sens solide et inné de la beauté (et non un moment de plaisir fugitif, comme pour les sophistes) ;
- (4) Ce sens de la beauté est un cas de joug noble (modèle mutuel), par lequel l’admirateur pénètre jusqu’à l’essence des (belles) choses : c’est ainsi que le vrai sens de la beauté, au sens platonicien, distingue la fausse beauté de la vraie beauté (alors que, pour le sophiste, la beauté est toujours une forme de fausseté).

Note : L’eros (passion amoureuse) comme sens de la beauté.

Depuis les Orphéens (H.O. 45) et, dans leur sillage, les Paléopythagoriciens, l’“eros” joue un rôle de premier plan. Aussi avec Platon. Il en parle avec une éloquence frappante. Par exemple dans *La Cène (Sumposion)*. L’objet de l’eros est “kalokagathon” (tout ce qui est propre et bon).

Elle a même été élaborée dans le cadre de la théorie des œuvres d’art : ce qui est absorbé par la beauté veut l’objectiver, la capturer dans un objet matériel, la représenter. Par exemple, dans une œuvre d’art.

Note.-- Dans le *dialogue Ion*, Platon parle d’inspiration (le côté mantique), entre autres chez le poète : c’est un voyant, qui, grâce à un don divin (psychique), agit sous inspiration. L’inspiration, cependant, dont parle Platon, est une forme de manie, de fureur, d’extase.

Parce que Platon considère que (i) la supposition - degré spéculatif - et (ii) la contemplation - degré contemplatif (HO 9 ; 19 ; 35 ; 37) - de l’idée relèvent du nous, de l’esprit ou de l’âme (le côté noéologique de la théorie des idées), Platon sous-estime plutôt l’inspiration.

H.O. 54.

(c).-- *Le réalisme sacré.*

Religion (H.O. 5/7 (*emp.- sens. droit religieux.*) ; 25v. (*transhyl. réel.*) tourne, comme par hasard, autour de deux faits principaux : l'âme et la divinité.

Voyons, très brièvement, ce que sont ces deux-là, avec Platon.

1... *L'âme.*

Un texte : "Il faut ... vivre comme des personnes convaincues de ces anciennes traditions sacrées qui, comme chacun le sait, nous révèlent que nous avons une âme immortelle, -- que cette âme, en ce qui concerne sa façon de vivre, rencontrera un juge et, en cas de crimes, subira le plus grand châtement après avoir quitté le corps.

C'est pourquoi être victime de grands crimes (*note : dans le contexte Platon se référerait à la vie politique sicilienne, avec ses grands crimes*) et d'iniquités devrait être considéré comme un moindre "mal" que de les commettre activement - mais une telle chose est une doctrine que l'homme qui ne possède pas l'or de l'âme et dont le désir est seulement pour l'argent et l'acquisition de possessions n'entend pas". Comparez cette position de Platon avec Protagoras (l'âme est un faisceau de sensations) et avec Aristote (l'âme est mortelle) ! (Cfr VII-le Br., Calw, 24f.).

2... *La divinité.*

(1) L'adjectif "theios", divinus, divin, est opposé à "humain", "mortel", "visible". Il transcende (transcendance) ce dernier.

(2).1. Au sens plein du terme, seules les idées (la plupart de l'idée du "bien") sont "divines" (H.O. 52).

(2).2. Ce qui n'est pas une idée - l'âme, les divinités de la religion populaire - est "divin" dans la mesure où il est lié aux idées (une sorte de "participation" (H.O. 46)).

Au premier rang de ceux-ci, avec Platon, figurent les divinités astrales (H.O. 30), constituées de matière très subtile et qui, comme les âmes, "dirigeaient" cette matière céleste. Les divinités de Platon sont éthiquement irréprochables (d'où sa critique des "immoralités" du mythe populaire). L'âme-monde ou âme-univers est, pour Platon, une sorte de divinité, englobant tout ce qui est visible (mortel et immortel). Peut-être que le Demiürg (= ordonnateur de l'univers) est juste cette âme du monde.

(3) Platon connaissait-il l'être suprême, comme le fait la Bible (Yahvé, Trinité) ? Apparemment non. Conséquence : interpréter ses idées comme des idées de Dieu, comme par exemple chez S. Augustin (HO 27), n'est pas correct. Dans un environnement païen, seuls les Albinos de Smurna (+100/+175) identifieront les idées avec les pensées de Dieu.

H.O. 55.

Table des matières.

I.A. Les trois positions afor. ontol. dans l'antiquité.

I.a.(i). - L'ontologie nominaliste '1/7).

L'ontologie protagoricienne (1/7).

(a) le lien dénotatif (1/2).

(b).1. le différentialisme prot. (3/4).

(b).2. le prot. phénoménalisme (4/7).

sens(ual)isme (5) ; matérialisme (7).

I.a.(ii). -- L'ontologie conceptuelle réaliste-abstractive (8/26).

L'ontologie aristotélicienne (8/26).--

(a).-- le résumé (8/12). theoria (9). - L'essentialisme aristotélicien (10/12). -- la forme d'être (12).

(b).1.-- le système aristotélicien de l'analogie (12/16).-- la différence entre logique et ontologie (14v.).-- l'analogie de l'être (15v.).

(Applications du système d'analogie (18/26).

1. l'être singulier (16/19). -- le modèle de la graine et de la germination (17).

2. le réalisme ar. (19/26).-- les quatre facteurs (20v.).-- le réalisme ar. dual (24).-- le réalisme transhylemorphique (25v.).

I.a.(iii). -- L'ontologie conceptuelle-idéale (27/54).

Introduction.-- L'homme archaïque (27/29).-- Platoniser les formes d'être (29).-- Platon et les mythes (29v.).-- Théologie (30). - Primitivologie (31).

L'ontologie platonicienne (32:54).

(a) le lien idéatif (32v.).

(a).1.-- bref aperçu du lien idéatif (34/37).

L'idéation de "ce qui est rond" (34/37) : nom, définition de l'être;-- modèle applicatif;-- intuition scientifique.-- la catharsis du nominalisme (37).

(a).2.-- bref aperçu d'une mise à jour de la méthode dialectique (38/46).

L'idéation de "ce qui est or" (38/46).

-- le côté nominal (38/39). -- le nom (38). -- la description (définition) (39).-- le côté visuel - phénoménal (39).

-- le côté idéatif (39/46).-- définition de l'idée (40).-- le système de l'analogie (analogie sommative, distributive, collective ; (40/42).-- l'acte idéatif platonique (42/44).

-- le modèle de sceau (44/46).-- le général (distributif ; 44).-- l'exemplaire (44v). -- le génératif (genitive ; 45/46).

(b).-- l'idéation de "tout ce qui est propre" (47/53).

(c).-- le réalisme sacré (l'âme, la divinité : 54).

H.O. 56.

I.A.(IV) L'ontologie d'Albinos de Smurna (+100/+175). (56/62)

Foulquié, L'existentialisme, Paris, 1951-2, 10/17, utilise le terme “essentialisme théologique” (H.O. 27) : “Les essences (*note*: formes d'être, idées) sont “quelque chose de divin” (H.O. 54), voire “Dieu lui-même” “.

E. De Strycker, S. J., Beknopte geschied. v/d. ant. wijsb., 114, dit que les idées comme pensées de Dieu ne sont apparues que chez les Albinos. Ce platonicien est donc un tournant très important dans l'histoire de la pensée sur les idées. Donc un regard un peu plus détaillé sur sa philosophie.

I.-- Situation.

Nous sommes, depuis +/- -320, au milieu de la philosophie hellénistique-romaine, - dans ce qu'on appelle le “platonisme moyen”, qui précède le néoplatonisme.

1. Son professeur Gaios (100/150) donne comme sens de la vie la “théiosis”, la déificatio, la déification (devenir égal à une “divinité”), -- un but de la vie que l'on retrouve déjà chez les orphiques, les paléopythagoriciens, les platoniciens et même les aristotéliens. Ces penseurs ne se confrontent pas, par exemple, à des semblables célèbres, mais à une divinité ou une autre. Ainsi Gaios déduit - de ce sens de la vie - le sens de la haute vie éthique (H.O. 54 : L'or de l'âme).

2. A Athènes, Gaios a des Albinos comme élèves. Plus tard, il enseigne lui-même à Smurna (Smyrne), où il a pour élève le célèbre médecin Galenos de Pergame (129/199).

Ses œuvres : *Sur les propriétés désincarnées, Prologue à Platon (nature, disposition, ordre des dialogues de Platon)*, et surtout *Didaskelikos* (Epitome, c'est-à-dire résumé ; --une étude systématique du platonisme, mais avec de nombreux enseignements aristotéliens et quelques enseignements stoïciens (H.O. 32)).

II.1 Cuir.

Albinos divise la philosophie en trois branches.

a. La dialectique/logique, dans laquelle il parle des universaux (= concepts généraux), des catégories (= concepts de base ou principaux) - selon lui innés - et des syllogismes, au sens aristotélien.

b.1. Philosophie théorique, englobant - comme chez Aristote - les mathématiques, la physique (philosophie naturelle) et la théologie... Comme Aristote, en gros (H.O. 26), mais dans un sens plus élevé, Albinos postule un nous, intellectus, esprit, mental, immuable (“immobile”), qui se “pense” lui-même.

H.O. 57.

Dieu” - cet esprit très élevé - est, au moins en ce qui concerne son (ses) être(s) le(s) plus profond(s), inconnu et inconnaissable, - il est donc transcendant (= élevé, transcendant le phénoménal, oui, tout ce qui est même transphénoménal).

Mais ce “Dieu” est accessible, et ce, d’une triple manière :

a. par raisonnement, sur la base de la proportionnalité (‘analogia’, ici au sens étroit) : on dit qu’il est, par exemple, beau, comme ce que nous voyons autour de nous, mais - proportionnellement parlant - beaucoup, oui, infiniment plus exalté.-- Plus tard, on appelle cela la théologie cataphatique (affirmative).

b. par le raisonnement, sur la base de la négation (“aphairesis”, à ne pas confondre avec, par exemple, l’“abstraction” aristotélicienne (H.O. 10))- on dit que “Dieu” n’est pas comme toutes les belles choses que nous voyons autour de nous ; dans cette mesure, il est transcendant ou exalté, transcendant tout... Plus tard, on appelle cela la théologie apophatique (“négative”). Plus tard, on parlera de théologie apophatique (“ négative “) -- L’ordre est également inversé : d’abord nier, puis affirmer, -- dans le raisonnement.

c. par le biais - non pas d’un raisonnement, mais - d’une expérience identifiable, le “huper.oché”, la transcendance (transcendance), notamment des deux actes précédents, simplement de raisonnement.

“ La divinité (...) ne peut être approchée que dans l’unification mystique. Il ne s’agit cependant pas d’une connaissance réelle, c’est-à-dire acquise par le raisonnement, en raison de sa nature non raisonnée”. Ainsi Albinos lui-même. Cfr. *G. des Places, S. I., La religion grecque (Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique)*, Paris, 1969, 303 ; 317 ; 336.

Plus tard, on appelle cela la théologie mystique. - Plus tard, Pseudo-Dionysios l’Aréopagite (tss. +400 et +500), penseur patristique et mystique ayant une énorme influence, tant sur la pensée chrétienne orientale qu’occidentale, décrit brillamment les méthodes d’affirmation, de négation et de transcendance (*F. Cayré, A.A., Patrologie et histoire de la théologie*, t. ii, Paris, 1945-3,97).

b.2. Philosophie pratique, englobant l’éthique, l’économie et la politique. En éthique, le sens de la vie est “telos”, finis, but de la vie, theiosis, déification par une vie morale. Une condition essentielle en est la “metrio.patheia”, la modération des passions : nos désirs (passions) ne sont pas éradiqués, mais assumés, purifiés et, grâce à la déification, élevés à un niveau supérieur, plus élevé (H.O. 16 : catharsis, purification ; voir aussi 37 et 22). Sublimation’, Freudien.

H.O. 58.

II.2.-- Idéologie.

Auparavant, la forte discipline aristotélicienne couvre le véritable platonisme.

1. Le point de départ est le singulier - les phénomènes concrets et leurs noms. Dans, mais en même temps au-dessus de ces phénomènes est leur Idée. Dans la mesure où cette idée se trouve dans les données expérimentales elles-mêmes, elles sont appelées “eidos”, forme d’être (H.O. 12;48) ; l’image (archétype), cependant, et l’origine de ces données est cet “eidos” et est donc appelée “idée”, forme d’être supérieure, divine.

2. Ces idées, maintenant expérimentées dans les choses visibles, ne sont rien d’autre que les idées pensées par Dieu, qui, ensemble, constituent la structure (plan) de l’univers (nature). En d’autres termes, ce que Platon appelait “kosmos noëtos”, mundus intelligibilis, le monde de la connaissance et de la pensée ou idéal, qui comprend la totalité des idées - avec l’idée la plus élevée, le Bien (qui coïncide avec le Beau (H.O. 53) - est, à travers Albinos, situé en Dieu.

III.-- 1.-- Approfondissement des enseignements précédents.

Le point de départ est le noble joug (H.O. 8 ; 32 ; 37 (bipartite) ; 52 (applicable)), c’est-à-dire la bipolarité de base (intentionnalité). Cela comprend :

- (i) la dualité “nom/chose” (H.O. 2) et
- (ii) la dualité “concept abstrait/forme singulière” (H.O. 8v. ; Arist.).

Mais, dans le platonisme, cette dualité devient “concept idéatif/idée” (H.O. 32).

En d’autres termes, le sujet est orienté vers l’objet, phénoménal, abstrait et idéatif... Appliquez cela, maintenant, à ce que Albinos nous enseigne, sur l’éthique.

(A). - Le mode problème.

Cfr. H.O. 20 (état de la question). -- Cela comprend le nom et les définitions (opinions).

1. Le nom.

Telos’, finis, but, -- sens de la vie. Je, vous, nous vivons tous et, qui plus est, nous lui donnons un sens. Nous sommes des interprètes. Cela se voit dans la prise.

2. La ou les définitions.

Albinos tient compte, avant tout, de deux positions concurrentes, les sens.

a. -- Le sens stoïque.

La Stoa, fondée vers -300 par le chypriote Zénon de Kition (Citium) (-338/-254), a fondé une philosophie, qui peut être résumée comme suit :

(i) Une partie secondaire, à savoir une logique dérivée des Mégariques) et une physique (une philosophie héraclitienne (H.O. 21 ; 35 ; 45) de la nature).

H.O. 59.

La Nature, qui est -surtout- identifiée à la Dèité -- une sorte d'Ame Universelle (H.O. 26 (esprit du monde v. Anax.) ; 54 (Plat.)) -- contrôle tous les processus, selon un plan commun (les "logoi spermatikoi"), qui est présent dans cette Nature = divinité.

La nature n'est constituée que de corps matériels - fins et grossiers (H.O. 30 : pluralisme hylique) - ce qui, en tant que réalité, donne un matérialisme religieux.

Il est également frappant de constater que le processus naturel se déroule de manière déterministe : il n'y a pas de place pour une libre autodétermination (fatalisme ou foi dans le destin).

(ii) Une partie principale : l'éthique (philosophie morale).-- Ici le stoïcien est kunieker (cynique) : vie mortifiée stricte, ascétique, dont le sens est donné à l'accomplissement du devoir. Ce qu'on appelle le devoir-moralité. Les héros (héros de la mythologie) en sont l'exemple.

Conclusion : La définition de l'éthique est la suivante : se soumettre avec fatalisme au processus de la nature, qui est inéluctable, en accomplissant héroïquement-fort son devoir, y compris dans le cadre de la polis, qui est ici la cosmopolis, l'univers et l'ensemble de l'"oikoumenè" (œcuménisme, le monde habité de l'époque), (citoyenneté mondiale).

On trouve une autre bonne dose d'éthique du devoir, au sens stoïcien, chez I. Kant (1724/ 1804), l'Aufklärer.

b.-- Le sens péripatéticien (=aristotélique).

(i) Pour le côté théorique, cf. H.O. 20v. (téléologie).

(ii) L'aristotélicien part de l'essence ("âme") de l'homme, qui constitue en même temps son sens de la finalité : l'homme est une "forme" qui, dans le processus de la nature, naît et périt. L'homme est une "forme" qui, dans le processus naturel, naît et périt, mais à laquelle, en vertu de la forme d'être, est attaché un "telos", qui signifie naître et périr.

Ce sens de l'existence est "eudaimonia anthropine" (beatitudo humana), le bonheur humain (H.O. 9v. : bonheur). Ce qu'on appelle la morale du bonheur. Bien vivre consciencieusement ou éthiquement, c'est donc être capable d'apporter son bonheur.

Contrairement aux stoïciens, Aristote comprend cette volonté propre en termes de raison (aspect nocturne). La noblesse de la lignée, la santé, la beauté du corps, la longévité, la propriété, la procréation, les liens d'amitié, toutes ces choses se situent au-delà de la volonté de l'homme et sont secondaires, de second ordre.

Conclusion : La définition de l'éthique est la suivante : dans le cadre du processus de la nature, en tant qu'être agissant par lui-même, construire son bonheur. Dans ce domaine, les théories (H.O. 9) jouent un rôle majeur. Heureux qui peut faire de la théorie !

H.O. 60.

D'ailleurs, celui qui prône une éthique du bonheur analogue, mais christianisée, au sens aristotélicien, est S. Thomas d'Aquin (1225/1274), la figure de proue de la Haute Scolastique (H.O. 26).

(B) -- *Le sens théocentrique-idéatif.*

Les idées ne sont pas le centre de l'univers, comme chez Platon (H.O. 54 : idéocentrisme). Albinos pense de manière théocentrique, un Dieu inconnaissable, mais accessible, est le centre et les idées sont situées en lui.

a.-- *L'idée sommative (universelle).*

Cfr. H.O. 41 ; 50v.-- "Tout ce qui est humain" (H.O. 39 (or) ; 47 (propre)) est ce que le platonicien essaie de définir. Je, tu, -- nous tous (sommatif, universel) sommes, certes, des êtres singuliers, mais -- comparés aux animaux et aux plantes -- nous sommes porteurs/transporteurs, dans notre essence, d'une forme générale d'être (eidos), notre âme, qui, comme le voient très bien les stoïciens et les péripatéticiens, est engagée dans le processus phénoménal de la nature, -- dans lequel nous naissons et périssons. Du moins, notre corps (H.O. 54), pas notre âme immortelle.

Bien que jetés dans le processus de la nature, nous, en tant qu'êtres sensibles, cherchant un telos, un sens à la vie, concevons nos vies ; jetés dans la praxis de l'économie (H.O. 57) et de la politique (H.O. 57), je, tu, -- nous concevons tous une activité économique et politique quelque part (rappelez-vous que le Grec ancien aimait être impliqué dans la vie de la polis). - Un petit nombre parvient à la vie théorique (H.O. 56) : ils apprennent la logique, les matières théoriques et pratiques.

Sommative :

a. diachronique : c'était comme ça, c'est comme ça et ça continuera comme ça dans le futur, dans le cadre de notre processus naturel ;

b. Synchronique : il en est ainsi, ici, à Smurna (où Albinos a enseigné) ; il en est ainsi à Athènes (où il a été enseigné) ; il en est ainsi partout, dans l'oïkoumène, le monde habité, - aussi en dehors de l'empire romain. - Partout, toujours - à la différence des animaux et des plantes, les personnes agissent comme des fondateurs, qui cherchent à réaliser un telos, le sens de leur vie. Nous sommes une idée.

b.-- *Aspect génératif de l'idée.*

La theoria platonicienne - qu'elle soit spéculative (raisonnement comme hypothèse ; H.O. 47, x, boîte noire) ou contemplative (contemplation mystique ; H.O. 9 ; 57) - s'avance ici, avec Albinos, vers Dieu, comme lieu des idées, que nous sommes chacun à notre manière singulière.

H.O. 61.

En effet : moi, toi, nous tous, nous sommes de Dieu, causés par lui (H.O. 45) ; de lui nous jaillissons, d'une manière ou d'une autre, même mystérieuse. Immédiatement, en chacun de nous (sommatif), se trouve l'esprit même de Dieu (Nous, Intellectus), avec l'idée qui nous concerne, - que nous incarnons dans la substance grossière et fine ou ténue. En chacun de nous, "tout ce qui est homme" est singulier, visiblement présent. En nous, oui, mais comme s'étendant au-delà de nous en Dieu... Ainsi nous participons à son mode d'être, même si c'est d'une manière simplement approximative (H.O. 57 : approachable). C'est la méthexis (participatio, participation ; H.O. 46).

Il faut noter que le concept strictement biblique de la création (causalité libre) ne se trouve pas nécessairement dans le théocentrisme des Albinos ; il s'agit plutôt d'une sorte d'exutoire (éménatisme), -- un concept non biblique.

c.-- Aspect exemplaire (paradigmatique) de l'idée.

H.O. 44. - L'idée de Dieu, en nous, en même temps au-dessus de nous, non seulement comme facteur de causalité, mais aussi comme facteur de direction du but. L'idée que nous, incarnés, sommes dans le processus naturel cosmique, par la participation, est, en même temps, idéal et valeur. C'est le sens (telos) de la vie incarnée.

Nous nous rapprochons ici, bien sûr, de la téléologie aristotélicienne (H.O. 20) : notre forme fondamentale (eidos) n'est, au départ, que potentiellement en nous ; grâce au processus, qui est notre vie, grâce aussi à notre implication personnelle dans la réalisation de notre modèle en nous (eidos = idée), l'idée en nous croît jusqu'à sa forme idéale.

Cela se manifeste, en particulier, dans la metriopatheia (H.O. 57), la tempérance. "Mesure" signifie modèle de mesure, modèle régulateur, idéal, de sorte que la tempérance, en langage ancien, signifie sublimation, élévation vers la forme idéale. Cela vient des Paléopythagoriciens (H.O. 20 : arithmos = metron).

Il s'agit d'une structure de pilotage : notre envie de faire du profit (passion économique), notre envie d'acquérir du pouvoir politique (H.O. 57) nous conduisent à nous écarter de notre forme d'être "vraie" (idéale), qui est restaurée par l'esprit en nous (aspect nocturne), qui prend l'idée pour modèle (H.O. 45).

Note -- On peut se demander où est l'aspect collectif de l'idée (H.O. 42 ; 43) ?

H.O. 62.

Le modèle grammatical (H.O. 42), appliqué e.a. dans “Tout ce qui est or” et “Tout ce qui est beau” (H.O. 47vv), les Albinos, bien sûr, le connaissaient aussi. Il faut se rappeler que la méthode platonicienne en tant que telle (= en soi) est le dialogue (H.O. 47).

C’est pourquoi l’Albinos pratique l’éclectisme : au monde d’idées platonicien, il ajoute de nombreux points d’apprentissage aristotéliens et même stoïciens, qu’il sélectionne et insère dans son propre ensemble (qui est “eklexis”). Le système d’idées n’est jamais un système complètement fermé, mais un système ouvert. N’avons-nous pas noté, H.O. 32, que les théosophes néoplatoniciens ultérieurs ont cherché à faire le “pont” entre Platon et Aristote ?

Lorsque, par conséquent, Albinos raisonne sur le but de la vie, il sait que, par nature, l’idée “Tout ce qui (son domaine) est” dans sa cohérence (“unité” : H.O. 40) - par définition - l’englobe, et, donc, que tous les êtres humains devraient travailler (sommairement), collectivement, à la réalisation de leur forme d’être.

Pour résumer : “Prends pleinement conscience de ce que tu es déjà inchoatif (qui commence à se former), à savoir l’idée de Dieu te concernant. -Prenez pleinement conscience que vous êtes, depuis le début, une idée divine et que vous devez la mener à bien, à la réalité.

Voici l’impératif éthique ou, plutôt, l’exemplarité ou le modèle régulateur (H.O. 46), qui résume la définition éthique albinienne.

Telle est l’éthique de la déification. En élaborant l’idée que l’on vient de Dieu, on devient divin. theiosis, deificatio.

III.-- 2.-- La vertu (et) l’éthique.

Alasdair MacIntyre, After Virtue (A Study in Moral Theory) Londres, 1981, est une critique mordante des Lumières en Europe occidentale depuis la fin du Moyen Âge. MacIntyre soutient que seul un retour à la téléologie d’Aristote et au concept de vertu qui en tire son sens (est “vertueux” dans la sphère éthique, tout ce qui est convenable, droit, utile, en vue (H.O. 50) du but commun de la vie de tous les hommes), peut résoudre notre crise éthique, depuis les Lumières.

Or, selon Albinos, la déification, le but, est atteinte par les vertus, c’est-à-dire ces qualités, dans la sphère éthique, qui me rendent moi, toi, nous tous, aptes et capables de l’idéal éthique, l’idée de Dieu en nous.

Plus que cela, ils forment un seul système, du moins dans sa phase parfaite. H.O. 43 (un système structuré de propriétés).

H.O. 63.

I.A.(V). - *L'ontologie de S. Augustin de Tagaste.* (354/430).

P. Foulquié, L'existentialisme, 14/17 (*L'essentialisme augustinien*).-- En effet, comme son prédécesseur moyen platonicien Albinos de Smurna, S. Augustin, peut-être le plus grand chef d'Église du monde, est un essentialiste radical.

1. Et ce, bien qu'avec lui, Dieu soit le Dieu vivant de la Bible, qui est tri-personnel (trinitaire) et qui, étant conscient de lui-même, agit activement dans toute la création. Nous sommes donc très loin de l'idéocentrisme (H.O. 54 ; 60) de Platon et, même, du théocentrisme assez vague des Albinos (H.O. 57).

2. Augustin est, en outre, un essentialiste, malgré le fait que la deuxième personne de la Trinité, le fils ou "logos" (sagesse de l'univers, - du prologue de l'Évangile de saint Jean), s'est fait homme à partir de la Vierge Marie, une femme, et, comme tous les grands fondateurs de religion, a eu l'histoire et l'a faite lui-même.

3. Troisièmement, l'essentialisme d'Augustin va également de pair avec sa personnalité extrêmement vivante, qui, contrairement aux essentialismes antiques-helléniques débordants jusqu'ici, ne présente pas pour une fois une tendance rationaliste unilatérale. "Dans sa doctrine de la cohérence "existentielle" de toutes les facultés humaines (note : la raison, oui, mais aussi la liberté de la volonté et surtout de l'esprit) - la "ratio" n'est pas séparée de S. Augustin - facultés qui s'entremêlent dans l'acte de connaître, il peut être considéré comme le précurseur de Blaise Pascal (1623/1662) ainsi que de la récente philosophie de la vie et de l'existence". (*M. Muller/A, Helder, Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Bâle, 1958, 23).

En d'autres termes, si l'on résume les trois points mentionnés ci-dessus (Dieu trinitaire, Deuxième Personne incarnée, -- personnalité d'Augustin), on se trouve face à un essentialisme personnaliste, -- que Foulquié a très clairement établi. Identifier l'essentialisme avec le "chosisme sans vie" (note : la chose, ce qui n'est pas vivant), comme l'ont fait la plupart des penseurs existentialistes et vitalistes, n'est, au moins pour S. Augustin, pas du tout valable.

Mais attention : au cœur même de ce personnalisme se trouve l'essentialisme augustinien : la connaissance de la personne humaine, selon sa nature et sa mission dans la vie (telos ; H.O. 58), n'est possible - selon Foulquié, o.c.,17 que si l'on part de l'idée du créateur.

H.O. 64.

Le soi-disant appétit romantique.

O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, II (*Der Idealismus der Kirchenvater und der Realismus der Scholastiker*), 239, cite W. Menzel, *Die christliche Symbolik*, I : 491 :

“Augustin a introduit dans l’Église d’Occident une caractéristique typiquement romantique, à savoir la nostalgie mystique (atmosphère de nostalgie) par laquelle, dans la plus profonde humilité, on regarde vers l’infini, caractéristique sur laquelle repose toute la poésie et la sainteté du Moyen Âge.

I.-- Situation.

La pensée patristique (33/800) n’est que la reprise biblique du schéma de base de la pensée païenne, qui prévalait en Hellas et dans l’Orient hellénisé.

(1) **Les Puthagores, Platon** par exemple, définissent la “sagesse” (éducation générale) comme “l’aperçu (theoria) des choses cosmiques, humaines et divines, à travers leurs raisons nécessaires et suffisantes (‘grounds’)”. La “sagesse” était, à leurs yeux, essentielle, un bien qui appartenait exclusivement aux divinités, ou à l’une ou l’autre d’entre elles. L’homme, en tant qu’être faillible (phallibilisme pythagoricien, platonicien), n’était capable que de la poursuite (“ désir “, comme le traduisaient nos ancêtres néerlandophones) de cette sagesse divine, dont le noyau était d’ailleurs constitué de “ fèmai “, déclarations divines (“ révélations “), de “ teletai “, cérémonies d’initiation (inclusions dans les “ mystères “ (H. O. 22)) et de “ demeures “. Ce que nos ancêtres hollandais ont consigné dans le terme “wijs-begeerte”, c’est-à-dire l’effort humain (c’est-à-dire faillible) pour obtenir, en principe du moins, une ou des perceptions divines.

(2) **Néo-platonisme** (-50/600),

Un ensemble de systèmes de pensée essentiellement apparentés, mais très différents, dont celui de Plotinos de Lukopolis (203/269) est le plus connu, renomme la “sophia” (sagesse) pythagoricienne-platonicienne en “théo-sophia”, théosophie.

La “théosophie” signifie

(1) présupposer une disposition générale de l’homme à un contact direct avec la divinité (déesse, dieu, -- daimon (esprit divin),-- Être suprême ; H.O. 57)),

(2) afin que la “sagesse” (telle qu’elle vient d’être décrite) devienne possible, réalisable. Cf. H.O. 31 (Théosophies).

H.O. 65.

C'était, après tout, depuis des temps archaïques, la conviction que, dans l'univers, outre les ténèbres (êtres et énergies sans lumière), il y a aussi la lumière (réalité, êtres et énergies remplis de lumière). Cfr. H.O. 29, où Eliade et al. en parlent en termes d'ordre et de désordre ("chaos").

Illuminati / Métaphysique de la lumière.

1. Dans le paléopythagorisme, surtout et très clairement déjà dans le platonisme, naît une ontologie, une doctrine de la réalité (H.O. 1), c'est-à-dire qui considère précisément cette lumière (ning), cette lumière comme la réalité vraie, c'est-à-dire non trompeuse.

En particulier, le processus de connaissance, d'action rationnelle, qui est le thème de chaque noology (doctrine du nous, intellectus, intellect, resp. raison (H.O. 9 (Ar.) ; 53 (Pl.) ; 56 (Alb.)), se tient ou tombe avec la lumière de l'esprit compris comme intellect/raison).

Dans le néoplatonisme, l'idée circule que tout être découle de l'Être premier, appelé Lumière primordiale ; dans les systèmes de pensée dualistes (par exemple les systèmes gnostiques), il y a la Lumière et les Ténèbres, deux origines primordiales de la réalité.

2. Les patristiques l'ont adopté. Mais surtout S. Augustin est connu pour sa théorie des lumières et son ontologie de la lumière. Dans le Moyen Âge catholique, c'est surtout S. Bonaventura (1217/ 1274), qui est un ontologue léger, ainsi que S. Albert le Grand (Albertus Magnus : 1193/1280), le professeur de la figure de proue de la Haute Scolastique, Thomas d'Aquin (H.O. 60). Plus naturaliste (optique) est la doctrine de l'illumination de Robert Grosseteste (1175/1253).

Une analogie est à la base de toute la théorie de l'illumination : tout comme dans l'expérience sensorielle, dans son ensemble, la lumière naturelle (optique) joue un rôle décisif, il en va de même dans la réalisation de la connaissance rationnelle (noologique) : Les idées éternelles, dans l'Esprit de Dieu, ne parviennent à notre vie spirituelle faillible et sensible que grâce à une "lumière intérieure spirituelle (incorporelle)", qui, dans le cadre de la révélation biblique, est soit la lumière de l'esprit naturel donné (lumen naturale), soit la lumière de l'oeil. Il s'agit, dans le cadre de la révélation biblique, soit de la lumière de l'intellect naturellement donné (lumen naturale), soit de la lumière de la perspicacité accordée par la grâce surnaturelle (lumen superna-turale) ou, alternativement, des deux à la fois. - Cfr. H.O. 16 : analogie (= identité partielle).

La littérature de la sagesse,

La "sophiologie" est le contenu des livres dits de sagesse de l'Ancien et du Nouveau Testament (textes sapientiaux).

H.O. 66.

En dehors des textes qui traitent explicitement ou indirectement de la “Sagesse”, dans les deux Testaments, les textes de l’Encyclopédie de la Sagesse ne sont pas les mêmes.

a.1. Job, Proverbes, Ecclésiaste (= Qohélet), Ecclésiastique (= Jésus ben Sirac), Sagesse, - dans leur intégralité,

a.2. Tobit, Baruch, -- en partie, et

b. Psaumes, Cantique des Cantiques, -- improprement, comptés parmi les livres sapientiaux.

Selon Jérémie 18,18, la “ parole “ est caractéristique du prophète, la “ loi “ du “ prêtre “ et le “ conseil “ du “ sage “ (G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I (*Die Theol. d. geschichtl. Ueberlieferungen Israëls*), Munich, 1961, 428).

En gros, on peut distinguer quatre types de “sagesse” biblique :

a la connaissance ordinaire, profane et/ou sacrée de l’expérience de l’univers et de la vie, dans la mesure où des lois (ordre) peuvent y être découvertes (o.c., 415) ;

b. les idées sacrées qui proviennent de Yahvé ou de la Trinité :

b.1. Dieu est invariablement, dans la Bible, désigné comme la sagesse par excellence (*Esaïe* 28,29) ;

b.2. Dieu peut, sous une forme charismatique-exceptionnelle, communiquer sa sagesse à ses “élus” : par exemple, Salomon est un homme “inspiré par la sagesse de Dieu” (*1 Rois* 3,28 ; 5,9) ;

c. à ces deux concepts s’en ajoute un troisième : une sorte de personnage personnifié, “hypostasié”, issu de Dieu, élevé au-dessus de la création, le grand éducateur des nations, qui répand la sagesse de Dieu dans toute la création (o.c., 439) ;

d. Dans le Livre de Daniel (2,31s), un type de sagesse apparaît, qui est apocalyptique : il est fortement lié aux théosophies (H.O. 64) (v. Rad, o.c.), 450 ; *Theologie der prophetischen Überlieferungen Israëls*), Munich, 1961, 314/328 (*Daniel und die Apokalyptik*) ; l’apocalyptique, en plus d’être une pensée de la fin des temps (eschatologie), englobe tous les peuples (Israël perd son rôle primordial), n’évite pas non plus les expériences paranormales et occultes (ésotérisme). - Les textes de sagesse étaient, pour S. Augustin, très particuliers.

Theürgie.

La théosophie, qu’elle soit païenne ou biblique, ne peut jamais être complètement séparée de la magie et de la mantique (c’est-à-dire le contrôle des énergies occultes (paranormales), des êtres, soit comme outil (magie), soit comme moyen de connaissance (mantique)). Il arrive même que “theosophia” et “theourgia” soient synonymes.

E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley / Los Angeles, 1966, 283/311 (*Theurgy*), dit qu’un Ioulianos ho theourgos, Julianus the Theurg, est le fondateur de la théurgie néoplatonicienne (parapsychologie, occultisme).

H.O. 67.

L'idée de "philosophie chrétienne".

Maintenant que nous connaissons, approximativement, le climat dans lequel le christianisme primitif a appris à philosopher (rhétorique, science, ontologie, théologie, littérature), nous nous arrêtons, brièvement, pour considérer l'idée de "philosopher chrétien".

(i) *E. Bréhier* (1876/1952), dans son œuvre monumentale *Histoire de la philosophie* (1926/1932), affirme que le christianisme, après les néoplatoniciens, représente bien une "révolution mentale exaspérante", mais ne peut pas gérer une "vraie philosophie".

On sent, à travers cette double affirmation, le rationalisme moderne à l'œuvre. Le "philosopher" est, pour les éclairés, une pensée sécularisée, ce qui est ensuite souvent, et à tort, affirmé des penseurs païens (le fait que c'est une parfaite fausseté est abondamment clair dans H.O. 25 (Ar.) ; 54 (P1.) ; 57 (Alb.)).

(ii) *Cl. Tresmontant* (1925/1997), in *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953;-- *Idees maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, 1962 ;-- *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961, prétendant, contre Bréhier, que la Bible, sans être un livre de rhétorique, de science, de philosophie, de théologie, contient néanmoins une ontologie supposée plus ou moins explicitement énoncée ou, même, couverte.

Depuis le texte jahwiste (-900/-800) jusqu'au Concile Vatican I (1870) inclus, il y a, pour les personnes sans préjugés, une ontologie cohérente à l'œuvre : l'être transcendantal (qui englobe tout), les types particuliers d'être, tels que par exemple l'être humain et l'être humain. unité/multitude,-- divinité/être fini (être créé), être immuable/changeant (histoire,-- histoire sacrée ou sainte), temps (début de la création)/espace, matière/esprit (âme, ange/démon, Dieu), corps/être désincarné (corps ressuscité par exemple), humain/animal/végétal, pensée, liberté de volonté et d'action, etc. Tout cela a un statut parfois très précisément défini (nature de l'être, essence).

Saint Klemens d'Alexandria (145/215), le premier philosophe chrétien.

Familiarisé avec ;

(1) l'enkuklia mathēmata (éducation générale : arithmétique, géométrie, astronomie,-- musicologie (Paleopyth.);-- grammaire, rhétorique, dialectique (Protosof.),

(2) la philosophie hellénique de l'époque (droit des sujets, ontologie, théologie), il était en même temps un chrétien qui voulait élever son christianisme à - ce qu'on appelait souvent à l'époque - la "gnose", la connaissance, la perspicacité.

H.O. 68.

Il a voyagé de la Grèce à l'Italie du Sud puis à l'Orient pour rencontrer les maîtres à penser chrétiens. En Égypte, il a retrouvé l'homme qui lui avait donné "un pur trésor de perspicacité".

La base de sa philosophie chrétienne est une épistémologie délibérée.

(1) Le Christ, dans son être le plus intime, en tant que Deuxième Personne de la Sainte Trinité, est le logos (souvent traduit par le mot, -- mieux : sagesse de l'univers (cf. H.O. 66 : sagesse personnalisée, dépassant la totalité de la création)) : à ce titre, Jésus, en tant que lumière des esprits (activités intellectuelles), est présent partout dans le monde, de manière invisible -- dans l'Ancien et le Nouveau Testament, chez les penseurs païens.

(2) La relation entre, d'une part, la connaissance naturelle (H.O. 65 : lumen nat.) et, d'autre part, la connaissance surnaturelle ou de foi (H.O. 65:1. supernat.) qu'il essaie de clarifier au moyen de la logique (l'aristotélicienne et la stoïcienne).

Bréhier ne peut pas prétendre qu'il ne s'agit pas d'une véritable réflexion, d'un "philosopher" ! Klemens a, de manière lapidaire, résumé sa position : " De même que les matières de l'enseignement général (enkuklia mathemata) forment une unité au service de leur souverain, la philosophie, de même la philosophie coopère à son tour à l'acquisition de la (note : conception chrétienne) " sophia " (sagesse, c'est-à-dire théologie philosophiquement fondée) ". (Stromata (=Mélanges), 1).

Cette structure épistémologique - car telle est sa portée correcte - est devenue décisive pour l'ensemble de la patristique, y compris Augustin. Les Pères de l'Église (évêques, prêtres, laïcs, hommes et... parfois femmes aussi) sont des croyants, mais pour la plupart issus d'une culture de pensée hautement hellénisée.

Comme Klemens d'Alexandria, ils parlent de points de foi et de morale en termes de philosophie et de littérature païennes et, inversement, ils parlent de points littéraires et de culture générale hellénistiques (= hellénistiques tardifs) en termes de langue biblique. Une seule théorie modèle bien définie et réfléchie (parler en termes de connu (= modèle) à propos de quelque chose d'inconnu), basée sur l'analogie également bien réfléchie entre le paganisme et le christianisme (H.O. 12/14 ; 41v.).

H.O 69.

Aperçu de la philosophie patristique.

Il est situé entre 33 et 800.

(1) *Patristique précoce* (33/325).

Deux figures comptent : le déjà mentionné Klemens d'Alexandreia et, dans son sillage, Origène d'Alexandreia (185/251), qui a développé le premier système de pensée chrétien.

(2) *Haute Patristique* (325/450).

Deux figures principales : dans l'Orient grec, saint Grégoire de Nussa (335/394), que nous notons, au passage, pour son doute méthodique, et saint Augustin de Tagaste (354/430), dans l'Église occidentale.

(3) *Période chrétienne tardive* (450-800).

Nous notons également deux figures remarquables : en Orient, le déjà mentionné Pseudo-Dionusios, l'Aréopagite (entre 400 et 500 ; H.O. 57), et, en Occident, Boéthius de Rome (480/525), qui, avec S. Augustin, est la grande "auctoritas" médiévale (penseur faisant autorité).

Le brassage, par les Pères de l'Église, de la pensée grecque.

(1) Ont été invariablement rejetés :

(a) toute forme de scepticisme (pas le doute méthodique) (H.O. 4 : phénoménalisme est le nom plus correct du scepticisme) ; car le sceptique (= scepticiste) refuse systématiquement d'accepter tout ce qui dépasse les phénomènes, dans la mesure où la perception sensiste (H.O. 5) les saisit ;

(b) toute forme d'épicurisme.

Epikouros de Samos (-341/-271) a fondé un système de pensée qui

(a) une physique démokrite-atomiste (un matérialisme, c'est-à-dire (H.O. 7)),

(b) lié à une éthique kurénienne du plaisir (hédonisme ou phil. de la pure luxure comme norme d'action). Il n'est pas nécessaire d'avoir une grande connaissance de l'éthique biblique et du christianisme, classiquement parlant, pour voir rapidement que ce double rejet est plus qu'évident.

(2) *A été peu apprécié :*

Aristotélisme (H.O. 25v. : pour Aristote, comme pour Epikouros d'ailleurs, l'âme humaine était mortelle et le concept de Dieu était trop naturaliste (la divinité comme simple partie intégrante de la nature totale).

(3) *Jouissait d'une grande estime pour toutes les philosophies religieuses :*

a. la stoa (H.O. 58v. ; le matérialisme, bien que reconnaissant la substance grossière et ténue, était, bien sûr, rejeté ; c'est l'éthique kunish qui est valorisée) ;

b. Le platonisme (H.O. 32/62), ce qui deviendra très clair plus loin ;

c. surtout les Théosophies (H.O. 64), parce que la Théosophie, essentiellement, **(1)** présuppose le contact avec Dieu (idéatif) et **(2) la** vision de Dieu (H.O. 57 : théologie mystique).

H.O. 70.

Les enseignements de S. Augustine.

Nous n'exposerons pas, bien sûr, toute la doctrine maintenant. La doctrine des idées (Platon), le placement des idées en Dieu (Albinos), nous les supposerons connus (même si ce penseur géant a apporté beaucoup de nouveautés en la matière).

Nous soulignons cependant les moments nouveaux qu'il a introduits dans la philosophie et la théologie idéalistes. L'idéalisme, après tout, est un organisme vivant (H.O. 45 : *cybernétique ; génératif*), évoluant de penseur en penseur.

a.-- *L'idéalisme augustinien comme une victoire sur le scepticisme et le matérialisme ancien.*

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, II, 279, résume cela comme suit.

(a) *La réfutation du scepticisme académique.*

La phase sceptique de l'Académie platonicienne repose sur deux penseurs avant tout :

1. Arkesilaos de Pitane (en Mysie, Kl.-Az. ; -315/-240),
quelqu'un qui n'a laissé aucun écrit, mais qui, apparemment, prônait une forte dose de vrai scepticisme, derrière une façade socratique-platonicienne.

2. Karneades de Kurène (Cyrène ; -214/-129),
dont les enseignements peuvent être caractérisés comme suit : "Dans le cosmos, l'imprévisible règne. En elle, l'homme vit et meurt, qui, à son tour, est un être imprévisible:-- Contre cela, Augustin oppose la méthode réflexive. Voir quoi d'autre.

(b) *La réfutation du matérialisme ancien.*

La forme d'ancien matérialisme avec laquelle notre saint maître de l'église a lutté pendant de nombreuses années est le manichéisme... Mani (en grec : Manès ; 216/270) est le fondateur d'un système de pensée religieux-philosophique dualiste (H.O. 65) qui, aujourd'hui encore, trouve des adeptes... Contre cela, Augustin met en avant la doctrine des idées.

Thèses d'Augustin.

(1) La connaissance de l'homme ne comprend pas seulement nos représentations subjectives des données. C'est à travers le noble joug (cf. obj. 8 ; 32 ; 37 ; 52), auquel Augustin se réfère aussi occasionnellement, avec le terme spécialisé "intentio", -au contact de la réalité elle-même. Plus encore : dans cette réalité concrète-singulière, notre connaissance, au moins abstraite-idéative (H.O. 10 ; 18 ; 25 ; -- 32), émane de la "réalité" idéale. Cette double vérité sur notre connaissance est ce qui manque au scepticisme ancien.

(2) Le phénomène concret-singulier, du moins pour nous, êtres humains, avec nos sens corporels (notre corps est pour Augustin un intermédiaire entre l'âme et les corps réels environnants), est, avant tout, des corps, c'est-à-dire de la matière, sous forme géométrique (H.O. 12).

H.O. 71.

Mais, en elle, règne la substance, à savoir la substance primitive (H.O. 20;30;51;59), avec ses lois.

Les manichéens comprennent tout ce que Dieu est (l'idée de "Dieu" elle-même), et tout ce qui est bon (valeur), c'est-à-dire l'idée de "bonté" (valeur en soi) - et pas seulement les "biens" dans lesquels la bonté est incarnée - comme ce qu'ils appellent "lumière". Mais... cette "lumière", ils l'entendent au sens purement matériel du terme !

Ainsi, d'ailleurs, pour eux, tout ce qui est mauvais est aussi quelque chose de matériel. Ainsi, par exemple, ils interprètent le terme "royaume de Dieu" comme une sphère matérielle de lumière, quelque chose comme le soleil matériel, que nous voyons se lever le matin, à la culasse, et tomber le soir, à l'ouest, avec sa sphère de lumière (au sens optique ; H.O. 65 ; R. Grosseteste).

À propos : le soleil matériel de notre système solaire est, pour eux, comme une "émanation" (emanatio) de la sphère de lumière divine.

Augustin remarque avec mépris : "Ils ne faisaient aucune distinction entre la lumière (transcendante) qui est Dieu et la lumière (matérielle) qu'il a créée" (Contra Faust., 22, 8). Dans un sens similaire, même la Sainte Trinité a été conçue.

Ce matérialisme, grossier et fin, contenait, lui aussi, une idée de catharsis - dans le même style.

La réponse d'Augustin.

1. Il existe, ce que les sceptiques nient, des corps objectifs, faits de poussière (de nature grossière et ténue).

2. Mais ces corps et la substance qu'ils contiennent ne sont concevables (H.O. 43 : raison suffisante), c'est-à-dire, dans le langage d'Augustin, n'ont une ratio, une raison suffisante, que s'ils sont la réalisation (copie concrète-singulière) de l'idée " tout ce qui est corps, resp. substance ".

En d'autres termes : la réalité idéale est, ici aussi, comme pour la critique du scepticisme, déterminante.

Ce que O. Willmann, *ibid.* résume comme suit : " La vérité, dans les choses réelles elles-mêmes, est :

(1) n'est pas notre représentation et, pourtant, il est connaissant et pensant (intelligibilis, idéationnel),

(2) non corporel et, pourtant, il est réel". Elle est à la fois au-dessus de nos simples représentations (représentationnisme) et au-dessus de la matérialité (matérialisme) -- Ces deux-là -- représentationnisme, matérialisme -- nous les retrouverons.

H.O. 72.

B.-- La base réflexive de l'ontologie augustinienne.

P. Ricœur (1913/2005), *Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, 1969, 233 (238 ; 322), parle de la "philosophie réflexive". Au centre, il y a le cogito, je pense. Cfr. H.O. 13. Selon Ricœur, il y a toute une tradition : le cogito socratique ("Prends soin de ton âme" ; H.O. 54), le cogito augustinien ("L'homme intérieur, à l'intersection de l'"extérieur" (corporel ; H.O. 70 : intermédiaire) et les vérités "supérieures" (comprendre : idéales)"); -- le cogito moderne de Descartes, Kant, Fichte, Nabert, Husserl, -- sans oublier le cogito de Maine de Biran et autres.

(**Note** -- Pourquoi dit-on "réflexif" et non "réfléchi" ? A distinguer de "re.flexif" au sens de "bouclé" au sens général ; -- la réflexion du moi sur lui-même n'est qu'un cas de "bouclage")... Nous nous tournons maintenant vers les textes augustiniens sur le sujet.

Soliloque 2:1, "-- "Toi qui t'efforces de te connaître toi-même (connaissance réflexive), réalises-tu que tu existes ?" -- "Oui, je réalise !" -- "Comment parviens-tu à cette réalisation ?" -- "Je ne sais pas !" -- "Te perçois-tu comme singulier ou pluriel ?" -- "Je ne sais pas !" -- "Réalises-tu que tu te déplaces par ta propre puissance et capacité ?" -- "Je ne sais pas. - "Êtes-vous conscient qu'en ce moment, vous pensez ?" "Oui, je suis conscient.

De Trinitate 10:14. "Que la force vitale soit située dans l'air (Anaximène de Miletos (-588/-524) ou dans le feu (H.O. 45), les hommes peuvent en douter. Mais qui douterait qu'il vit, se souvient (= est conscient de), réalise, veut, pense, sait et juge ? En effet, pendant qu'il doute, il vit ; il se souvient (est conscient de lui-même) qu'il doute ; il se rend compte qu'il doute ; il veut arriver à la certitude ; il réfléchit ; il se rend compte qu'il ne sait rien ; il arrive à la conclusion (jugement) qu'il ne doit rien supposer prématurément (= sans critique)".

De vera religione 73 : " Pour tous ceux qui se reconnaissent dans le doute, il est vrai qu'ils reconnaissent quelque chose qui représente la vérité et, immédiatement, qu'ils en ont la certitude. Conséquence : Pour tous ceux qui doutent de l'existence de la vérité, il est vrai qu'ils possèdent, ipso facto (= immédiatement), quelque chose de vrai, sur lequel ils n'ont aucun doute.

H.O. 73

Mais quelque chose qui est vrai ne peut l'être que par la vérité elle-même”.

De civitate Dei (Sur l'état de Dieu) 19:18.

Le texte précédent parlait de scepticisme (H.O. 70) : “Un doute de ce type abhorre l'état de Dieu (*c'est-à-dire* l'Église) comme sans raison suffisante (H.O. 14f.). Ceci est dû au fait que, concernant les données saisies par notre esprit (humain,-- cf. mental) et notre raison (ratio), il existe une connaissance qui

(1) est certes limitée (H.O. 64 : fallibilisme) (...),

(2) mais qui est absolument certain, alors que, par conséquent, les sens de notre âme incarnée dans le corps (H.O. 70 : Intermédiaire) - notre âme les utilise - sont crédibles”. Voilà pour la méthode réflexive-critique d'Augustin.

En particulier : plus que le fait brut (*c'est-à-dire* indéterminé, inexpliqué), cette méthode “ intentionnelle “ ne donne rien. Quelque chose que P. Ricoeur (dans l'ouvrage susmentionné) souligne à juste titre : “ il arrive à la conclusion (= jugement) qu'il ne peut rien supposer prématurément (*c'est-à-dire* sans “ratio” de raison suffisante) “.

C.-- *Le cogito humain complet.*

La connaissance de soi, dans le cas des Paléopythagoriciens (pour qui elle s'étendait aux vies antérieures - pensez à l'“anamnèse”) et de Socrate (pour qui elle était avant tout une considération éthique) - ce que Ricoeur, dans le texte cité, ne précise pas - est plus qu'une simple réflexion - une certitude critique du fait que j'existe. Les écoles de pensée susmentionnées impliquent, d'emblée, une conception de l'homme.

Avec S. Augustin, elle est, pour nous qui vivons (et pensons) dans une atmosphère illuministe et rationaliste, d'une nature très décisive. Ce qu'a.o. M. Scheler (1874/1928) a très bien exprimé dans son axiologie.

Le texte augustinien lui-même.

Le civil. Dei 11:26.-- “Nous existons ; nous connaissons notre existence (être) ; nous aimons notre existence et notre connaissance. Établis comme nous le sommes dans cette triade, aucune idée fausse, même si elle semble vraie, ne peut nous rendre incertains. La raison en est que nous ne saisissons pas cette trinité comme nous saisissons les choses extérieures à nous, à savoir par les sens de notre corps”.

Ce texte - selon O. Willmann, o.c.,252 - nous fournit l'intuition fondamentale d'Augustin, qui va de pair avec la certitude fondamentale réflexive.

H.O. 74.

Les faits de la conscience, c'est-à-dire ce qui, avec la certitude du fait que chacun de nous existe en tant que moi (= sujet), est, lorsqu'on l'analyse en détail, inclus - est résumé par S. Augustin dans le ternarium (trinité) "esse, nosse, velle", c'est-à-dire être (c'est-à-dire l'existence réelle), connaître (la conscience, la conscience), "vouloir" (c'est-à-dire, dans le langage de l'époque... : être absorbé, aimer (ou même avoir une âme)).

Il existe parfois une variante : memoria, intelligia, amor (= être conscient, être conscient en tant que fait ; perspicacité ; "amour", (= être amoureux)).

Note - Avec la phénoménologie axiologique de Max Scheler, nous y revenons plus loin dans ce cours. C'est ici qu'un ancien penseur chrétien comme Augustin nous fournit les bases.

La distinction approfondie avec le cogito de Descartes.

O. Willmann, o.c., 252, notes :

(1) Augustin applique, ici, le noble joug (cf. Ap 8 ; 32 ; 37 ; 52 ; 70) : notre savoir, mais aussi notre amour - tous deux, le processus de savoir et le processus d'aimer - aboutissent à un objectif, à partir de ce savoir et de cet amour, comme actes, réels indépendants. En d'autres termes : l'introspection - pour utiliser un terme purement psychologique, mais qui, en même temps, peut aussi être utilisé ontologiquement - est, en même temps, intentionnellement dirigée) vers quelque chose d'objectif).

Descartes, par contre, est illationniste (on déduit de la représentation purement intérieure, purement subjective (représentationnisme, médiatisme) qu'il doit y avoir "quelque chose comme un fait objectif") ; les "idées claires et distinctes" de Descartes (ne jamais traduire par les "idées" platoniciennes ou platonisantes, s'il vous plaît, car il s'agit de quelque chose de très différent) sont, pour lui, dans l'esprit, mais ne sont que nominales-dénotatives (H.O. 1).

(2) Augustin inclut dans la connaissance de soi, la "conscience" (awareness), le savoir, mais aussi le sentiment de valeur et l'effort de valeur (velle = volonté). L'esprit humain, dans sa plénitude, est plus qu'un simple acte cognitif. C'est aussi et toujours, et de manière très approfondie, l'esprit. Descartes, quant à lui, interprète la "conscience" d'une manière unilatéralement rationaliste.

Conclusion - La méthode réflexive saisit à la fois le fait et la forme essentielle, du moins la forme essentielle des actes psychiques principaux, inhérents à ce qui existe réellement et le réalise aussi, en tant qu'"être" autoconscient.

Note -- O. Willmann, o.c., 267, note que l'idée de Trinité d'Augustin reflète la même triade (memoria, intellectus, voluntas).

H.O. 75.

D.-- Historiologie, compréhension idéale.

1. Le plus grand mérite d'Augustin est de transcender - ce que l'on appelle, en termes professionnels - l'idée de l'histoire "cyclique" (=circulaire), liée à la nature, caractéristique de l'antiquité (païenne) et de la remplacer par un schéma (biblique) "linéaire" (en ligne droite) de l'histoire. L'histoire universelle ou planétaire, dans ses grandes lignes, est exposée dans le *De civitate Dei* (*L'État de Dieu*) d'Augustin.

Pour S. Augustin, toute histoire est aussi une histoire sacrée ou salvatrice. Dans la mesure où l'activité humaine, qui est au cœur de toute histoire, ne s'implique pas dans cette histoire sacrée et salvatrice, elle est comme inutile.

2. Les séquelles.

Comme pour beaucoup d'autres doctrines, il en va de même pour sa philosophie de l'histoire (= historiologie) : soit on la conserve ou on la développe (*Bossuet* (1627/1704;- - *Discours sur l'histoire universelle* (1681)), soit on conserve un schéma de base, mais on le sécularise.

En dehors de J. G. Fichte (1762/1814), le fondateur - pour ainsi dire - de ce que le P. Borkenau, *Karl Marx* (*Auswahl und Einleitung*), Frankf.a.M./Hamburg, 1956, 35, appelle "das Marxsche Fünf-Akte-Schema" (le schéma marxien en cinq actes), et du P. Borkenau, qui a été l'un des premiers à s'intéresser à l'histoire de l'humanité, le P. Borkenau a été le premier à s'intéresser à l'histoire de l'humanité. W. Hegel (1775/1854), que l'on mentionne habituellement à ce propos (avec son schéma "soi - soi / perte de soi (*Entfremdung*)/ récupération de soi), il y a -- ce qui peut surprendre certains : Karl Marx (1818/1883).

Borkenau expose le schéma de Fichte comme suit :

I (scène innocente),

II (automne),

III (suite de l'automne),

IV (repentir éthique (retournement), qui accompagne le salut),

V (innocence fraîche, mais sur un plan plus élevé). Avec Fichte, il s'agit d'une histoire éthique.

Borkenau, o.c.,34, décrit le schéma économique marxiste comme suit :

I (paradis - innocent, mais soumis à l'"harmonie" sociale de la nature)

II (la "Chute", l'introduction de la privatisation de la propriété, avec ses conséquences : inégalité sociale, État, religion, famille),

III (poursuite de la "chute" économique : le capitalisme),

IV (couverture rédemptrice : la révolution des prolétaires),

V (le "Zukunftstaat", un nouvel état "communiste", "paradisique" et innocent, dans lequel le communisme primitif (= phase I), à un niveau supérieur, purifié, voit le jour). Cfr. H.O. 16 (catharsis),-- 37 ; 57. Un schéma de pensée vraiment "dur" !

H.O. 76.

Les schémas de pensée augustinien.

O. Willmann fait mouche lorsqu'il cite les paroles d'Augustin : "Les systèmes sociaux - c'est-à-dire l'Église et l'État - de ce monde (1) ne sont pas des constructions accidentelles, mais (2) sont nés d'une loi, de l'œuvre de la nature (structure synchronique) et au cours du développement (structure diachronique) et n'ont été connus que de Dieu et fondés par sa libre décision : "non temere et quasi fortuito (= non sans délibération et a...(…), sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi (= Deo) (= mais en vertu d'un ordre caché, -- caché de nous, mais connu de Dieu, - - ordre qui régit à la fois les (structures de la société) et les périodes de temps)".

Augustin appelle Dieu, dans ce contexte, avec les termes techniques "dominus" (seigneur), modérateur (chef). Ce n'est pas l'ordre du temps - selon Augustin - qui régit et conduit Dieu, mais l'inverse : c'est Lui - et Lui seul - qui les programme.-- Jusque là le fondement idéaliste : l'Église et l'État, comme tout ce qui est, (H.O. 40 : Tout ce qui est sain ; 44 (Tout ce qui ...est) ; 47 (Tout ce qui est beau) ; 60 (Tout ce qui est humain)), sont des idées de Dieu, à l'œuvre dans les phénomènes (= l'histoire).

Premier schéma de pensée.

O. Willmann, o.c.,306/308, exemplifie le schéma idéal-cybernétique (H.O. 45 ; 70) 'Tout ce qui est romain'. Résumée à l'avance : Roma antiqua (Rome antique, originelle), Roma pagana (Rome païenne décadente), Roma Christiana (Rome christianisée).

(1) L' "origine" de Rome.

Dans son analyse de la culture romaine, Augustin affirme de manière phénoménale : Rome (l'humanité romaine) était le lieu de la " vertu " (H.O. 62). Il en examine les résultats : non sans la permission de Dieu (c'est-à-dire sans répondre à l'idée originelle de Dieu, que la Rome antique incarnait), la ville de Rome est devenue le centre d'un empire mondial, l'Imperium Romanum, qui contrôlait le monde habité de l'époque (oikoumene, oecumene) et le soumettait à la Pax Romana, la paix instaurée par le système étatique romain.

Ce que notre penseur idéaliste, qui est Augustin, indique par là, c'est que le noyau ontologique du "peuple des Romains" était une idée divine, -- la "ratio", c'est-à-dire l'idée comme raison suffisante des phénomènes établis (H.O. 43 ; 71). Pour le dire autrement : l'origine est l'idée divine ; dans la mesure où les Romains actuels étaient éthiquement sains, ils sont originaires.

H.O. 77.

(2) La Rome déchue / décomposée.

Alaric Ier (370/410), prince des Wisigoths, prend la ville de Rome en 410. Le choc fut grand : certains étaient sens dessus dessous, d'autres y voyaient un châtiment, à cause des divinités, à cause du christianisme (comme apostasie de l'ancienne religion romaine). Augustin a écrit, à ce sujet, un texte d'encouragement et de réfutation, la *Civitate Dei* (*L'État de Dieu*), son œuvre principale. "L'État romain considérait que sa loi et sa paix étaient inviolables, - comme ce qui transcende toute histoire humaine. Cet orgueil personnel a entraîné sa perte. Il voulait tout régler, tout contrôler. Mais, ce faisant, il a rejeté Dieu. L'"ordre" et la "justice" qu'il a fondés se résument finalement à une imitation ridicule, à une dégénérescence de nature sinistre d'un ordre naturel et chrétien". (P. Ferrier, *Saint Augustin*, in : D. Huisman, dir., *Dict.d. phil.*, Paris, 1984, 141).

En effet, tout au long de sa vie, Augustin a été confronté à la Rome païenne. Note : l'affirmation selon laquelle il aurait dit que les vertus des païens étaient des vices polis, est basée sur une fausseté. Le Rome "originel" - ci-dessus - le prouve. Pourtant, pour lui, comme pour tout chrétien de cette époque, Rome était le symbole de "l'éclaboussure de sang des martyrs" (lors des persécutions barbares).

En effet, une double autre idée était à l'œuvre à côté de l'idée divine :

(1) L'idée de "Tout ce qui est vice" (nous y reviendrons) ;

(2) L'idée que "tout ce qui est démoniaque", que Rome - selon O. Willmann, *ibid.* - a surgi du péché et a été inventé dans des figures comme Caïn, le fratricide du Livre de la Genèse.

Note - L'impression puissante de cette double idée se fait sentir, non seulement dans *De civitate Dei* (où elle est le thème principal), mais aussi dans ses *Confessions* et dans ses écrits anti-manichéens (cf. Ap 70).

Explication.

Lire H.O. 21/22 (modèle artificiel, médical) : L'homme aussi, a fortiori (dans la perspective augustinienne) les démons (Satan à leur tête), -- eux aussi conçoivent une représentation (forme d'être), qu'ils élaborent, en eux-mêmes et dans leur entourage. Le vice éthique, l'inspiration démoniaque, tous deux, en tant que puissance divine opposée, établissent le mal.

H.O. 78.

(3) Rome christianisée.

Les phénomènes observables, outre le fait qu'ils montrent une Rome "originelle" sans défaut et une Rome délabrée, mettent en évidence une idée nouvelle, qui fait l'histoire, la grâce surnaturelle de Dieu, qui à la fois rétablit la déviation de la Rome délabrée (H.O. 44v.) et élève à un niveau supérieur la fidélité de l'idée saine centrale de la Rome originelle (H.O. 16 ; 75).

Gratia supponit, sanat et elevat naturam : la grâce - c'est-à-dire l'idée divine qui, en tant que surnaturelle, prend racine dans la nature - suppose, purifie et élève la nature. C'est ainsi que la théologie scolastique l'exprimera -- traditionnellement -- dans les termes suivants

Depuis le jour où l'empereur Konstantin Ier le Grand (°288) a promulgué l'édit de Milan en 313, les chrétiens ont bénéficié de la liberté de culte dans l'empire. Si, sur la base d'une maturité morale archaïque-naturelle propre aux Romains, le chrétien qu'était Augustin pouvait se sentir chez lui dans l'état terrestre de Rome - ce qui, de temps à autre, transparait dans *De civitate Dei* -, les phénomènes perceptibles, - les faits d'un nombre croissant de convertis, d'une influence grandissante sur la vie culturelle des fidèles, - semblaient indiquer que, i. Au lieu de l'hostilité, une coexistence pacifique de l'Église et de l'État était possible. Certains ont même entretenu l'idée utopique que l'unité de l'Église et de l'État deviendrait un jour une réalité. Cet aspect, lui aussi, n'est pas manqué dans *De civitate Dei*.

Selon O. Willmann, o.c., 308, le christianisme médiéval ultérieur - y compris la scolastique - a eu tendance à surestimer la sécularité du moment de la grâce.

Conclusion - O. Willmann, o.c., 306, écrit : De même qu'Augustin attribuait à la philosophie grecque le mérite de l'avoir préparée à la vérité chrétienne, de même il reconnaissait que la vertu naturelle et la force du peuple romain étaient en quelque sorte orientées vers la plénitude des temps (= la description biblique du christianisme)

Cela signifie que l'analogie - ici un type d'analogie collective (H.O. 42) - est la base d'une compréhension - appelée pax, paix, dans le langage d'Augustin - entre les conceptions païennes et chrétiennes de la vie. au lieu de souligner la différence (H.O. 3 : différentialisme) - il y avait plus que des raisons de le faire -, Augustin utilise *loveespathos* (H.O. 73v.) pour souligner la similitude.

H.O. 79.

Deuxième plan de réflexion.

Nous l'avons encore en mémoire : rerum et temporum ordo occultus nobis, notissimus Deo (un ordre des choses et des temps, caché de nous, connu de Dieu).

Nous allons maintenant aborder un deuxième ordre idéal de nature diachronique. L'idée "Tout ce qui est homme (Église, État)" procède, selon Augustinus, en cinq étapes.

1. La première humanité.

Elle avait une "unité" de l'"Église" (religion) et de l'"État" (ordre social), fondée sur la vertu (H.O. 76).

2. La dyarchie.

Le péché (la pratique du vice) est la "ratio" (raison suffisante) et l'idée d'une "civitas terrena" (une société séculaire, terrestre, ou "état"), mais l'idée restauratrice de Dieu, sa grâce, a fondé la "civitas coelestis", la communauté "céleste" des personnes craignant Dieu.

Note -- "Dy.archie" (duo + archè : deux autorités de contrôle) est l'un des termes techniques utilisés pour décrire une situation dans laquelle, outre l'État, les membres d'une société sont inclus dans une Église, par exemple... Cette phase correspond à l'idée biblique de la Chute.

3. Patrimoine et héritage.

L'humanité céleste et terrestre se reproduit, mais en transmettant à la progéniture de la crainte de Dieu et de la crainte de Dieu.

Note -- Augustin fait appel à des figures bibliques, qui sont à la fois des fondateurs et des exemples : Abel et Seth sont amis de Dieu (De Civ. D. 15, 1 ; 15, 17) ; Caïn, déjà cité, est craignant pour Dieu (Ibid. 15, 5 ; // Genèse 4, 17).

4. La lutte croissante entre le bien et le mal.

Dieu a, apparemment - car les phénomènes ainsi que l'histoire mythique et scientifique le montrent à l'œuvre - conçu l'idée de "tout ce qui est lutte entre le bien et le mal" ainsi que les idées de "tout ce qui est bon" et "tout ce qui est mauvais".

C'est la "ratio" (explication, raison suffisante) du fait qu'aucune compréhension n'est possible, du moins dans une certaine mesure, entre l'ami de Dieu et la peur de Dieu, respectivement l'hostile à Dieu.

La croissance, au cours de l'histoire, du vice a conduit au jugement divin. Augustin voit par exemple dans le Déluge cette idée de "restauration" (H.O. 45) à l'œuvre. En tant que seigneur de l'histoire (H.O. 76), Dieu a structuré ses idées de manière cybernétique : toute déviation est, pour ainsi dire, légalement accompagnée d'un mouvement réparateur (même si c'est sur la base d'une sanction immanente, c'est-à-dire le fait qu'un acte, dans ses conséquences (résultats), est jugé).

H.O. 80.

L'humanité, rétablie après un jugement divin tel que le déluge, développe la même dyarchie : des figures telles que Cham et Japhet sont des modèles de pensée biblique du vice ; Sem est une figure qui incarne la vertu.

Cela finit par être une allusion :

a. L'état de Dieu (*civitas caelestis*) entre dans une nouvelle phase avec l'appel d'Abraham (la fondation du peuple de Dieu, Israël, -- avec les prêtres, les prophètes, les sages, les apocalyptistes (H.O. 66),-- avec Moïse (la révélation mosaïque),-- avec les Juges, les Rois, etc ;)

b. l'État séculier se développe en empires gigantesques, des empires mondiaux, comme l'Assyrien et l'Égyptien, -- sans parler du Romain (cf. Daniel ; H.O. 66). Exprimé de manière apocalyptique : les deux systèmes, celui de la crainte de Dieu et celui de la crainte de la mort, connaîtront une fin et une confrontation au sommet. Ce qui conduira à un contre-mouvement de Dieu.

5. *La fin des temps chrétienne.*

La première et la seconde venue du Christ annoncent le jugement final. Augustin se sait au milieu de cette lutte finale.

Relisez maintenant H.O. 75, le schéma en cinq actes : l'analogie, dans le sens d'une profonde similitude, est frappante. Même le marxisme contient une "histoire sacrée".

Note - Les personnes influencées par les Lumières s'étonnent qu'un grand penseur comme Augustin incorpore si facilement ("sans critique") les "mythes" de l'histoire sainte biblique dans sa pensée idéaliste.

1. Relisez, maintenant, le H.O. 29 (Plat. mythes).

2. Il ne faut pas oublier que, à travers les structures de surface (les phénomènes), Augustin cherche les structures de profondeur (= les idées), comme "rationes", raisons nécessaires et suffisantes ("explications"). Eh bien, dans plus d'un cas, le mythe, au lieu d'un aperçu de surface, offre une structure de profondeur, une idée.

Remarque : les auteurs antiques et bibliques connaissaient également la distinction "mythe"/"phénomène". Pierre (2 Pierre 1,16) ne dit-il pas qu'il n'a pas suivi les "mythes compliqués" (il s'agit peut-être des spéculations mythiques des gnostiques), mais qu'en tant que témoin oculaire de la glorification (transfiguration) du Christ, il a établi les faits. Le terme "mythe", d'ailleurs, peut être compris à la fois de manière méliorative (dans un sens favorable) et péjorative (dans un sens critique).

Si un homme comme Platon est arrivé à la conclusion que certaines idées ne peuvent être discutées de manière véridique que dans un récit mythique, c'est un avertissement pour nous.

H.O. 81.

E. La sociologie, idéologiquement parlant... La méthode augustinienne.

Tout d'abord, un aperçu sommaire de la méthode. Après quelques modèles applicatifs (réfutation du scepticisme et du matérialisme antiques ; méthodologie réflexive ; pleine conscience humaine (cogito) ; philosophie de l'histoire), la méthode devrait, normalement, être plus claire pour le lecteur du présent texte. -- Nous les résumons donc, brièvement.

(1). L'essence est "le noble joug" (H.O. 70v.).

Cependant, contrairement à Platon, par exemple, Augustin ajoute à la paire d'opposition "perception sensorielle" / "pensée rationnelle" (lorsque l'homme lui-même est un témoin oculaire (historia, connaissance par témoin oculaire (Hérodote d'Halikarnassos (-484/-425) fait déjà cette distinction)), la paire d'opposition "foi" / "contemplation" (connaissance, à travers la personne et la crédibilité d'un ou plusieurs témoins oculaires), c'est-à-dire, dans la langue d'Hérodote, historia, connaissance de la foi. Il va sans dire qu'Augustin, dans l'épistémologie, qui est essentiellement l'analyse du joug noble, présente la foi biblique comme justifiable (c'est-à-dire comme se prêtant à la "ratio" (raison suffisante)). Cf. H.O. 67v : Pensée chrétienne.

(2) L'idée de "commande(s)".

H.O. 76 ; 79, déjà, nous ont appris combien cette idée est approfondie. Mais nous avons ensuite souligné, avec Augustin, la diachronie. Dans ce chapitre "sociologique" (société-analyse), c'est plutôt la synchronie qui apparaît (ordre).

1. D. Nauta, Logica en model, Bussum, 1970, 175, définit le "système" comme "une collection avec une structure". Et la "structure" y est définie comme "l'ensemble du réseau (= totalité, total) des relations (relations) - nous, aristotéliens (H.O. 13v.), disons des identités idéales (H.O. 41) - d'un système (= système)".

2. Pour Augustin, en dehors de l'amitié et du mariage, la civitas dei (état de Dieu) et la civitas terrena (état terrestre, "séculier") sont deux types de société (systèmes sociaux) (-- H.O. 47 : qualitas occulta, boîte noire, x) ou d'essences sociales (essences : "essentiel, essentiel, structure d'un ensemble de propriétés). ou encore : types d'ordre.

Augustin, La Civ. D., 19:13, définit - la formule est célèbre - l'ordre comme "la disposition qui assigne à des données ("choses") égales et dissemblables la place qui leur est due.

H.O. 82.

L'idée de "loi(modération)" est un type d'ordre(ning) : "La loi(modération) éternelle - lex aeterna - est telle que seul "licite" ("juste") est un ordre(ning) des choses, dans lequel tout être est aussi ordonné que possible". (De lib. arb.,1:6).

Note -- H.O. 51v. (moment palopythique de l'idée de "beauté" chez Platon) nous a appris, déjà, que ce qui commande l'admiration (= la beauté), montre l'ordre(s).

L'idée qu'Augustin se fait de la beauté est également harmonique : "est beau tout ce qui présente la proportion requise (proportio)". L'assemblage des parties avec ce qui leur donne leur cohérence mutuelle -- selon O. Willmann, o.c., 303 -- est, en cela, compris. En d'autres termes, le concept du système - pour le dire sous sa forme actuelle - est décisif. Fondamentalement, tout idéalisme est une théorie des systèmes.

On prétend que (1) tout idéalisme et (2) la nature augustiniennne sont étrangers. Tout - pour Augustin - se passerait entre Dieu et l'âme individuelle (en la comprenant de manière introspective (H.O. 72)). Mais écoutez De Civ. Dei 22:24 :

"Qui pourrait décrire cette nature pittoresque avec de simples mots ? (...). Qui pourrait exprimer par de simples mots la beauté picturale de la nature (...) Prenez, par exemple, la splendeur des cieux, de la terre et de la mer ; l'éclat merveilleux de la lumière ; la splendeur du soleil, de la lune, des corps célestes, -- de la verdure de nos forêts, -- des parfums et des couleurs de nos fleurs ; la variété enchanteuse du monde coloré des oiseaux et des animaux (...) ; le spectacle impressionnant que nous offre la mer, quand elle semble céder au monde....) ; le spectacle impressionnant qu'offre la mer lorsqu'elle semble porter des vêtements et des couleurs toujours nouveaux, tantôt le vert dans toutes ses nuances, tantôt le violet ou le bleu".

O. Willmann, o.c., 317, ajoute : comme si Augustin voulait se prémunir contre toute surestimation de la culture, il conçoit, dans ce texte, une nature dans laquelle la beauté - ce qui force l'admiration (H.O. 33 (Einstein) et 53) - n'est rien d'autre que les idées, dans la mesure où elles sont immanentes (H.O. 32) à la nature.

En effet, Augustin lui-même élucide ce que nous venons de dire : "Regardez les cieux, la terre et la mer, - avec tout ce qui brille en eux ou au-dessus d'eux, avec tout ce qui bouge et nage dans les profondeurs, tous les êtres ont des formes de créatures (H.O. 12), parce qu'ils possèdent des "numeri", des structures. Enlevez ces formes d'être et elles ne sont rien !

H.O. 83,

On prétend également que l'augustinisme en particulier est un christianisme Gott-und-die-seele (un christianisme qui ne connaît que la relation Dieu-âme).

Mais examinons maintenant brièvement la sociologie d'Augustin. L'individu, tel qu'il se voit, est conçu de manière personnaliste (H.O. 63), comme une personne libre et autodéterminée. Mais le personnalisme augustinien est essentiellement un "solidarisme". L'individu, aussi autonome (indépendant) soit-il, n'est pas conçu comme "anarchique". Relisez, d'abord maintenant, H.O. 34, 47 (Plat. dialectique). L'idéation de "tout ce qui est social" peut, par la méthode de Platon, être expliquée.

I.-- Les noms et les définitions.

Civitas", "État" (qui signifie société, pensée avec ou sans autorité) est le nom.

M.T. Cicéron (-106/-43), le grand orateur romain, a défini la "société" comme suit : "(1) une multitude de personnes, (2) interconnectées, (3) grâce à l'entente sur la base d'un état de droit et du bien-être, tous deux communs".

On constate que toutes les composantes de l'idée de "système" (au sens sociologique du terme) sont présentes :

- (1) ensemble(s) d'éléments, avec une ou plusieurs propriétés communes,
- (2) mais ceci selon l'analogie collective (H.O. 42 (// 61;78) ou 'structure'.

Cicéron était un homme politique,-- par conséquent son utilisation de la langue (H.O. 48) reflète son engagement individuel (telos ; H.O. 20 ; 45 ; 59 ; 61). Augustin était avant tout un pasteur. Écoutez sa définition individuelle : la société est le nom de "tout ce qui se rapporte à une multitude de personnes, qui sont reliées (traduire : solidaires) par une certaine forme d'entente (concordia)".

Pour présenter, tout d'un coup, un modèle de compréhension applicable qui vient d'Augustin lui-même, voici : "Toute la vie de l'homme est fondée sur la foi (H.O. 81) et la loyauté : amitié, mariage, société.

Supposément, si la prémisse est que l'on ne croit que ce qui est strictement prouvé (apodictique), alors cela implique l'effondrement de toute société humaine (De utilitate credendi 12:26). Si, en outre, on sait que, pour Augustin, croire c'est, par essence, vouloir accepter ce que communique son prochain, on mesure la portée du terme "compréhension" (concordia) d'Augustin. De même, son exégèse (interprétation) de la définition de "païen" de Cicéron.

H.O. 84,

H.O. 74 nous a enseigné le cogito ((conscience de soi)) humain complet, qui comprend un troisième aspect, qu'Augustin appelle "vouloir" ou "aimer". Ici, nous sommes confrontés à une application. Peut-être que le néerlandais "mag" est une meilleure traduction : "Je l'aime bien" (dit quelqu'un), dans le sens de l'augustin "vouloir", "aimer". Celui qui croit, ou qui est fidèle, aime, "peut" son prochain. Ce climat affectif caractérise à la fois la vie et la pensée d'Augustin. Pas de raisonnement aride !

Méthode des sciences humaines.

W. Dilthey (1833/1911) a introduit l'idée de "Geisteswissenschaft". Il s'agit d'une science humaine, mais fondée sur la "compréhension" mutuelle ("Verstehen").

Eh bien, écoutez la description augustinienne suivante. "Il y a trois sortes de choses crédibles.

1.1. Les choses que l'on croit, mais sans les comprendre. Ainsi "Tout ce qui est histoire", c'est-à-dire la connaissance, qui a pour objet les actions humaines se déroulant dans le temps.

1.2. Les choses que l'on croit et que l'on "comprend" immédiatement. Ainsi les "rationes", les explications, de l'homme, -soit des structures (*note* : numeri, un nombre d'éléments (de nombre), pourvus d'une unité (cohérence (H.O. 82)), soit de tous les champs possibles de la connaissance.

2. Ce qui est d'abord cru et seulement ensuite, dans le temps, "compris", ce sont les "choses" divines (*note* : Augustin veut dire les "rationes" (= idées) divines). Seuls ceux qui ont le cœur pur (H.O. 16 : catharsis) peuvent "comprendre" (l'observation des préceptes que nous avons reçus, en vue d'une vie consciencieuse, conduit à cette pureté)". (Qaest. oct. 48 (De credilibus)).

C'est le lien entre les points 1.1. et 1.2. qui nous frappe : 1.1. parle de l'"histoire" purement "cru" (mal comprise) ; 1.2. parle des motifs (mobiles), resp. des motivations (motifs inconscients), des "rationes" (raisons suffisantes pour agir) de cette même "histoire" (= collection de "Tout ce qui est humain, action raisonnée (conduite par des "rationes"))).

Chez Dilthey aussi, on trouve les deux couches : la description de la vue (du comportement) ; mais une fois qu'elle est comprise, elle révèle les "rationes", les motifs ou les incitations, cachés derrière cette vue (ce comportement). En termes augustiniens : d'abord "croire" au comportement, puis, en analysant les "rationes", "comprendre" ce qui est à l'œuvre dans ce comportement (les forces en mouvement dans l'âme).

H.O. 85.

En d'autres termes : le noble joug (H.O. 8), dans la mesure où l'objet inclus dans celui-ci est l'action humaine, avec son explication ('rationes'), devient le 'noble joug' des humanités. Un platonicien du plein XVIII^e siècle n'a-t-il pas dit : "factum (*note* : le fait historique, -- ce qui advient par l'action humaine) est verum (*note* : "vrai" ; -- au sens platonicien et augustinien, à savoir le contenu de la connaissance et de la pensée, dans le "factum" lui-même, comme "ratio", raison, de celui-ci, à l'œuvre) ?".

En d'autres termes : un fait historique (c'est-à-dire humain) est intelligible (cf. H.O. 12 : *similia similibus*), compréhensible ; parce que dans le sujet connaissant et dans le sujet connu (objet ?) un aspect intelligible, connaissant et pensant est à l'œuvre. Cf. H.O. 32.

Ou, comme le disait Vico, le précurseur de la méthode diltheyenne des sciences humaines : "Ce que l'homme trouve par lui-même (factum), il le connaît mieux dans son semblable".

Cfr. *K. Vorländer, Histoire de la philosophie, Utr./Antw.*, 1971, 3, 187v. (où l'auteur dit que Vico, de cette façon, a fondé la science spirituelle).

Vico admirait deux anciens penseurs :

(1). C. Tacite (55/119), l'historien romain, qui, derrière l'apparence (le comportement) des empereurs romains, par exemple, a exposé l'âme, avec ses motifs, en particulier ;

(2). Platon d'Athènes (7427/-347) qui, selon Vico, a donné aux faits purs de l'histoire (l'homme tel qu'il est, factuellement,) un fond d'idées idéal, divin.

Cfr *J. Chaix-Ruy, Vie de J.B. Vico*, Paris, 1943, 58s.-- C'est comme si nous entendions Augustin, des siècles avant Vico, affirmer la même chose avec des mots légèrement différents, bien sûr. -- Les "humanités" sont une forme de "concordia" (H.O. 83). C'est la compréhension, élaborée comme une méthode historique - c'est la "civitas", la citoyenneté de l'humanité, diachronique. Reprenons maintenant le fil de notre exposé.

Platon, H.O. 47, après les noms ou les définitions, qui reflètent l'usage du langage, se tourne vers le " point 3 " (H.O. 34), vers la réalité signifiée dans les noms et les définitions.

H.O. 86.

II.- *Les phénomènes (= faits)*

Trois sous-phénomènes, appartenant à un phénomène total, la “civitas” (société), que nous citons brièvement.

(1) *Le sous-genre “peuple” (populus),*

Augustin connaissait, de par sa propre expérience (H.O. 81), de nombreux “peuples”, nous notons, brièvement, sa définition :

- a. une multitude (= collection) de personnes,
- b. Ayant comme caractéristique commune le “caractère raisonnable” (ratio),
- c. parmi lesquels il existe une entente quant à l'évaluation des biens, qu'il détient (res).

(2) *Le sous-genre “église (église mondiale)” (ecclesia).*

Augustin, évêque d'Hippone, connaissait l'Église, voire l'Église mondiale, de par sa propre expérience. Il la caractérise - non pas comme nos sociologues des religions actuels, mais - comme une nourrice des âmes : “l'Église est et ‘familia’ (famille), resp. ‘domus’, maison (foyer, heimat) et ‘civitas’ (société) :

a. La plus petite forme de société - celle de l'homme et de la femme - est son symbole (En. dans Psalm. 138:2) ;

b. la plus grande forme de société - l'humanité entière - est le domaine d'activité qui lui est assigné (par Dieu)”. (O. Willmann, o.c., 311). Bien sûr, l'église (mondiale) est aussi un type de compréhension. Augustin appelle régulièrement une telle chose “pax” (paix), mais aussi “socialis vita” (*De civ. D. 19:5*). Même ceux qui ne connaissent pas le latin comprennent ce terme.

Vie sociale

Écoutez : “L'État céleste (= forme de société), en transit sur la terre, recrute des membres de peuples (‘citoyens’ ; singulier) et de nations (privé), -- rassemble, lors de son pèlerinage, des compagnons de route de toutes les langues. Ce faisant, il laisse intactes les différences concernant la morale, les lois, les institutions. Il n'élimine ni ne détruit aucun d'entre eux. Au contraire, il préserve et soutient tout ce qui, ici ou ailleurs, mène à un seul et même but, à savoir la paix sur terre. Du moins dans la mesure où cela ne va pas directement à l'encontre de la religion, qui tente d'aiguiser le culte du Dieu unique et véritable. (La Civ. D. 19:17).-

(3) *Le sous-genre “empire romain”.*

L'homologue de l'Église mondiale est “une ‘civitas’, qui représente non pas un État (système politique), mais le système de (tous) les États et générations responsables du bien-être terrestre”. (O. Willmann, o.c., 309).

H.O. 87.

Deux textes caractéristiques sont cités ici.

a. *L'ordre juridique.* -- (H.O. 83 ; déf. de Cicéron).

Augustin dans De civ. D. 18:22, il interprète le fait (phénomène) “Empire romain” comme “le seul (unique) système politique (Staatswesen) œcuménique (concernant le monde d’alors, dans la mesure où il était habité), caractérisé par une législation telle que la Pax Romana, la paix établie par l’Empire (certes par la force de la guerre), devient possible grâce à cette législation unifiée”. Par “paix”, il faut comprendre ici sur la base d’une seule loi.

b. *L'imperium romanum comme idée de Dieu.*

O. Willmann, o.c., 314, résume ainsi la vision d’Augustin sur l’Église et l’État (romain) : “ Le même projet divin est à l’origine (obj. 43 : raison ; ratio) des deux ‘royaumes’ (Église et État) “. H.O. 76 nous a appris que l’ordre ou les ordres cachés, syn- et dia-chroniques, régissent la création. Ceci est répété ici.

Pour Augustin, penseur saturé de réminiscences bibliques, l’Empire romain est “Babylone”, tant au sens historique (la ville, capitale de la Chaldée, sur l’Euphrate, qui fut la plus peuplée et la plus riche du monde antique) qu’au sens “mythico-biblique” (la culture qui s’est détournée du Dieu unique et véritable).

Ecoutez Augustin lui-même : “Heureux le peuple dont le seigneur est Dieu. Malheureux, cependant, les gens qui se sont détournés de Dieu... Pourtant : même ce type de personnes possède une paix (H.O. 86 (Paix sur terre)), qui n’est pas répréhensible. (...). Le fait qu’un tel peuple, au cours de cette vie terrestre, possède la paix, est également important pour nous (croyants) : tant que les deux “sociétés” (“États”) - l’Église et l’État - existent en une seule, nous bénéficions des avantages de la paix de Babylone. (De civ. D. 19:26).

Pour résumer : la paix séculaire, sur terre, est un “ bien “ (une valeur) à valoriser par l’Église. Bien que dirigé de manière surnaturelle, Augustin se sait situé dans le monde phénoménal. Même une paix purement phénoménale (fondamentalement trompeuse), par exemple, est et reste, conformément à la pensée platonicienne, une réalité. Un “vol mondial” est, du moins pour l’instant, hors de question !

Le phénomène de l'autorité (structures d'autorité).

Les membres d’un ancien “empire” savaient ce qu’était l’“autorité”, de par leur propre expérience (H.O. 81).-- la paix, c’est-à-dire la compréhension, fondée sur un ou plusieurs ordres, inclut l’autorité. L’autorité n’est pas présupposée comme un “bien” absolu en soi (= l’hypothèse autoritaire).--

H.O. 88.

(a).-- *Le principe de subsidiarité.*

Mieux - en langage augustinien - serait "l'idée de subsidiarité", car, pour notre penseur, la subsidiarité (action d'aide centrée sur le client) est une "ratio", une raison suffisante, située dans le plan de Dieu sur l'univers lui-même. Dans la Bible, par exemple, les anges (êtres qui accomplissent des tâches divines) ne sont-ils pas caractérisés comme des "aides" ? Dieu n'est-il pas, bibliquement parlant, l'éducateur - dans le respect de l'autonomie de sa créature ? -- "La paix avec tous les hommes est fondée, ici, par le commandement 'ne fais de mal à personne, plutôt, sois utile'" (O. Willmann, o.c., 310).

(b).-- *L'autorité, une question "subsidiare".*

Notre interprétation est correcte, comme le prouve le texte suivant d'Augustin : "Dans la maison des justes (*note* : comprendre : craignant Dieu), il arrive que ceux qui ont l'autorité se comportent aussi comme s'ils étaient au service de ceux qui, superficiellement, devraient obéir. La raison en est que ceux qui exercent l'autorité ne le font pas par seigneurie (*note* : type autoritaire), mais parce qu'ils se sentent obligés d'agir de manière aimante et bienveillante. (The Civ. D. 2:14)... Ce discours peut difficilement être mal interprété.

La base éthique.

J. Burnaby, *St. Augustin d'Hippone et l'éthique augustinienne*, dans : J. Macquarrie, ed. *A Dictionary of Christian Ethics*, Londres, 1967, 22/24, caractérise l'éthique augustinienne comme étant la fidélité à Dieu. "Puisque l'effet de tout amour est que celui qui aime devient semblable à celui qu'il aime, l'amour de Dieu doit élever l'âme à la ressemblance la plus parfaite de Dieu". (A.c., 23). Ce n'est pas sans raison qu'Augustin se réfère régulièrement à *1 Jean* : "Personne (...) ne peut douter qu'Augustin, en tant que prédicateur, savait ce qu'est l'agapè, la caritas, l'amour en tant que semblable" (Ibid.). (Ibid.).

Il est clair que l'idée de paix, si centrale dans l'idéalisme augustinien, est liée à ce type de "vouloir" "aimer" (H.O. 73v. ; 84) - un thème, mentionné en passant, que l'on retrouve chez le catholique Scheler, dont on parlera plus loin.

Nous sommes immédiatement confrontés à l'idée des Albinos : H.O. 62 nous a appris que l'éthique de la vertu peut aussi être une éthique de la déification.

H.O. 89,

La pacification semble être la principale vertu mise en avant par notre penseur. La volonté de paix - le goût de la paix - est, après tout, une forme d'aptitude à vivre ensemble - en d'autres termes : une vertu sociale. Dans *De civ. D.* 22 : 24, il se lit comme suit : "la vertu est l'art (la capacité, l'aptitude) de se comporter consciencieusement et, immédiatement, d'atteindre la félicité éternelle". L'adéquation est l'essence de la vertu. -- La paix est définie par Augustin comme "omnium rerum tranquillitas ordinis" (ordre(s) non perturbé(s) inhérent(s) aux choses).

Cette tranquillité est multiple : le corps, les âmes végétales et animales (âme sans esprit), le corps et l'âme (dans l'unité de ce qui vit), l'homme en tant que mortel, l'homme en tant que tel, la famille, la société, l'"État de Dieu" (société céleste), toutes ces réalités ont leur(s) propre(s) ordre(s) et donc la paix. La paix, en d'autres termes, est une idée ontologique dans le langage augustinien : "être", "ordre(s)" et "paix" sont "convergents" (identiques, interchangeable). L'harmonisation est le nom d'un tel mode de pensée. (Nous y reviendrons).

Conclusion : - L'homme est vertueux, apte à "être", comme tout être, dans la mesure où il développe un sens de l'ordre et de l'arrangement (donné par Dieu), c'est-à-dire un sens de la paix. D'où l'irénisme augustinien (eirènè, pax, paix), resp. le pacifisme.

On peut voir que la paix mutuelle, dans la société, *socialis vita*, n'est qu'un type de "tout ce qui est paix (sens de l'ordre (donné par Dieu))".

La "paix" est, à la fois, une idée (platonicienne) : elle est sommative (elle résume tous les sous-phénomènes (H.O. 41), distributive (H.O. 42 : présente dans tous les spécimens), collective (H.O. 42 : tous les types sont liés entre eux de telle sorte que, si un type de paix fait défaut, c'est toute la paix de l'univers qui est perturbée),-- typiquement platonicienne : l'idée "paix" est exemplaire (H.O. 44), c'est-à-dire normative (directrice) ; elle est, en tant qu'idée de Dieu, génératrice (H.O. 45), c'est-à-dire que Dieu, en tant que causal, dans, par, son idée "paix", fait la paix. - C'est l'un des points forts de l'irénisme augustinien, le fondement éthique de la sociologie au sens d'Augustin. Elle n'est, par essence, pas différentialiste (cf. Ap 3 ; 78), bien qu'elle n'éradique pas, ne réprime pas ou ne supprime pas les différences, par exemple les différences culturelles (cf. Ap 86), mais au contraire. C'est l'analogie : un sens de la compréhension (H.O. 83;-- 12).

H.O. 90.

F.-- La conflictologie augustiniennne.

Bibl. échantillon :

-- R. Stagner, comp. / introd., *The-Dimensions of Human Conflict*, Detroit, 1967 (surtout V (*L'analyse du conflit*, par Ross Stagner lui-même,-- o.c.,131/165, est révélatrice) ;

-- R. Denker, *Agressivité (Kant, Darwin, Freud, Lorenz)*, Amsterdam, 1967 ;

-- Y. Michaud, *La violence*, Paris, 1986 ;

-- R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972.

R. Stagner tente de définir : “ Le conflit (clash) est une situation dans laquelle au moins deux êtres humains poursuivent des objectifs (H.O. 20) dont ils déterminent qu’ils ne peuvent être atteints par tous les intéressés (o.c.1136). Il suffit qu’au moins une des parties impliquées (“parties”) pense (même si cette opinion n’est pas fondée) que l’objectif est inatteignable parce qu’il y a trop de candidats (parties) pour trop peu de données atteignables. Conflit de désir, en langage freudien. Ce que souligne R. Girard, o.c. 249/281 : une seule et même femme (la mère) est “ désirée “ à la fois par le père et par le fils ! Trop peu d’objet pour trop de désir ! Voici le premier grand conflit auquel l’humanité - du moins, dans la perspective freudienne - est confrontée.

Une “ analyse du conflit “ est également fournie par *H.J. Robinson, Renascent Rationalism*, Toronto, 1975, 171 :

1. au moins deux antagonistes,

2. dans une situation courante,

3. avec des objectifs mutuellement exclusifs,

4. de manière à ce qu’ils s’en rendent compte, au moins vaguement, (conscience) et

5. au moins partiellement maîtrisé.

Il serait étonnant que l’idéalisme, qui est essentiellement une philosophie irénique, n’ait pas de concept de “conflit”. Examinons cela avec Augustin.

1.-- La structure de la surface.

H.O. 80 nous a appris que l’idéalisme, essentiellement, analyse d’abord les phénomènes (structures de surface).

Un modèle applicatif.

J. Augustin d’Hippone, 23 ans, caractérise le conflit intérieur d’Augustin (cela aussi est possible) entre son sens de l’idéal et son désir sexuel.

Conflictuellement, une même vie (‘existence’) est l’enjeu de plus d’un but (idéaliste, libidinal). -- Sur le plan éthique, c’est comme suit.

(1) Les gens, tels qu’ils sont en fait (= phénoménaux) (HO 85 : Tacien), préfèrent les valeurs inférieures (‘biens’), - vers le bas.

H.O. 91

(2) Les gens, tels qu'ils sont, atteignent un point bas dans ce mouvement descendant, à savoir l'addiction au désir sexuel (-- ce que nous, maintenant, appellerions en freudien, 'libido', pulsion sexuelle. Ou, dans le langage de la "révolution sexuelle" (fin des années cinquante), "sexe").

2.-- La structure de la profondeur.

Augustin, Tract.1, in Johannem, interpelle les chrétiens, appelés "chers frères (et sœurs) " : " Vous voyez la terre. Il y a donc une "terre" (*note* : idée) dans la création divine. Tu vois le ciel. Il y a donc un "ciel" (*note* : idée) dans cette faculté créatrice".

En d'autres termes, rien de ce qui est phénomène - en nous ou autour de nous - ou une idée élevée, divine, un concept de travail (H.O. 21), n'est caché dans, derrière, au-dessus de ce phénomène. - Or, si Augustin était un idéaliste logique strict, il devrait lui aussi s'exclamer à ses "très chers frères et sœurs" : "Tu vois le sens du sexe. C'est pourquoi il y a le "sens du sexe" (l'idée divine, en haut) H.O. 45 (le phénomène déterminable, vivable)".

C'est un idéalisme théocentrique cohérent. Dans les profondeurs du phénomène, un "dessein " divin (ici : le " sens du sexe ") est à l'œuvre. -- même dans ses formes déviées, que l'on pourrait appeler des "caricatures" (H.O. 44 : cybern.).

Notes explicatives : Le "Réalisme chrétien" (H.O. 8 : Réalisme conceptuel), commencé en Russie avec G. Skovoroda (1722/1794), avec Vl. Solovjef (1853/1900) comme figure de proue, a trouvé, entre autres, un interprète de l'artiste en Nikolai Gogol (1809/1852).

L. Kobilinski-Ellis, *Die Macht des Weinens und Lachens (Zur Seelengeschichte Nikolaus Gogols)*, in : R. von Walter, *Uebertr. Nikolaus Gogol, Betrachtungen über die gottliche Liturgie*, Freib.i.Br., 1938, 80/100, nous explique le rire tragique pour la raison de la caricature de l'idée divine. " La contemplation (H.O. 9 (theoria) ; 60 (type contempl. de 'theoria')) de l'idée ('Urbild') de l'être produit la béatitude (H.O. 89) et le sérieux, la célébration elle-même.

La rencontre avec les phénomènes heureux ("abbild"), dans la mesure où l'idée, le "principium aeternum" (principe éternel du phénomène) en Dieu, n'est pas encore perdue, éveille le rire heureux et purificateur,-- ceci, parce que le retour ultime à l'idée est encore espéré.

H.O. 92.

Ce n'est que dans le domaine des caricatures (*note* : les phénomènes ratés, déviants), - du moins là, où le retour au "vrai visage" (archétype ; H.O. 36) et à la perfection exemplaire des créatures déchues (H.O. 77) n'est plus pensé comme possible ("Zerrbild"), que résonne le démoniaque, le rire qui blesse tout être, qui est une fin en soi pour celui qui éprouve ce genre de rire ".

Leo Kobilinski-Ellis entend, dans les œuvres de Gogol, le fait que Gogol - à cet égard semblable à Augustin d'une part - était un être anagogique - orienté vers des idées, des idéaux et des valeurs plus élevés - mais, d'autre part, surtout dans ses œuvres, ne pouvait en dépeindre que les caricatures ("Zerrbilder"). - Augustin aussi, dans ses jeunes années : il avait une "vie sexuelle" mouvementée derrière lui. Apparemment, il n'a pas été en mesure d'accepter cet échec honteux.

Reprenons maintenant le fil du discours.

J. Burnaby, *ibid.* dit : "Au lieu de soutenir la valeur de la vie sexuelle en elle-même, telle qu'elle a été implantée par le créateur, Augustin, sur la base de son expérience individuelle du sens sexuel en tant que pulsion incontrôlable, a été amené à décrire le sens sexuel - du moins dans son état déchu (*ou* originel), car il constitue en fait notre destin - comme "un mal". Selon lui, ce "mal" ne peut être transformé en "bien" que dans la mesure où il n'est pas une fin en soi - c'est-à-dire dans la mesure où il implique la luxure - mais un moyen de reproduction.

En d'autres termes, Augustin, contre la rigueur de son propre système de pensée ("Même la caricature, bien que déformée, contient toujours l'archétype, le dessein divin") - relisez son évaluation "gracieuse" de "Rome" (H.O. 76) - a projeté sa propre frustration individuelle avec les idéaux sexuels dans sa théorie de la sexualité.

C'est ce qui fait dire à Burnaby, *ibid.* : " La théorie d'Augustin sur la transmission du péché originel par la pulsion sexuelle, -- pulsion sexuelle qui, pour lui, représente la forme typique de la 'luxure' (en langage traditionnel : 'la luxure charnelle').

Note : S. Paul oppose "les convoitises charnelles" à "l'esprit divin (= force vitale)", -- cette théorie augustinienne, donc, a eu l'influence la plus désastreuse sur une partie importante de l'éthique chrétienne traditionnelle".

H.O. 93.

2.- La structure de profondeur est conflictuelle.

Nous nous sommes attardés sur un modèle applicatif (ainsi que sur sa projection dans la pensée d'Augustin), à savoir la vie sexuelle ratée d'Augustin. “ Forte était sa volonté d'incarner le sacré (*c'est-à-dire* l'idée). Pourtant, le miroir de son âme est resté tourné vers le bas, vers le monde souterrain des caricatures ! (L. Kobilinski - Ellis, o.c.,93).

Ce que Kobilinski-Ellis dit de Gogol, peut - par analogie (H.O. 13v.) - être dit d'Augustin. - Mais la différence (chap. 3 ; 78 ; 89) est grande : là où Gogol se laisse aller à rire sans pleurer (sans idéaliser le démoniaque (faux idéalisme), comme par exemple Lord Byron (1788/1824), Edgar Poe (1809/1849, les “Poètes maudits” (en France), les “Décadents” (en Russie), Giosue Carducci (1835/1907)), là Augustin, fondamentalement, pleure toute sa vie. Mais avec la tristesse du repentir, qui apporte la joie.

Rappelez-vous H.O. 76 (l'ordonnement divin des phénomènes synchroniques et diachroniques). Quelqu'un, comme Augustin, qui a vécu le conflit si intensément en lui-même (H.O. 81), qui le connaît, pour ainsi dire, “de sa propre contemplation”, doit, normalement, avoir pensé profondément à l'essence (l'idée) de “tout ce qui est conflit” (H.O. 39 : // Tout ce qui est or, son, beau).

Ce lemme (conjecture) est, en effet, confirmé. “Le plan du monde (...) détermine aussi les antithèses et les luttes, qui alternent le cours du monde,-- comme les antithèses dans le discours. C'est ainsi que l'histoire prend son envol : dans le conflit des contraires”. (O. Willmann, o.c., 314).

“La splendeur de ce monde ressemble à un chant (Carmen) de grande envergure, composé par un mystérieux compositeur (modulateur), qui nous conduit à la contemplation éternelle de la gloire de Dieu”. (Epis. 138 ad Marc.).

Voici l'augustin paléopythagoricien : on dirait “Que de la beauté !”. -- Mais “l'éclat de ce monde” inclut la dissonance : “En vertu (non pas de mots éloquents, mais) de faits éloquents, l'harmonie (pulchritudo) de ce monde est jointe (componitur) à partir de l'opposition de choses non assorties (comme les matériaux)”. (De civ. D. 11:18). En d'autres termes, les conflits sont des “matériaux” à partir desquels l'histoire se construit.

H.O. 94.

Relisez, maintenant, H.O. 75/80 (historiologie) : deux schémas de pensée (fidèle à l'origine / Rome déchue (décomposée) / christianisée ; dyarchie (lutte entre le bien et le mal)) illustrent ce qu'Augustin, tout à l'heure, affirmait de manière purement générale ("théorique").

Il ne nous reste plus qu'à situer idéalement le conflit en tant que tel ("tout ce qui est conflit").

Le moment "diabolique" (diabolique).

Nous avons mentionné, très brièvement, la structure de surface de l'aspect démoniaque, H.O. 77, avec le terme "Tout ce qui est démoniaque".

I. Note.-- Ici, ainsi que dans H.O. 77, nous employons ce terme dans le sens scientifique religieux, c'est-à-dire comme représentation de l'harmonie des contraires, - à propos de laquelle, probablement comme premier penseur, Héraclite d'Éphèse (-535/-465) le fondateur de ce que, depuis l'idéalisme absolu "allemand" (Fichte, Schelling,-- Hegel, - et son "inversion", le marxisme), on appelle "dialectique". C'est ce mode de pensée et de raisonnement qui, systématiquement, part de la thèse (une affirmation) et de l'antithèse (une affirmation opposée) pour les "réconcilier" toutes deux dans un "Aufgehoben", c'est-à-dire en élevant et en élevant la "synthèse" (affirmation globale).

Note -- On peut comparer ceci -- mais sans minimiser la profonde distinction -- avec ce que nous avons déjà noté H.O. 16 ; 37 ; 57 ; 75 ; 78 ; 84, (catharsis).

2. Augustin, en effet, utilise le terme "contrariorum oppositio", l'opposition des données non conformes. C'est précisément à partir de cela que l'"histoire" construit son "pulchritudo", sa beauté harmonieuse.

Note : Que "pulchritudo", littéralement : beauté, ne doive pas être traduit par "beauté", mais par "harmonie", resp. "beauté harmonieuse", cela ressort de toute la philosophie augustinienne, qui - selon O. Willmann, qui la connaissait à fond (il était pythagoricien, resp. augustinien) - était fortement pythagoricienne (O. Willmann, o.c. 258 ; -- surtout 279 et suivants, où Willmann en fournit les preuves formelles irréfutables).

Conclusion.

L'"histoire" est "carmen" (chant,-- un terme paléopythagoricien), "pulchritudo" (harmonie), -- mais composée, -- synthèse des opposés. C'est l'observation individuelle d'Augustin (H.O. 90vv. : innerl. confl.) et de ses semblables (H.O. 75/80 : hist.)-- Mais ce n'est que la surface.

H.O. 95.

La nature platonicienne de “Tout ce qui est démoniaque” (harmonie des contraires).

Avant de poursuivre la discussion sur ce thème, nous soulignons que l'identification du conflictuel dans l'histoire est purement platonicienne.

Evidence.-- E. De Strycker, Concise History of Ancient Philosophy, Antw., 1967, 97, dit donc ce qui suit.

(1). *Les phénomènes* (H.O. 36 (= mod. appl.) ; 39 (procure., ‘image’) ; 49), qui sont résumés par le terme ‘genèse’, devenir (périr est co-compréhension), sont singulièrement (individuellement) situés dans le temps et l'espace (dia - et synchronique).

Mais il y a plus, selon Platon : les phénomènes sont toujours changeants, portent en eux des “contradictions” (sic) : la courbe n'est que partiellement courbée (elle contient, dans la réalisation matérielle, aussi la rectitude ; cf. la critique géométrique de Protagoras (H.O. 5) ; le blanc, une fois appliqué sur un mur, est au moins partiellement non blanc (coloré) - qui d'entre nous ne fait pas l'expérience qu'un mur blanc “pur” est éphémère ? - Le beau (pulchritudo ; H.O. 93v.), une fois incarné, par exemple dans un tapis, est, au moins en partie, également laid (“Les belles chansons ne durent pas longtemps” dit notre homme folklorique) ; le vivant, une fois réalisé dans un corps biologique, est également mort (Heidegger n'a-t-il pas dit que nous, en tant qu'êtres humains actuels, sommes “Sein zum Tode” (être condamné à la mort) ?

“ En soi - dit P. De Strycker, faisant écho à Platon - ce qui “ devient “ ne possède aucune régularité (H.O. 44) et n'est même pas soumis aux lois de la logique. A ce niveau (note : point), s'applique la doctrine d'Héraclite d'Ephèse (H.O. 94), sous la forme radicale, que Platon, dans sa jeunesse (H.O. 35), avait entendue de la bouche de Kratulos”. (o.c.,97).

(2). *Les idées*, par contre, désignées par des termes tels que “ousia”, essence (H.O. 11 ; 44 : essentia), -- “to on” (être),-- “hè alètheia” (la vérité), sont ce qu'elles sont, parfaites et pures. Ils ne “ mentent “ pas (pourrait-on dire) : ils ne tournent pas autour du pot.

Il est, sans aucun doute, clair qu'Augustin reconnaît comme sienne cette pure doctrine platonicienne. Mais avec un fort moment pythagoricien. C'est ce que montrent les termes “imago” (image, représentation), appliqué aux anges et aux hommes (c'est-à-dire aux créatures douées de raison et de raison) et “vestigum”, (pied) piste, appliqué à toutes les autres créatures (qui sont infraréales). “Tout ce qui est créé” est “vermoulu” (“démoniaque”, susceptible du contraire).

H.O. 96.

Mise à jour.

J. Derrida (1930/2004), l'un des quatre "différentialistes" (H.O. 3 ; 78 ; 89 ; 93), avec Nietzsche, Heidegger et Deleuze, développe, au sein du rationalisme moderne, des idées analogues. "Tout ce qui a un sens ou une signification contient une ambiguïté essentielle (*note*: dualité), un clivage interne, qui rend possible aussi bien la perte de sens que la construction de sens". (A. Burms / Chr. De Landtsheer, *Deconstructionism*, in : *Streven* 1986 : 8 (mai), 701).

Aussi : " Le concret joue un rôle déconstructif vis-à-vis du général " (a.c., 705). En d'autres termes, le soi-disant déconstructionnisme du grammairien Derrida, bien que Derrida - comme les trois autres différentialistes - adopte une position anti-platonique, est une affaire purement platonique : lisez ce que Derrida et ses étudiants écrivent, et rappelez-vous que l'idée, une fois incarnée dans les phénomènes (le concret) ou articulée dans un contexte linguistique (le linguistique), devient susceptible d'une rupture de sens.

Mais l'"ambiguïté essentielle", la dualité intérieure) ne réside pas dans l'idée - elle est pure, indivise, non - susceptible de contradiction - mais dans sa réalisation soit dans des phénomènes terrestres, soit dans des formulations terrestres. Voir H.O. 34;-- 37 (le plus proche de (subsume : mais n'est pas identique à)) ; 47 (C'est alors seulement que la lumière etc.)).

Plus que cela : Willmann, pourtant un véritable idéaliste, constate que l'idée est et reste - le plus souvent - un x, *qualitas occulta* (comparer H.O. 47) une " porte noire ". Exactement ce qui, dans la critique des idées de Derrida, est toujours supposé (et oublié) ! L'idée platonico-augustinienne (Augustin aime utiliser le terme 'ratio') est donc susceptible d'être construite, dans un contexte rationaliste, en étant x, *qualitas occulta*, *ordo occultus*.

Sa dissimulation dans les phénomènes et dans les mots (noms) cache, pour le non-platonicien, le fait qu'elle doit se situer au-dessus des phénomènes et des noms, comme une source inépuisable (H.O. 45 : générative) de phénomènes et de noms.

Echantill. bibl. : P. Laruelle, *Les philosophies de la différence (Introduction critique)*, Paris, 1986,

2.-- La structure de profondeur : satanique.

M. Müller/A. Halder, *Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Bâle, 1959, 24, dit que, pour Augustin, la *civitas terrena* (société terrestre, "état") est identique à la *civitas diaboli* (société du diable). Ceci, parce que ce type de société est constitué d'êtres qui "se cherchent".

H.O. 97.

A cela, Augustin oppose l'amour de Dieu, qui caractérise la société "céleste". Cet amour de Dieu (et de ce qui est à Dieu, y compris et surtout les idées de Dieu comme base et norme de la vie en ce monde) est considéré par lui comme "la vertu sans question" (H.O. 89).

(1). - L'humanité, - selon l'idée de Dieu.

Lire H.O. 60v. (Alb.). - Pour Augustin, en termes existentiels, cela se lirait comme suit : je, tu, -- chaque homme, en tant qu'individu (distributif), -- nous tous (sommatif), oui, nous collectivement (collectif), -- nous sommes la divinité "homme" (Tout ce qui est homme). Nous sommes cela, dans notre essence la plus profonde,

(a) Guider (= normatif), car, grâce à cette idée et à la lumière qu'elle jette sur notre vie, nous voyons la norme de notre comportement ;

(b) Générative (ici : créationniste, car la Bible dit que nous sommes créés) ; car, en chacun de nous, l'idée de Dieu est à l'œuvre comme une force vitale. Ceci est similaire à l'idée-force d'A. Fouilleé.

Note - Concernant ce moment (= aspect) génératif, voir ce qu'écrit O. Willmann :

"(1) Où Platon situe le monde des idées plus haut que le faisceau de toutes les forces vitales, l'âme du monde (H.O. 54 ; 60 : idéocentrisme),

(2) Augustin y suit l'Évangile qui pense " esprit " et " vie " tout à fait en même temps : les idées ne sont pas seulement vivifiantes, mais elles sont la vie elle-même (cf. (o.c., 290). Cfr. H.O. 45.

Comparez cette doctrine de collecte et de système avec, par exemple, H.O. 15v. (Analogie Arist.) ; 40 / 42 (Analogie Pl.) : 44/46 (Modèle de sceau).

(2) - L'humanité, - selon l'idée de Satan.

Cela se lirait, dans l'esprit d'Augustin, à peu près comme suit .

(a) Je, tu, -chacun séparément, chacun pour soi (distributif), -nous tous (sommatif, mais comme un "nom d'espèce" vaguement défini (H.O. 2v.)), -oui, nous tous collectivement (collectif, mais individualiste, antagoniste (H.O. 3)).

"Nous sommes des individus qui diffèrent les uns des autres, et cette différence est profonde. Nous sommes tous égaux dans l'égoïsme et l'amour de soi ; nous nous imitons les uns les autres, mais dans l'amour de soi. Nous construisons donc une relation antagoniste : nous nous comprenons très bien dans nos efforts égoïstes.

HO. 98.

Pour Augustin, ce type d'humanité est une caricature de l'idée que Dieu se fait de l'homme (H.O. 91v.). Voir aussi H.O. 93 (Le monde souterrain des caricatures).-- Voir aussi H.O. 77 : L'homme, le démon, Satan (le diable),-- ils conçoivent, en tant qu'êtres libres, une représentation, une "idée", qu'ils réalisent dans la pratique.

Pour Augustin, son essence est l'égoïsme, qui s'exprime topiquement sous la forme de l'argent (Nietzsche, Adler). Ce qui, pour lui, est le vice, l'inaptitude au but fixé par Dieu.

a. Celui qui vit ainsi, a une idée directrice, qui est impie, oui, anti-divine. Volontaire.

b. Celui qui vit de cette façon est généré par sa propre force vitale (la déviation de la force vitale divine dans nos profondeurs), - oui, comme inspiré, il est mû par des forces vitales démoniaques-sataniques.

Explication.

(1) Les anciens théosophes (H.O. 64 ; 66 (apocal. ; théurgie) : 69 (Patr.), les penseurs de la Patristique et d'Augustin, identifient les " structures " pythagoriciennes (H.O. 44) aux idées platoniciennes et les situent dans la déité (panthéiste-moniste ; monothéiste (biblique) ; polythéiste). Mais, outre ce trait commun, ils posaient également des êtres intermédiaires entre la divinité et l'homme terrestre avec lesquels, d'ailleurs, ils cherchaient à entrer en contact afin de sortir la philosophie (rhétorique, science, théologie) de l'impasse sceptique. Oui, S. Augustin pense en des termes similaires.

" De l'intuition grandiose du livre de Job (Ancien Testament), selon laquelle les étoiles du matin avec leur chœur joyeux et les fils de Dieu avec leurs acclamations unanimes (*Job 38, 7*) entouraient Dieu lorsqu'il posait la pierre angulaire de l'univers, Augustin tire l'audace d'entrevoir le mystère du " devenir " (*notecit.* : l'acte de création).

a. Les idées divines de la création sont, bien sûr, "de toute éternité",

b. Mais, grâce à un acte d'information divin, ils pénètrent l'esprit des anges purs. L'émergence des idées des réalités à créer dans l'esprit des anges est le premier degré d'extériorisation des concepts divins de création en dehors de l'esprit de Dieu. Cela crée une sorte de création idéale dans l'esprit des anges purs, qui précède sa réalisation dans la création elle-même - pas dans le temps, mais de manière idéale. (O. Willmann, o.c. 293f.).

H.O. 99.

Cela implique, par exemple, que “Tout ce qui est homme” a été conçu à la fois par Dieu et par ses anges, bien que de manière profondément différente, bien sûr. Au plus profond de lui-même - selon Willmann, o.c., 295 - chaque être humain “a été pré-imaginé en Dieu et, au début, a été vu par les anges”.

Mais cela signifie en même temps que, depuis la chute (H.O. 79), nous avons été “regardés”, c’est-à-dire conçus, par des esprits “purs” (c’est-à-dire craignant Dieu) et “impurs” (c’est-à-dire haïssant Dieu). Ce que nous, H.O. 79, avons vu comme la “bataille entre le bien et le mal”, dans l’un de ses aspects génératifs.

Note --

Max Scheler, mentionné à plusieurs reprises, dans son ouvrage *Die Stellung des Menschen im Kosmos (La position de l’être humain dans le cosmos)*, Darmstadt, 1930, 83, parle du démoniaque, qu’il caractérise comme la pulsion aveugle opposée à “toutes les idées et valeurs spirituelles”.

La Bible situe tout ce qui est démoniaque, tout ce qui est satanique, dans la sphère du (grand) animal. Scheler mentionne également, dans un rapport analogue, “l’éternel Faust, la ‘bestia cupidissima rerum novarum’ (l’animal qui a très envie de quelque chose de nouveau (par rapport à ce qui est établi) - qui se laisse aller à sa pulsion aveugle ; o.c.,65). Aveugle” dans le sens où la lumière des idées supérieures était obscurcie.

À propos : quelqu’un a un jour défini le “satanisme” comme “l’opinion qui élève la négation de toutes les valeurs à une certaine “valeur”” (*J. Grooten / G. Steenbergen, Filosofisch lexicon*, Anvers/Amsterdam, 1958, 250). Dans le langage de Nietzsche, cela s’appellerait le nihilisme, c’est-à-dire la négation de toutes les idées, idéaux et valeurs supérieures.

Son combat contre le pélagianisme montre clairement qu’Augustin prenait au sérieux la doctrine selon laquelle, outre la liberté humaine, qui était fondamentale pour lui, notre comportement réel (y compris celui de tout un chacun) est également - et pas seulement - déterminé par des facteurs extraterrestres et, surtout, surnaturels.

Pelagius (360/422), un hérétique breton, affirmait que l’homme

(1) n’est pas invalidé par le péché originel (H.O. 79 : péché originel ; 92) et

(2) peuvent se sauver pour toujours par leur propre force (force vitale).

Contre cela, Augustin a mis en avant l’enseignement de l’Église :

(1) le péché originel afflige profondément l’homme (après des siècles encore source des pires malentendus et systèmes d’erreur,-- selon Willmann, o.c., 276) ; l’oeuvre de grâce de Dieu, dans les profondeurs de l’homme actuel, est nécessaire.

(2) L’auto-agrandissement (H.O. 77) est donc sans raison suffisante.

H.O. 100.

La position d'Augustin est évidente d'un second point de vue.

1. L'homme de la société diabolique tire même, égoïstement, profit de ce que Dieu a mis dans la création. Pour lui, la "religion" n'est pas une valeur en soi, mais un moyen de parvenir à des fins égoïstes.

2. Cependant, la racine de tout le mal dans une telle société est le fait de se détourner de Dieu et de se tourner vers les démons, sous la forme de la "religion". *Augustin* s'y emploie longuement, dans son *De civitate Dei* (2-7), dans une critique approfondie de la religion romaine.

Il est immédiatement en désaccord avec le culte des divinités (on pense aux derniers empereurs de Rome qui, à la manière orientale, se laissaient vénérer comme des dieux).

3. À cet égard, il soumet la philosophie païenne à une critique tout aussi approfondie : elle ne voit tout simplement pas le démoniaque-satanique, du moins pas suffisamment. La philosophie d'État des Romains, par exemple, colore, du moins en partie, la dure réalité avec les couleurs du blanchiment. Apparemment, la pensée philosophique aussi - ce qui n'est pas étonnant pour les théosophes - est emprisonnée dans le système de la religion, qui est entre autres la base de l'État fondé par les Romains (théologie politique ; H.O. 30).

A ce propos, il faut citer un de ses textes : " Une fois que la justice (qui signifie l'amitié de Dieu) est hors du pays, que sont les grands systèmes politiques ('regna') à moins que les grandes mafias ('latrocinia') ? Après tout, à leur tour, les mafias sont ce qui, à moins que les systèmes politiques, mais à petite échelle ?" Ne semble-t-il pas qu'aujourd'hui encore, une telle chose contient la vérité ? Peut-elle être actualisée ?

Note : À l'époque d'Augustin, du moins dans certains milieux, la théurgie (H.O. 66) régnait en maître. Il est donc naturel qu'il expose, dans ses œuvres, ses idées sur l'occultisme.

Echantill. bibl. : *J. Feldmann, Phénomènes occultes*, Bruxelles, 1936-1, La Haye, 1949-2, 299 (*hypothèse démoniaque*) ; 207 ; 297, par exemple, offrent une première information sur le sujet.

G.-- Critique sociale augustinienne.

Nous disposons maintenant d'un contexte suffisant pour comprendre la critique sociale d'Augustin.

1. la distinction entre le couple d'opposition "église/état" et le couple d'opposition "bien/mal".

Il ne faut pas croire qu'Augustin n'a pas soumis sa propre Église à la critique, aussi dévoué qu'il ait été à celle-ci :

H.O. 101.

“La lutte entre le royaume de Dieu et le royaume séculier (comprenez, avant tout, les deux types de société) prend, pour le penseur Augustin, la forme de l’opposition entre l’Église et l’État”. (O. Willmann, o.c., 307). Par exemple, dans la Rome antique, où il se trouvait.

Cependant, le même Willmann, o.c., 313, fait remarquer que l’identité complète entre les deux idées (comprendre : desseins historiques) a été niée par Augustin. Et ceci dans le sens suivant.

A.- (a) L’Église actuelle, réalisée, sur la terre, pendant son pèlerinage vers la Parousie (seconde venue du Christ), est souvent, seulement, une caricature (H.O. 91v.), une idée déformée de Dieu. Dans *De civ. D.* 18/49, il affirme, à la suite des paroles de Jésus (*Matt. 13:47 ; // 1 Cor. 15:28*), que tant les bons que les rejetés (le mal) vivent imperturbablement dans le “filet” de l’Église. Seule la séparation, sur la base d’un jugement final (= séparation finale ou de fin-des-temps), séparera les deux types.

Bien qu’Augustin - comme d’ailleurs Socrate et les grands socratiques, Platon et Aristote, chacun à sa manière - ait donné la priorité aux théories (Obj. 9 ; 19 ; 35 ; 37 ; 53 ; 59 ; 60 (speculari/ contemplari) ; 91), aussi bien dans le sens d’une activité purement raisonnée et spéculative que dans celui d’une vie contemplative directe, cela l’empêchait de faire les choses du monde. H.O. 88, parlant du devoir de subsidiarité, à situer dans l’ensemble de la sociologie d’Augustin (sociologie de la raison : H.O. 89), nous a appris la raison.

D’où sa critique de la fuite du monde de fait de certains chrétiens, qui se dérobent à un rôle actif dans ce monde séculier (*De civ. D.* 19:19).

B.- (a) La société païenne actuelle a, apparemment, des “justes” (personnes craignant Dieu) dans son giron. Ainsi, *De civ. D.* 10:25. D’ailleurs, H.O. 76 (originaire de Rome), par exemple, nous a déjà ouvert les yeux sur cette réalité.

Conclusion : La communauté et l’État du diable ne coïncident pas complètement. Il n’y a qu’une identité partielle, comme la communauté céleste et l’Église (réalisée, l’Église terrestre) sont, elles aussi, des identités partielles (H.O. 13).

B.-- (b) Mod. d’application -- Les Romains de l’Antiquité, par exemple, tenaient à la vertu de “probitas”, la droiture (c’est-à-dire sous la forme du raisonnable). Cela constituait la base de leur communauté étatique séculaire (*Epist.* 138 : 3 (17) ad Marc).

H.O. 102.

2.-- La critique sociale.

Mais même dans la société laïque actuelle, le bien et le mal cohabitent sans être décalés. Oui, la principale impression qu'Augustine a faite est très défavorable.

(a) H.O. 92 nous a appris que dans sa propre vie, voire dans son âme, il avait fait l'expérience de l'incapacité de l'homme à réaliser l'idée de Dieu dans son caractère supérieur (anagogique). Cela lui a donné une humeur de base pessimiste.

(b) H.O. 95 nous apprend que déjà le platonisme en lui-même, étant donné son propre sentiment élevé de l'idéal, jugeait les phénomènes avec une norme très stricte : toutes les réalisations matérielles sont, par nécessité, des "caricatures" partielles, oui, imparfaites, de l'idée élevée qui se cache derrière elles. Le fait, le mal (surtout), contrairement à de nombreux penseurs et écrivains modernes naturalistes et nihilistes, n'est pas idéalisé (H.O. 93 : faux "idéisme"), ce qui, souvent, conduit à tout justifier.

Appl. mod.-- Voici, peu nombreux, quelques échantillons.

2.a.- L'orgueil (la suffisance, le narcissisme).

L'égoïsme, sous toutes ses formes, gouverne l'homme séculier (H.O. 97). Nos ancêtres appelaient cela "la fierté". De même, en tant que communauté étatique, la culture actuelle montre de la fierté : elle signifie la domination, appelée impérialisme. Dans *De civ. D. Praef.*, Augustin critique, démasque, ce type d'État : un tel État conquiert complètement, mais est lui-même gouverné par l'impérialisme, qui, à ses yeux, est l'esclavage du péché.

2.b.-- Le masque (l'"apparence") de la vertu.

(H.O. 62 (éthique de la vertu)), dans le sens de l'"aptitude" des citoyens de l'État (à contrôler les peuples), n'est qu'un modèle d'application du vice : d'autres vices, aussi, se dissimulent sous le même masque : par exemple, là où les mœurs légères (H.O. 91 : la luxure des esclaves, en tant que mode de vie descendant) et d'autres maux sont supprimés (éventuellement par l'État), simplement pour des valeurs extérieures. Dans ce cas, le caractère "sincère", moralement sérieux, fait défaut. Une telle chose est, aux yeux d'Augustin, de l'orgueil (mieux : du narcissisme, de la suffisance et de la pompe), ce qui, pour lui, est plutôt du vice. (*La Civ.D. 19:25*). L'inauthenticité est posée sur des doigts épais.

2.c.-- Impérialisme et capitalisme.

Derrière le masque (H.O. 63 ; 66v.) de l'État de droit romain et de la "pax" (paix) se cachent des formes d'injustice.--

H.O. 103.

1. Regardez les faits : l'État romain (la communauté) se délecte des produits de la guerre. Dans une telle structure (H.O. 44), la classe aisée peut se permettre d'accumuler de plus en plus de richesses et, d'un seul coup, de jeter les bases d'une vie pleine de plaisirs (rappelant La Dolce Vita ; il faut noter que, déjà, *Platon*, dans la *Septième Lettre*, mentionne - avec exaspération - les conditions analogues en Sicile).

2. Regardez les faits : celui qui n'accepte pas ces formes de "bonheur" (but de la vie ; cf. H.O. 59) comme le vrai, il est considéré comme un ennemi de l'État. Les partisans du droit de propriété absolument libre (en tant qu'utilisation de la propriété "acquise") devraient faire la sourde oreille à ce langage. Et ce n'est pas tout : celui qui parle un tel langage doit être banni ; en tant qu'exilé ("dissident"), il doit être exterminé de la communauté des vivants, comme les mauvaises herbes (De civ. D. 2:20). En d'autres termes, comme aujourd'hui, comme hier, la simple utilisation d'un langage par les dissidents est considérée comme une hostilité communautaire.

Conclusion - Partant de l'idée pure, non voilée, de Dieu, de l'Église, de l'État, Augustin établit, "à partir des choses qui ne mentent pas" (H.O. 19 ; 24 ; 32), - ce que nos sociologues actuels appelleraient "les faits", que la réalité (phénoménale, terrestre) ne correspond pas à la réalité supérieure qu'est l'idée.

Immédiatement, nous devons nous référer, brièvement, au problème abordé par *M. Scheler, Die Stellung d. M.i.K.* : "Puissant (note: donnant la vie) est, à l'origine, le plus bas (H.O. 91 ; 93 (Gogol)) mais impuissant est le plus haut". (o.c.,77).

La grande tradition occidentale (fortement platonisante), en revanche, le dit en sens inverse : l'esprit (comprendre : l'intellect, la raison) et l'idée (H.O. 45 : generat.) possèdent une puissance originelle (comprendre : générative) (o.c.,74).

Le Scheler de la deuxième période (non catholique) voit la puissance, que l'esprit et l'idée peuvent avoir, comme provenant seulement de la pulsion de vie (le Scheler vitaliste), qu'il lie explicitement (o.c.,70;-- 66 ; 79 ; 81) avec la libido de Freud. Scheler, lui aussi, avait, dans son âme, fait l'expérience de cette impuissance de l'esprit et de l'idée.

Il affirme cependant que la pulsion de vie inférieure, au cours du processus cosmique,

- (1) supposé,
- (2) purifié (par exemple par l'esprit et l'idée),
- (3) s'élever à un niveau supérieur, ce qui s'appelle la sublimation (H.O. 16).

H.O. 104.

Note : H.O. 56/103 esquisse, en deux temps (Alb.v.Sm./ S.Aug.), le développement de la doctrine théocentrique des idées, telle que le christianisme, sur une base biblique, l'a construite, surtout en la personne de S. Augustin.

I.a.(iv).-- L'ontologie des Albinos contre Smurna (56/62).

Situation (62). -- Apprendre (56/62).

a. : Dialectique (56) ;

b.1. : Theoret. fil. (mathématiques, physique, théologie ; 56v.;-- théologie affirmative, négative et mystique ;

b.2 : Prakt. fil. (57v. : telos).-- Théorie des idées (58).-- Approfondissement (58/62) : sens stoïcien, aristotélicien, théocentrique (ibid.);-- Éthique(s) de la vertu (62).

I.a.(v). -- L'ontologie d'Augustin contre Tagaste (63/103).

Introduction. Philosophie de la vie, "existentialiste", essentialisme personnaliste (63v.).

I.-- Situation.-- (64/69).-- Sagesse, resp. Théosophie (64),-- Doctrine Illuminati / Métaphysique de la lumière (Sophiologie : 65v.), théurgie (66);-- Fil. chrétien. (Klemens c. Al. ; 67/69 ; enquête d. Patrist. fil. : 69).

II.-- Apprendre.-- (70/103).-- Aug. enrichit l'idéalisme précédent.

A. Aug. L'idéalisme vainc le scepticisme et le matérialisme (70v.).

B. L'idéalisme d'Aug. est fondé sur la méthode réflexive (72/73).-- Cette méthode réflexive est, chez Aug., et intellectuelle - rationnelle et affective (axiologie) (73v.).

C. L'idéalisme augustinien fonde l'historiologie, comme il le fera pendant des siècles (75/80).

Plan de réflexion :

1 (origines fidèles, déchues (caduques), Rome christianisée (76/78)) ; schéma de pensée

2 (programme en cinq actes (79/80)).

Note : structures de surface, de profondeur (80).

D. L'idéalisme d'Aug. fonde une société d'esprit spécifiquement idéaliste - chrétienne (81/89).

La méthode Aug. (croyance et perception (81) ; ordre : idée (81/83 : sociologie des systèmes).

(I) Noms et définitions (concordia ; verstandh. 83v. ; méthode geesteswetensch. (84v. ; Vico (85)).

(II) phénomènes (86/89).-- peuple, église (mondiale), empire romain (86v) autorité (87v) ; base éthique (vertu ; 88/89).

E. Aug. l'idéalisme fonde sa propre conflictologie (90/100).

(1) oppervl.-str. (90v.).

(2) structure de profondeur (91/100) (Gogol : caricature ; 91v.) ; -- pure théorie du conflit (93/96) ; satania (96/100).

F. Aug. l'idéalisme fonde sa propre critique sociale (100/103).

H.O. 105.

I.b. La fondation d'une ontologie à part entière par les scolastiques. (105/128)

Introduction.

1. Les patristiques (33/800) n'ont laissé aucune ontologie digne de ce nom aux scolastiques médiévaux (800/1450). Après tout, il représente deux types d'ontologie à part entière :

a. **La "première philosophie" aristotélicienne** (le nom aristotélicien de l'ontologie) était trop étrangère au (néo-)platonisme, aux patristiques, pour être adoptée sans difficulté comme enseignement de l'Église (H.O. 69) ;

b. **Le néoplatonisme** (surtout celui de Plotinos (H.O. 64)) était trop "moniste" (c'est-à-dire qu'il offrait trop peu de place au Dieu unique et exalté ("transcendant") de la Bible).

2. De quoi disposaient les scolastiques ?

a. **La logique aristotélicienne**, du moins, au début du Moyen Âge, une partie de celle-ci (Sur les catégories (= concepts de base), Sur le jugement), ainsi que des témoignages de seconde main sur la logique aristotélicienne (Porphyrios de Turos (233/305 ; élève de Plotinos) ; Boëthius de Rome (480/525 ; appelé "le dernier Romain et le premier Scolastique" ; également néoplatonicien) ; Marcianus Capella (410/439), néoplatonicien).

b. **Les intuitions (néo)-platoniques** -- ("philosophemen"), dans la mesure où les Pères de l'Église (H.O. 69), surtout, bien sûr, Augustin, se les étaient appropriées et christianisées (HO 67v.).

3. **Les enjeux** -- La construction d'une ontologie chrétienne à part entière commence, au XIe siècle, par la discussion sur les universaux : on pourrait dire aujourd'hui " la discussion sur l'essentialisme " (H.O. 10/12), question toujours d'actualité. Cette discussion est "ontologique" en ce sens qu'elle pose la question de savoir si et dans quelle mesure nos concepts généraux (abstraites ou idéatifs) ("Universalia" en latin du Moyen-Âge) reflètent la réalité (cf.).

Au XIe siècle, c'était :

(a) la théorie conceptuelle inhérente à la logique aristotélicienne, le point de départ et

(b) La doctrine des idées de Platon est le point final. -- On comprend maintenant pourquoi nous, H.O. 1/104, avons tant développé les vues anciennes sur ce sujet.

4. **Le développement...**- Elle se poursuit avec la distinction ou, plutôt, la paire d'opposition 'essentia / existentia' (être / existence réelle) qui apparaît comme la principale paire de concepts chez, entre autres, S. Anselme d'Aoste (1033/1109 ; évêque de Canterbury), avec sa preuve 'ontologique' de Dieu.

H.O. 106.

La découverte des œuvres complètes d'Aristote (dont l'Organon (= Logique) à part entière) constitue une deuxième étape de ce développement complet.

Un troisième pas, dans la même direction, est la lecture de la philosophie (théologie) islamo-arabe, c'est-à-dire la philosophie de la mystique (H.O. 57 ; 60 ; 64 ; 69) ou soufis (le soufisme existe encore aujourd'hui) Al-Farabi (870/950), qui a introduit la logique aristotélicienne dans le monde islamique ; il a souligné la distinction entre "essence/existence" ; puis d'Avicenne (= Ibn Sina (980/1037)), en Orient, et, en Occident (Espagne), d'Averroès (Ibn Rosjd de Cordoue (1126/1198)).

Note : On dit, parfois encore, que la philosophie de l'Église médiévale était "étroite" (non pluraliste) : il fallait regarder "les faits, qui ne mentent pas" (H.O. 19). Après tout, outre l'islam, les scolastiques ont également assimilé la philosophie juive et même, dans une certaine mesure, byzantine ! Ainsi, Moïse Maïmonide de Cordoue (1135/1204 ; un aristotélicien juif) a exercé une grande influence sur les scolastiques.

5. S. Thomas d'Aquin (1225/1274), le "maître angélique" (Doctor angelicus), est devenu, de l'avis général, le créateur de la première ontologie, fortement aristotélicienne, à base chrétienne. -- le néo-scolasticisme (1850/actuel).

Il ne faut pas croire, maintenant, que la pensée ecclésiastique est restée insensible au développement de la mentalité moderne et contemporaine. Il y a la Scolastique espagnole (1450/1640), la Scolastique moderne (XVIIe e.), la Scolastique des Lumières (XVIIIe e.), jusqu'à ce que la néo-scolastique prenne son envol.

Le pape Pie IX (1792/1878 (pape : 1846/1878)), dans une lettre adressée à l'archevêque de Munich de l'époque, a déclaré : "Nous considérons comme impudent le fait que le type de philosophie scolastique ait été abandonné". Le pape Léon XIII (1810/1903), en 1879, dans son *encyclique Aeterni Patris*, a fait annoncer la scolastique comme philosophie officielle de l'Église.

La raison historique de cette double action papale est que, vers 1800, le mouvement scolastique semblait mort et éteint. Elle a été blâmée :

1. L'inclusion de la théologie dans le philosophe lui-même (H.O. 67v.),
2. Il ne s'agit pas de simples exigences et techniques logiques (bien que la logique actuelle les dépasse largement),
3. son manque de familiarité avec la philosophie et la science modernes.

H.O. 107.

Notes --

1. Depuis 1900, les Congrès philosophiques internationaux se tiennent tous les quatre ans (en principe) ; en 1937, l'Institut international de philosophie a été fondé, qui fournit une bibliographie annuelle.

2. Le 13.09.1948, la "Fédération internationale des sociétés de philosophie" a été fondée à Amsterdam. Il existait à l'époque une soixantaine de sociétés nationales ou internationales (onze internationales), principalement européennes. Le Comité central de 1948/1953 comprenait trente personnalités. Parmi ses membres européens, il y avait quatre thomistes et un augustinien.

Conclusion : depuis le point bas de 1800, de solides progrès ont été réalisés.

(A) Le concept du Moyen Âge

Au sens très large du terme, le "Moyen Âge" désigne un type de culture qui, après l'effondrement des anciennes cultures, a émergé de l'Irlande au Japon.

1. Le philologue *Gianbatista Vico* (H.O. 85), dans son célèbre ouvrage *Scienza Nuova* (1725)v, affirme que l'Europe, après les mouvements populaires et la chute de l'Empire romain, reprend le triple cycle de culture - hiératique (suivant les dieux), héroïque (suivant les héros) et humain (suivant les hommes) - qu'avait connu l'Antiquité. Ceci, sans perte totale du cycle précédent.

Le Moyen Âge est, dans cette optique, une actualisation originale du cycle culturel précédent. Il s'agit d'un avis favorable.

2. Grâce à cette position, l'Europe occidentale se remet de l'appréciation méprisante que - les premiers - les Renaissanceistes (mieux : humanistes) ont introduite au XVe siècle pour (a) marquer une période "barbare", (b) dans laquelle la culture "classique" (gréco-latine) a été "interrompue".

Note -- Il faut parcourir les deux pages précédentes pour voir quel énorme degré d'ignorance (qui est certainement, en partie, correct) ou de mauvaise volonté a été condensé dans ce terme péjoratif.

Echantill. bibl. : *W. Jaeger, Humanisme et théologie*, Paris, 1956, 16/19.

M. Luther (1483/1546), le fondateur du protestantisme, partageait le mépris des humanistes, alors qu'il connaissait à peine les œuvres de Thomas d'Aquin ! Le point le plus bas a été atteint par les Lumières (surtout les Encyclopédistes), qui n'ont fait que reprendre les humanistes et les protestants, et même l'historiographie du XIXe siècle n'a guère dépassé ce préjugé.

H.O. 108.

3. Le retournement, commencé par Vico, se poursuit avec le Romantisme (fin XVIII - la / première partie XIX e.).

L'historiographie du XXe siècle, surtout au cours des deux dernières décennies, a entamé la révision radicale du préjugé humaniste.

Echantill. bibl. : A. Verrycken/ D. van den Auweele, *Jacques Le Goff et la "Nouvelle Histoire"*, in : *Notre Alma Mater* 37 (1983) : 1, 21/36...,

Même un magazine comme *Paris-Match* (13.05.1983) s'est exclamé : " Une nouvelle intoxication sévit en France : l'histoire du Moyen Âge. L'idée préconçue d'une "Europe obscurantiste" (remarque : les Lumières ont systématiquement répandu cette insulte) s'estompe. Le même Moyen Âge, cette fois sous la forme d'un "continent en pleine transformation", s'impose". Ceci, n.a. c. P. Barret / J.-N. Burgand, *Si je t'oublie, Jérusalem* (livre sur la première croisade (1095)).

Note .-- H.F. Davis, *Thomas d'Aquin et la théologie médiévale*, in : R.C.Zaehner, dir., *Ainsi l'homme cherche son Dieu*, Rotterdam, 1960, 110, n.1 (en référence à F.B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, New York, 1953, ix et x), dit : "De même qu'on peut appeler la science (Albert le Grand (1200/1280), Roger Bacon (1210/1292) notamment) du XIIIe siècle le précurseur de la science expérimentale moderne, de même l'humanisme du XIIe siècle (notons que Jean de Salisbury en est une figure de proue) est celui de la Renaissance". - Mais même les humanistes de la Renaissance - selon le prétendant - ne connaissaient tout simplement pas l'humanisme du XIIIe siècle !

Note. -- Le premier congrès international de philosophie médiévale (Louvain/Bruxelles, 1958) avait pour thème principal "L'homme et son destin selon les penseurs médiévaux".

On a examiné le sens péjoratif du mot "scolastique", en tant que

- (1) cette façon de penser,
- (2) qui, en raisonnant de manière logique et rigoureuse, suppose des vérités révélées (dogmata), qui ne peuvent ou, en fait, ne devraient jamais être examinées pour leur valeur de vérité,
- (3) et, par conséquent, exclut tout test empirique.

Résultat : la scolastique actuelle était différente. Peut-être que la Scolastique tardive (la forme décadente) était quelque chose comme ça (au XIVE / XVe e.).

Echantill. bibl. . ; C. Verhaak, *Zin van de studie der Middeleeuwse wijsbegeerte*, in : *Tijdschr. v. Fil.* (Louvain : Wijsgerig Gezelschap, 25.02.1962).

H.O. 109.

(B) La véritable scolastique.

L'idée historiquement vérifiable de la "Scolastique" peut être esquissée comme suit.

a.-- "Schola",

Le mot grec ancien "Scholè" signifie "activités de loisirs" (y compris l'étude). Scholastikos" est une personne qui s'adonne à des activités de loisirs (occasionnelles, d'étude). Le terme "école" vient de là.

H.-I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris, 1948, 435/447, signale l'apparition, après 300, des premières écoles chrétiennes, à savoir les écoles monastiques ; puis, à la suite de temps troublés (la chute de l'Empire romain), les écoles épiscopales apparaissent ; au VIe siècle, le réseau des écoles presbytérales, dans les paroisses extérieures, voit le jour. Objectif principal : former des moines ou des clercs.

Comme dans de nombreux domaines, le système scolaire au Moyen Âge est basé sur le système chrétien antique. Avec une grande différence : l'Antiquité chrétienne n'a jamais connu la forme scolaire systématique et régulière. C'est ainsi, entre autres, qu'est née l'école populaire moderne. Nous sommes à des années-lumière du "Moyen Âge obscurantiste" !

b.-- "Sic et non".

Des recherches approfondies montrent que la "scolastique" se résume à ce qui suit.

1.-- Méthode herméneutique.

Herméneutique" signifie ici "interprétation textuelle". Or, au Moyen Âge, les écoles philosophiques ou théologiques partent systématiquement d'un texte donné. Devoir (demandé) : commentaire (explication de texte, interprétation)

2.-- Le professeur parlait latin.

3.-- Il/elle a appliqué une méthode herméneutique fixe - la 'methodus scholestica' (méthode scolastique) - également appelée méthode 'sic-et-non'. Sic et non" signifie "pour" (oui) et "contre" (non) :

Note : Relisez maintenant H.O. 3 (les "Dissoi logoi", les "doubles déclarations" du protosophe) : son fondateur est le célèbre Petrus Abailardus (Abaelardus ; 1079/1142), tristement célèbre pour sa relation avec Héloïse. Il était absorbé par la disputatio, la redoute (éristique). Il ne connaissait, de l'introduction générale médiévale à la philosophie (ou à la théologie), que le trivium (artes sermonicales, compétences linguistiques : grammaire, dialectique, rhétorique). L'œuvre d'Abélardus a pour contenu un ensemble de textes patristiques, reflétant de préférence des opinions différentes, voire contradictoires.

H.O. 110.

Il y a une introduction, dont la méthode influencera Alexandre de Hales (1186/1245 ; augustinien) et Thomas d'Aquin. Par ailleurs, *Sic et non*, l'œuvre d'Abélardus, contient 158 groupes de textes (questions théologiques sur la nature de la foi, les sacrements, la charité).

Notes -

Le Père Masson, Pierre Abélard, in : D.Huisman, dir., *Dict. des phil.*, Paris, 1984, 8, dit : "Qu'entendait-on alors par "dialectique" ? Cela semble être une partie très importante de la logique, mais parfois c'est une logique sans raison. D'une part, c'est la "science de la distinction", en ce qu'elle sert à distinguer le vrai du faux ; d'autre part, c'est la "science du vocabulaire", en ce qu'elle s'intéresse davantage aux "voces", les mots, qu'aux "res", les réalités.

H.O. Taylor, pénétrant la mentalité du Moyen Âge, a pu les décrire comme répondant à la triple caractéristique suivante : grammaire, logique, métalogue".

Note - Le terme "métalogique" dérive d'un ouvrage de Jean de Salisbury (H.O. 108 ; humaniste du Moyen Âge) *metalogicus* (littéralement : ce qui dépasse la logique ordinaire), c'est-à-dire une sémiotique (H.O. 1), qui analyse les axiomata (présupposés) de la logique, en termes de théorie des signes.

Un jugement de valeur.

O. Willmann, II, 329f., caractérise, de manière critique, la méthode sic-et non - comme suit.

(a) Le sujet, dans la *disputatio*, redetwist, n'est pas structurel, c'est-à-dire partant d'intuitions de base (structures), mais problématisant, c'est-à-dire partant de "quaestiones", thèmes résumés, divisés en "articuli", articles.

(b).1. Avantage : toutes les perspectives, c'est-à-dire l'ambiguïté, sont discutées ; il n'est pas rare que des informations historiques apparaissent.

(b).2. Inconvénient : le contenu de l'apprentissage, avec sa cohérence (structure), est dispersé, déchiré, en questions séparées,-- "un défaut, que, cependant, aussi la célèbre méthode euklidienne, en géométrie, présente d'une manière similaire" (O. Willmann, o.c., 330).

En outre, d'un point de vue herméneutique, il y a l'inconvénient que le commentaire, centré de manière unilatérale sur les avantages et les inconvénients d'une position (*quaestio*, *articulus*), ne reflète parfois pas l'opinion historiquement correcte de l'"auctor" cité ("auctoritas").

H.O. 111.

La tendance “sophistique”, qui est indéniable, a toutefois été neutralisée, dans le style de l’Église, par le fait qu’à la fin de la discussion (mieux : éristique), une déclaration faisant autorité a suivi.

R. Barthes, L’aventure sémiologique, Paris, 1985, 112/114, caractérise sic et non comme “un dialogue agressif”, qui n’a rien de platonicien (H.O. 34 (pleine connaissance spirituelle) ; surtout 47 (sans vouloir toujours avoir passionnément raison)), e.a. sur la relation ‘maître / élève’. -- C’était une querelle entre les deux, une bataille de syllogismes aristotéliens. Une fois par semaine, les professeurs se disputent entre eux, en présence des étudiants ; les étudiants se disputent après les examens.

Conclusion - La “disputatio” est la “dialectica in actu” (la dialectique pratiquée dans la pratique). Barthes utilise dans ce contexte, peut-être par préjugé (il n’aime pas (H.O. 73v.) la scolastique médiévale), le terme “névrosé” : prouver à l’adversaire, au moyen de syllogismes, qu’il se contredit (H.O. 90 : conflit intérieur), jusqu’à ce qu’il s’en rende compte et, émotionnellement, y succombe, devait certainement appartenir aux ramifications de la méthode sic-et-non d’Abélard.

Cela explique pourquoi les mystiques (dont nous reparlerons plus tard) et surtout les autorités ecclésiastiques avaient de sérieuses objections à cette méthode. Comme nous sommes loin de la “dialectique” platonicienne expliquée ci-dessus !

Modèle d’application. -- Thomas d’Aquin, *Questio XLVI*, art. ii, “Si le fait que l’univers ait eu un commencement dans le temps est un article de foi ou non”, démontre.

A. Section doxographique (doxa = opinion), -- qui, en fait, est un état problématique (‘status quaestionis’ (H.O. 20).

A.1 : - **Modèle de compteur.** -- “Il semble que le fait que le monde, dans le temps, ait eu un commencement ne soit pas un point de foi, mais une conclusion qui peut être déduite du raisonnement (position rationaliste)”.

A.2 : - **Modèle :** “Mais d’autre part, les articles de foi ne sont pas prouvables rationnellement” (= la position officielle de l’Église).

H.O. 112.

Bien entendu, à l'intérieur des rubriques A.1. et A.2., jusqu'à, par exemple, huit textes peuvent être cités à l'appui.

B. *Position critique.* - "Respondeo dicendum quod ..." (Je réponds en disant que) est l'introduction habituelle. Voici, par exemple : "Que l'univers n'ait pas toujours existé repose uniquement sur la foi ('sola fide' - un langage devenu célèbre).

B.1. - "La raison pour cela est..." (suit ensuite l'argumentaire du modèle).

B.2. - "Revenant au premier point (du contre-modèle), il faut donc dire..." (les réfutations suivent).

Note -- Il y a un certain aspect esthétique à cela : contre-modèle/ modèle -- modèle/ contre-modèle. Une "harmonique" (structure pythagorico-platonique).

Note - La méthode sic-et-non peut, d'un certain point de vue, être comparée au principe de prolifération de Paul Feyerabend (1924/1994), l'un des épistémologues actuels, qui prône une multitude de théories mutuellement contradictoires ou opposées, notamment dans le domaine des sciences professionnelles. La méthode abélardienne, qui est devenue une méthode acceptée et appliquée par la quasi-totalité des scolastiques (S. Thomas est le plus équilibré), a, en fait, rendu possible la prolifération... Dans notre modèle applicatif : rationalisme et fidéisme.

c. - *Quatre caractéristiques principales.*

C.S.S. Peirce (1839/1914), le célèbre épistémologue-sémioticien américain, a noté, à un moment donné du siècle dernier, les quatre traits épistémologiques qui le frappaient.

1. C'est que, selon Peirce, même face au doute méthodique (H.O. 13 ; 72), tout homme ne se départit jamais de présuppositions bien définies,--même s'il ne veut pas le savoir.

On sait d'ailleurs que, par exemple, S. Thomas, pour préciser le statut strictement scientifique de la théologie, compare sa méthode à celle, par exemple, de l'astronomie. De même que l'astronome, par exemple, présente les mathématiques comme prouvées (sans avoir à répéter toutes les propositions mathématiques), de même le théologien, respectivement le philosophe chrétien, présente les dogmata (propositions de foi) comme établis (à la manière de certitudes supra-rationnelles), et ce, sans avoir à les "prouver".

C'est une position rationnelle : on reconnaît ses principes.

H.O. 113.

Note -- relire, maintenant, H.O. 14 : “La logique - la méthode abélardienne-scolastique est essentiellement “logique” - est ontologie (théorie de la réalité), mais exprimée en phrases purement conditionnelles”.

Ici : “Si les dogmata, les prémisses du christianisme, sont vrais, il s’ensuit que...” (suit ensuite toute la théologie, respectivement toute la philosophie chrétienne (H.O. 67vv.).

Comme Peirce l’a très bien vu : le mouvement scolastique était religieux-scientifique. Mais il le savait et le reconnaissait. C’est rationnel sans aucun doute. Conscient de l’axiome.

2. La scolastique s’est appuyée sur **(a) le** témoignage de grands érudits et **(b) la** communauté ecclésiastique (“catholique”) qui englobe tout le monde.

En d’autres termes, l’individu est valable, mais le groupe, en tant que pierre de touche (critère), élargit la base de vérification. -- On peut comparer cela à la “science normale” de Thomas Kuhn : au Moyen Âge, un paradigme (modèle de pratique scientifique), bien que flexible, s’est développé, qui, une fois fondé par Abélard, a pu être appliqué par des milliers de personnes (moins) douées, jusqu’à ce qu’il ait atteint son but au XIV^e siècle.

Bien sûr, derrière l’accent mis par Peirce sur la communauté interprétative globale se cache ce qu’il a lui-même appelé (en utilisant un terme très métaphorique) le “socialisme logique”. Josiah Royce (1855/1916), à la suite de Peirce, a parlé de “communauté interprétative”. - H.O. 83 (sociologie de la compréhension) pourrait nous amener, ici, à parler de solidarisme logique chrétien.

3. Les types de preuves, dans la scolastique, étaient multiples.-- Cela découle déjà de H.O. 112 (prolifération).-- Mais il y a plus :

(1) du naturel (à situer pour toute foi religieuse), général - la raison humaine (‘ex ratione’),

(2) de la foi (“ex fide”),

(3) de l’autorité des grands penseurs de tous bords (“ex auctoritate”),

(4) de ce qui est probable (“probabile”),

Voici quatre types de raisonnement.

Sans parler de la dichotomie ‘déduction’ (appelée ‘syllogisme’) / ‘induction’, -- paire d’opposés, datant d’*Aristote (Prior. anal., 2 ; 23)*,-- généralement acceptée. Rappelons, au passage, que le syllogisme et l’induction recouvrent un pluriel de types (*A. Mansion, L’induction chez Albert le Grand*), in : *Revue Néo-scolastique* 1906 (mai-août).

H.O. 114.

4 - Les scolastiques considéraient que les mystères de la foi n'étaient pas prouvables/explicables par la raison naturelle ; mais ils entreprenaient néanmoins d'expliquer tout ce qui est créé (H.O. 39 ; 47 ; 60).

Dès 1868, Peirce souligne avec insistance que les véritables attitudes scientifiques n'acceptent pas les données "complètement inexplicables". En ce sens, la scolastique, par son "rationalisme" (car il s'agit d'une forme de pensée rationnelle), est en bonne voie vers ce type de scientificité moderne.

Malheureusement, dans cet élan, le dynamisme a disparu ; pensez à la mort de cette "rationalité" scolastique (H.O. 71 : prototype augustinien) vers 1800 (H.O. 106). C'est comme si, au XIVe siècle, le rationalisme ecclésiastique souffrait de malakia, d'abrutissement, de fatigue de la pensée. Jusqu'à la "mort de la scolastique" (fin du XVIIIe siècle).

Bien sûr, en tant que science purement professionnelle, un Peirce peut "rationaliser" davantage que, par exemple, un mouvement lié à l'église, lié à la Bible (la société céleste ; H.O. 95 : Démonisme), qui lutte contre d'autres problèmes "plus profonds" que la science professionnelle séculaire. La réduction du sens (la chute, après la montée, si typique de la structure démoniaque) est beaucoup plus forte que dans le domaine purement profane (H.O. 96 : Derrida). En ce sens, la scolastique a eu beaucoup, beaucoup plus de mal.

(C) La véritable scolastique.

Jusqu'à présent, la méthode, appelée "écoles", était plus substantielle. O. Willmann, II, 621/623, cite Justus von Liebig (1803/1873), le fondateur de la chimie agricole (découvreur du chloroforme), pour caractériser la science naturelle aristotélicienne à son meilleur.

"Quiconque s'est familiarisé un tant soit peu avec la nature sait que chaque phénomène de la nature, chaque processus de la nature, pris isolément (*note* : comme un cas unique, un spécimen), contient en lui-même toute la loi, ou toutes les lois en vertu desquelles il se produit.

Conséquence : le point de départ de la vraie méthode n'est pas, comme *Francis Bacon ou Verulam* (1561/1626 ; *Novum organum* (1620 : l'empiriste), de l'induire d'une multitude de spécimens.

La vraie méthode part, en fait, d'un seul cas. Une fois ce premier cas expliqué, ipso facto tous les cas analogues sont expliqués : notre méthode est la méthode aristotélicienne, mais actualisée avec beaucoup d'habileté et d'expérience.

H.O. 115.

Nous examinons le singulier, et même chaque fait singulier. Du premier, nous passons au second, dès que nous avons compris du premier l'essentiel (H.O. 11v. : essence ; 47 ("Ça marche" : x)). En d'autres termes, nous ne décidons pas (*notez* le style empiriste de Bacon) du singulier, que nous connaissons, au général, que nous ne connaissons pas. Au contraire, au cours de l'enquête (analyse) à laquelle nous soumettons une multitude de cas singuliers, nous trouvons ce qui leur est commun. (...)

La méthode de Bacon se résume à un ensemble de cas (spécimens). Mais chaque cas singulier en lui-même reste inexplicé (selon son essence), c'est-à-dire une sorte de cas zéro. Mais des milliers de nombres nuls - dans n'importe quel ordre - rassemblés ne constituent pas encore un vrai nombre. On voit donc que tout le processus d'induction de Bacon revient à manipuler dans un sens et dans l'autre (chacun en soi selon son essence) des expériences sensorielles non comprises. (...).

Il n'existe pas d'exploration empirique (*note* : entendue au sens de Bacon) de la nature au sens actuel du terme : une expérience, non précédée d'une théorie, c'est-à-dire d'une idée, se rapporte à l'exploration (vraie) de la nature de la même manière que le cliquetis d'un hochet d'enfant se rapporte à la musique (vraie). L'expérience n'est qu'une aide à la réflexion, comparable en cela à l'arithmétique. La pensée doit, dans tous les cas et nécessairement, précéder l'expérience si l'on veut qu'elle ait un quelconque effet.

Que signifie cette longue citation ?

(1) Que, depuis Aristote, et même depuis Platon (H.O. 38 : Base expérimentale), l'intelligentsia sait en principe ce qu'est la science empirique, expérimentale.

(2) Que le simple empirisme (H.O. 5f.), en éliminant par principe la forme essentielle (forme, idée) (ce que, par essence, fait aussi Bacon, bien qu'avec beaucoup plus de sens de l'induction que les Anciens et le Moyen Âge), ne peut rendre compte de la généralité (concept, idée), de la licéité (= propriétés générales), telle qu'elle ressort de l'induction. Quelque chose, que l'aristotélisme (abstrait) et le platonisme (idéatif) peuvent,

Nous en avons expliqué la raison, H.O. 43 (les propriétés comme système structuré de propriétés).

H.O. 116.

La question de la réalisation de l'induction.

Il est certain qu'Anaxagore de Klazomenai (H.O. 21 ; 26), qui, avec Aristote, était tenu en très haute estime, montre un début de méthode expérimentale.

C'est ce que montre l'étude approfondie de *D.Gershenson / D. Greenberg, Anaxagores and the Birth of Scientific Method*, New York, 1964, surtout 38/46 (*Théories physiques spécifiques*). "Le fait qu'Anaxagore ait illustré ses leçons scientifiques par des démonstrations est, en soi, significatif. Il montre que, à son époque, il n'était pas rare de compléter l'observation directe par une expérimentation active". (O.c., 42).

A. Mansion, *L'induction chez Albert le Grand*, Louvain, 1906, 39, résume ce que la Haute Scolastique du XIII-d' siècle en a fait.

(1) Le terme spécialisé "inductio", induction, généralisation, a un sens flottant dans cette période.

(2) La seule chose qui, dans toutes les descriptions, revient invariablement est "Inductio est a singularibus in universalibus progressio" (L'induction est le raisonnement progressant des réalités singulières aux réalités universelles).

(3) En dehors de l'induction préventive (pré-scientifique, folklorique), qui est générale-humaine (et qui a sa valeur indéniable), les penseurs du XIIIe siècle arrivent rarement à une application réelle de leur théorie, si tant est qu'elle existe, en la matière.

A. Mansion, o.c., 32, dans toute l'œuvre d'Albert le Grand (1200/ 1280), qui a dominé toute la connaissance "scientifique naturelle" de son temps, arrive à peine à deux, aujourd'hui, dans la plénitude de la science professionnelle, quelque peu, applications défendables. L'un concerne le fait que, quelque part dans le fond de notre esprit, les corps biologiques ont le principe de leurs mouvements (nous inclurons maintenant le cerveau et le système nerveux) ; l'autre concerne la simultanéité des phases de la lune et du flux et du reflux. Et : entre des raisonnements très solides, faisant suite à des observations très précises (ce qui prouve qu'Albert en a compris la portée), parfois des "absurdités" (du moins pour notre compréhension actuelle de la science).

En ce qui concerne la théorie de l'induction, Jean Duns Scot (1266/1308 ; doctor subtilis) est encore le plus avancé, mais lui aussi confond -- comme Albert et Thomas d'Aquin -- l'induction sommative avec l'induction véritablement expérimentale, qui repose sur l'analyse de spécimens compris. Cfr o.c., 11 s..

H.O. 117.

La conclusion H.O. 106 (au fond), 108 (essai et erreur) nous a fait remarquer que, à cause de la mentalité moderne, on a reproché jusqu'à présent à l'Église scolastique d'avoir

(1) n'est pas familiarisé avec la science professionnelle moderne et

(2) exclut même les méthodes empiriques. Nous savons maintenant pourquoi. Il y a un fond de vérité dans ces reproches. Bien qu'il y ait eu, à un certain et indéniable degré, une solide compréhension théorique, voire une praxis humaine générale, le mouvement scolastique n'a jamais atteint l'application moderne et massive de celle-ci.

L'avènement de la science moderne.

(1) **Scolarité précoce** (1000/1200)

L'école de Chartres avait un courant de philosophie naturelle, en lien avec les théories scientifiques naturelles.

(2) **Haute Scolastique** (1200/1300).

Il en a déjà été question, ci-dessus, dans les figures de proue, caractéristiques de la tendance aristotélicienne (Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot).

Roger Bacon (1210-1292) avait cependant un esprit particulièrement scientifique : il critiquait vivement la méthode "théologique" et demandait une synthèse des sciences séculières ("profanes") (ce qu'il n'a pu faire qu'en partie).

Il était empirique (orienté vers l'expérience) et travaillait avec une idée pragmatique (orientée vers le résultat) de la vérité ; -- il situait tout cela dans le cadre d'une doctrine illuminati (H.O. 65).

Curieux : les mathématiques lui semblaient être la base d'une formation scientifique.

(3) **Scolastique tardive** (1300/1500).

La tendance nominaliste, surtout active à Paris et Oxford, se détachait partiellement de l'aristotélisme dominant (en tant que position d'autorité) et pratiquait une perception indépendante (détachée de la sagesse livresque d'Aristote). Même l'aspect quantitatif a été mis en avant (mais sans mesures).

Chiffres : Jean Buridan (1300/1358), logicien et physicien (avec, au côté d'Albert de Saxe (= Albert de Helmstedt (1306/1390)), influence sur Léonard de Vinci (1452/1519), Galilée (1564/1642), fondateur de la science exacte moderne) ; -- Nicolas d'Oresme (1323/1382), a.o. connu comme économiste, était en avance sur Copernicus (1473/1543 ; la terre bouge quotidiennement), R. Descartes (1596/1650 ; géométrie des coordonnées), G. Galilei (découverte de la loi de la chute des corps)... Vous voyez : la science professionnelle moderne (surtout la physique) n'est pas tombée du ciel.

H.O. 118.

(D) La véritable scolastique.

Scolarité et dialectique, dans une certaine mesure naturaliste, -- oui, mais très largement mystique.

1. Intérêt pour les phénomènes “mystiques”.

Depuis R.C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford, 1957, et tant d'autres ouvrages (par exemple Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik* (1955)), une vague d'intérêt pour les phénomènes “mystiques” a déferlé sur l'Occident rationaliste des Lumières. Tout d'abord, les phénomènes mystiques sont un fait à la fois ancien et planétaire. Chaque culture a ses mystiques, ses mysticae.

2. Une description concise.

Mustikos”, mystique, vient du mot grec ancien “mueint les yeux et/ou ferme les lèvres”.

a. Il signifie, tout d'abord, “Tout ce qui est lié aux Mystères” (H.O. 22 (Mystères de Samothrace) ; 64) : dans ce sens historico-culturel très limité, il s'agit d'une petite communauté, souvent fortement basée sur le rituel et/ou la magie (H.O. 66 : théurgie), qui assiste, c'est-à-dire qui assiste, avec compréhension (si nécessaire, mantiquement (H.O. 66)), à un événement sacré, souvent lié à l'au-delà.

b. Ici - et dans un contexte philosophique, c'est souvent le cas (sauf dans les Théosophies (H.O. 64), où l'aspect magique-rituel a dû, à certains moments, être très important) - le terme “mystique” est compris dans un sens beaucoup plus large, voire parfois tellement “dilué” que le mot ne signifie plus grand-chose, si ce n'est “mystérieux”, “émotionnellement secret”, etc.

Pourtant (par exemple dans la scolastique), il s'agit d'un phénomène réel, plus qu'imaginaire. Le divin, respectivement la divinité qui apparaît personnellement, est connu et expérimenté non seulement d'une manière rationnelle (H.O. 57), mais aussi d'une manière supra-rationnelle, “mystique”. La “divinité” peut, dans ce contexte, être comprise ou interprétée de manière polythéiste, mono ou panthéiste. D'où des mystiques polythéistes, monothéistes et panthéistes. On sent déjà l'ambiguïté, -- pour ne pas dire le flou !

Note - Comme le dit par exemple G. Walther, un mystique disciple de Husserl, le mysticisme est, presque inévitablement, entrelacé avec des phénomènes paranormaux (‘occultes’), respectivement des dons. D'où les problèmes sous cet angle.

Conclusion - Le mysticisme et la magie, respectivement les phénomènes paranormaux, forment ensemble un terrain très délicat et - franchement - très difficile.

H.O. 119.

Mysticisme, -- L'un des sens de ce mot est : mysticisme "faux", suspect, pervers.

Mysticisme hétérodoxe (= rationaliste).

Ce terme technique signifie qu'il y a

(a) est la survie (aspect supra-rationnel),

(b) mais que, dans le même temps ou par la suite, des interprétations, des explications rationnelles, souvent "audacieuses", s'ajoutent à ces expériences - en suivant simplement la raison naturelle ("rationalisation").

Pour être honnête, il est souvent très difficile de déterminer avec une certitude absolue si un mysticisme est "hétérodoxe" (séculier). Le langage du mysticisme (ainsi que de la magie - et de la paranormalité) est d'un type différent du langage quotidien et, très certainement, d'un type bien défini de langage "scientifique" (souvent "scientiste").

Note -- H.O. 9 (theoria), surtout 60 (speculari/ contemplari) nous apprennent le mot grec ancien "theoria", qui peut signifier à la fois contemplation et (conception moderne) "théorie". Ce qui prouve que rationaliser et contempler sont, facilement, entrelacés.

Note - En ce qui concerne la magie, très particulière, et connexe, au Moyen Âge, il faut se référer à J.-A. Rony, *La magie*, Paris, 1950, à partir de la page 54. Les mystiques et les magies islamiques et juives (cabalistiques) ont pénétré, parfois très profondément, dans notre Occident, -- vivant jusqu'à nos jours. Cfr. H.O. 106.

Modèle d'application.-- O. Willmann, II, 559f., dit, à ce sujet, ce qui suit. Face à cet "être" divin, l'être créé ("créaturel") est insignifiant pour le mystique ; en fait, il menace de lui échapper complètement.

(a) Le mystique peut maintenant s'accrocher à la connaissance que si, pour lui, ce monde (cette réalité terrestre) disparaît, alors aussi le monde, dans lequel la rédemption (note : par Jésus-Christ) a eu lieu et l'église (par lui) a été fondée, "devient rien". Dans ce cas, il maîtrise le droit (note : les valeurs éthiques établies) et l'histoire (note : les événements quotidiens).

(b) Mais il peut aussi éluder cette conclusion ou la minimiser. Dans ce cas, il/elle risque de se retrouver dans le monisme (c'est-à-dire de vivre dans un seul monde unique et surnaturel).

H.O. 120.

En effet, la pensée suivante prend alors tout son sens en lui : “ce qui n’est pas Dieu n’est pas du tout”. Une fois que cette pensée s’est enracinée, elle supprime même la mémoire de la loi (*note* : le codex moral établi”).

Modalité d’application : L’un des plus grands penseurs de la haute scolastique, Maître Eckhart (1260/1327), le fondateur de la mystique “spéculative” (c’est-à-dire rationalisante) en Occident, d’ailleurs fortement néoplatonicienne (H.O. 32), en est venu à dire ceci : “Toutes les créatures sont “*purum nihil*”, pur rien ; Dieu n’impose aucun acte extérieur”. Par cette dernière affirmation, Eckhart veut dire que les actes purement internes sont suffisants, éthiquement parlant.

En d’autres termes : “la loi” oblige à accomplir des actes physiques, des actes humains (H.O. 88 ; 101 : devoir de subsidiarité). - Si l’on sort de telles déclarations de leur contexte (c’est-à-dire le langage des mystiques/mystiques, qui est loin d’être un pur discours rationnel), on peut, bien sûr, ennuyer les autres croyants. La vie intérieure comme valeur en soi, avec l’étrangeté inhérente à un tel culte de l’intérieur, peut être tentée. Il est compréhensible que les autorités ecclésiastiques se soient inquiétées de cette situation.

Soit dit en passant, Eckhart n’a pas été condamné comme un “hérétique” en raison de ces déclarations, mais seulement comme quelqu’un qui diffusait des “enseignements de mauvais goût”, qui semblaient “téméraires” et “suspects d’hérésie”... Voici un modèle de mysticisme hétérodoxe.

Conclusion générale.

O. Willmann, II, 322 et suivants, esquisse comme suit la nature proprement ecclésiastique de la scolastique.

(1) Tout comme les patristiques, les scolastiques aussi (cf. H.O. 70 : Ak. Seps.) : les patristiques ont défendu l’idéal abstrait (contenu de la connaissance et de la pensée) comme ecclésial et dans l’esprit connaissant (sujet) et dans les données connues, -- ceci, contre les sceptiques, qui conçoivent notre contenu de connaissance et de pensée nominalement, en principe, comme des approches dénotatives, sans fondement dans les choses elles-mêmes (H.O. 1v.).

Le nominalisme régnait également en maître, dans certains cercles dialectiques (H.O. 110) : le sic et non devenait un jonglage avec de simples noms, tout au plus des concepts, compris comme de simples produits de l’esprit humain, auxquels ne correspondait aucune réalité objective.

Les scolastiques ecclésiastiques étaient donc des réalistes (abstractifs (H.O. 8ss.) et/ou idéatifs (H.O. 27ss.),--au moins en principe (tous nos contenus de connaissance et de pensée ne sont pas, ipso facto, réels, bien sûr) et dans la mesure où la vérification est présente.

H.O. 121.

(2) Contrairement aux Patristiques, les Scolastiques avaient moins ou même rien à voir avec le matérialisme antique (H.O. 70). Mais d'autant plus avec le mysticisme (hétérodoxe). Cela tendait à réduire les phénomènes sensoriels à une réalité plutôt "irréelle". Elle devient plutôt un pur reflet des idées (idéocentrisme ; H.O. 54 ; 60) ou de la divinité (H.O. 60 ; 120), sans beaucoup de son propre "être" ("réalité").

Ici, bien sûr, c'est le platonisme ou le néoplatonisme, mal compris en premier lieu, qui est la cause d'un tel "irréalisme" concernant le monde matériel et créé qui nous entoure.

Les scolastiques de l'Église ont toujours défendu radicalement le caractère distinctif et essentiel de la réalité, tant de tout ce qui est créé que de "tout ce qui est matériel". C'est précisément ici que le réalisme d'Aristote (HO 19 ; 24) apparaît comme la solution souhaitée.

Ce que dit O. Willmann, o.c.,323, c'est que la scolastique est un réalisme - du moins une scolastique réelle, ecclésiastique. Et dans le sens de l'aristotélisme.

a. Il attribue au sens des données la vraie réalité (contre les fugitifs mystiques).

b. En même temps, elle souligne l'intelligibilité de la connaissance et de la pensée comme représentation de la réalité, -- plus, donc, qu'un simple produit de l'ingéniosité humaine (contre le nominalisme des dialecticiens).

(E) La véritable scolastique.

Écoles et dialectique, un peu scientifique, mystique, -- mais tous ces aspects, de préférence, ordonnés ensemble (harmonie), -- telle est l'image que la scolastique suscite jusqu'ici.-- La scolastique, en outre, possède une autorité.

1.-- Nous avons évoqué le fait, avec Peirce (H.O. 113), que les grands savants et la communauté ecclésiastique dans son ensemble étaient décisifs, mais pas la zone... Il y avait, après tout, le principe de subsidiarité (H.O. 88), qu'Augustin, entre autres, avait préconisé.

2.-- La base et la mesure les plus solides de l'autorité sont exprimées, entre autres, par le "princeps scholasticorum" (le plus haut personnage de la scolastique), Thomas d'Aquin (1225/1274), jusqu'à présent le penseur du Vatican.

H.O. 122.

Werner Jaeger, Humanisme et théologie, Paris, 1956, 112, cite le texte suivant :

“(Quoi qu’on puisse dire des choses discutées), - nous ne devons pas nous inquiéter beaucoup : car l’étude de la philosophie ne sert pas à savoir ce que les hommes pensent, mais elle sert à savoir quelle est la vérité sur les données”. (*Expositio in libros Aristotelis de coelo et mundo*, Romae, 1886 (editio Leonina), lib. I, lect. 22, n. 8 (p.91)).

Note : C’est l’application directe du noble joug (H.O. 8v.) : plus c’est nominaliste, plus c’est autoritaire ; plus c’est conceptuel, plus c’est subsidiaire !

Et. Gilson, La philosophie au Moyen Âge (des origines patristiques à la fin du XIVe siècle), Paris, 1944-2, 761, dit ce qui suit.

Le Moyen Âge a été le premier à pratiquer une philosophie qui s’est libérée de l’emprise de toute autorité.-- Cela ne signifie pas que la scolastique n’avait aucun sens de l’autorité. Cela ne signifie pas que les scolastiques n’avaient aucun sens de l’autorité, mais seulement que l’individu et / ou le (petit) groupe se libérait d’une emprise autoritaire, - toujours sur la base du principe de subsidiarité, ainsi que du “noble joug”.

P.L. Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir (Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters), Bonn, 1925-3, 9, caractérise le système d’autorité de l’Église comme suit : “Il est dans la nature même du Moyen Âge que, en dehors de l’Église, il n’y ait que des hérésies qui, contre le système impressionnant et positif de l’Église mondiale (H.O. 66), courent en vain et, tout de suite, ne jouent qu’un rôle subalterne (....).

Au Moyen Âge, en raison du pouvoir de l’Église en tant que système de réception - à l’époque - de “tout ce qui était positif”, seul le mouvement positif pouvait se poursuivre. Des exemples de mouvements positifs du Moyen Âge, qui se sont déversés dans l’océan de l’Église, sont le mouvement franciscain (*note* : S. Franciscus v. Assisi (1182/1226 ; t.v. le premier mouvement de la haute école ; il a fondé son ordre en 1209), les différents mouvements de croisade (la première croisade : 1096/1099 ; la dernière (huitième) : 1270, toujours à l’époque de la haute école), le mouvement mystique (S. Bernard de Clairvaux (1091/1153) a fondé la mystique médiévale)”. Voici trois témoignages mutuellement complémentaires de personnes qui, de manière sérieuse, se sont insérées dans la sphère médiévale.

H.O. 123.

3.-- La relation Augustinisme / Thomisme.

1. Au cours du treizième siècle, Willem van Moerbeke et d'autres ont traduit Aristote de l'arabe et du grec. Cela a provoqué la controverse aristotélicienne. Les autorités ecclésiastiques ont tranquillement laissé faire, bien que l'augustinisme ait été la doctrine établie jusqu'alors. Cela prouve qu'un véritable renouveau ou une revitalisation était considéré comme possible. Cela implique une ouverture de la part de ces mêmes autorités ecclésiastiques. Cfr H.O. 69.

2. Dans ce contexte, la comparaison entre l'augustinisme et le thomisme devient intéressante. P. Monnot, *Philosophie scolastique*, in : G. Jacquemet, dir., *Dict. prat. d. connaissances religieuses*, IVe suppl. (1932), Paris, 1932, 984s., le résume ainsi.

1. Il y a

(a) les concordistes (il y a un accord profond entre les deux façons de penser, -- un courant fort parmi les spécialistes),

(b) les différentalistes (il y a une différence irréconciliable, voire un antagonisme (H.O. 3 ; 96v.)),

(c) les identifiants (il y a analogie, c'est-à-dire accord partiel, opposition partielle) (H.O. 12/16 ; 98)).

2. Etienne Gilson, *L'idée de philosophie chez S. Augustin et S. Thomas d'Aquin*, in : *La vie intellectuelle* 1930 (Juill./ août), 46.

(a) **En résumé.**

1. Les deux penseurs - en tant que chrétiens croyants - sont en parfait accord.

2.1. En tant qu'articulation, forme réfléchie des deux croyances, les deux philosophies (y compris la théologie) sont parfaitement congruentes.

2.2. Saint Thomas d'Aquin était, de toute évidence, convaincu que son système - individuel - (H.O. 81v.) n'était pas le même que le système individuel de son illustre prédécesseur dans le traitement rationnel de la foi existentielle (H.O. 63), c'est-à-dire de la foi vécue simplement, mais non clarifiée réflexivement (H.O. 72), c'est-à-dire de l'existence fidèle.

Extrait. (123/125) Pour une explication de la dualité de l'antithèse 'existence / réflexion', on se réfère tout d'abord à A. de Waelhens, *Existence et signification*, Louvain/Paris, 1958, 74/103 (*Signification de la phénoménologie*), où l'auteur parle de 'la philosophie nouvelle' (H. Bergson (1859/1941 ; vers 1910 on commence à désigner 'Tout ce qui est bergsonisme' comme 'philosophie nouvelle'). Cette philosophie est "nouvelle" dans le sens où elle s'écarte de la vie inconsiderée ("existentielle") pour réfléchir à son sens et à sa situation tout en la vivant.

H.O. 124.

Outre le vitalisme spiritualiste bergsonien, de Waelhens voit G.F.W. Hegel (1770/1831) K. Marx (1818/1883), -- tous deux fondateurs de ce qu'on appelle la "dialectique moderne" -- S. Kierkegaard (1813/1855), le fondateur de la pensée existentielle,-- P. Nietzsche (1844/1900), le nihiliste. Selon le demandeur, ces penseurs et les courants qu'ils ont suscités sont - chacun à sa manière - des modèles applicatifs de l'idée : " Tout ce qui est vivant, tout ce qui existe, pense à cette même vie, resp. ".

J.Ed. Erdmann (1805/1892), historien hégélien de la philosophie, cité par O. Willmann, II, 550, dit : " La philosophie d'une époque est "ihr Selbst-verständnis" (littéralement : l'époque, dans la mesure où elle se comprend elle-même), elle formule simplement "Tout ce qui, à l'intérieur de cette époque, a vécu inconsciemment, a travaillé instinctivement" ; elle exprime le mystère de cette époque ". Ce que de Waelhens, plus tôt, comprenait au sens individuel, est ici préservé du collectif des esprits pensants - toujours à la même époque. Le "vivant" ou "l'existant", à l'intérieur d'une même période, vient à la pleine conscience, grâce à la réflexion, dans son philosophe.

Ce point de vue est appelé "histor(ic)isme". La raison en est donnée par le même Erdmann, ibid. : " L'essor et la chute (H.O. 94) d'un système portent en eux une nécessité historique mondiale : un système de pensée, après tout, est déterminé dans son essor par la nature de l'époque qu'il amène à la pleine conscience de lui-même ; parce que l'époque en question est supplantée par une époque ultérieure, il est, à son tour, déterminé dans sa chute par le fait même de sa nature d'époque ".

On ne saurait mieux l'exprimer : l'histoire, comprise comme une succession de périodes, détermine l'essence et le cours de la pensée. C'est du pur hégélianisme. Si nous appliquons maintenant ces deux idées à Augustin et à Thomas, nous avons, peut-être, l'une des raisons les plus importantes ('rationes' ; H.O. 76;79) pour lesquelles les deux penseurs diffèrent dans une certaine mesure. Même s'ils appartiennent à un seul et même mouvement chrétien.

En termes idéalistes, cela signifie que, au fil du temps, la vérité est abordée, interprétée et exprimée différemment. On lit H.O. 95 (les phénomènes comme réalisations historiques, resp. expressions (réalisées en signes matériels) d'une ou plusieurs idées).

H.O. 125.

En prévision de ce qui sera expliqué plus en détail par la suite (*universalia ante rem* (les idées en Dieu), *universalia in re* (l'idée réalisée dans les phénomènes), *universalia post rem* (l'idée réalisée dans nos concepts)), nous pouvons dire, avec O. Willmann, II, 552, que dans la mesure où la vérité s'élabore dans le progrès de l'histoire, elle est un produit du temps ; dans la mesure où elle représente un contenu situé hors du temps et donc transcendant l'histoire, elle est un rayonnement de l'éternité (comprendre : les idées de Dieu).

Les systèmes philosophiques sont des "*universalia post rem*" (intuitions tirées des choses elles-mêmes), mais ce que nous, grâce à ces systèmes, essayons de saisir, avec notre esprit (raison, raison), ce sont des "*universalia in re*" (intuitions incarnées dans les choses elles-mêmes) et, en dernière instance, des "*universalia ante rem*" (intuitions pour les choses elles-mêmes, idées de Dieu).

Ainsi, nous rendons justice à l'aspect historique (humain) (les phénomènes, les noms ; H.O. 34 ; 47), sans négliger l'aspect idéationnel (ibid.).

Cependant, avec les termes "*universalia*" (concepts), "*res*" (phénomènes) et "*post*", "*in*", "*ante*" (après, dans, avant), nous nous trouvons en pleine ontologie scolastique, -- qui, apparemment, n'est pas aussi anhistorique qu'on le prétend parfois. - Voilà pour la digression.

(b)1. Les points d'enseignement communs à Augustin et à Thomas (cf. E. Gilson) sont les suivants :

(i) Dieu, en tant que Créateur exalté ("*transcendant*") de tous les êtres finis (créés), est infiniment différent de toutes les créatures ;

(ii) Dieu, dans la même perspective, est tel que la créature est essentiellement dépendante de son Créateur.

(b)2. Les points d'enseignement d'Augustin à Thomas sont différents :

(i) théologique :

a. la preuve de l'existence de Dieu est élaborée différemment,

b. Dieu, en tant que "*cause première*" (c'est-à-dire la cause de tous les processus causaux et actes finis (créés) possibles), est exprimé différemment ;

(ii) Anthropologie (philosophie de l'homme) :

a. la doctrine de l'illumination (H.O. 65 ; 117), inhérente aux deux, est élaborée différemment ;

b. la doctrine de la connaissance est différente dans les deux cas (**1.** l'abstraction, noyau de l'épistémologie de Thomas, n'est pas présente dans la doctrine d'Augustin ; l'"*intellectus agens*, (l'aspect abstrait de notre esprit)" lié **2.** à cette abstraction n'est, de même, pas présent dans la doctrine d'Augustin ; -- méthodologique : la méthode par laquelle les différents types de réalité sont approchés rationnellement, sont différentes.

H.O. 126

Conclusion. -- Entre Augustin (354/430) et Thomas (1225/1274) s'écourent environ neuf siècles. L'Église mondiale a, dans cet énorme intervalle, considérablement évolué. Ces deux géants de la pensée catholique reflètent l'évolution historique.

Mais le double fondement de la clarification de l'existence de la foi est inébranlable :

a. Le noble joug (H.O. 8v. ; 122), par lequel chaque personne, individuellement, est confrontée à la réalité objective, de manière personnelle ;

b. le solidarisme (H.O. 83 ; 113), qui, en définitive, renvoie aux paléomilésiens (Thalès v. Mil. (-624/-545) et ses successeurs) et les paléopythagoriciens (Puthagoras v. Sam. (6580/-500) et son école), qui, en ce qui concerne la pensée, prônaient tous deux l'hetaireia, la communauté de pensée, resp. la communauté de pensée (en tant que groupe délimité).

Sur ces deux bases repose l'idée séculaire de "philosophia perennis" ("philosophie éternelle"), formulée par *Agostino Steuco* (Steuchus Eugubinus), dans son *De perenni philosophia* (1557).

4.- L'échec de l'Église.

Quiconque retrace l'histoire de l'Église médiévale, surtout s'il le fait de manière "critique", rencontre des traits autoritaires avec une régularité d'horloge. - Après ce que nous avons dit de l'idéalisme, l'explication peut être brève. Lire H.O. 90 et suivants. (idéalisme conflictuel). Il est clair que l'idée d'autorité, telle qu'elle est en Dieu et, à travers la création et, aussi, directement (illumination), parvient à notre pensée, une fois réalisée dans le monde phénoménal (H.O. 95), peut dégénérer en autoritarisme. Nous appelons "autoritaire" "ce que l'autorité, pour d'autres raisons que le principe de subsidiarité, veut imposer au sujet" : Cfr. H.O. 88. Voir aussi H.O. 102 (critique sociale : narcissisme ; masque), mais appliquer à la structure d'autorité. Voir aussi H.O. 101 ; 120 (désengagement).

Note.-- Au Moyen Âge, l'Église mondiale est une autorité massive. Cela a augmenté la tentation de l'autoritarisme, bien sûr. Mais nous allons constater, à partir de la Renaissance, que la vie intellectuelle occidentale devient comme deux équipes de football sans arbitre. L'un se fond dans l'autre.

H.O. 127.

(F) *La vraie scolastique.*

Dialectique scolaire, avec une dose d'intérêt scientifique, mystique (mysticisme), "autoritaire" (avec une forte dose de subsidiarité), -- telle est l'image qui caractérise la Scolastique.-- Mais peut-on esquisser, brièvement, son ontologie ?

A. -- *Le noble joug.*

Le piédestal immortel est et reste la relation "sujet connaissant, voulant, appréciant / objet connu, voulu, apprécié" (H.O. 8 + H.O. 73 (voll. cogito)).

Comme nous l'avons progressivement constaté), cette relation fondamentale était comprise aussi bien nominalement (dialectique ; H.O. 110 : métalogue) qu'abstractivement (H.O. 115 : méthode Ar. ; 125) et, surtout, idéativement (H.O. 121 ; 125) - post, in, ante.

Note.- Le terme "intentio" ("intentionalis"), dans le sillage de S. Augustin (H.O. 70), est plus courant.

B.I. -- *Être, syn et diachronique.*

Comme déjà mentionné (H.O. 105), synchroniquement l'être devient essentia (mode) et existentia (fait). La diachronie devient potentia (disposition, être possible) et actus (être réalisé ; H.O. 17 (graine, germe) ; 23), potentiel et actuel.

Les tendances naturelles-philosophiques-naturelles-scientifiques de la scolastique feront que le couple d'opposés 'potentialité / acte' deviendra un lieu commun de la langue. -- parfois ad nauseam.

B.II. - *La divinité comme pure réalité.*

Le couple dynamique-génétique "potentialité/acte" mentionné ci-dessus est cependant d'une grande utilité en théologie. Pour distinguer l'être divin de l'être transcendantal (qui englobe tout) et de l'être fini, créé, la scolastique dit que :

(i) "Tout ce qui est fini (créé)", également sujet à l'apparition et à la disparition (H.O. 95 : phénomènes) et, donc, un potentiel et un réel, en même temps,

(ii) que la divinité, cependant, n'est qu'un être réel. On voit que les paires d'opposés (systémies, dans le langage des paléopythagoriciens) peuvent être particulièrement utiles, comme modèles d'analogie (H.O. 13). Ces termes sont inclusifs entre eux, et non exclusifs.

B.III. - *Le transcendantal.*

"Res (donné), ens (être(de)), verum (vrai, c'est-à-dire conforme à la raison et à la raison), bonum (précieux, " bon "), aliquid (être(de)), dans la mesure où il se distingue du reste (quelque chose)), unum (un, c'est-à-dire être(de), dans la mesure où il est indivis en lui-même) ; - pour ceux qui connaissent la pensée antique, ces concepts sont de Platon, d'Aristote, d'Augustin.

H.O. 128.

B. IV.-- Réalisme conceptuel.

Qu'il soit abstrait (H.O. 8vv.) ou idéatif (H.O. 27vv.), l'essentialisme contient un modèle théorique brillant.

1. S. Augustine avait :

- (1) l'exemplarité (toonbeeldig) de la pensée divine (en tant que système d'idées),
- (2) l'essence idéale des données créées,
- (3) les deux précédents décrivant (reflétant) les pensées humaines, d'une manière lumineuse (lumineuse-métaphysique), y compris la pensée, (O. Willmann, II, 288f.).

Les scolastiques (du moins les réalistes conceptuels) ont fait quelque chose d'analogue : les "intellectuels" (= universaux) sont les idées de Dieu (constituant un système), "ante multiplicita-tem" (pour chaque multiplicité créée, finie, distribution) ; les "naturalia" (les formes d'essence dans les données elles-mêmes) constituent la nature (ici : La "logique" (les idées dans notre esprit (intellect, raison), sont le reflet des deux précédentes, "post multiplicatam", après la multiplicité des données (naturalia), que, grâce à l'analogie, nous pouvons réduire à l'unité (reflet, sur un plan fini, de l'unique système d'idées de Dieu). Cfr O. Willmann, o.c, 357.

2. (a) Entre Dieu et le créé, ses idées circulent (communication, interaction), comme des modèles.

(b) Les idées de Dieu circulent (communication, interaction) entre le créé et notre esprit.

(c) Entre nos esprits et nos actions, ces mêmes idées sont en circulation (communication, interaction,-- entre notre comportement théorique et notre comportement pratique). Du moins en principe. Car, une fois phénoménale, les déviations sont possibles, - de fait, comme nous l'enseigne la conflictologie (H.O. 90vv.).

Préconstitutivement, ce sont les idées de Dieu ; constitutivement, ce sont les formes de la nature (naturalia) ; informativement, ce sont nos conceptions ; déontiquement et techniquement, ce sont nos dessins (modèles de pensée et d'action).-- La communication globale resp. l'interaction basée sur des modèles (images mutuelles), appelés "essences", voient ce qu'est l'être (le), pour l'augustinien, resp. le scolastique.-- En même temps, c'est un enseignement de la vérité.

Vérité pré-constitutive, c'est-à-dire les idées de Dieu, auxquelles correspond l'essence des choses ; vérité constitutive, c'est-à-dire l'essence des choses, en tant qu'elle correspond aux idées de Dieu ou aux desseins des êtres finis. Vérité informationnelle : dans la mesure où nos idées sont vérifiables dans les choses. Vérité pratique : nos actions répondent à des "essences" (normes),

H.O. 129.

(G) Diagramme chronologique.

Les “auctoritates” (H.O. 111), qui ont été privilégiés, sont, en résumé, les suivants.

1. (Néo)Platonisme

1.1. Les philosophes païens Plotinos v. Lukopolis (203/269), l’ontologiste ; Proklos v. Konstantinopolis (410/485), surnommé “le scolastique”;-- le long de la fil. juive et islamique à, également, des influences.

1.2. Dionusios l’Aréopagite (480/510) et S. Augustin v. Tagaste (354/430), comme chrétiens.

2. L’aristotélisme.

2.1. Boëthius v. Rome (450/525) ; +/- 1150 : toutes les oeuvres d’Aristote sont traduites en latin ;

2.2. après les Aristotéliens juifs et islamiques, les influences.

Note : influence byzantine.

A. Précolaire (700/900). Renaissance carolingienne et ottomane -- Joh. Scottus Eriugena (810/877) : premier système théologique-philosophique complet.

B. Scolasticisme précoce (1000/1200). La relation “foi/connaissance”, la discussion sur les universaux, l’école de Chartres (néoplatine), la mystique, constituent les quatre thèmes de premier plan.

Quatre chiffres : S. Anselmus v. Aoste (Canterbury ; 1033/1109), Petrus Abelardus (1079/1142), Jean v. Salisbury (1110/1180), S. Bernardus v. Clairveux (1091/1-153). - Séparés : les “libri sententiarum” (recueil d’extraits bibliques et patristiques), les “summae” (traités systématiques).

C. Haute Scolastique (1200/1300).

L’apogée de la scolastique. Les grands systèmes... Situation :

a. la découverte de l’ensemble d’Aristote (1150+) ;

b. à partir de 1200 : fondation des universités ;

c. Les ordres mendiants (Franciscains, Dominicains).

Les grandes directions :

1. l’augustinisme traditionnel (e.a. Henry v. Ghent (1217/1293)),

2. Aristotélisme (S. Albert le Grand (1200/1280), son ll. S. Thomas d’Aquin (1225/1274)).

3. Skotisme (Jean Duns Scot (1266)1308).

4. Le néoplatonisme (Maître Eckhart (1260/1327)),

5. Sciences naturelles (Roger Bacon (1210/1292)).

6. Denkleeer (Raimundus Lullus (1235/1315)),

7) Nominalisme initial (Petrus Aureolus (1250/1322)). -- On voit : le haut-scolasticisme mérite, vraiment, son nom.

D. Scolasticisme tardif (1300/1450).

Tant les courants antérieurs (appelés *via antiqua*) que le nominalisme émergent (terminisme), la “*via moderna*”, ont continué.

H.O. 130.

Mais une figure domine le domaine : Guillaume d'Ockham (aussi : Occam ; 1300/1350), -- ainsi que les sciences naturelles émergentes (Jean de Buridan (1300/1358), Nicolas d'Oresme (1323/1382), qui a préparé Galilée, entre autres.

La fondation d'une ontologie à part entière par les scolastiques. (105/129).

Introduction... (105/107). Deux ontologies à part entière, la "première philosophie" aristotélicienne et l'ontologie plotinienne, étaient à la disposition des scolastiques, mais elles étaient païennes, non bibliques. Les scolastiques ont fondé la première ontologie chrétienne à part entière, en la personne de S. Thomas d'Aquin (1225/1274), -- toujours à la base de la pensée vaticane.

(A) Le concept de "Moyen Âge" (107v.) ; partisans et, surtout, opposants.

(B) La vraie, c'est-à-dire la scolastique ecclésiastique (109/129).

1.-- Schola (109) ; sic et non de Petrus Abelardus, comme méthode herméneutique (109/114),-- dialectique (109/111), appl. mod. (S. Thomas d'Aquin ; 111v.), quatre traits principaux (cf. CSS Peirce ; 112/114).

Justus von Liebig sur l'induction aristotélicienne (114v.), la praxis (116v.) et le cheminement vers la méthode inductive moderne (117).

3.-- Mystique scolastique (118/121).-- Définition de "mystique" (magie, théurgie), "mystique" (mystique hétérodoxe, le plus souvent rationaliste ; 118v.);-- mod. appl. (Maître Eckhart ; 119v.).

Note : Le réalisme scolastique surmonte à la fois le nominalisme des dialecticiens (sic-et-non) et le mysticisme mondain et sans vie (surtout néoplatonisant) des mystiques (120v.).

4.-- Autorité scolastique (121/126).

1. La subsidiarité tempère l'"autoritarisme" (121).

2. Témoignages v. W. Jaeger, Et. Gilson, P.L. Landsberg terzake (122).

3. La relation 'augustinisme/thomisme' (aristotélisme ; 123/126) : trois positions (concordisme/ différentialisme/ identivisme (= analogie) (123).

Élaboration. - Similitude et, surtout, différence entre les deux plus grands penseurs catholiques - Augustin et Thomas - expliquée sur la base des idées de la "nouvelle philosophie" (bergsoniste) et de l'"historicisme hégélien" (123/125).

4. Les traits autoritaires de la hiérarchie médiévale (125).

5.-- L'évolution scolaire (129).

Notes sur ce cours (1/130) - Il peut sembler que ce qui précède n'est qu'un détournement "inutile" vers une ontologie moderne et contemporaine.

1.- Une œuvre systématique n'est jamais qu'une "systématisation" de ce qui s'est développé historiquement (H.O. 123/125).

Il est frappant de constater que ces dernières années, les catholiques ont été étonnamment ignorants, voire méprisants, de leurs propres positions ontologiques. Ils ne connaissent généralement rien de plus précis que ce que l'Église mondiale a formulé, des siècles et des siècles durant, à travers une pensée solidaire. S'il est vrai (ce qui est l'hypothèse de travail des catholiques, en termes platoniques : "lemme") que Dieu lui-même guide l'Église, à travers ses autorités, ses penseurs, alors c'est la voie à suivre.

H.O. 131.

(H) La “nouvelle” (“seconde”, également “espagnole”) scolastique.

A. Après 1450, à partir du dominicain Petrus Crockaert (+1516) et, surtout, de Franciscus de Vitoria (1485/1546), qui a fondé la “nouvelle” scolastique à Salamanque, une refondation autocritique de la forme de pensée du Moyen Âge a émergé. Cela donne lieu à une série de commentaires sur Thomas d’Aquin.

B. A Coimbra (cours conimbricensium), les Jésuites adoptent la même mise à jour.
- Figure principale : Francesco Suarez, s.j. (1548/1617).

Note - L’Espagne, une fois libérée des Maures, prospère et devient une puissance mondiale. Des mouvements comme l’humanisme (Renaissance) et la réforme protestante ont à peine touché l’Espagne. En conséquence, la tradition catholique du Moyen Âge a pu se développer de manière modernisante.

Suarezianisme.

Le pape Benoît XIV (1740/1758 ; pape amateur d’art et de littérature) a qualifié Suarez de doctor eximius (“professeur exceptionnel”). Deux œuvres sont bien connues : *Disputationes metaphysicae* (1597) et *De legibus* (1612 ; sa doctrine du droit).

L’érudition de Suarez était extrêmement grande : il connaissait l’Antiquité, les mondes de la pensée juive et islamique, l’humanisme de la Renaissance. Il est thomiste, mais d’une manière autonome sur le plan critique.

Suarezianisme ontologique.

Après Aristote et Plotinos (H.O. 105), Suarez est le premier à écrire une ontologie systématique (thomiste) à part entière.

(1) Ce défenseur de la philosophie baroque développe une ontologie totalement indépendante de la théologie.

(2) Il part toujours de l’être singulier. Bien qu’il soit un réaliste conceptuel abstrait (H.O. 8 ; 120), il soutient que notre esprit possède une intuition bien définie de l’être singulier (individuel).

(3) Il réduit les transcendantalismes (H.O. 127) à trois : un (harmologie, dans laquelle l’analogie est le fondement de l’ontologie), vrai (doctrine de la connaissance), “ bon “ (précieux, axiologie).

(4) Pour Suarez, la théologie naturelle ne fait qu’un avec l’ontologie : on ne comprend l’être que si on le comprend à partir de Dieu.

Legal suarezianisme.

Le pouvoir d’État vient de Dieu, mais il le confère d’abord à une loi naturelle). le détenteur du pouvoir d’État peut être, par exemple, un prince (mais il n’est que cela). c’est la démocratie scolastique.

L’influence de Suarez était très grande, même dans les pays protestants.

H.O. 132.

(I) Modèle applicatif du raisonnement néoscholastique. (132/143)

Cela peut donner l'impression (fausse) que les modes de raisonnement médiévaux sont dépassés. La position d'un penseur français néo-scholastique par rapport à "Tout ce qui est raison moderne" montre que ce n'est pas du tout le cas. Nous l'expliquons aussi clairement que possible.

1. Introduction littératologique (= rhétorique).

R. Barthes, *L'aventure sémiologique*, Paris, 1905, 1375s., parle des lieux communs, généralement évoqués dans ce que la rhétorique antique-médiévale appelait "topiek" ("topos" = lieu commun),

L'un des nombreux lieux communs est la systémique (paire d'opposés) "thèse/hypothèse (causa)". -- L'objet d'une quaestio, point discuté, est, systématiquement, divisé en deux aspects.

(a) La thèse (positio, aussi : propositum) est la position générale sur un sujet débattu,-- prenons : "les libertés modernes" -- En termes platoniciens : l'idée comme modèle régulateur.

(b) l'hypothèse (en latin "hypothèse") ou, en latin, causa, sujet débattu (thème), - . en matière juridique : la cause, qui est plaidée. En termes platoniciens : la position prise à l'égard des phénomènes qui, situés dans le temps (diachroniquement) et l'espace (synchroniquement), représentent l'idée pure.

Modèle applicatif : "Comment, pratiquement, concevoir la position générale scolastique dans le temps et l'espace, c'est-à-dire dans des circonstances singulières-concrètes ?

Note - R. Barthes, qui n'est pas bien disposé à l'égard de la scolastique, donne un exemple (plutôt ridicule) :

(a) Thèse : "Faut-il se marier ?"

(b) Hypothèse : "Ornella devrait-elle se marier ?". D'abord l'universel, puis le singulier, respectivement le modèle privé,-- En termes platoniciens.

Barthes réduit cette double platitude à un cas purement rhétorique : il est, d'emblée, tout à fait clair qu'elle implique également un type de pensée philosophique (logique).

Note - Le mot grec ancien "hupo.thesis" signifie, entre autres, "sujet de débat". Elle n'a donc pas été reformulée en "supposition".

Par exemple, dans *L. Méridier, éd., Euripide, t. I, Médée*, Paris, 1947, 121, on peut lire : l'"hypothèse" (Fr. : argument) du drame *Mèdeia* (Médée), selon Aristophane, le grammatikos se lit comme suit :

H.O. 133.

“ Mèdeia, poussée par son ressentiment contre Jason (= le chef des Argonautes), parce qu’il (bien que marié à Mèdeia) avait épousé Glaukè, la fille de Kreon (le roi de Thèbes), tua (*op.* Glaukè avec Kreon et ses propres enfants (*note* : qu’elle a eu avec Jason), -- ceci pour se débarrasser de Jason et aller vivre avec Aigeus (*note* : prince d’Athènes).

Ce sujet n’est traité par aucun des deux autres tragédiens (*note* : Aischulos d’Eleusis (-525/-456), le plus ancien des poètes tragiques de la Grèce antique, et Sophocle de Kolonos (-496/-406) ; -- Euripide de Salamine (-480/-406) (...)). D’où il ressort que “hupo.thesis”, ici, signifie *le sujet traité*, c’est-à-dire dramatiquement.

2. Modèle applicatif néoscholastique.

J. Rivière, Libertés modernes, in : *J. Bricout, dir., Dict. prat. d. conn. relig.*, IV, Paris, 1926, 370/375, divise l’exposé comme suit :

1. Concept général ; le **2.** problème du libéralisme (*note* : ici dans le sens de ‘libéralité’) ; la doctrine catholique **3.** (la thèse et l’hypothèse).

La doctrine ecclésiastique-scholastique est régulièrement accusée de “dogmatisme”, d’“absolutisme” (doctrinal), etc. : nous examinerons dans quelle mesure cette allégation correspond à une réalité... L’article étant trop long, nous nous permettons de donner un résumé (au moins des parties significatives).

2.1.-- Concept général de “libertés modernes”.

a. Par “libertés modernes”, les néo-scholastiques entendent “les droits, accordés par les États actuels à leurs citoyens, en matière éthique (= morale, moral) et religieuse” (a.c., 370).

Sont brièvement mentionnés comme modèles applicables : la liberté de pensée, d’expression, - la liberté de la presse ; les libertés de conscience comme la liberté de croyance religieuse et de culte ; - les États-Unis sont mentionnés de manière prééminente comme modèle applicable d’un État moderne.

b. Le contexte culturel et historique est décrit comme suit.

(1) La distinction “État (société) confessionnel (fixé doctrinalement) / État (société) confessionnel (sans doctrine).

a. Le gouvernement étatique de l’Antiquité et du milieu du siècle (scholastique) - généralement, depuis la Révolution française (1789), appelé “ancien régime” - se caractérise par la prédominance de l’autorité, respectivement des détenteurs de l’autorité (l’état despotique).

H.O. 134.

b. L'État moderne, quant à lui, dans la mesure où il est vraiment moderne (*note* : à propos duquel, plus en détail, plus tard), se targue bien sûr de faire passer la liberté en tout (a.c.,370). En d'autres termes, il est "démocratique". Le "peuple souverain" règne.

(2) Non seulement l'État moderne, à travers les institutions parlementaires, avec ou sans les anciennes maisons princières, est non autoritaire ("despotique") : il est aussi libéral.

a. L'Ancien Régime (Antiquité, Moyen-Âge), en tant que gouvernement d'État, avait un système de doctrine et orientait sa praxis vers cette doctrine, dans la tradition sacrée consacrée. Ce qui, généralement, est qualifié de "dogmatisme" dans les cercles de libre-pensée. Ou comme "Moyen-âge sombre".

b. En revanche, les États modernes, en tant qu'États modernes, renoncent à tout dogmatisme éthique ou religieux (sacré) : ils sont sans dogmatisme. Leur objectif est, uniquement (réductionnisme), le bien-être public (général) de leurs citoyens. Tout rôle philosophique, "éducatif", est impitoyablement exclu au nom de la liberté.

Pour résumer.

(1) L'État (la société) antique-médiéval croit en un absolu (l'idée supérieure, -- platonique). Par conséquent, sa première tâche est la réalisation des valeurs (idées) éthiques et sacrées (religieuses), si nécessaire par "le bras séculier", c'est-à-dire par l'exercice du pouvoir.

(2) L'État moderne, quant à lui, est fondé sur la critique ("sape") de "tout ce qui est supérieur" : aucune éthique, aucune religion (église) n'est acceptée pour guider l'autorité de l'État. L'État moderne est, en ce sens, "a.dogmatique", sécularisé. On dit aussi qu'il est "profané".

Note.--- J. Rivière, a.c.,370s., dit aussi que le rationalisme du dix-huitième siècle, dans sa tendance à la sécularisation, a fait passer cette idée moderne de l'État,--en particulier dans la Révolution française (1789+) au lieu de l'"interférence" ecclésiastique (despotisme) vient maintenant la tolérance ("tolérance"), c'est-à-dire que chaque citoyen individuel détermine pour lui-même, de façon autonome (indépendante), sans interférence autoritaire, sa propre éthique et religion. L'État moderne est "neutre" (éthique, sacré).

H.O. 135.

“ La Révolution française a achevé cette œuvre d’émancipation en détruisant un à un les États de type doctrinaire. Dès lors, tant par opposition politique que par conviction, la “tolérance” a été la règle générale”. (A.c., 370). La première application de ce principe a été l’abolition du privilège exclusif des églises d’État.

Les droits de l’homme.

L’État typiquement moderne et épris de liberté - dit L’auteur, a.c.,371 - tend, de plus en plus, à prendre pour “Évangile” la déclaration des droits de l’homme et du citoyen (après l’abolition de la féodalité (04.08.1789), le 27. 08.1769). - Il avait raison, en 1926, car, le 10.12.1948, les Nations unies, à Paris, ont fait proclamer la Déclaration internationale des droits de l’homme. Le 20.11.1959, ces mêmes Nations Unies ont donné naissance à la Déclaration des droits de l’enfant. Inutile de dire qu’elles sont d’actualité.

2.2.-- La question du libéralisme.

a. Selon M. L’auteur, outre les questions politiques, des questions philosophiques et théologiques se posent également par rapport aux libertés modernes, œuvre du libéralisme. Prenez les libertés de pensée et de conscience.

(a) Même la liberté purement interne pose la question de la valeur de vérité objective d’une opinion interne.

(b) Mais une fois que cette liberté intérieure se développe en liberté extérieure (dans la parole, la liberté de la presse, la liberté de propagande, etc.), elle affecte les autres hommes, le bien commun, l’État et même l’Église.

La liberté intérieure et extérieure touche, à la fois, Dieu en tant qu’ordonnateur de l’univers et, en particulier, de l’humanité. C’est le côté sacré, religieux.

En résumé : la liberté, oui ; la liberté moderne, oui ; mais elle se situe dans les limites de l’humanité objective et de l’ordre sacré.

b. À cela - à ces questions - il existe deux grands types de réponses, qui se situent dans un langage différent, différent.

(a) Le libéralisme agnostique (septique, “absolu”).

Thèse : toutes les opinions - en tant qu’expressions de la raison humaine (c’est-à-dire individuelle) (rationalisme) - sont d’égale valeur. Corollaire : toutes les opinions éthiques ou religieuses (par exemple, ecclésiastiques) ne sont valables que comme opinions individuelles. En tant que tels, ils sont

(a) être respecté,

(b) mais de la restreindre à la sphère individuelle, privée (“La religion est une affaire privée”), limitée par l’ordre public.

H.O. 136.

(b). *La position de l'Église catholique.*

Thèse : Toutes les opinions -- telles qu'elles doivent être situées dans le cadre de **(i) la vérité objective, (ii) l'humanité et (iii) l'ordre sacré** -- ne sont pas égales.

1. Aucun vrai catholique - selon le demandeur - ne peut être d'accord avec le libéralisme absolu, car il signifie scepticisme, agnosticisme (seuls les phénomènes sont connaissables ; ce qui va au-delà est inconnaissable).

2. Mais depuis l'introduction des libertés modernes par les États, les catholiques sont divisés : certains, conservateurs, d'esprit Ancien-Régime, lui reprochent d'être la source de tous les maux (ex : Robert de La Mennais (1782/1852), prêtre, philosophe, qui, dans sa première période, fut un "théocrate" (partisan de la royauté selon la volonté de Dieu), ultra-royaliste, et, dans sa seconde période, un "théologien" (partisan de l'Église catholique). Robert de La Mennais (1782/1854), prêtre, philosophe, qui, dans sa première période, était un "théocrate" (partisan de la royauté comme volonté de Dieu), ultra-royaliste), les autres (par exemple le même Lamennais, dans sa deuxième période (L'Avenir)), les progressistes, approuvent le fait que les libertés modernes contiennent des avantages. Ils peuvent devenir des catholiques libéraux.

Conclusion:-- On le voit : le langage du libéralisme et de la scolastique se tient ou tombe avec l'axiome principal (lemme) : d'une part, la liberté (d'être) ; d'autre part, la liberté (située). Le même mot recouvre une perspective profondément différente ; résultat : certains disent "liberté", d'autres disent "pas de liberté à moins qu'elle ne soit située" !)

2.3.a. - *La thèse de la doctrine de l'Église.*

Typiquement Scholastique, J.Rivière raisonne en deux temps :

- a. théologique (le Magistère de l'Église (Magistère du Magistère ; Papes) ; théologiens)
- b. philosophique (raison naturelle).

A. *Théologique.*

A.1.- *Le Magistère.*

La prémisse, bien sûr, est que le pape (éventuellement, un "concile") peut exprimer une opinion "infaillible" ou, du moins, hautement probable.

Thèse : "Au nom de la vérité divine qu'elle représente, l'Église a, dans un premier temps, condamné de manière répétée et solennelle les libertés modernes". (A.c., 372).

On peut constater que le postulat de départ ("La liberté doit se situer dans un ordre") résonne ici avec force. Cette utilisation du langage a, bien entendu, effrayé de nombreux démocrates (catholiques et autres).

H.O. 137.

Modèles applicables.

La première position date du Pape Grégoire XVI (1765/1846 ; Pape : 1831/1846), avec son Encyclique Mirari vos (15.08.1832). Destiné au catholique libéral Lamennais et à ses penseurs, ce document condamne la thèse selon laquelle “toute foi suffit au salut” (indifférentisme religieux).

Trente ans plus tard, Pie IX (1792/1878 ; pape : 1846/1878) - non sans avoir d’abord agi de manière libéralisante - réitère la même condamnation (Encyclique du 08.12.1864 Quanta cura ; elle est accompagnée d’un Syllabus (résumé) des erreurs, devenu notoire).

Troisième figure : Léon XIII (1810/1903 ; pape : 1878/1903) : il initie une nouvelle phase. Il entreprend la réunification des anglicans avec Rome, ainsi que celle des églises orthodoxes ; il exhorte les catholiques à accepter la République française, fruit des Lumières ; il fonde officiellement le catholicisme social (Rerum novarum (1891)).

Dans l’encyclique Libertas praestantissimum (20.06.1888)

(a) il répète les condamnations de ses prédécesseurs,

(b) dit que l’Église ne s’oppose pas aux concessions aux libertés modernes que la situation moderne exige parfois. “Beaucoup sont d’avis que l’Église doit s’adapter à l’esprit actuel des temps (...).

(i) **Il s’agit d’une** opinion qui force le respect si elle contient un point de vue judicieusement équilibré. (...).

(ii) Les choses sont cependant différentes lorsqu’il s’agit de choses et de doctrines, qui sont le résultat du déclin des mœurs et d’intuitions fausses (...).”

J. Rivière : “ On voit que l’Eglise n’est pas hostile à un libéralisme bien compris. Néanmoins, elle ne peut et ne veut pas accepter le sacrifice de la ‘règle’ à l’exception ”. (A.c., 373).

A.2.-- Les théologiens.

Ils sont les interprètes des documents pontificaux. Ce qui laisse de la place aux différences individuelles, bien sûr.

B. Philosophique.

Cela s’appelle argumenter à partir de la raison (la raison naturelle, non éclairée par une lumière surnaturelle, la base de la philosophie).

B.1.-- Philosophie de la liberté.

La liberté est, entre autres, double :

(i) **la** liberté d’action (“je peux tuer quelqu’un”), caractéristique des êtres humains normaux (liberté physique) ;

(ii) **la** liberté de choix (“Puis-je le tuer ?”), caractéristique de l’homme consciencieux, “moral” ou “éthique” (liberté éthique = permissibilité).

H.O. 138.

En d'autres termes, je peux être libre de faire quelque chose physiquement, mais je ne suis pas forcément libre de le faire en conscience.

La liberté de capacité (physique) est limitée par les conditions physiques (par exemple : l'autre est plus fort que moi et je ne peux donc pas le tuer) ; la liberté de permission (morale) est limitée par une conscience d'un ordre supérieur de nature éthique. Par exemple, je ne peux pas tuer mon prochain, sauf en cas de légitime défense (moralement justifiable).

“Il n'y a pas de doute : l'homme est fait de telle manière qu'il (peut) avoir la capacité physique de se soustraire à l'ordre moral ('son devoir'). Cependant, s'il décide de le faire, il s'agit d'un abus de sa propre liberté (*note* : de sa capacité physique). Une telle chose ne peut pas être appelée un “droit” dans le sens véritablement éthique du mot “droit” “. (A.c., 374).

Right” - en d'autres termes - signifie ici “faux droit”, abus de pouvoir ; - comme dans la maxime anglo-saxonne “Right or wrong : my right” (“Right (au sens éthique) or wrong (idem) : my 'right' (au sens purement physique d'abus de pouvoir.

Conclusion : Là où le libéralisme “absolu” utilise le mot “liberté” de manière plutôt vague, la scolastique de l'Église le définit très clairement, ou plutôt :

(i) Le libéralisme “absolu” ne connaît, par essence, aucune frontière entre l'usage “justifiable” de la liberté et ce que l'on appelle depuis quelque temps l'usage “permissif” (permettant tous les types d'action possibles) de la liberté. Ceci est devenu très clair depuis 1926, date de l'article de Rivière. Une telle confusion de concepts a rapidement été perçue par les scolastiques de l'Église comme l'une des nombreuses possibilités inhérentes au libéralisme “absolu”.

(ii) Le libéralisme “absolu” voulait avant tout, contre vents et marées, la libération, l'émancipation, la “liberté” (au sens moderne du terme), de l'emprise oppressive d'une culture “féodale” (c'est-à-dire féodale décadente) autonome, dominée par le haut clergé, la noblesse et les maisons royales, qui se présentait comme une “couche supérieure” inutile pesant sur le peuple et, le plus souvent, couvrait cette situation d'un faux christianisme.

H.O. 139.

B.2. - Argument pragmatique.

Avec C.S. Peirce (1839/1914), nous qualifions ce que Rivière avance alors comme argument non pas de “ pragmatique “ (c’est-à-dire orienté vers un but et un résultat), mais de “ pragmatique “ (c’est-à-dire ce qui teste une idée pour son applicabilité et ses conséquences une fois qu’elle est mise en pratique).

“ De “ tout ce qui est vrai “, découle logiquement “ tout ce qui est précieux “ (“ bon “). Ce qui implique que les systèmes d’apprentissage faux sont nécessairement impies”. (A.c., 374). L’auteur ajoute : “ Sous ce point de vue (efficace), toutes les vérités forment un ensemble (système) cohérent. - Les résultats effectifs confirment ce que la raison reconnaît : que les systèmes d’apprentissage, qui sont apparemment parmi les plus “ spéculatifs “ (apparemment peu pratiques), ont tôt ou tard un impact sur le bien-être.

La “ thèse ” catholique, qui confère la justice uniquement à “ tout ce qui est vrai ”, remplit le rôle, outre celui d’une vérité purement logique, d’une apparente sauvegarde sociale”. (Ibid.).

En d’autres termes, le souci des scolastiques catholiques n’était pas seulement d’avoir une vision purement théorique, mais aussi de veiller au bien public, ce dont les libéraux “ absolus ” se vantaient tant. Certes, dans l’Église, mais pas à la manière des libéraux.

En langage courant : “ A quoi se résumera le libéralisme “ absolu ”, effectivement (mesuré par ses “ effets ”) ? Quel impact aura-t-il, à terme, sur les “ intérêts ” de la population ? ”.

B.3. - Argument dialectique (éristique).

Depuis Zénon d’Eléa (-500/...), l’élève de Parménide d’Eléa et le fondateur de la pensée logique, l’argument du “ tu-même-comme-je ” est en usage, dont nous avons ici une application.

(1) “ T ”.

L’Église ne peut évidemment pas se passer de la fidélité au système d’enseignement et au système d’enseignement dans la praxis.

(2) “ Ni toi ni moi ”.

Selon Rivière, il suffit de regarder le comportement pratique des gouvernements “ laïcisés ” pendant la première guerre mondiale (1914/1918). Les libertés modernes (de la presse, de la diffusion de l’opinion et bien d’autres) ont été restreintes... au nom d’un bien “ supérieur ”, celui de “ la patrie dans le besoin ”. La haute idée du “ bien-être public ” justifie la réduction parfois radicale des “ libertés modernes ”, qui ne correspondent soudain plus à l’esprit du temps.

H.O. 140.

Ce comportement répressif de l'État laïc n'est justifiable, sur un plan rationnel (le libéralisme "absolu" se targue d'agir "rationnellement"), que si le même État laïc permissif adhère à une "doctrine" minimale essentielle (concernant les "intérêts supérieurs" du peuple, par exemple). Ainsi, "l'État laïc comme l'Église" ne peut se passer d'un système de doctrine. - Sans parler de la doctrine libérale elle-même, bien sûr.

2.3.b.-- *L'hypothèse de la doctrine de l'Église.*

a. - Note : La doctrine ecclésiastique-scolastique n'en a pas fini avec la thèse (en langage courant : "théorie", système d'idées). Au contraire ! "On ferait une injustice à la doctrine (de l'Église) si l'on n'en connaissait que la thèse (partie 1), sans tenir compte de son second aspect, l'hypothèse : l'hypothèse fonctionne, après tout, comme un complément". (A.c., 374).

En d'autres termes : en termes de logique et de théorie des ensembles, comme dans ceux de la logique classique, une totalité est divisée en une dichotomie ("anneau complémentaire"), -- ici : thèse et hypothèse.

b. Alors que la thèse se situait "in abstracto", dans la pensée pure, "non engagée", l'hypothèse situe la même doctrine "in concreto", dans la praxis... Entre autres : la compassion,... le débat. Voir ci-dessus H.O. 132. Ce qui revient à la forme néo-scolastique du pluralisme. Le scolastique, sur la base de la méthode sic-et-non (H.O. 109vv.), connaît, de naissance, un pluralisme de perspectives (= points de vue).

En ce sens, méthodiquement, dans la structure même de sa méthode, il défend un "perspectivisme" (terme, que Fr. Nietzsche (1844/1900) a donné autorité à).

"Le culte des principes, même s'ils ne sont pas recherchés par les masses, inhérent à l'Église, ne l'empêche pas d'ouvrir les yeux sur les conditions accidentelles "contingentes" dans lesquelles se situe leur application". (A.c., 374).

H.O. 95 (96) nous a déjà appris comment Platon situe l'idée haute dans les données phénoménales. Le système "thèse/hypothèse" est du platonisme pur.

Nous allons maintenant examiner comment Rivière y parvient en termes de libertés modernes.

La question du modernisme.

J. Bricout, Modernisme, in : *J. Bricout, dir., Dict. Prat. d. conn. relig.*, IV, Paris, 1926, 1052/1068, dit : "Ce n'est pas seulement chez les catholiques que s'est manifesté le désir de mettre la religion en harmonie avec les idées modernes. Chez les protestants, les juifs, et même les islamistes et les bouddhistes, on trouve des tendances analogues". (A.c., 1052).

H.O. 141.

Au sens strict, c'est-à-dire en ce qui concerne le modernisme spécifiquement catholique ou l'adaptation à la culture moderne, on entend par "modernisme" le modernisme (*aggiornamento*), dira-t-on plus tard, qui s'est produit dans les milieux catholiques entre 1896 et 1910. Il serait préférable d'appeler cela "la crise du modernisme au tournant du siècle" :

Les personnages principaux sont G. Tyrrell (1861/1909), en Angleterre, et, en France, A. Loisy (1857/1940), tous deux condamnés par Rome. - En fait, ils étaient la pointe d'un iceberg qui, dans les milieux catholiques, était en train de croître, surtout depuis la sécularisation (laïcisation) de la culture occidentale.

La flambée de "progressisme" qui a suivi le Concile Vatican II (1962-1965), le prouve clairement : les autorités ecclésiastiques ne reprochent pas aux "modernistes" (par analogie aussi aux "progressistes") la modernisation, mais plutôt la modernisation excessive de la foi. En termes scolastique-rhétorique, au lieu que la thèse détermine l'hypothèse (l'insertion dans la praxis) (= la position de Rome), au moins chez beaucoup de modernistes l'hypothèse détermine la thèse (ce qui est maintenant parfois appelé "orthopraxie" (j'adapte et transforme cette adaptation en théorie)).

Dans le cas du modernisme du début du siècle, des figures comme le P. D. Schleiermacher (1768/1834), fondateur de l'herméneutique moderne, et G.Fr. Hegel (1770/1831), fondateur de la dialectique moderne, tous deux leaders du protestantisme libéral ou libre-penseur, avec Aug. Sabatier (1839/1901), le protestant symboliste (interprétation purement symbolique des dogmes), ont servi de modèles. Ce que "Rome", bien sûr, ne pouvait accepter. C'était non seulement la voie d'une "protestantisation" de la foi catholique, mais aussi la voie d'une protestantisation libre-pensante de celle-ci. De sorte que le modernisme catholique, dans sa forme aiguë, équivalait à un catholicisme libéral (H.O. 135).

L'aggiornamento néoscolastique.

Le modernisme, respectivement le progressisme et la (néo)scolastique sont considérés comme des opposés. Ce qui, en partie, est vrai. Et pourtant : l'"hypothèse", que la pensée néo)scolastique de la thèse élabore, montre que cette opposition n'est que partielle.

(i) Les autorités ecclésiastiques, malgré leur fermeté de principe (thèse), ont négocié et conclu des traités avec les États laïcisés (y compris sous la forme d'un "concordat", c'est-à-dire un accord entre le pape et un gouvernement concernant la religion, - où la liberté de culte (une des libertés modernes, bien sûr) prévalait.

H.O. 142.

Ceci non seulement dans les sociétés “hétérodoxes” (non catholiques), où la reconnaissance de l’Église représentait un “progrès” relatif, mais aussi dans les pays où le catholicisme était une vieille tradition (la France, par exemple). -- où l’assimilation du protestantisme et de la “Synagogue” (culte juif) pouvait être interprétée comme une “régression”.

(ii) Dans les États laïcisés, il y a encore, parfois, des princes et des chefs de gouvernement (princes) qui sont ouvertement répertoriés comme catholiques. À cause de “Rome”, qui - dans la thèse - est si strictement simple, ces catholiques n’ont jamais été empêchés de voter en faveur d’une constitution ou d’une législation ordinaire, qui était libérale ; laïcisante, sécularisante. Jamais aucun d’entre eux n’a été “pris à partie” par cette même Rome : au contraire, avec les évêques de ce pays, ils ont été amenés à prêter serment de fidélité à une constitution... libérale.

(iii) Là où l’Église elle-même détenait la puissance publique, elle défendait, même contre les passions populaires, par exemple les Juifs et leur assurait, sous réserve de quelques obligations plus légères, la liberté de culte.

Conclusion - “Adaptation” il y a eu, dans les faits (dans les phénomènes, - en langage platonicien), certainement. Pas seulement par calcul politique de la part du Vatican (qui n’a pas encore commis de faute). “Ces faits”, dit Rivière, a.c., 375) - compte comme une interprétation de la doctrine catholique elle-même”.

“L’Église, dit Léon XIII (Enc. Libertas), n’accorde (en principe, comme thèse) que le “droit” à ce qui est vraiment moralement valable. Pourtant, elle ne s’oppose pas à l’indulgence avec laquelle, à son avis, un gouvernement peut traiter certaines choses contraires à la vérité et à la loi, et ce, afin d’éviter un plus grand mal, d’atteindre ou de préserver un plus grand bien”. (A.c., 375).

Ce bien supérieur - on l’a deviné dans le texte - est de “rendre ou de garder cette terre vivable pour tous”. Il s’agit d’un modèle élaboré de philosophie (néo)-scolastique. Nous pensons que ce type de réflexion reste valable, même aujourd’hui.

H.O. 143.1.

Postface.

Une double remarque peut compléter ce qui précède.

(1) L'aspect "thétique" (théorique, abstrait-idéatif).

Ce qui est frappant, du point de vue platonicien, c'est que Rivière ne manque jamais de signaler les libertés modernes comme une idée de Dieu (H.O. 58 ; 91) qui apparaît dans notre histoire culturelle ouest-européenne et qui, par exemple dans le libéralisme "absolu", apparaît plutôt comme une caricature (H.O. 77 (rire) ; 91) dans notre monde terrestre.

Son premier réflexe de pensée est encore "condamner" (H.O. 136v.), le réflexe ecclésial frappant. Cependant, il note lui-même que l'Église peut accepter un libéralisme bien compris (H.O. 137) : la chose "bien comprise" en lui est l'idée de Dieu.

(2) L'aspect "hypothétique" (pratique, situationnel).

Nous notons trois façons d'interpréter le système thèse/hypothèse.

(1) L'affaire.

Là où l'éthique théorique (philosophie morale) est la thèse, la casuistique est l'hypothèse. Le mot vient de "casus conscientiae" (cas concret de conscience). Ainsi, la science juridique est la thèse et la jurisprudence concrète (jurisprudence) est l'hypothèse, et la science médicale est la thèse et la thérapeutique est l'hypothèse. Ils sont complémentaires.

(2).1. L'éthique de la situation.

La moralité situationnelle est un type de casuistique. Sous l'influence de l'existentialisme qui, dans sa forme extrême, nie toute idée (concept, universale) (nominalisme), le moraliste situationnel (extrême) dit que la valeur morale d'un acte doit être mesurée par la situation instantanée (instantanée) - intérieure-subjektive et extérieure - (= la totalité des circonstances), dans son unicité et sa différence, par rapport à toutes les autres situations (différentialisme : H.O. 3 ; 123). - De sorte que les idées, idéaux et valeurs universels, valables pour tous les peuples, sont inexistantes.

(2).2. L'éthique contextuelle.

Le contexte (c'est-à-dire l'ensemble des circonstances) d'un acte détermine son caractère consciencieux, telle est l'affirmation contextualiste. Pourtant, le contextualiste s'oppose au situationniste (existentialiste) : dans chaque contexte, singulier, différent de tous les autres cas de conscience, il y a plus présent : il y a une direction qui va au-delà. Ici, un minimum d'idée est présent : ici, la thèse n'est pas complètement rongée par l'hypothèse (en langage scolastique).

H.O. 143.2.

6.-- Scolastique moderne (131/143).

(H) les scolastiques espagnols, (131) : P. Suarez : ontologie systématique ; -- son idée de “souveraineté populaire”.

(1) Modèle d'application vs. raisonnement néoscholastique (131/143).

a. - La base est la dualité “thèse/hypothèse” (= théorie/pratique ; idée pure/manifestation phénoménale de l'idée), tirée de la rhétorique.

b. Application : comment la philosophie vaticane (= néo-scholastique) évalue-t-elle les “libertés modernes” (// droits de l'homme) ? -- La réponse est double.

2.1. Concept général des “libertés modernes” (133/135) -- distinction entre l'Etat et la législation confessionnels (Ancien Régime) et l'Etat et la législation sans confession (Etat laïc) (133/134) -- sécularisation de l'Etat et de la législation (134v. : Révolution française) -- droits de l'homme (135).

2.2. Le libéralisme (135v.)-- L'idée de “liberté” (135)-- Perspective du libéralisme agnostique (sceptique, “absolu”) (135v.) : toutes les opinions sont, pour l'état laïc, équivalentes;-- Perspective de la pensée ecclésiastique (136) : toutes les opinions ne sont pas, objectivement, équivalentes.

2.3.a. La thèse de la doctrine de l'Église (136/140).

C'est la pure idée de l'église.

A. Théologique (136v.)-- Le 1. Magistère : condamnations -- évolution depuis Léon XIII (l'Église n'est pas hostile à un libéralisme bien compris (136v.)-- 2. Les théologiens (en tant qu'interprètes;137).

B. Philosophique (137/140)-- Philosophie 1. de la liberté (voir H.O. 135 ; Liberté physique et éthique (peut / peut) ; - Liberté justifiable et permissive (138).

2. Argument pragmatique (= idée, une fois mise en pratique ; le lien entre vrai et bon (précieux)) (139).

3. Argument dialectique (éristique) : ni vous (État laïc) ni moi (Église) ne pouvons nous passer d'un système d'enseignement qui restreint les libertés modernes ; ou encore : ni vous, État laïc, ni moi, Église, ne sommes libres des valeurs (139v.);-- cela s'appelle aussi “argumentum ad hominem”.

Note -- Il s'agissait d'une application du H.O. 112/114 (quatre têtes de lit).

2.3.b. L'hypothèse de la doctrine de l'Église (140/143).

C'est la thèse comme hypothèse de travail dans la vie pratique et concrète. Le pluralisme (= perspectivisme), conçu de manière néoscholastique (140)... La question du modernisme : comment rendre la ou les religions compatibles avec les idées et la société modernes ? (140v.)-- Progressisme actuel (140), comparé au protestantisme libéral ; (141)-- Aggiornamento néoscholastique. les faits (négociations, traités ; -- liberté d'action des croyants ; -- défense positive de la liberté de/de ceux qui ne croient pas (141/142)).

Postface (143)-- Les libertés modernes comme idée de Dieu;-- Ethique de situation;-- Ethique contextuelle;-- Casuistique.

H.O. 144.

II.-- Les principaux types de rationalisme moderne et contemporain (1450/actuel).-

Introduction - Comme point de départ, nous avons pris *M. Milner/A. Halder, Herders Kleines philosophisches Wörterbuch*, Bâle, 1959-2, 141/143, qui distingue un rationalisme général et un rationalisme spécial.

1. Rationalisme général.

a. Tout d'abord, nous citons trois célèbres déclarations caractéristiques.

(i) Aristote (H.O. 8) dit de l'homme, tel qu'il le conçoit, qu'il est "zoön logon echon" (un être vivant, possédant l'esprit ("logos"));

(ii) Thomas d'Aquin (H.O. 106) dit que l'homme est une "raison animale" (un être vivant possédant la "ratio" (esprit)),

(iii) G.Fr.W. Hegel (1770/1831) dit que "alles Menschliche dadurch und dadurch allein menschlich ist dasz es durch das denken bewirkt wird".

Ces déclarations anciennes, médiévales et modernes témoignent d'une solide tradition.

b. Quelle est, à présent, la caractéristique commune de ces trois types de "rationalisme" ?

(i) L'homme lui-même (rationalisme humain), le monde (l'univers ; rationalisme cosmologique) et même la divinité (rationalisme théologique), ainsi que les relations entre ces trois sphères de la réalité (rationalisme ontologique ; cf. H.O. 128),--tout cela relève soit de l'esprit (raison et raison), soit de la connaissance et de la pensée (intelligibel, "rationnel"), c'est-à-dire se prête à une approche rationnelle.

(ii) Très spécifiquement, comme le dit H.O. 128 dans son Moyen Âge, la pensée et la connaissance compréhensibles (conceptuelles) sont centrales. En ce sens, tout rationalisme traditionnel est essentialiste. Au moins les trois principaux types, mentionnés ci-dessus. Cfr. H.O. 10/12 ("forme d'être"). Cela signifie que l'esprit (nous, intellectus) prépare librement (= abstraction, idéation), à partir des données des sens (phénomènes de perception (aisthêsis, sensatio)), un concept, resp. une idée, avec lequel la raison (dianoia, ratio, l'aspect discursif de l'esprit) peut travailler de manière raisonnée, de sorte que des énoncés universels sont possibles. Ainsi, entre autres, les déclarations ontologiques.

Müller/Halder notent que, même dans les contre-mouvements (irrationalismes de toutes sortes), le rationalisme prévaut toujours comme force principale. Ce qui n'est pas étonnant : on ne défait l'esprit que par l'esprit.

H.O. 145.

2. Rationalisme moderne/actuel.

Avec la fin du Moyen Âge, une nouvelle forme attaquante de “rationalisme” apparaît, que nous pouvons caractériser, avec *G. et I. Schweikle, Metzler Literaturlexikon*, Stuttgart, 1984, 29/31 (*Aufklärung*).

(1) Le rationalisme moderne imprègne toutes les sphères de la vie. Ce type apparaît au cours du XVIIe et surtout du XVIIIe siècle, mais a été préparé dans la période de transition avant cela. Elle se situe en Europe occidentale et, immédiatement, dans tout l’Occident, avec sa soi-disant “civilisation occidentale”.

(2) Il introduit le processus de sécularisation inhérent au monde moderne. Voir ci-dessus H.O. 133/135.

(3) Le nom de rationalisme est donné à ce mouvement parce qu’il est soutenu par un optimisme concernant “l’esprit” (la raison).

a. L’homme, en tant qu’être “rationnel”, peut raisonner logiquement (rationalisme pur) et/ou faire des expériences sensorielles (rationalisme empirique). Cette pénétration “rationnelle” (pure et/ou empirique) soit dans l’homme lui-même (science humaine rationnelle), soit dans la nature (science naturelle rationnelle), soit dans la religion (science religieuse rationnelle) est progressive (croyance au progrès).

b. Ce progrès rationnel permettra de résoudre rationnellement (“éclairé”) - et non plus par les méthodes délabrées et dépassées du passé - tous les problèmes auxquels l’homme (moderne) est confronté - questions économiques, sociales, politiques, artistiques, philosophiques, théologiques (volonté de résoudre les problèmes).

(4) Le nom “Aufklärung” (Lumières) - terme qui utilise la métaphore de la lumière - provient du domaine de l’éducation à la fin du 18ème siècle. L’éducation doit, désormais, être une éducation de l’esprit (de la raison).

Ceci, en contraste avec les époques précédentes, en particulier le Moyen Âge “sombre” (obscurantiste) (H.O. 108). En effet, l’esprit éclairé considère avec mépris toutes les étapes antérieures et prérationnelles de la culture (en particulier l’entre-deux irrationnel (Moyen Âge)), en particulier en matière d’éducation.

Cette appellation pédagogique est devenue, au fil du temps, le nom de l’ensemble du mouvement culturel “rationnel”.

H.O. 146.

Le rationalisme général, lui aussi, à sa manière, a placé l'éducation spirituelle au centre. Mais le rationalisme sécularisateur l'a fait d'une manière qu'il a appelée "autonome".

I. Kant (1724/1804), figure de proue de l'Aufklärung allemande et, en même temps, critique des Lumières, l'a brillamment caractérisé : "Les Lumières sont le moyen pour l'homme de sortir de l'infériorité dont il est lui-même coupable. L'incompétence est l'incapacité d'utiliser sa raison sans l'aide de ses semblables". (*Kant, in : Berliner Monatschrift*, 1783). Cfr. H.O. 134.

"**Autonome**", donc, inclut, comme prémisses, entre autres, que l'Église (divisée en Églises confessionnelles (Kath., Prot., Angl.,-- Orthod.)) est en train de perdre sa position d'autorité et de pouvoir (négatif),-- avec sa philosophie scolastique (H.O. 121/122;126),-- qui inclut l'anticléricalisme.

Positivement, "autonome" inclut l'idée de "loi naturelle", non seulement dans le sens antique-médiéval (qui réside dans la "nature" de l'homme donnée par Dieu), mais aussi dans le sens émancipateur : la nature humaine est telle que l'individu est responsable ("libre") de lui-même, c'est-à-dire de ses propres intérêts. Également que le peuple (H.O. 136 ; 131 (Suarez) est autonome, responsable ('libre') de lui-même, entre autres contre toute forme 'féodale' d'état (souveraineté populaire).

Cette dernière s'est exprimée dans les théories juridiques de *N. Machiavel* (1467/1527 : *Il principe*), - *J. Althusius* (1557/1636), *H. Grotius* (1583/1645 : *De iure belli at pacis* (1625), *S. von Pufendorf* (1632/1694).

L'autonomie comprend, enfin, que l'être humain mûr se libère de la théologie et même de l'ontologie ("métaphysique"), dans la mesure où celles-ci forment des liens, un ordre, auxquels l'homme, en tant qu'individu et en tant que collectivité, serait "lié".

D'où la crise de la désacralisation et de la métaphysique. En ce sens, la révolution éducative et culturelle "autonome" présente une nette tendance nominaliste (H.O. 1/7 ; surtout 5vv.), sans pour autant tomber dans un nominalisme radical.

Non seulement il y a laïcisation (le clergé remplacé par les laïcs) ; il y a, clairement, une tendance à la désacralisation (l'être même de la nature, de l'homme, etc. s'articule sans fondement dans la divinité (et ses idées), ce qui devient très clair dans l'attaque du matérialisme et de l'athéisme). Il y a, dès le départ, quelque chose de "nihiliste" dans l'autonomie.

H.O. 147

II.A.-- Les approches du milieu du siècle. (147/160)

E. Goretz, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit (I : Rationalismus / Empirismus : Aufklärung)*, Freiburg, 1972, 11, dit qu'avant le Rationalisme, au sens moderne, se situe une longue période de transition, dont "l'élan s'étend jusqu'au Moyen Âge".

II.A.(1). Du solidarisme au libéralisme.

G. Dumézil (1898/1986), *Mythe et épopée (L'idéologie des trois fonctions des peuples indo-européens)*, Paris, 1968, affirme que, déjà avant Alfred le Grand (1075/1100), le "rang de la prière" (clergé, ordres monastiques), le "rang du guerrier" (hommes d'armée (chevaliers)) et le "rang du travailleur" constituaient la triple structure sociale - typiquement indo-européenne. C'est cette dernière classe qui nous intéresse ici.

O. Brunner, *Bürger und Bourgeois*, dans : *Wort und Wahrheit VIII* (1953) : Juni, 419/426, dit que - différente de la ville antique typique ('poli', 'civitas') et de la ville orientale - au XIe siècle, en Europe occidentale, entre la Seine et le Rhin et en Italie du Nord et centrale (Lombardie, Toscane), sont apparus le bourgeois et la ville bourgeoise.

Jean Gimpel, *La révolution industrielle du Moyen Âge*, Paris, 1975, affirme que la "grande" révolution industrielle, dont on prétend qu'elle est née en Angleterre et au XVIIIe siècle, a en fait démarré au Moyen Âge et, sans doute, en Europe occidentale.

"Du XIe au XIIIe siècle, l'Europe occidentale a connu une période d'intense activité technologique. C'est, immédiatement, l'une des périodes les plus fécondes de l'histoire en termes d'inventions. Cette période aurait en fait dû être appelée "première révolution industrielle", si la révolution industrielle anglaise des 18e et 19e siècles n'avait pas déjà été désignée par ce nom. Ainsi Gimpel. Ce que J. Rosmorduc, *De Thales à Einstein (Histoire de la physique et de la chimie)*, Paris / Montréal, 1979, 19s. (également : 31), approuve.

Un nouveau style de pensée émerge, immédiatement.

W. Sombart (1863/1941), *Der moderne Kapitalismus*, Munich, 1902/1908, voyait déjà le changement de mentalité, dans ce phénomène économique-social. Dans sa description du développement économique des peuples européens, du Moyen Âge à nos jours, Sombart distingue quatre étapes :

H.O. 148.

- (1) Économie ségréguée,
- (2) artisanat (handicraft),
- (3) Le capitalisme progressiste,
- (4) Capitalisme en perte de vitesse.

Sombart met l'accent sur la psychologie de la transition de l'artisan au capitaliste :

a. L'artisan travaille pour acquérir ce qui est strictement nécessaire ; le profit ne lui vient pas à l'esprit ;

b. mais, au Moyen Âge, la figure du “marchand capitaliste” ou (comme l'a peint L.B. Alberti) émerge. Dans la nouvelle phase économique, qui s'épanouit déjà dans les villes italiennes et allemandes à la fin du Moyen Âge, le marchand capitaliste est la figure centrale. Eh bien, ce type d'économie va définir la culture moderne. Immédiatement, le profit maximum devient l'“esprit” de la vie moderne.

J. Van Houtte, Histoire économique, 1938, 103, écrit : “ Au Moyen Âge, la pensée socio-économique (...) a, pour l'essentiel, un caractère collectif (cf. H.O. 83 : solidarisme) (...). Les représentants, par contre, d'un capitalisme industriel assez avancé, comme les drapiers flamands et italiens, pensaient déjà de manière beaucoup plus égocentrique et individuelle (...). Ce changement (...) a été accéléré par la percée de la Renaissance et de l'Humanisme”.

Th. Suranyi-Unger, Wirtschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart, 1967, 27, caractérise le changement comme suit : “Outre le rôle important joué par le capitalisme mercantile, la culture de la Renaissance repose sur le principe de la production artisanale, repris du Moyen Âge et désormais absolutisé. De là est né l'esprit bourgeois de l'“homo faber” (l'artisan) : “Ce que je sais faire, avec l'habileté de mes mains et la perspicacité de mon esprit, je peux le contrôler” (...).

(i) le principe d'accomplissement, **(ii)** la recherche de l'ascendant, **(iii)** la codétermination individualiste modifient le caractère stagnant de l'économie médiévale. Les maisons de commerce et les guildes d'importance considérable, avec leur économie monétaire, couvrent le globe pour autant que l'on sache.

Les paysans, stimulés par l'exemple de la libre bourgeoisie urbaine, désirent une plus grande indépendance”.

Conclusion - Comme le font remarquer de nombreux historiens, le développement économique et social contribue à façonner la pensée.

H.O. 149.

II.A.(2). -- *Le terminisme de Guillaume d'Ockham* (1295/1350).

E. Coreth, Einf., I, 11, dit que, parmi les approches du rationalisme moderne, il y a le nominalisme (H.O. 1/7), tel qu'il est apparu, sous le nom de 'via moderna (H.O. 129), surtout à la fin de la philosophie du Moyen Âge, dans son déclin.

1.- *Le nom "nominalisme"*.

R. Poirier, Préface, in : *J. Largeault, Enquête sur le nominalisme*, Paris / Louvain, 1971, v/vi, nous donne - sémasiologiquement (c'est-à-dire au niveau du contenu) - le contenu conceptuel du terme 'nominalisme'.

(a) *Épistémologique*.

Par "nominalisme", on entend tout d'abord une théorie de la connaissance. Nos concepts (resp. idées) ne sont pas la représentation de l'"essence" (forme d'être) des choses réelles, mais seulement des noms, des signes, des "termes" (termini), qui ne sont qu'un produit de notre esprit et, pour le moment, ne signifient rien d'autre qu'une référence (dénotative, -- avec une connotation vague) à des données réelles. Dans notre raisonnement sur la réalité, les "termes" (termini) prennent la place des données réelles ("Ils représentent des choses"), et rien de plus.

Il convient de noter que le nominalisme d'Occam est appelé "terminisme", parce qu'il utilise très souvent le mot "terminus" (vv. : termini)... Par exemple, Quand je dis "beauté", cela reste, pour la plupart des gens, vague (connotatif, selon le contenu conceptuel), mais le terme "beauté" renvoie (dénotatif, selon la portée conceptuelle, c'est-à-dire les choses désignées par ce "terme") à "tout ce qui est beau", -- par exemple cette belle fille (H.O. 2).

(b) *Ontologique*.

Mais, comme déjà dans le cas de Protagores d'Abdera (H.O. 1 ; 3/7), le grand sophiste et humaniste, aussi dans celui de Guillaume d'Occam : toute une doctrine de la réalité (ontologie) accompagne cette doctrine de la connaissance. Poirier en énumère quelques traits principaux : le primat du singulier et de sa connaissance directe, le primat de l'expérience (observation, comportement empirique), -- l'élimination des entités "inutiles", comme les concepts et les idées abstraites, l'élimination des intermédiaires entre Dieu et l'homme, -- la mise en évidence de l'exaltation radicale ("transcendance"; H. O. 57) de Dieu, -- l'élimination de la "transcendance" de Dieu.O. 57) de Dieu, -- en Dieu lui-même la coïncidence de l'esprit (raison/intellect) et de la volonté (volontarisme), -- un droit bien compris à la "libre" investigation sur la base de l'expérience individuelle, -- l'individualisme dans les sphères économiques (H.O. 148) et politiques, -- l'autonomie (H.O. 146) du pouvoir du profane. --. En d'autres termes : le libéralisme émerge.

.O. 150.

(c) Culturel-historique.

Poirier ajoute que toutes ces représentations, bien que sans lien logique strict entre elles, sont néanmoins l'expression (la projection) d'un mode de vie qui est très certainement lié. -- Cela implique que l'attitude d'Occam face à la vie, centrée sur son terminisme, est l'expression d'un *Zeitgeist* (H.O. 123 / 125 : nouvelle philosophie ; historicisme).

A. Weber, Hist. d. l. philos. européenne, Paris, 1914-8, 234, dit : “ Guillaume d'Ockham était, en lui-même, tellement convaincu qu'il entendait bien l'Église. Mais son nominalisme - comme toute philosophie - est fondamentalement le miroir dans lequel se reflète la principale préoccupation de son époque, à savoir secouer le joug de la Rome chrétienne, la grande préoccupation de “tout ce qui était au pouvoir des laïcs” : les États et les nations, l'éducation intellectuelle, les arts et les sciences, la philosophie.

En effet, dès que le nominalisme réapparaît, on assiste au premier développement de la vie nationale et des langues modernes, qui s'opposent à l'unité que Rome, héritière de la tradition des empereurs romains, avait imposée à l'Europe.

Le nominalisme, sous le masque d'un profond attachement à l'Église et d'une extrême piété, recouvrait, en fait, une multitude de tendances hostiles au catholicisme”.

Conclusion. - Occam n'a pas élaboré un système, mais une théorie de la connaissance. Mais cette théorie de la connaissance était le résumé, l'agrégation, des relations du temps. D'où son énorme importance.

2 -- Le conceptualisme d'Occam.

En tant que terme de la philosophie médiévale, il signifie ce qui suit . Nos concepts (lat. : *conceptus*) sont une sorte de “réalité”, c'est-à-dire que dans notre esprit (et non en dehors de lui) il existe, par exemple d'un certain nombre de belles filles, existant de manière singulière, une représentation générale (*conceptus*), selon laquelle nous décidons si une fille donnée est belle ou non. Les concepts généraux, en d'autres termes, n'existent pas en tant qu'idées platoniciennes, en soi (H.O. 42/46 : idéation).

H.O. 151.

Ils ne sont pas non plus de simples mots (“noms”). En ce sens, bien sûr, le conceptualisme diffère du nominalisme pur.

Le noble joug (H.O. 8), noyau de tout réalisme conceptuel (abstrait ou idéatif), tombe en effet : les concepts universels (‘universalia’) :

(i) ne sont pas la représentation - univoque - d’êtres réels ou d’aspects d’êtres réels (la similia similibus, noyau du noble joug, tombe) - ce serait le réalisme conceptuel ;

(ii) Non : les concepts universels ne font que “ signifier “, c’est-à-dire se tenir, en tant que signes, à la place des données réelles, - dans la pensée (signes de la pensée) et dans le langage (signes du langage : parole et écriture). -- La théorie des signes, la sémiotique (Peirce), la sémiologie (de Saussure) prévaut.

Concept nominaliste-terministe de la science.

Quelle valeur objective ont alors nos connaissances (quotidiennes) et notre science (y compris la philosophie et la science théologique) ? “ Pour que la science signifie réalité, il n’est pas nécessaire que les ‘extrema propositionis’ (les principaux composants d’une ‘proposition’ ou phrase de jugement, énoncé), c’est-à-dire le sujet et/ou le dire, soient des réalités (‘realia’). Il suffit que le sujet et le prédicat soient “supponant pro realibus”, substituts de réalités”. (J. Largeault, o.c., 35 ; les mots d’Occam eux-mêmes tirés de son *Sent. I, dist. 30*, q. 1, x). En d’autres termes, les termes se réfèrent (dénotativement) à des données réelles, singulières, comme leurs substituts.

Critique - Ch. Lahr, *Logique*, Paris, 1933-27, 670, critique : la réfutation du conceptualisme réside dans la considération que, si nos concepts n’ont pas de valeur de représentation, ils n’ont pas, du même coup, de valeur de signification. Car, en soi, nos représentations n’ont aucune valeur réelle tant qu’elles ne sont pas testées - de manière connotative - par rapport aux données réelles.

En d’autres termes, il doit y avoir quelque chose de véritablement universel dans les données réelles qui correspond à l’universel dans nos esprits (l’unicité, le noble joug). Sinon, notre monde de concepts est une réalité purement psychique sans valeur objective.

Note - P. Foulquie, *L’existentialisme*, Paris, 1951-6, 18/26, parle d’“essentialisme conceptualiste” (avec comme exemples Aristote, Thomas d’Aquin, la science moderne (Francis Bacon, Descartes), la morale laïque traditionnelle). En ce sens, elle semble plutôt à éviter.

H.O. 152.

Critique.

a. R. Jolivet, *Les sources de l'idéalisme*, Paris, 1936, 24/30 (*L'épéisme occamien*), note qu'Ockham introduit - ce qu'il appelle par un terme français - le chosisme. Le terme "choisir" signifie ici une chose existant en soi, singulière par nature. Dans le langage d'Occam, "réel" signifie invariablement "chose existant en soi (singulier)". C'est cette notion ontologique étroite de "reale" (chose existant en elle-même) qui empêche Occam de penser à autre chose qu'à ce qui existe réellement.

Il en résulte une forme de différentialisme (H.O. 31) : les "realia", les "choses" (singulièrement) existantes, diffèrent les unes des autres à tel point qu'elles ne sont susceptibles d'aucune similitude essentielle. L'ensemble de la réalité devient ainsi un "nuage de poussière de choses réelles séparées, dont la connexion reste incompréhensible" (o.c., 29), -- "un nuage de phénomènes, un univers discontinu de choses coexistantes" (o.c., 32).

En d'autres termes, l'analogie disparaît (H.O. 12v.)... Même la chose singulière (individuelle) n'est, selon Occam, qu'un ensemble de propriétés et de phénomènes qui, synchroniquement et diachroniquement, présentent une cohérence plus ou moins lâche : c'est notre conception qui en constitue l'"unité", en premier lieu (o.c., 27). Son unité et sa cohérence résident dans le sujet "signifiant" (signifié), plutôt que dans l'objet lui-même.

b. R. Jolivet, o.c., 30/35 (*La science du singulier*), reproche à Ockham le subjectivisme ('philosophie de l'immanence', où le terme 'immanence' désigne l'être intérieur du sujet).

Ockham reconnaît deux types de signes :

a. les signes naturels (par exemple, le retentissement d'un rire indique le rire lui-même ; un panache de fumée montant indique un incendie) ;

b. Les signes arbitraires (donc les mots, auxquels nous relions les choses signifiées par eux, "signifiés" (pourvus d'un signe linguistique)).

Eh bien, l'universel n'est qu'un signe qui indique quelque chose de radicalement différent de ce signe, de manière grossièrement résumée.

L'objet de notre connaissance, de notre science, est, en premier lieu, non pas les choses existant en elles-mêmes, mais les pensées elles-mêmes, dans notre conscience. Le mental, et non les données existant en dehors de notre conscience, est ce que nous connaissons. Le subjectivisme moderne est né.

H.O. 153.

Note : Nous nous référons à *F. Cromphout, Le narcissisme comme phénomène social*, in : *Streven* 1982 : Oct., 29/36 (sur *Chr. Lasch, The Culture of Narcissism*, Londres, 1980,-- “narcissisme” étant entendu ici comme rêve imaginaire de toute-puissance (dans un sens plus ou moins freudien)) ; *Leo Loewenthal, Goethe et la fausse subjectivité*, in : *Streven* 1982 : Dec., 250/259 (se référant ici au culte de l’introversion).

Que le subjectivisme philosophique peut encore être pertinent aujourd’hui est prouvé par *Herman De Coninck, Uren van admireerd : Leo Apostel*, dans : *Humo* Nr 2247 (29.09.1981, 50/53. Leo Apostel (1925/1995) était un épistémologue de renommée internationale. Voici ce que dit Leo Apostel dans l’interview :

“ La philosophie est presque religieuse, c’est le désir ardent de l’unité de tout. J’y travaille encore, en fait... À l’époque, j’ai eu une période où j’ai pensé : si Dieu n’existe pas, est-ce que le monde existe, est-ce que j’existe ? Tout cela n’est-il pas un rêve ?

Vida es sueno. Quand on s’en rend vraiment compte existentiellement, c’est une expérience horrible, surtout pour un garçon dans un environnement pas trop cultivé. Ce qui m’a sauvé, je pense, c’est que j’ai osé le dire - je voyais toujours la table devant moi, mais je n’étais plus convaincu qu’elle était réelle. Si j’avais dit ça à haute voix, les gens m’auraient probablement coloré. Ça a disparu après un moment...

Mais il restait, encore aujourd’hui, un intérêt intense pour l’épistémologie et la logique : puis-je prouver que cette table existe vraiment ? Pour moi, cela n’a jamais été un problème académique (*note* : purement théorique). - Dieu ne semble pas exister : mais, alors, le monde doit pouvoir être expliqué d’une autre manière ! Et l’éthique religieuse, alors, tombe : mais, alors, on doit pouvoir trouver des préceptes ailleurs ! -

De plus, vous n’avez pas un accès immédiat à la réalité extrême. Dans l’histoire de la littérature, on trouve encore des exemples de perte du sens de la réalité : je te vois ; mais, peut-être, tu n’es qu’un décor, -- tout est irréel. Quand on est très fatigué, on a souvent ceci : tout semble être du carton.

H.O. 154.

Ensuite, il faut vraiment se convaincre : non, il y a un monde réel et j'en connais même un peu. Cet enseignement de la connaissance est donc vraiment le résultat de mon besoin d'aller vers le monde et, finalement, d'aller vers les gens. Je me demande rarement d'où vient ce besoin de philosophie ; au contraire, je me demande comment une personne peut vivre sans elle. -

Mais la particularité d'une telle vie philosophique est, bien sûr, que l'on se perd tellement dans la technicité (*note* : exploration approfondie) de son sujet que l'on n'a toujours pas résolu les questions fondamentales de son adolescence, même à cinquante-huit ans. En épistémologie, j'ai, au moins, essayé, mais en métaphysique, très peu. Mais je continue à poser les mêmes questions, avec beaucoup d'obstination”.

1. Voilà pour ce témoignage émouvant et honnête de la part de quelqu'un qui se dit ouvertement rationaliste. À partir d'un Occam, l'ensemble de la philosophie “moderne” typique présente cette caractéristique très subjective en interne Pour reprendre les termes du Père Ch. Lahr : le Rationaliste ne connaît le monde que médiatement, indirectement, c'est-à-dire via le terme intermédiaire que constituent ses imprégnations subjectives (les pensées, par exemple) (“médiatisme”), tandis que le Conceptualiste (abstrait ou idéatif), via le joug noble, pense connaître le monde immédiatement, sans ce terme intermédiaire (“immédiatisme”).

2. Il est également intéressant de noter que Léon Apostel lie le sentiment d'irréalité (médiatisme), au moins dans une certaine mesure, à l'absence de Dieu. La tradition idéaliste en particulier (par exemple Augustin) l'a vu de cette façon : les données sont “réelles”, dans la mesure où elles proviennent de Dieu, sont fondées en Lui (le côté mystique). Comme contre-modèle : dès que Dieu est absent, le monde semble irréel. Je viens de relire le texte de l'Apôtre à ce sujet. Cfr. H.O. 27 ; 95/96 ; 119v. (mysticisme) ; 131 (théologie naturelle). La mort de Dieu crée le “grand vide”. L'attaque de l'“autonomie” (H.O. 146) implique quelque chose comme “la mort de Dieu”.

3. C'est également remarquable : le contact (“rencontre”) plus profond avec son prochain souffre, lui aussi, de l'irréalisme de la subjectivité autonome. Quelle différence avec la compréhension d'un Augustin (H.O. 84 : Verstehen ; 83 (compréhension : concordia)). - Toute l'ontologie (doctrine de la réalité) se déplace !

H.O. 155.

Sur l'aspect sociologique du subjectivisme moderne, voir : A.G. Zijderveld, *Institutionalisation (Une étude sur le dilemme méthodologique des sciences sociales)*, Hilversum/ Anvers, 1966,- dans lequel le nominalisme aborde les données sociales à partir de l'individu, tandis que le conceptualisme aborde les mêmes phénomènes sociaux à partir de structures globales (cf. H.O. 82v.).

Le P. Hsu, Clan, Caste and Club, New York, 1963, montre une telle chose, à l'échelle mondiale... Soit dit en passant : la sociologie libérale s'est fixé comme objectif une société non autoritaire, qui ne serait "liée" que par les "droits de l'homme" (H.O. 135), dérivés du droit naturel (H.O. 146), compris comme droit "autonome".

Résultat : le contrat social, tel que l'État ne sert qu'à assurer l'auto-développement du sujet autonome, dans ses libertés "modernes", "bourgeoises". Les sujets autonomes s'unissent pour former un État dans ce sens individuel-subjectif.-- Tout cela devient, à partir du nominalisme, compréhensible. Le nominalisme est la théorie de la connaissance des sujets retranchés. Voilà pour ce commentaire sur l'humanité nominaliste, abordé brièvement dans le texte de l'Apôtre.

La démarcation des sciences.

A. Boulenger, *Le Moyen Âge (De Clément V à la Réforme (1305/1517))*, Lyon/ Paris, 1936-4, 343/346 (*L'école occamiste*), expose le problème dit de démarcation - ou de délimitation - avec Ockham, comme suit.

(A) Ontologie

1. Entia non sunt multiplicanda sine necessitate" (L'être ne doit pas être multiplié sans raison suffisante) est le grand principe économique ou d'économie. Petrus Aureoli (1250/1322), un franciscain, avait déjà introduit ce principe, également nominaliste.

Pratique : toutes les entités "essentialistes" (les idées platoniciennes par exemple) sont superflues, car "irréelles" (H.O. 152 : chosisme). Leur élimination est une "économie".

2.a. "Réel", pleinement, sont les données au singulier. Les "réels", en tant que produits de notre esprit, sont les signes de la pensée, le langage (parole et écriture), avec lesquels nous parlons des choses singulières.

2.b. La base de la connaissance est la volonté d'accepter les choses réelles, c'est-à-dire la "foi". Cela implique le volontarisme : toute connaissance est plus qu'une pure perspicacité ; c'est, à la fois, vouloir voir typique d'un sujet autonome.

H.O. 156.

(B) Sciences techniques.

a. Dans l'esprit d'Oxford, dont Ockham est issu (R. Bacon (H.O. 117 ; 129)), il déclare que la méthode expérimentale est la seule qui puisse conduire à la certitude apodictique.

b. L'ontologie scolastique traditionnelle, dans la mesure où elle utilise des entités "superflues", telles que des concepts généraux (idées), en croyant représenter un comportement rationnellement justifiable, est dénuée de sens.

Mod. appll. : Dieu (son existence et ses attributs);-- l'âme (son existence, ses attributs "immortalité");-- la liberté (son existence et ses attributs),-- tout cela est rationnellement (comprenez : expérimentalement) indémontrable au sens apodictique ; on arrive, simplement, à des arguments pour et contre (i.e. des probabilités),-- rien de plus.

On compare ces points principaux - Dieu, l'âme (la liberté) - avec ce qu'en disent un Protagoras d'Abdera (H.O. 6 : agnosticisme) et un Aristote de Stageira (H.O. 25v.). Seul le platonisme (H.O. 54) considère que la raison naturelle est capable de saisir Dieu et l'âme.

Fidéisme - Comme nous venons de le mentionner, la foi (vouloir voir) - comprise volontairement - "sauve" des données telles que Dieu et l'âme (liberté) : une "métaphysique" (ontologie) tient ou tombe avec la conviction librement voulue que Dieu, l'âme (liberté) sont des données réelles. Le sujet librement disposé est décisif. Dans lequel l'autonomie moderne s'exprime, bien sûr.

(C) L'éthique.

a. L'âme est, par essence, un sujet libre.

b. La distinction entre le bien (conscientieux) et le mal (sans scrupules) ne repose pas sur une distinction dans l'essence même, l'essence, de ce que nous appelons respectivement "bien" et "mal" : seul un acte de volonté libre de la part de Dieu, sujet autonome par excellence, établit cette distinction. "Au point que, à supposer que Dieu modifie son jugement de valeur du bien et du mal, ce qui est (jusqu'à présent) saint et juste ('chaud') devient (impie et) injuste". Voyez la formulation dans la langue même d'Ockham !

Note - La thèse des réalistes conceptuels est la suivante : même Dieu, aussi omnipotent soit-il, ne peut changer la nature du bien et du mal. La qualité du "bien" et du "mal", après tout, est quelque chose d'objectif, inhérent à la structure (l'ordre) même de la réalité... On voit à quoi peut mener la doctrine du sujet autonome.

H.O. 157.

(D) Théologie biblique.

Le “savoir” (en particulier la science) et la théologie “surnaturelle” (à ne pas confondre avec le “rationnel” ou le “scientifique” susmentionnés, qui font partie de l’ontologie) sont, dans la mentalité d’Ockham, strictement séparés. Au lieu de la “vaine” science terrestre de la théologie (naturelle) : que l’Église adhère à la Bible et à son propre Magistère, sur la base de la foi biblique (à ne pas confondre avec la “foi” naturelle d’en haut, l’acte de volonté d’un sujet libre par rapport à toutes sortes d’idées) ! C’est ici - dans cette sphère de la révélation - que Dieu et l’âme (la liberté) ont leur place : si la Bible et le Magistère (magistère) nous disent que Dieu et l’âme (la liberté) existent, alors cette intuition est garantie.

Conclusion - Le conceptualisme d’Ockham (terminisme, “nominalisme”) représente une véritable révolution.

(A) *P. Baumgärtner, Uebers. / Einl., Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise (mit der Leidensgeschichte Abaelards)*, Leipzig, 1894, 10ff, dit que la méthode Sic-et-non (H.O. 109vv.) était une “dialectique” (eristics), qu’Abélardus voulait appliquer aussi bien à la philosophie qu’à l’ensemble de la théologie. Il voulait “démontrer de manière rationnelle la rationalité (Vernünftigkeit) des dogmes existants”. (o.c.,12). Ce vers quoi tendait toute la scolastique, dans sa théologie, d’une manière ou d’une autre. En ce sens, la scolastique est une sorte de rationalisme : Cfr. H.O. 144 ; rationalisme général.

La méthode d’Abélardus était, déjà à l’époque, une révolution rationnelle :

a. La patristique et la vorscholastique (HO 69 ; 129) avaient pour axiome : “Credo ut intellegam” (je crois pour comprendre -- d’abord croire, ensuite comprendre) ;

b. Abaelardus et une partie de la Scolastique tenaient le précepte : “ D’abord douter, puis voir ; d’abord voir, puis croire “. Le point de départ de toute connaissance est le doute (méthodique) (H.O. 72 (méth. réflexive) ; 114 : rationalité scolastique). Une fois cette certitude de base établie, l’approfondissement rationnel commence : croire quelque chose sans l’avoir vu (c’est-à-dire le justifier par des motifs rationnels) est, pour des gens comme Abélard et une partie de la scolastique, un non-sens et une atteinte à la “dignité” du bien-pensant.

(B) A partir de cet aperçu, on comprend mieux la réaction d’Ockham contre la rationalisation (exagérée) de la scolastique.

H.O. 158.

Les séquelles du nominalisme d'Occam.

Il n'y a pas de meilleur livre pour vous aider à comprendre les énormes séquelles d'Occam que *R. Van Zandt, The Metaphysical Foundations of American History*, La Haye, 1959, en particulier 124/156 (*Realism versus Nominalism*).

a. Le nominalisme est le fondement de l'empirisme (H.O. 145), -- d'où découlent le matérialisme (H.O. 146) et le positivisme (la philosophie qui réduit la philosophie aux (résultats des) sciences positives ou subjectives) ; -- le nominalisme -dit toujours Van Zandt-, qui comprend le laïcisme (H.O. 146), la science subjective moderne (H.O. 156 : exp. w.), le protestantisme (H.O. 141 : vrijzinn, Pr.), l'individualisme (H.O. 134 ; 146), la société industrielle (H.O. 147) et la technologie (ibid.) ; -- le nominalisme, qui nourrit le factualisme (l'accent mis sur les faits plutôt que sur les idées) et l'anti-intellectualisme, -- ce nominalisme est, comme le dit clairement Poirier (H.O. 149), qui est nominaliste, toute une vision de la vie et du monde, en accord avec toute une époque historico-culturelle (l'âge moderne).

b.1. Le nominalisme, fondé par Occam, mine la scolastique et fonde toute la pensée moderne. Van Zandt cite J. Feibleman : "Il y a eu un raz-de-marée de nominalisme".

1/ Descartes était un nominaliste.

2. Locke et tous les penseurs qui en sont issus - Berkeley, Hartley, Hume et, même (le communiste) Reid -, -- ce sont des nominalistes.

3/ Leibniz était un nominaliste extrême. Kant était un nominaliste. Hegel était un nominaliste avec une nostalgie réaliste. -- Donc, pour le dire en un mot, "toute la philosophie moderne" était nominaliste.

La Weltanschauung nominaliste est devenue - ce que j'ose appeler - la véritable chair et le sang de la mentalité moderne moyenne". (*J. Feibleman, An Introduction to Peirce's Philosophy*, 171 ; o.c., 125f.).

Des gens comme Dewey, Cohen, Randall, Burt, Dampier, Carré, -- tous souscrivent à l'observation de Feibleman. Oui, dans la mesure où personne ne discutait du nominalisme (il n'est revenu sur le tapis que récemment), c'était la philosophie de base tacitement acceptée.

b.2. Le nominalisme - toujours selon Van Zandt - est une philosophie essentiellement anglo-saxonne. Occam venait d'Oxford. La pensée anglaise et américaine est, de part en part, nominaliste.

H.O. 159.

3. la vie mouvementée de Guillaume d'Occam.

L'homme, dont la philosophie est une série de notes de bas de page, était un disciple convaincu de saint François d'Assise (1182/1226), le fondateur des Frères mineurs. Le retour à un christianisme frais et original lui était très familier. L'Église était pour lui une "société céleste", grande, sainte, purifiée de toute tache mondaine. À tel point qu'avec le temps, Guillaume estime que le pape de Rome ne doit pas s'immiscer dans les affaires séculaires des États européens.

Franciscain, oui, mais aussi un tempérament féroce. A Oxford, où il étudiait, il fut exclu à un certain moment "pour cause d'audace dialectique" (H.O. 109 : sic et non). En raison de certaines propositions théologiques, il ne pourra jamais devenir un "docteur" (enseignant) et ne restera donc qu'un "inceptor" (littéralement : débutant). Ses adeptes nominalistes en feront un titre honorifique : "venerabilis inceptor" (novice vénérable).

Exclu à Oxford, il trouve refuge en France. Il s'y place à la tête d'un groupe de franciscains qui, en tant que moines, veulent revenir à la stricte pauvreté, comme le prescrit la règle de saint François (introduite en 1209). Cet engagement le met en conflit avec le pape Jean XXII (1245/1334).

Les papes en Avignon.

Pour comprendre, il faut savoir que - de 1309 à 1376 - les papes ont résidé à Avignon. Le pape Klemens V s'y installe, sous l'influence du monarque français Philippe IV le Bel (1268/1314).

A la suite d'un concile en Avignon, qui avait pour sujet les enseignements du prêtre dominicain Maître Eckhart (1260/1327 ; H.O. 120), dont les déclarations semblaient parfois hétérodoxes, un nouveau conflit surgit. Guillaume, en tant que franciscain, pensait qu'il devait prendre position contre les dominicains, qui soutenaient Eckhart au Conseil. Mais, précisément à cause de cela, il se retrouve à nouveau en désaccord avec le pape Jean XXII, l'allié des Franciscains. William est expulsé par les deux camps.

Dans les conflits entre Philippe le Beau et Louis IV de Bavière (1286/1347 ; empereur de 1314 à 1347), d'une part, et le pape, d'autre part, Guillaume prend bien sûr le parti des deux princes.

H.O. 160.

Louis IV de Bavière introduit, en effet, une nouvelle idée de l'autorité : le souverain (l'empereur) fonde son autorité sur l'autorité populaire (H.O. 131 ; 146 : note ultérieure), conçue de manière autonome (H.O. 156), c'est-à-dire radicalement indépendante de l'autorité papale.

Bien sûr, cela provoque une intransigeance radicale de la part de Jean XXII à Avignon. Mais Louis s'est entouré d'ennemis du pape, d'hérétiques de toutes sortes. Plus encore, il remet en cause la crédulité du Pape (Guillaume d'Ockham voulait aussi faire déposer le Pape comme hérétique), - oui, il voulait remettre en cause l'idée (le principe même) du "pouvoir papal".

Guillaume est dénoncé par le pape et convoqué à Avignon en 1324. Il y est resté pendant les quatre années de son procès. En 1326, les 51 thèses de Guillaume sont censurées. -- En 1328, il s'enfuit chez Louis de Bavière. Il est excommunié. Il est également condamné par l'Université de Paris en 1339, 1340. En 1346, il est également condamné par le pape Klemens VI (en Avignon : 1342/1352).-- Après la mort de Louis en 1347, il cherche à nouveau le contact avec l'Église officielle. Cependant, sa mort prématurée empêche toute réconciliation.

Le nom de la rose.

Umberto Eco (1932/2016), sémiologue à l'Université de Bologne, a fait publier *Il Nome della Rosa* à Milan en 1980. Traduction néerlandaise : *De naam van de roos*, Amsterdam, 1985 (avec U. Eco, *Postscript to De naam van de roos*, A'm, 1984-3), dixième édition. Fin 1986 : ce roman, qui se lit de différentes manières, a été traduit dans pas moins de vingt-quatre langues !

Entre la Ligurie et la Provence, en 1327, alors que Jean XXII et Louis de Bavière sont à couteaux tirés, dans une abbaye bénédictine, se produit "un grand et céleste massacre" (o.c., 53) : les moines sont retrouvés morts les uns après les autres. Guillaume de Baskerville (pensez à Guillaume d'Ockham) et son élève Adso tentent, à travers les signes et les traces, de déchiffrer ce massacre.

Jean-Jacques Annaud (1943/...) a filmé le roman. Il court pendant des semaines. A Genève, on lui a présenté : "Le rire est toujours un danger pour le pouvoir ; il tue le respect et la crainte des puissants. ". Des personnes comme Jacques Le Goff (H.O. 108) ont contribué à dépeindre le Moyen Âge de manière extrêmement fidèle. Le Moyen Âge en déclin, bien sûr.

H.O. 161.

II. B.-- *La philosophie de la transition* (1450/1640).

H.O. 123 (nouveau historicisme phil.) ; 150 (cultureh.) nous ont appris que le sujet autonome n'apparaît que comme une expression du *Zeitgeist* ou comme situé dans ce même *Zeitgeist*.--ce qui indique la portée très limitée de l'individu comme centre.

Les années 1450/1640 - on ne pense plus trop à la datation - sont, en général, considérées comme une période de transition.

1. Nous avons vu, plus haut, que la même "transition" était en cours depuis un certain temps, lorsque l'année 1450 a commencé. L'économie médiévale (H.O. 147v.), la politique médiévale (H.O. 159v.), le terminisme médiéval (H.O. 149/160), ces trois "facteurs" (éléments) appartiennent déjà à "l'esprit du nouvel âge". C'est comme le système qui contient les éléments.

2. Nous aborderons plus tard les nouveaux facteurs (éléments), mais nous allons les résumer maintenant :

a. les "facteurs" extra-intellectuels (individualisme croissant ; -- développement de l'État national, des voyages de découverte (Amérique) ; -- l'art de l'imprimerie) ;

b. les "facteurs" intellectuels (Humanisme (Renaissance), Réforme et Contre-Réforme, -- Sciences naturelles modernes). - Bien qu'anciens, dans certains sous-éléments (par exemple, la Renaissance ressuscite l'humanisme antique), ces "facteurs" (éléments) sont nouveaux et appartiennent donc à un tout ("système"), qui est appelé "nouveau".

Depuis Jakob Burckhardt (1818/1897) notamment, tout intellectuel a ouvert les yeux sur cette nouveauté. Mais, par exemple, les Renaissanceistes eux-mêmes se considèrent comme "nouveaux" : ils sont résolument opposés au "Moyen Âge" (H.O. 107). En d'autres termes, aussi imperceptiblement - des gens comme Michel Foucault (1916/1984) insistent beaucoup (trop ?) sur cet imperceptible, cet inconscient - les humanistes de la Renaissance se savaient innovateurs. La transition n'a donc pas été si inconsciente.

Note - M. Foucault est connu pour ses études sur la coupure épistémologique, c'est-à-dire le passage d'une interprétation à une autre. Avec (bien que différent de)

(i) l'école épistémologique de G. Bachelard (1884/1962), le dialecticien, et de G. Canguilhem (1904/1995), l'historien des sciences, et

(ii) la "Nouvelle historiographie" (H.O. 108), Foucault a renouvelé l'historiographie (du moins l'historiographie approfondie). (J. Rajchman, Michel Foucault (La liberté de savoir), Paris, 1987,68).

H.O. 162.

Son “archéologie”, la science de l’origine des transitions dans l’histoire) souligne le fait que, quelque part dans la structure même, au plus profond de la vie de l’âme, la manière de s’exprimer et de faire les choses change, mais de manière inconsciente. De même qu’Aristote, à l’époque, disait que, dans l’individu médecin, la médecine est à l’œuvre, de même, de manière analogue à Foucault : dans l’usage individuel du langage, propre à la transition, la (nouvelle) langue de l’esprit du temps parle différemment, de manière nouvelle. (cf. J. Rajchman, o.c., 19ss. : *‘langage sans discours’*).

J. J. Lacan (1901/1981), le psychanalyste structural, déjà trentenaire, soutient une thèse concernant le cas clinique d’une femme dont les écrits, rédigés sous l’inspiration de voix intérieures, ont été publiés par P. Eluard (1895/1952), le surréaliste, sous le titre *“poésie involontaire”*. En d’autres termes, tout à fait dans le sens des surréalistes qui, en tant que freudiens, étudiaient “l’inconscient”, la femme en question avait involontairement commis de la “poésie”.

D’ailleurs, les Muses, dans l’antiquité païenne, -- les écrivains sacrés, dans la Bible, -- elles ont inspiré ou écrit (consciemment ou inconsciemment) des textes, comme des inspirations. Ce phénomène est, dans les milieux occultistes, bien connu. Sans oublier les mystiques (H.O. 116), bien sûr. On appelle ça “l’écriture médiane”.

Lacan se réfère à cela, structurellement, comme à “l’usage automatique du langage” - à son avis, la “preuve” que l’inconscient de Freud “est structuré comme un langage” (est structuré comme un système de langage).

Une telle chose s’inscrit aussi, bien sûr, dans l’état d’esprit d’un Foucault (du moins dans sa première période). Tant qu’il s’agit d’inconscient et de langage (système), -- Saussurien. Si seulement le sujet autonome en sort “en tant que mousse” (c’est-à-dire complètement contrôlé, “aliéné”, par la structure de “la” langue, qui, dans le sujet ostensiblement autonome, “parle” (“Die Sprache spricht” dit aussi M. Heidegger, l’ontologue fondamental)) !

Mais il existe une autre interprétation, à la fois de la parole inspirée (écriture) et de l’expérience transitoire.

H.O. 163.1.

Dans l'interprétation théologique de la doctrine platonicienne des idées (H.O. 56/62 (Alb.v.Sm.) ; 63/103 (S. Aug.), l'idée est un contenu synthétique de connaissance et de pensée qui, réparti sur un nombre (fondamentalement illimité) d'individus (phénomènes) qui, entre eux, constituent un système unique (cohérence), émerge de l'autre - appelé, avec les psychologues des profondeurs, "inconscient" - monde, accessible, au fond de l'âme.

D'ailleurs, quelqu'un comme S. Augustin (et, avec lui, les théosophes) connaît très bien cet aspect psychique de la profondeur ! Je viens de lire H.O. 98vv. Maintenant :

(1) Suarez, le grand ontologue après Augustin et Thomas, se réfère à la souveraineté populaire, dans le sens évidemment moderne, comme "découlant de Dieu (d'une idée correspondante de Dieu)" (H.O. 131);- (2) La souveraineté du peuple est le résultat d'un processus d'élaboration d'un plan d'action.

(2) **les** libertés modernes sont acceptées, par Rivière, comme valables, dans leur essence, pour la scolastique (H.O. 137 ; 143). - dans la mesure où ils sont "bien compris". Quelqu'un comme Albinos de Smurna ou S. Augustin de Tagaste aurait pu appeler la souveraineté populaire et les libertés modernes - tout aussi bien - des idées de Dieu ! Sans pour autant en ignorer les inconvénients. Au contraire : il suffit de relire H.O. 93/96 (surtout 95 : l'idée incarnée dans notre monde terrestre) - les contenus de la connaissance et des pensées de Dieu, maintenant, nous parviennent - non pas tant comme des "révélations" bruyantes par d'autres que nous, mais - comme un "langage" formulé avec précision dans notre subconscient. Selon certains exégètes, par exemple, il est tout à fait possible que les auteurs sacrés de la Bible n'aient jamais su consciemment qu'ils écrivaient (pensaient) sous l'inspiration du Saint-Esprit.

Eh bien, selon ce modèle, nous pouvons interpréter la transition et le langage, dans lequel elle s'exprime, platonique, avec l'avantage que la conflictologie (séparation critique de l'image de l'idée et de la caricature de l'idée (H.O. 77 (imitation ridicule) ; 91 ; 93 ; 98) est contenue dans la structure même de l'idée, dans la mesure où elle est réalisable. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire de s'idéaliser naïvement dans "tout ce qui est moderne" pour y voir apparaître une idée de Dieu, au milieu de nombreuses contradictions et échecs, par exemple. Tout ceci est une saine théorie des idées.

Un Foucault veut, à tout prix, "contester" ! C'est son droit. Mais son nominalisme historique (dixit Rajchman) n'est pas le seul à être "critique". L'idéalisme historique (H.O. 75/80), tel qu'il a été fondé par S. Augustin, peut également être "critique", sans nominalisme.

163. 2.

Comparaison.

1. L'archéologie de Foucault est comparable à la doctrine du changement ou à la métabétique.

En 1956, J.H. van den Berg, *Metabetica ou doctrine du changement*, Nijkerk, 1957-41, rend publique une nouvelle forme d'historiographie. Le sous-titre est le suivant : *Beginselen van een historische psychologie (Principes d'une psychologie historique)*, - Nous nous référons à S. Parabirsing, *De metabetische methode (La méthode métabétique) (Une analyse des enseignements de J.H. van den Berg)*, Meppel.

Le livre de Van den Berg fait également référence à "L'inconscient comme preuve d'une société différente" (o.c.,173/201).

Note - Un livre comme J. Claes, *Psychologie, une double naissance (1590 et 1850 : balises pour une conscience moderne)*, Antw./Amsterd., 1980 peut être lu comme une application de la méthode métabétique,

2. L'épistémologie historique de Thomas S.Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Meppel, 1976-2, qui est une étude comparative entre les deux épistémologies.

(1) la science "normale", c'est-à-dire le modèle de comportement des scientifiques, une fois qu'un pionnier exemplaire a préparé un nouveau paradigme (modèle de praxis scientifique), et

(2) La "révolution scientifique".

Ces deux ouvrages dépassent la simple psychologie ou épistémologie ; ils situent leur objet dans le cadre général de la culture globale, dans laquelle ils examinent à un moment donné une série de phénomènes simultanés pour en dégager la cohérence profonde. Ce qui est similaire à la méthode de Foucault.

Note : J. Ortega y Gasset, *Das Wesen geschichtlicher krisen*, Berlin/Stuttgart, 1943, est un livre qui traite de la période 1550/1650. -- Elle suppose - d'un point de vue philosophique de la vie (vitaliste) - que notre esprit répond à des besoins prérationnels, "vitaux" (o.c.19) de la vie.

Eh bien, voici comment parle Ortega : "Au XIVe siècle, l'homme est affaibli par son rôle social : tout est association, guilde, rang. Chacun porte l'uniforme de son bureau, même dans ses vêtements. Tout est conventionnel, prescrit, fixe : tout est rituel, infiniment compliqué.

Le savoir, par exemple, y est fixé sous une forme tellement enchevêtrée, surchargée de distinctions, de classifications, d'arguments, qu'il n'y a aucun moyen de découvrir, dans une forêt aussi dense, le système d'idées claires et simples qui (...) guident l'homme dans son existence ". (o.c.,57).- C'est la crise de l'époque.

H.O. 164.

II.B. (A). -- *Les facteurs non intellectuels. (164/185)*

Il est clair, après ce que nous avons dit du développement économique et politique au Moyen Âge tardif (H.O. 161), que les facteurs non intellectuels (les modes de comportement) influencent, au moins en partie, la pensée. Nous passerons brièvement en revue les facteurs non intellectuels plus récents.

(A).1. *L'individualisme naissant.*

Avec *G. Legrand, Vocabulaire Bordas de la philosophie*, Paris, 1986-2, 176, on peut caractériser l'“individualisme” comme le nom d'un ensemble de doctrines ou, simplement, de mentalités, qui ont pour caractéristique commune de mettre l'accent sur la valeur (la dignité) et le rôle de l'individu (“individu”).

Les modèles applicables peuvent être :

a. La démocratie, de la polis (cité-état) hellénique antique aux droits civils (H.O. 134), qui, dans la Révolution française (1798+), ont été poussés à bout (représentant un sommet de l'“individualisme”) ;

b. L'individualisme économique (H.O. 148), -- surtout depuis le XVIII^e siècle (selon Karl Marx “il tente d'étendre au maximum les eaux glacées du calcul égoïste”) ; il se confond avec l'idée de “capitalisme” (c'est-à-dire ce système économique qui pose comme base de la société la propriété individuelle (“privée”) des biens de production (terre, entreprises,-- argent- et “capital-valeur”));--.

Historiquement parlant, le capitalisme, en tant que propriété individuelle, ne s'épanouit que lorsque le machinisme (H.O. 147 : la première rév. ind.) donne naissance à la grande industrie et, par conséquent, nécessite un maximum d'investissements (dont fait partie le “capital”).

Nous tenons à souligner une caractéristique supplémentaire. Déjà à l'époque de la philosophie grecque antique (-450/-350), le différentialisme (H.O. 3), c'est-à-dire la tendance (le cas échéant, l'idéologie) à mettre en valeur les différences, l'indépendance mutuelle (“formes d'autonomie”), s'accompagne de l'individualisme.

Ce qui se développe en agonistique, c'est-à-dire en luttes de pouvoir mutuelles (pensez à la concurrence économique, pensez aux “mouvements de coude” politiques, - pour se surpasser (première “différence/indépendance”), s'éliminer (deuxième “différenciation”), se soumettre (troisième “différenciation”). Au lieu de voir dans ses semblables un “ich-noch-einmal” (A. Schopenhauer), on voit en eux un “nicht-ich” (H.O. 97 : antagonismes de toutes sortes).

H.O. 165.

Le sujet autonome moderne (H.O. 156) s'y adonne : la société de performance est née. Ceux qui ne sont pas "performants" périssent dans cette idéologie agonistique (mesure du pouvoir). On pense, un instant, à ceux du quart-monde, qui, typiquement, restent en dessous du niveau de performance requis (ils "diffèrent") : notre société individualiste, dans la mesure où elle est individualiste, bien sûr, ne sait pas quoi faire de ces "retardataires" ("faiseurs de différences"). Ainsi, performer, se mesurer, se surpasser, "avancer", dépasser, etc. est la loi.

L'individualisme éthique est une autre variante de l'individualisme général : il porte souvent le nom d'hédonisme (éthique du plaisir). On l'appelle aussi "eudémonisme" (mais cela donne lieu à des malentendus (H.O. 59 : Morale du bonheur ou eudémonisme)). Le bonheur, après tout, n'est pas la même chose que le plaisir, la jouissance.

Note - Il est clair, d'emblée, que l'anarchisme se confond avec l'individualisme.

Selon G. Legrand, o.c., 16s, l'anarchisme est le courant de pensée qui a pour idéal l'anarchie. L'anarchie" signifie l'individu, dans son auto-développement "libre" (= sans entrave), de telle sorte qu'aucune pression (obstacle), située à l'extérieur de l'individu, ne s'exerce. Par exemple, les lois, les gouvernements des États, oui, tout gouvernement ("ordre autoritaire"), -- ce sont des formes de pression, des obstacles.

Cependant, il y en a :

- (i) les anarchismes individualistes purs (singuliers) (M. Stirner (1806/1856) : et
- (ii) anarchismes particularistes (privés), "socialistes" (M. Bakounine (1814/ 1976)).

On comprend ainsi la profonde aversion du solidarisme ecclésiastique-scolastique (H.O. 83 ; 147;-- 165 : libéralisme "absolu", permissif), -- comme celui d'un Karl Marx, pour l'individualisme, qui peut remettre en cause tout sens de la communauté.

(A).2. Le développement de l'État national. (165/170)

L'État national est, en un sens, l'antithèse de l'individualisme (libéralisme, anarchisme).

Nous essayons, dans un premier temps, de clarifier certains concepts de base.

(1) État.

Tout d'abord, un "État" est une communauté/société qui est à la fois fondée sur le droit et "souveraine" (c'est-à-dire non soumise à d'autres États ou groupes).

H.O. 166.

La deuxième signification : “État” est le gouvernement, avec tout ce qu’il comprend, qui dirige l’“État” en tant que communauté de droit souveraine ; -- “le bien commun ou public” est son principal point de vue ; -- ce qu’on appelle “la classe politique” sont les personnes qui détiennent ou sont étroitement associées à ce pouvoir de gouvernement.

A. Hitler (1889/1945), dans *Mein Kampf* : “Le but suprême de l’État raciste doit être de préserver les représentants de la race originelle, qui établissent la civilisation et, en même temps, constituent la beauté et la valeur morale d’un type d’homme supérieur”.

J. Staline (1879/1953), dans *Les principes du léninisme* : “ L’État, dans les mains de la classe dominante, est une machine visant à écraser les opposants de classe (...). L’État prolétarien est une machine destinée à écraser la bourgeoisie”. -- On constate que l’hitlérisme et le stalinisme considèrent le gouvernement comme un poste clé (d’où leur étatsisme, dont il sera question plus loin).

État national.

Une communauté de droit et/ou un gouvernement souverain, dans la mesure où il est défini par un territoire, qui peut être décrit par les notions de “patrie” ou de “nation” (“peuple”), est un État national. On pense à l’“État d’Oklahoma” aux États-Unis. Ou bien on pense à notre État belge, qui comprend plus d’une zone linguistique.

On constate que l’État national, au cours de l’histoire culturelle, a conquis ce qui appartenait à la famille (clan) ou à la tribu. Cette augmentation d’échelle est caractéristique.

P.J. Bouman, *Leerboek voor economische geschiedenis*, Amsterdam, 1947, 74, dit : “À la fin du Moyen Âge, l’État moderne et centralisé apparaît : Bourgogne, France, Angleterre. (...) L’État moderne soumet tous les intérêts au maintien de son indépendance. Il ne reconnaît aucun pouvoir supérieur à lui, pas même l’Église (H.O. 160).

La doctrine de la souveraineté de l’Etat (H.O. 146) impliquait une reconnaissance du droit du plus fort (...). -- H. Védrine, *Les philosophies de la Renaissance*, Paris, 1971, 86, dit : “Le Moyen Âge avait vécu sur deux mythes, que les faits n’avaient jamais permis de concrétiser : à l’unité de l’Empire devait correspondre l’unité de la chrétienté. (H.O. 150). Le “national” se situe entre le local et l’international.

H.O. 167.

Etatisme (philosophie de la compréhension).

A côté de la conception libérale de l'Etat (H.O. 133/135), la société moderne présente le type étatiste.

Avec *D. Julia, Dict. de la philosophie*, Paris, 1964, 92 (Etatisme), nous définissons l'entente comme : le système de la société qui veut maximiser les pouvoirs gouvernementaux. Le contre-modèle libéral est la "privatisation".

1. *L'étatisme économique.*

La compréhension peut englober tous les domaines culturels (on pense au modèle de gouvernement hitlérien ou stalinien). Mais l'économie en particulier est à la portée de ceux qui la comprennent.

P.J. Bouman, o.c.,74, écrit : "Au Moyen Âge tardif, l'État moderne et centralisé est apparu (...) : ce fait a également pris une grande importance pour l'histoire économique. (...) Partout où, dans la Nouvelle Histoire, des États puissamment gouvernés et strictement centralisés sont apparus, on a vu ces États inclure également la vie économique dans leur politique de pouvoir. La recherche d'une organisation économique étatique est appelée mercantilisme.

2. *Le mercantilisme.*

En France, sous Louis XI (1461/1483) puis sous Colbert (1619/1683), ministre de Louis XIV (colbertisme);-- en Angleterre, sous Henri VII (1485/1509);-- en Allemagne, après 1648, où l'on parle de chambrélisme, apparaît ce que l'on appellera plus tard le dirigisme étatiste ou protectionnisme.

Pendant deux siècles, le mercantilisme dominera les économies... Aujourd'hui, un étatisme économique actualisé règne dans les pays communistes. Ainsi en Union soviétique. Les Soviétiques voient la réalisation de l'idéal communiste (l'état futur) en deux étapes.

a. l'étape actuelle, pendant laquelle l'homme soviétique est encore engagé dans le "purgatoire" de l'État "socialiste" ; à ce stade, il n'y a absolument aucune égalité ou liberté parmi les citoyens soviétiques ; au contraire : tout au plus, l'homme soviétique devrait être engagé dans les objectifs de l'État, dont l'expression est le Parti communiste (pas une classe dominant les autres classes, comme dans les États bourgeois) ; -- le dirigisme économique est donc la règle ;

b. Ce n'est qu'alors que la société "communiste", fondée sur l'abnégation totale actuelle des êtres de la communauté de travail qui sont des citoyens soviétiques, pourra voir le jour : ce n'est qu'alors que chacun sera libre et égal aux autres.

H.O. 168.

On voit ainsi que le dirigisme d'aujourd'hui est un produit typiquement moderne, qui a pris son essor au Moyen Âge tardif : le système soviétique est en effet ancré dans notre tradition (*Bib. stitchpr. : K Malfliet, Achter het mask van het recht (Het individu als rolspeler)*, in : *Notre Alma Mater* 37 (1983) 2, 137/153,-- surtout 142v.).

Bien sûr, il y a l'évolution :

a. Le mercantilisme antérieur présentait deux caractéristiques principales :

(i) remplir le trésor au maximum avec des métaux précieux (il n'y avait pas encore de monnaie papier en circulation) ;

(ii) la balance commerciale favorable (c'est-à-dire le rapport entre les importations et les exportations tel que la balance des paiements comprend une augmentation du trésor) ;

b. la politique actuelle de l'État - dirigiste ou non - hormis le rôle élevé des métaux précieux (bien qu'encore bon), a toujours le trésor public comme centre de gravité. En d'autres termes, ce qui a été fondé à la fin du Moyen Âge se poursuit aujourd'hui.

Ce qui favorise l'étatisme aujourd'hui, c'est l'économie planifiée, qui regroupe tous les efforts économiques de nature individuelle ("privée") (macro-économie),--ce qui n'empêche pas le libéralisme économique de se développer au sein de cette économie planifiée, qui est l'État. On voit cela aux États-Unis.

Machiavélisme.

Exemple bibl. : *E. Faul, Der moderne Machiavellismus*, Köln / Berlin, 1961.

Ce livre traite de l'époque de Nicolo Machiavel (1469/1527) et de la solution que Machiavel a trouvée aux problèmes de son temps. Il traite également du développement de l'utilitarisme d'État (la vision typiquement machiavélienne selon laquelle ce qui est utile à l'État est également bon), notamment, après Machiavel : Walter Raleigh (1552/1618), homme d'État anglais,-- Oliver Cromwell (1599/1658), homme d'État anglais,-- Denis Diderot (1713/ 1784), fondateur de l'Encyclopédie (les lumières),-- *J.-J. Rousseau* (1712/1778), connu pour son *Contrat social* (1762). - Après cet aperçu historique, Faul décrit le machiavélisme (= realpolitik) : la fusion rationnelle de

a. la politique de l'État,

b. l'économie et

c. (et non des moindres) la nécessité militaire.

On peut voir que le machiavélisme est une forme d'étatisme. Le pouvoir gouvernemental, utilisant souverainement tous les moyens ! Il semble que les guerres nationales de liberté, notamment la Révolution française, soient l'enjeu de la Realpolitik ou du machiavélisme d'aujourd'hui. Faul aborde également les éléments machiavéliques des idéologies sociales : K. Marx et le marxisme, P. Nietzsche et le nihilisme nietzschéen, *G. Sorel* (1847/1922 : théoricien du Syndicalisme, connu pour ses *Réflexions sur la violence* (1906)).

H.O. 169.

Echantill.biblique : A. Glucksman, *Le discours de la guerre*, Paris, 1979, 93s, met sur la même ligne N. Machiavel, Karl von Clausewitz (1780/1831), général et polémologue prussien, qui se heurte à Machiavel, Vl. Lénine ((1870/1924), le bolchevik, qui, émigré russe à Berne, en 1915, se plonge dans le cours de von Clausewitz, dont il appliquera la théorie dans la construction de l'Etat soviétique.

“Macchiavelli - ainsi écrit Glucksman, o.c. 93- : à l'âge de quarante-trois ans, exclu de la vie politique de Florence. Inconsolable. Pendant quinze ans d'inactivité forcée, il écrit le premier traité politique, le premier livre de stratégie (*note* : la stratégie est l'art de mener une bataille sous tous ses aspects) et la première histoire moderne. Trois voies qui définissent, définitivement, le seul objet de la passion dont souffre l'Europe : l'action politique”.

B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Paris, 1977, 71, reproche à Francis Bacon (H.O. 114v.), le concepteur de l'induction causale (l'étude de la relation “ cause/effet “), sa nouvelle notion “ moderne “ de “ causalité “ : les moments qui composent le temps (présage/continuation), tels que les conçoit la bourgeoisie techno-capitaliste (H.O. 148 : le marchand capitaliste), sont structurés par des disciplines scientifiques).

B.-H. Lévy reproche à Bacon, précisément pour cela, d'avoir contribué à construire le concept moderne d'“histoire”, à savoir l'histoire du pouvoir politique (étatique).

Note : *Les nouveaux philosophes* (The Neo-Philosophers).

Tous deux, Glucksman et Lévy, appartiennent aux “Nouveaux philosophes”, qui, depuis juin 1976 (B.-H. Lévy, in : *Nouvelles Littéraires*), en France, représentent une nouvelle tendance : ils sont déçus par la Révolte de mai 1968 et rejoignent la critique du langage et de l'usage linguistique du Poststructuralisme (R. Barthes (1915/1980 ; le célèbre sémioticien), M. Foucault (H.O. 161v.), J. Lacan (H.O. 162)),--entre autres en ce qui concerne une attitude apolitique. Ils sont liés au Princeton-gnosis, un groupe de physiciens, astronomes, biologistes, médecins anglo-saxons ou asiatiques, connu sous ce nom depuis 1968.

H.O. 170.

Les deux tendances critiquent les systèmes politiques établis - qu'ils soient humanistes-capitalistes ou matérialistes-marxistes - de la même manière : ils peuvent être interprétés comme des produits du rationalisme éclairé (surtout à partir du XVIIIe siècle), qui n'ont jamais tenu parole. Cela est dû, en partie, au caractère anthropocentrique (centré sur l'homme, au sens séculier) des systèmes de pensée sur lesquels ils reposent.

Ces systèmes de pensée tendaient progressivement à livrer l'homme, qu'ils plaçaient au centre, à ces puissances, ce qui a trouvé sa pire forme dans l'introduction de la toute-puissance de l'État moderne, et ce, à la place de la toute-puissance de Dieu.

Conclusion : tant les Nouveaux Philosophes que la Gnose-Princetensienne posent le problème de l'étatisme.

Pour plus d'informations :

-- S.Bouscasse/D. Bourgeois, *Faut-il brûler les Nouveaux Philosophes ? (Le dossier du procès)*, Paris, 1978 ;

-- G. Schiwy, *Les Nouveaux Philosophes*, Paris, 1979 (trad. v. *Die Kulturrevolution und 'Neue Philosophen'*, Hambourg, 1978) ;

-- R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Paris, 1974.

Note : L'existence de liens étroits entre Machiavel et le marxisme est également démontrée dans *E.Mead Earle et al, Makers of Modern Strategy (Military Thought from Machiavelli to Hitler)*, Princeton, P.U.P.,1944, 25 :

“Comme le père Engels (1820/1895 ; collaborateur de Marx), Lénine avait lu, commenté et médité von Clausewitz - parlant de la déclaration infâme de Clausewitz “La guerre est la politique continuée par d'autres moyens (*note*: violents)”, Lénine a dit : “Les marxistes ont toujours interprété cet axiome comme la justification théorique de la signification de toute guerre” (*V.I. Lénine, Works (English Translation)*, New York, 1929, XVIII, 224).

Lénine était, en outre, convaincu qu'il existe un lien étroit entre, d'une part, la structure de l'État et le système de gouvernement et, d'autre part, l'organisation militaire et la politique de guerre.

De Marx et Engels, entre autres, Lénine a acquis l'œil pour “les choses réelles inhérentes à la politique du pouvoir” (o.c., 323).-- Encore une fois : le marxisme et le léninisme sont enracinés dans notre tradition.

Note.-- P.Vervaeke, *Verkoop-actualiteiten*, in : *De Nieuwe Gids (Gand)*, 09.11.1962 (ainsi que dans un certain nombre de numéros suivants) souligne la très grande influence de Machiavel sur notre science occidentale de la vente (marketing).

H.O. 171.

(A).3. Les voyages de découverte. (171/180)

Le terme de voyage de découverte fait penser, par habitude, à Christophe Colomb (1450/1506), qui, le 03.08. 1492, part et, le 12.10.1492, découvre l'île de Guahani, puis visite Cuba et San Domingo.

J. de Mahieu, L'imposture de Christophe Colomb (La géographie secrète de l'Amérique), Paris, 1979, affirme qu'il ne mérite pas l'honneur d'avoir découvert l'Amérique, mais, en attendant, on se prépare des deux côtés de l'Atlantique à célébrer cette découverte en grande pompe en 1992.

La découverte de l'Amérique en tant qu'“idée-force”.

Alfred Fouillée (1838/1912) a fondé l'“Idée de puissance”. Il s'agit d'un contenu psychique dont le sujet, l'homme, est conscient. Outre le contenu de la connaissance et de la pensée, il contient également de l'énergie : il pousse littéralement l'homme à l'action.

Dans son *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris, 1889, 273s., il donne un modèle applicatif de la “force de l'idée”.

“ La foi du Chr. Colomb était constituée de pensées et de sentiments, et non d'affirmations arbitraires. Cette foi était une idée qui le gouvernait, une idée de puissance, dans laquelle la volonté de Colomb n'était que l'extension intérieure de cette puissance et son voyage de découverte la réalisation extérieure.

Cette idée est devenue un phénomène visible à chaque vague qui a traversé son navire. La trace matérielle que son navire a laissée dans la mer a disparu aux yeux de nos contemporains (...). Mais la trace, dans l'eau, de son idée, - cette trace est, encore, “visible” (aux yeux de notre esprit). Tant qu'il y aura, en Amérique, une nouvelle civilisation, -- tant qu'il y aura une communication entre l'Amérique et l'Europe (...), jusqu'à ce moment-là l'idée (qui a poussé Colomb) ne périra jamais”.

A. Fouillée est un ontologue qui, sous l'influence des sciences naturelles, a fondé un idéalisme, qui est l'une des nombreuses élaborations de l'idéalisme sans exception.

(1) Fouillée a pris la géométrie, par exemple, comme modèle : le géomètre avance une idée de puissance, comme un lemme, une solution supposée (hypothèse), dont il teste les conséquences sur un plan purement idéal.

H.O. 172.

(2) Avec *Cl. Bernard* (1813/1878), le fondateur de la méthode expérimentale en physiologie (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865)), Fouillée affirme que tout acte expérimental, auquel il compte l'exécution de son "idée-force", comme un type d'applications) n'est possible que sur la base d'une idée directrice (= l'idée-force).

Pour le physiologiste qu'était Bernard, cela pouvait être, par exemple, l'idée force d'une loi physiologique (pensez à la stabilité de la température interne d'un corps biologique). Tant que l'expérience n'a pas confirmé (vérifié) l'idée de force, elle reste "une loi imaginée" (= un produit de l'imagination). Avec Bernard, Fouillée, l'ontologue, dit : " L'empirisme (H.O. 114v. : idée) peut servir, par exemple, à accumuler des faits. Mais elle ne convient pas à la construction de la science. L'expérimentateur, qui ne réalise pas l'idée qu'il cherche à tester, ne comprend même pas ce qu'il trouve comme résultats expérimentaux". (o.c., 79s.).

En d'autres termes, avec l'idée de puissance, telle qu'elle est conçue par Fouillée, nous sommes face à un idéalisme authentique, qui est parfaitement à l'aise aussi bien dans la géométrie moderne que dans la science expérimentale moderne. Ce type d'idéalisme est parfaitement à l'aise en psychologie et complète l'approche d'Augustin (H.O. 73 : le cogito complet).

Mais revenons aux explorateurs eux-mêmes : Fouillée n'a-t-il pas esquissé, avec brio et idéalisme, la psychologie de la découverte ? Les personnes douées de ce type de psychologie ont, depuis le début des Temps Modernes, contribué à l'élaboration de notre espace vital planétaire actuel, qui est l'expansion de l'oïkoumène antique (H.O. 86 : église mondiale) que S. Augustin a essayé d'interpréter de façon idéaliste. N'est-ce pas ici une idée de Dieu, à savoir "tout ce qui est humain, l'humanité", qui est à l'œuvre ?

2.-- La découverte de l'Amérique comme un problème de compréhension moderne ou post-moderne.

Lire maintenant H.O. 63v. : concordia ; geesteswet. meth.). L'idéalisme de S. Augustin avait, depuis des siècles, exprimé les idées de base qui devaient préparer une "verstehen" (compréhension) de ce que, à l'époque considérée, on appelait "les sauvages".

Voyons maintenant ce que les chrétiens modernes, qui ont été, pratiquement, tous des découvreurs et des colonisateurs, sans parler des missionnaires et des missionnaires, ont fait de cette idée augustinienne.

H.O. 173.

(i) Ont-ils, avec l'illustre prédécesseur de S. Augustin, Klemens d'Alexendrea (H.O. 67v.), vu Jésus comme actif dans l'univers, et aussi dans l'esprit des Indiens ?

(ii) Ont-ils, à travers les modes de vie déchu/décadents des "sauvages" - comme Augustin (H.O. 76v.) - également vu les "sauvages" liés aux origines ?

(iii) Ont-ils, avec un œil compréhensif, comme l'illustre Père de l'Église (H.O. 86), vu les différences de cultures ?

(A) - L'opinion de *Gustave Welter, Les croyances primitives et leurs survivances (Précis de paléopsychologie)*, Paris, 1960. (173/177) - O.c., 20/31, résume cet ethnologue comme suit.

(a) **Jusqu'**au Moyen Âge inclus, oui, jusqu'au début de la Renaissance, on s'en tient à ce que les anciens (les antiquités) avaient écrit sur "les peuples barbares", sur "les créatures mythiques" (Kentariae, Amazones, Satyres, Kukwu), à la limite du monde habité (oikoumene).

(b) Avec les découvertes, au lieu du livre écrit des anciens, vient la rencontre directe... Welter distingue, fondamentalement, deux types principaux.

(1) Les missionnaires.

Ils sont partis d'un point de vue de compréhension ("humains") : dans cet esprit

a. ils notaient soigneusement les coutumes de vie, -- comme il ressort des *Relations des Jésuites* (1633) sur les tribus indiennes (certaines aujourd'hui totalement disparues).

Impression principale : les manières incompréhensibles des "sauvages" ne sont pas le résultat d'une "vertu naturelle", mais d'une interprétation des choses totalement différente de celle des peuples développés.

b. Ou encore : ils ont essayé de pénétrer jusqu'à l'âme (H.O. 84) de "ces néophytes aliénants (étudiants de la foi)". (o.c.,20).

(2) Les conquérants.

Les Espagnols, en Amérique du Sud, les Français et les Anglais, en Amérique du Nord, les Cosaques russes, en Sibérie, se sont contentés de tuer les indigènes, de "conquérir" leurs terres et leurs femmes.

Welter renvoie d'emblée à l'idée du "bon sauvage", lancée par Michel Eyguem, seigneur de Montaigne (1533/1592) et par les récits - aux noms naïfs - de James Cook (1728/1779) et de L.A. de Bougainville (1728/1811), ainsi que de J.-F. de l'Océan Indien.Fr. de La Pérouse (1741/1788), découvreurs de peuples principalement océaniques, -- idée qui a rendu mondialement célèbres des gens comme J.-J.Rousseau (1712/1778) et J.H. Bernardin de Saint-Pierre (1737/1814), en tant que lecteurs exotiques (valorisés par le romantisme, d'ailleurs).

H.O. 174.

Mais cette idée est née de la lecture de rapports, - et non d'une connaissance directe.

Welter fait également référence à une "lecture" typiquement rationaliste : les encyclopédistes (H.O. 107 ; 146) utilisaient les rapports pour attaquer l'Église (lecture anticléricale). Ainsi *Diderot* (1713/1784 ; directeur et inspirateur de l'Encyclopédie ((1747/1766)), dans son *Supplément au voyage de Bougainville* : la "nature-morale" des "enfants de la liberté" (H.O. 146) - c'est ainsi que l'esprit éclairé interprète les "sauvages", dans la mesure où ils peuvent servir d'argument contre l'Eglise - est un stade supérieur aux "préjugés" que la "religion" (d'Eglise) nous inculque !

H.O. 145 nous a cependant appris que l'homme "rationnel" considère avec mépris "Tout ce qui est pré-rationnel" ! On voit que le même "sauvage" est ouvert à plus d'une interprétation, aux yeux des Rationalistes, qui ne pensent pas toujours de manière cohérente, à l'essentiel.

Welter note à ce propos : "C'est un exemple frappant du tort que la passion politique ou les préjugés idéologiques peuvent causer à la recherche objective de la vérité". (o.c. 23).

Enfin, Welter souligne l'émergence d'une science moderne de la religion (voir le texte de *Hiero-Analysis*). Sa brochure est d'ailleurs une brillante introduction aux religions archaïques qui constituent la base de toutes les cultures non rationalistes. Il faudra d'ailleurs attendre 1833 pour que nos universités d'influence rationaliste tolèrent une chaire d'études religieuses : Johann Georg Müller commence, en l'an de grâce 1837, à Bâle (Suisse), à donner des conférences sur "les religions polythéistes", -- en été, à un public d'étudiants fortement intéressés, ... de 6 à 7 heures du matin !!! L'ouverture d'esprit des universitaires (rationalistes) !

La deuxième chaire, toujours dans la clémente Suisse, ne suivit qu'en 1873, à Genève ! En 1883, l'Institut catholique de Paris a suivi, et en 1884 l'Université libre de Bruxelles. Cfr. *G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956-2, 797.

Conclusion - Welter distingue clairement plus d'un type de "réception" (interprétation) des "sauvages".

H.O. 175.

Echantillon biblique : pour plus d'informations sur la croissance d'une science de la religion, voir :

-- P.W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion (Les théories et les faits)*, Paris, 1931 (néoscholastique) ;

-- M. Eliade, *La nostalgie des origines (Méthodologie et histoire des religions)*, Paris, 1971 (anciennement Patristique-Grec) ;

-- M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1973 (Humanités).

Modèle applicatif de traitement.

Lafcadio Hearn (1850/1904) *Esquisses martiniquaises*, Paris, 1924-6, 182s., nous donne un échantillon des difficultés rencontrées dans les cultures découvertes. Il séjourne à La Martinique (Antilles), le 15.02.1887, à Saint-Pierre, où l'on célèbre le mercredi des cendres (le carnaval dure un jour de plus).

Cette année-là, il y a eu "la vérette" et une sorte de procession religieuse a lieu, au cours de laquelle deux cortèges, venant de directions opposées, se rejoignent, les Sans-Souci et les Intrépides, qui, tous deux, écrivent et chantent des chansons de carnaval.

"Mais regardez : il y a la bande des Intrépides, qui joue la Bouéné. C'est une chanson de danse, mais c'est aussi une danse frappante et exubérante. Les danseurs, qui se font face, s'approchent les uns des autres ; ils se serrent, se pressent les uns contre les autres et se séparent à nouveau pour s'embrasser.

C'est une danse très ancienne, d'origine africaine. Il s'agit peut-être de la même danse, à propos de laquelle le père Jean-Baptiste -Labat (1663/1738 ; dominicain, missionnaire français aux Antilles, à partir de 1693, après avoir été d'abord professeur de mathématiques et de philosophie à Nancy ; en 1705 de retour en Europe) écrivait en 1722 : "Cette danse est contraire à l'honneur".

Malgré cela, il est si populaire auprès des Espagnols créoles et a une telle force auprès d'eux qu'il est la miette de leurs amusements. - Elle fait même partie de leur vie religieuse : ils la dansent dans leurs églises et leurs processions. Même les femmes du monastère ne manquent pas de faire cette danse, la veille de Noël, sur une estrade, dans leur chœur, devant leur porte, qui est ouverte, afin que le peuple puisse partager la joie que ces bonnes âmes manifestent à la naissance du Sauveur".

H.O. 176.

Le père Labat est une figure notoire, mais il incarne ici deux types d'interprétation :

(i) le sien, qui, peut-être, fait écho à ce que nous avons vu H.O. 90v. (les difficultés de l'augustinisme avec la sexualité), -- typique de l'intellectuel et du missionnaire, -- bien qu'il qualifie - miséricordieusement - les sœurs, qui dansent des danses 'indécentes', dans son couvent, la nuit de Noël, avec le terme 'bonnes âmes' (rappelez-vous comment la thèse (H.O. 132v.) est 'adoucie' par l'hypothèse (H.O. 140v.) :

(1) Thèse : la danse est déshonorante,

(2) hypothèse : celui qui le danse, néanmoins, peut être une "bonne âme" ; c'est scolastique, -- typique ;

(ii) le type propre à la personne de la classe ouvrière : les Espagnols créoles témoignent que l'autre, celui qui "diffère" (H.O. 3 : différentialisme ; 123 : trois attitudes), peut aussi être accepté, avec une attitude compréhensive. Selon toute vraisemblance, les Européens, des gens de la classe ouvrière, non bourrés de préjugés intellectuels, ont vite compris que l'impropre, ici, chez les Négro-africains -(resp. les Indiens, les Caraïbes), au lieu d'être pécheur et irréligieux, était profondément religieux (voir ci-dessus H.O. 22v. ; 28v. ; 45v. -- 53).

Vous parlez de "verstehen" (compréhension) ! Ce sont eux - et non les idéologues - qui ont fondé le type de mélange racial et culturel d'Amérique centrale et du Sud, que notre pape actuel, lors de son voyage au Brésil, a loué comme un modèle de compréhension mutuelle.

Le platonisme comme modèle d'interprétation.

Les textes cités ci-dessus montrent très clairement que, lorsqu'il s'agit d'interpréter des cultures autres, différentes, le platonisme, avec une certaine adaptation, offre ce type d'ontologie qui donne accès aux cultures non européennes découvertes.

Si le rationalisme moderne a eu - et a encore - tant de difficultés à comprendre les cultures non occidentales, c'est, très certainement, en grande partie parce qu'il a éliminé la vision platonicienne, nominaliste. Relisez, maintenant, H.O.27/30 (Plat. 'modèles' ; 31 : primitivologie).

Basil Davidson n'a-t-il pas, par exemple, sur notre BRT (25.06.1984) dans le documentaire britannique en huit parties Africa ; montré à juste titre que David Hume (1711/1776), la figure de proue des Lumières, ainsi que d'autres penseurs, qui prétendaient que l'Afrique n'avait pas d'artisanat, d'arts, de sciences, se trompaient lourdement ?

H.O. 177.

Note. -- Sur la communication et l'interaction entre les philosophies de cultures "différentes", "autres", voir :

-- J. Plott / P. Mays, *Sarva-Darsana-Sangraha (A Bibliographical Guide to the Global History of Philosophy)*, Leyde, 1969 (le terme "global" signifie ici "planétaire" ou "globe"), un livre dans lequel l'"ethnocentrisme" occidental est transgressé avec véhémence ;

-- P.T. Raju, *Oriental and Western Philosophy*, Utr./Antw., 1966,-- livre dans lequel sont expliquées la philosophie occidentale (la réalité extérieure à l'homme), la philosophie chinoise (l'homme) et la pensée indienne (l'être intérieur).

(B) - *L'opinion de Tzvetan Todorov, la conquête de l'Amérique (la question de l'autre)*, Paris, 1982.

Echantill. bibl.:

-- Ch. Grego/G. Groot, *The riddle of the other (Tzvetan Todorov and the discovery of America)*, in : *Streven* 1964 : Oct.,42/55.

G. Welter était le type du scientifique positif (ethnologue) ; Todorov est le type du poststructuraliste (H.O. 161v.). (Foucault, Lacan ; 169 : New Phil.) sémiologue, qui, en tant que différentialiste, fait de l'histoire.

Sur le différentialisme nous avons déjà, H.O. 123 (la différence Augustin/Thomas), - 96 (J. Derrida), sauf, bien sûr, H.O. 3, et H.O. 164 (agonistique), rencontré cette déviation de la pensée identitaire (analogique).

P. Nietzsche (1844/1900), M. Heidegger (1889/1976),-- Gilles Deleuze (1925/1995), J. Derrida (1930/2004) sont considérés comme des leaders du différentialisme. Cfr. P. Laruelle, *Les philosophies de la différence (Introduction critique)*, Paris, 1986.

"Pour la première fois, la rencontre a eu lieu avec un monde avec lequel on n'avait rien en commun : pas de langue (pas même une troisième langue médiatrice), pas de système de signes, pas de coutumes, pas de valeurs". (A.c.,42) : c'est ainsi que Grego et Groot caractérisent les problèmes qui se sont posés au pied de Colomb sur la terre ferme. On ressent le différentiel (rien en commun, aucun, aucun, aucun...) et le sémiologique (aucun système de signes).

Les deux interprètes de Todorov situent la découverte de l'Amérique sur le plan philosophique : "La découverte de l'Amérique a signifié pour la civilisation européenne une confrontation avec ce qui était radicalement différent. En ce sens, cet événement est plus qu'un simple fait historique. La conquête de l'Amérique a une forte pertinence philosophique (portée).

H.O. 178.

Depuis Platon, le thème du même et de l'autre est l'une des grandes pierres d'achoppement de la pensée philosophique : comment saisir l'autre en tant qu'autre dans une conscience qui, par nécessité, cherche à s'unifier et à unifier l'ensemble de son monde, c'est-à-dire à le réduire à un seul et même champ, dans lequel, tout au plus, des nuances (shades), mais aucune altérité (*note* : différence, être différent) radicale - échappant à cette unité - ne peut exister ?

Sommes-nous, en effet, capables de penser l'autre sans lui appliquer immédiatement le pouvoir d'assimilation (*note* : la réduction de ce qui est différent à ce qui est identique) ? Notre pensée n'est-elle pas, par essence, "totalitaire" ? La pensée française actuelle, dite poststructuraliste, a notamment fait de ce thème de l'altérité et de la différenciation l'un de ses points clés.

En s'appuyant sur Nietzsche et en discutant avec Hegel (l'homme systématique de la vision unificatrice - "même" - par excellence), on essaie de trouver des ouvertures qui échappent à cette pensée "impérialiste" - des moyens par lesquels l'autre n'est ni ignoré ni réduit, mais est pensé et reconnu comme un autre à part entière". (A.c., 42v.).

Une brève analyse linguistique du texte qui vient d'être lu montre que deux opposés sont thématiques :

(1) Ce n'est pas tant la différence ("différenciation"), le fait d'être différent, que la différence radicale qui est soulignée ;

(2) sa contrepartie est appelée "assimilation" (ce que nous, H.O. 123, avons appelé "concordisme"), c'est-à-dire Mais, maintenant, dans un sens politique : cette "assimilation" - aplanissement de la différence - est qualifiée d'"essentiellement totalitaire" (au sens de "englobant la totalité" et de "politiquement totalitaire") et d'"impérialiste" (H.O. 102v.), comme l'Empire romain était critiqué à l'époque par S. Augustin.

Le titre de l'ouvrage de Todorov, "la conquête" (la conquête) - et non pas "la rencontre" ou "la mission" ou "l'interprétation" ou autre - nous rappelle ce que Welter, H.O. 173, disait de l'approche conquérante. Les "terres et les femmes" étaient le point de vue, et non les coutumes ou, même, "l'âme" des indigènes, des "sauvages". Quand on lit avec cette arrière-pensée politique, on comprend le texte.

H.O. 179.

Lorsqu'on approfondit cet aspect politique, c'est-à-dire étatiste (H.O. 167s), on découvre un autre moment (que nous connaissons depuis H.O. 164 (troisième différenciation)) de la pensée de Todorov sur la différenciation : la question de Todorov est avant tout de savoir si, en ces temps de découverte, il existait une capacité de reconnaître l'autre comme l'autre, sans considérer l'autre, dans sa distinction, comme moindre, comme inférieur (a.c.,52).

En d'autres termes : l'agonistique du philosophe grec antique Protagoras d'Abdera (H.O. 1), telle que nous l'avons connue l'année dernière (Rhétorique) - se défendre pour être au sommet -, joue un rôle de premier plan dans cette différenciation politique.

Modèle appliqué - Quelques textes de Bartolomé de Las Casas (1474/1566), "l'apôtre des Indiens", qui, vers 1514, a acquis la conviction que le travail forcé imposé aux Indiens était un mal indéniable, témoignent de ce que Todorov appelle le théorème de l'égalité (conquérants et conquis sont égaux (dignes)).

(a) En tant que mangeurs d'hommes et sacrificateurs d'hommes, les sauvages (Indiens) sont apparus comme "un peuple sauvage et cruel". A cela, Las Casas répond : "Les peuples qui offraient des sacrifices humains à leurs divinités montraient, en réalité, tout de suite, comme des idolâtres égarés, quelle haute estime ils avaient pour l'excellence de la divinité (...)". (A.c., 52).

Selon Crego/Groot, cela signifie que Las Cases "relativise" le caractère absolu du christianisme (comme ne pouvant être traversé) : il apprécie le sentiment religieux (post-moderne) et ses diverses expressions culturellement déterminées (a.c.,52).

Il est bien sûr possible que le dominicain vieillissant, qui avait échoué lamentablement dans ses tentatives de "civiliser" les Indiens sans les soumettre, ait commencé à "penser en perspective".

Pour nous, cependant, il s'agit simplement de la méthode de la scolastique ecclésiastique, où l'on adoucit, en termes de rhétorique, la thèse ("Les sauvages sont des idolâtres") par l'hypothèse ("Même idolâtres, sacrifiants humains, ils ont une haute considération pour 'tout ce qui est divin' (comme nous, catholiques)") (H.O. 140 : pluralisme néoscolastique). Après tout, la dichotomie "thèse/hypothèse" est une forme d'acceptation de l'autre comme différent de sa propre thèse.

H.O. 180.

(b) Les sauvages, dans leurs langues, étaient appelés “barbares” (mauvais langage). À cela Las Casas répond : “ Si nous supposons que toute langue est une langue, alors - ce que nous appelons - les sauvages barbares (les Indiens) nous répondront, à nous, conquérants espagnols, par “ni vous ni moi” (H.O. 139) : “Vous, Espagnols, ne comprenez pas notre charabia. nous, Indiens, ne comprenons pas non plus votre charabia” “. (A.c.,52). Crego / Groot qualifient ce raisonnement de “ perspectivisme “ (H.O. 140).

Peut-être, avec un Las Casas, qui a beaucoup voyagé. Il existe une interprétation plus simple : la méthode scolastique “ sic-et-non “ (H.O. 109) (modèle abélardien) ; 111 v. (modèle thomiste)) devait être plus ou moins familière à Las Casas en tant que dominicain. Le trou de la scolastique s’est construit sur cette méthode ; elle était “accrochée aux murs” de chaque institution de l’Église.

Conclusion - Avec Crego/ Groot, nous disons : “A la fin de sa vie, Las Casas est parvenu à une forme de pensée qui reconnaît l’égalité de l’autre, mais ne la lie plus à l’idée d’assimilation.

Dans cette vision perspectiviste, il devient possible de comprendre l’autre et sa culture sans les soumettre immédiatement à une norme égale et indifférenciée, c’est-à-dire, dans ce cas, aux valeurs de l’Espagne du XVI^e siècle”. (A.c., 52v.).

Postface ontologique.

Assimilisme / différentialisme”, -- tel est le système (opposition) avec lequel travaillent Todorov, Crego, Groot et autres “différentistes”.

Nous nous en tenons, ici, à l’analogie (H.O. 12/14 ; 68 ; 89 ; etc.). Car seule l’idée analogue de l’être peut rendre compte de l’autre en tant qu’autre, sans saut logique. Parménide d’Élée nous a appris à considérer l’idée “kath’ heauto” (secundum seipsum ; selon elle-même, c’est-à-dire comme elle est en elle-même)). C’est l’ontologie.

Considérer quelque chose qui est différent “en soi”, c’est le considérer comme différent. Ce n’est qu’alors que sa propre identité (“singularité”) devient apparente. Le principe d’identité “Ce qui est (ainsi), est (ainsi)”. (H.O. 14 ; 35) s’applique ici : “Ce qui est différent est différent”.

Ajoutez à cela le principe de subsidiarité (H.O. 88) : “Ne fais de mal à personne (même à celui qui est différent), mais sois plutôt précieux pour lui (même à celui qui est différent)” et vous raisonnez comme un véritable augustinien vis-à-vis des cultures étrangères.

H.O. 181.

(A).4. La diffusion du nouveau texte. (181/185)

Laurens Janszoon, surnommé Coster (Coster en abrégé ; 1370/1440) publie le *Spiegel* vers 1430, imprimé avec des lettres “mobiles” ;

Johann Gensfleisch, surnommé Gutenberg (1397/1468), perfectionne le système de Coster (lettres mobiles et métalliques) vers la même époque ; publie la Bible latine en 1450.

Echantill. bibl. :

-- *P. Schneiders, Paper Memory (Livre et écriture dans le monde occidental)*, Weesp, 1985 (aperçu historique),

Marshall McLuhan (1911/1980), philosophe de la culture et théoricien des médias de masse - connu pour ses ouvrages *La galaxie Gutenberg* (1962) et *Comprendre les médias* (1964) - qui est devenu une autorité pour les jeunes qui pensent autrement.

Par “médium” (lat. : *tussenterm*), McLuhan entend tout élément qui accroît la capacité humaine (à communiquer et à interagir avec d’autres êtres) (une roue, une machine, une paire de lunettes, tout outil (instrument)).

Il distingue trois phases :

(a) La phase archaïque, dans laquelle la parole (la langue ou le signe de la parole (H.O. 151)) est le médium privilégié ;

(b) la phase d’écriture, au cours de laquelle apparaît, en plus du signe oral, le signe d’écriture (H.O. 151). Vers 3 300, en Basse-Mésopotamie (Mésopotamie ; Uruk IVb), l’écriture pictographique est inventée ; vers 3 100, en Égypte, on assiste au début de l’écriture hiéroglyphique ; vers 2 800/2. Vers 600, l’écriture sumérienne devient cunéiforme (kuneiform) ; vers 2-300, les peuples de la vallée de l’Indus utilisent leur propre écriture, qui est indéchiffrable ; vers 1800, l’akkadien devient la langue internationale de la diplomatie dans tout le Proche-Orient.

Vers -1 550, on trouve l’écriture idéographique des Chinois sur des récipients en bronze et des ossements d’oracles, ainsi que, en Crète, l’écriture minoenne, de type “linéaire B” ; vers -1 100, les premières inscriptions connues en alphabet linéaire sont propres à l’alphabet phénicien.

Vers -800, les Grecs ont inventé l’alphabet “moderne” avec des voyelles. Cfr *Naissance de l’écriture (Cunéiformes et hiéroglyphes)*, Paris, 1982, 42.

Eh bien, selon McLuhan, avec Coster et Gutenberg, l’écriture alphabétique a connu une explosion au XVe siècle (vers la période de la Renaissance), qui s’est traduite par la diffusion massive de l’imprimé : livre, journal, magazine.

H.O. 182.

En effet, ce que nous avons appelé, avec Gimpel (H.O. 147), “la première révolution industrielle” trouve son prolongement dans l’imprimerie. Mais dans une deuxième sous-phase, il y a l’art de l’impression. Par “presse”, on entend les journaux à parution régulière contenant des nouvelles (“message” dans le langage de la communication), des “informations” (dans le langage idéaliste : des idées exprimées). De nombreuses personnes se sont rapidement intéressées à cette question.

Plus encore : même avant 1700, il y a un début de science de la presse, -- témoin : *Kaspar von Stieler, Zeitungslust und Nutz* (1695),-- et, dans les universités allemandes, au XVIIIe siècle, des cours sur les journaux et les périodiques.

Echantill. bibl. : *J. Hemels, The owls of Minerva in communication science*, in : *Streven* 1972 : déc., 259v...

En avant, avec les livres de McLuhan,

(c) La phase des médias électroniques, en particulier la télévision, au cours des dernières décennies, a donné un coup de grâce à l’ère littéraire de Gutenberg, qui a débuté à la fin du Moyen Âge.

Selon McLuhan, l’ère Gutenberg se caractérise par la pensée logique (classification, organisation en systèmes), de pair avec les sciences professionnelles, qui prennent leur essor, dans le sens typiquement moderne du terme, -- de pair aussi avec la société industrielle moderne, dans laquelle -- si vous me permettez ce littéralisme -- il faut situer les idiots professionnels qui, aux yeux de McLuhan (et de nombreux penseurs alternatifs et anarchistes), sont en fait les scientifiques professionnels et les technocrates.

Comme toutes les synthèses audacieuses, la division de McLuhan (ère archaïque, explosion de la presse à imprimer, phase d’électronisation) est également controversée. Ce qui n’est plus contestable, en revanche, c’est l’affirmation anarchiste de McLuhan selon laquelle les “produits de Gutenberg” (un terme non dénué d’ironie) ont grandement influencé notre culture : par exemple, les philosophes ont désormais une audience bien plus large que jamais dans l’histoire culturelle.

Theodor Geiger, De creatieve voorhoede (Sur les fonctions sociales de l’intelligentsia), Rotterdam/Anvers, 1970, 101/104 (La presse trahit sa vocation), nous fournit un éclairage important.

H.O. 183.

1. Un “fait divers” : le rationaliste des Lumières Frédéric II (1712/1786) surnommé “le Grand” de Prusse,

(a) voulait, en théorie (/ /thèse, H.O. 132 ff), que tout journal soit intéressant,

(b) avait, cependant (hypothèse : H.O. 132v. ; un rédacteur du quotidien de Cologne, qui, par des remarques trop critiques sur le Prince éclairé, avait rendu son journal “un peu trop intéressant”, battu à moitié mort par des assassins à gages.

Au passage : l’Église, aux yeux des Lumières, s’est rendue détestable par sa censure des livres et de la presse, par ex. Mais, en termes rhétorico-argumentatifs, elle pourrait, à son tour, faire remarquer que “vous les Lumières, tout comme moi”, respectez la liberté de la presse tant louée (H.O. 139 ; 180).

Ce que l’on appelle aussi “argumentum ad hominem” (argument contre l’homme lui-même).

2. Geiger souligne, avec amertume, le passage de la presse “d’une presse informative à une presse propagandiste-agitatrice” (o.c., 102/104).

Geiger les qualifie d’“informatifs” dans la mesure où ils incitent les lecteurs à la retenue (H.O. 134 : autonome), l’un des chevaux de bataille du rationalisme.

Agitateur “ (“ propagandiste “), c’est ainsi qu’il l’appelle, dans la mesure où il manipule ces mêmes lecteurs, “ opinionne “ (force une opinion), avec tous les moyens possibles (honnêtes et, aussi, malhonnêtes).

Ce dernier point - dit Geiger - est surtout le cas lorsqu’il devient de masse, c’est-à-dire après 1848. C’est, selon lui, notamment le cas des personnes qui n’entendent qu’une seule cloche (par exemple, qui lisent un seul quotidien).

Aspect sémiotique-semiologique.

Nous pourrions passer pour terriblement “dépassés” si nous ne soulignons pas, ne serait-ce qu’un instant, l’aspect de la doctrine des signes.

S.Isseling, Rhétorique et philosophie (Que se passe-t-il quand on parle ?), Bilthoven, 1975, 158/168 (*Qui parle, quand on parle ?*), met en évidence trois grands types d’interprétation, qui se réfèrent à la fois au signe de la parole et au signe de l’écriture.

(a).1. La philosophie du sujet autonome (H.O. 146 ; 156)

La “philosophie de la subjectivité” ou le point de vue “humaniste” - ne tolère pas l’anonymat de l’auteur (qui était toléré dans l’Antiquité et au Moyen Âge) et affirme qu’un texte (= chaîne de signes) est le produit de la personnalité créatrice.

(a).2. La philosophie dialogique ou intersubjective

M. Buber (1878/1965 ; ouvrage principal : *Ich und Du*, Francfort, 1923) affirme par exemple que le sujet autonome ne se réalise que dans et par le dialogue.

H.O. 184.

Les dialogistes ne prétendent pas seulement que moi, en tant que sujet autonome, j'entretiens toujours des relations mutuelles avec toi, en tant que sujet autonome ; bien plus : que je ne deviens un sujet autonome que parce que tu entres en conversation (plus profonde) avec moi et vice versa. Ceci est exprimé de manière lapidaire dans la maxime "Kein Ich ohne Du".

Par exemple, nous échangeons des idées entre nous ; oui, mais elles ne deviennent des idées que dans l'échange lui-même. Appliqué à la science textuelle : un texte est toujours possible en tant que texte qui répond à un autre texte (y réagit, est d'accord avec lui, s'y oppose, etc.).

Conclusion : la nature individuelle du sujet (autonome) est tellement affaiblie qu'on a l'impression que seuls tous les sujets sont possibles en même temps (synchroniquement) et en interaction mutuelle (collectivement). Il en va de même pour les textes.

Il s'agit d'une violation de la notion d'"auteur" d'un texte, qui, depuis la période de transition (1450/1640), a supplanté l'Antiquité et le Moyen Âge.

Note -- Il y a quelque chose de platonicien dans ce dialogisme : "(...) De la conversation répétée, précisément sur ce thème, comme de la coexistence intime, soudain cette idée jaillit dans l'âme,-- comme, d'une étincelle de feu, la lumière qui s'allume,-- et celle-ci, alors, trouve son chemin par elle-même" (*Platon, Der siebente Brief*, H. Calw, 1948, 35). Cfr H.O. 47.

(b).1. La conception structuraliste de l'"auteur" de M. Foucault (H.O. 161 ; 169 ; 177) a été évoquée dans une conférence "Qu'est-ce qu'un auteur ?", pour la Société Française de Philosophie, en 1969.

Comme son ancêtre penseur, le père Nietzsche (1844/1900), qui, en tant que philologue (c'est-à-dire quelqu'un qui voit tout comme les philologues classiques), affirmait que "Tout ce qui est auteur" est réductible à un phénomène de langage et de signes (H.O. 151), Foucault fait de même : ce qu'on appelle "auteur" est - dans une certaine mesure - un mode de "parler", un phénomène de langage et de signes, construit par nos modes de parler.

En clair : même dans les textes que l'on compose soi-même - dits "créatifs" - on incorpore beaucoup de ce que l'on a emprunté aux autres, prédécesseurs et contemporains.

Pour commencer : la langue maternelle, la terminologie, les modes d'explication, etc. Cependant, à notre avis, cela ne signifie pas que "l'auteur" est une construction. Le sujet autonome traite, de manière individuelle, ce qui est "des autres".

H.O. 185.1.

L'intertextualisme de *Julia Kristeva* (1941/...) dans sa *Sèmeiotikè (Recherches pour une sémanalyse)*, Paris, 1969, lui est analogue. Tout texte est une citation, c'est-à-dire l'absorption et la refonte de textes préexistants, à tel point que (au lieu de parler d'intersubjectivité) le terme "intertextualité" décrit correctement la situation. Le soi-disant "auteur" d'un texte n'est pas celui qui le traite de manière indépendante, mais celui qui est produit par le réseau de textes, qui est le système de signes historiquement développé (l'ensemble des textes, "Tout ce qui est texte").

M. Foucault : "Ce ne sont pas les penseurs qui pensent, mais il existe un système qui, comme une sorte de réseau de nécessités, rend possible les singularités distinguables, que nous appelons donc Hobbes, Berkeley, Hume ou Condillac".

Combien nous sommes loin, soudain, du sujet autonome (H.O. 146 ; 156), avec lequel commence la période moderne.

(b).2. La conception post-structuraliste de l'auteur d'un texte va même plus loin : selon Lacan (H.O. 162), même l'inconscient de l'homme est structuré comme un langage, qui, dans l'âme profonde, est un système de "signes" (un "texte" - métaphorique, bien sûr) que le sujet autonome, avant même de s'en rendre compte, "entre" (prévoit, prescrit) ce qu'il engage dans les textes.

Ecantill. Bibl. : *G. Schiwy, Les nouveaux philosophes*, Paris, 1979, 23/48 (*Sous le signe du Post-structuralisme*).

Le "pouvoir" de "la langue dans nos profondeurs" - qui, d'ailleurs, se manifeste surtout dans l'utilisation politique de la langue - est peut-être le thème principal du poststructuralisme. Ce que la tradition "humaniste personnaliste" identifie comme une personne n'est, en d'autres termes, qu'un produit d'un gigantesque système collectif (H.O. 25 : abstr. verst.).

Note -- Le structuralisme guérit toutefois ce "collectivisme" : en témoigne le *Mikhaïl Bakhtine (Le principe dialogique)* de *Tzvetan Todorov*, où, dans le système structurel du langage, le sujet retrouve sa place.

Comparable à *Leo Spitzer* (1887/1960), un littératologue, qui examinait les structures du langage mais aussi les personnalités individuelles dans ses analyses littéraires (*H. Weber, La méthode de L. Spitzer*, in : *La Pensée* (Rev. du rat, mod.), Paris, 1967, oct., 175/181).

H.O. 185.2.

Les principaux types de rationalisme moderne et contemporain (1450+).

Introduction (144/146).-- Rationalisme général (144).-- Rationalisme moderne/actuel (145v.) : occidental, séculier, pur ou empirique, résolution de problèmes, “éclairé”-- Autonome (146), c’est-à-dire indépendant de la théologie.

II.A. *Les approches du milieu du siècle* (147/160).

(1) Du solidarisme du Moyen Âge au libéralisme moderne (147v.) : bourgeoisie, ville,-- “ Première rév. ind. “. -- capitalisme ; -- homo faber.

(2) Le Terminisme de Guillaume v. Ockham (= Occam) (149/160).

1.-- (Le terme “nominalisme” (149v.). -- épistémologique, ontologique, culturel-historique

2Le conceptualisme d’Occam (150/158).

a. - Nos concepts signifient des réalités singulières au moyen de la pensée, de la parole et des signes d’écriture (150v.).-- Critiques (Lahr ; Jolivet : différentialisme (152) ; subjectivisme (152/154 ; témoignage du Prof. Apostel (médiatisme) : “ Puis-je prouver que cette table existe réellement ? “. (153).-- portée sociologique (155).

b. la délimitation des sciences (155/157) : (A) Ontologie (156);-- (B) sciences professionnelles : méthode expérimentale ; la métaphysique schol. traditionnelle n’a pas de sens;-- (C) éthique (acte de libre arbitre du sujet autonome);-- (D) théologie biblique.

c. Les énormes séquelles (158).

3.-- La vie mouvementée d’Ockham (159v.) : Le nom de la rose.

II. B. *Philosophie transitoire* (1450/1640;-- 161vv.).

Introduction (161/163.2).-- Les différents facteurs forment un système de transition. Notes : Foucault : coupure épistémologique ; Lacan : poésie involontaire (usage inconscient du langage) (162) ; interprétation idéaliste ; -- métabétique (v.d. Bergh, Claes), épistémologie historique (Th. Kuhn) ; -- idée de “crise” chez Ortega y Gasset (163.2).

II.B.(A).-- *Facteurs non intellectuels* (164/185).

(1) Individualisme croissant (164v.) -- L’individu, différentialiste (agoniste);-- anarchisme (165).

(2) Développement de l’État national (165/170) -- L’idée de l’“État” (territoire souverain), État national (local, international). L’art de l’État (étatisme ; 167). - Mercantilisme (167v.).-- Machiavélisme (168/ 170 ; Realpolitik).

(3) Voyages de découverte (171/180).

1. Comme une idée de pouvoir (Fouillée) (171v.) ;

2. Comme un problème de compréhension (172/180). -- Les “sauvages” :

(a) G. Welter (droit professionnel) (173/177;-- miss. / conquérants ; religions mod. ; Labat ; Platonisme comme modèle d’interprétation (176) ;

(b) T. Todorov (177/180) (approche différentielle (radicalement différente ; 177v.)) ;-- modèle appl. (Las Casas (179v.)).-- Postface : assimilisme (concordisme) / =/ différentialisme et analogie (approche identitaire) (180).

(4) Diffusion de nouveaux textes (181/185). -- la triple division de McLuhan;-- aspect sémiotique / sémiologique : qu’est-ce qu’un auteur ? (183vv.);-- subjectiviste ; dialogique ; structuraliste, poststructuraliste.

H.O. 186.

II.B.(B).-- *Les facteurs intellectuels.*

Renaissance - humanisme, réforme et contre-réforme,-- Les sciences naturelles modernes, bien que très étroitement liées à des facteurs non intellectuels, constituent néanmoins une classe à part.

En guise d'introduction, nous parlons, brièvement, de ceux qui en sont les porteurs, auxquels on donne le nom collectif d'"intelligentsia". Ce mot, d'origine russe ("intelligencia"), désignait à l'origine "tout ce qui était intellectuel en Russie avant la révolution de 1917". Aujourd'hui, il est l'expression de la classe sociale des "intellectuels" (y compris le monde de l'art), inhérente à chaque peuple.

La base économique.

Th. Geiger, The creative vanguard, Rotterdam / Anvers, 1970, 74, le décrit comme suit.

(a) La société agraire du Moyen Âge, qualifiée de "féodale", ne comptait que le clergé (séculier et monastique) comme classe porteuse de culture. L'Église dominait l'ensemble du continent et donnait une culture, essentiellement religieuse, au reste de la population, souvent très pauvre.

(b) La révolution économique (H.O. 147v.), résultat, entre autres, des croisades (H.O. 122 ; XII -e/XIII -e siècle), a favorisé - selon Geiger - la croissance des villes.

Dans ces villes, une grande richesse émerge, propriété d'une bourgeoisie trop sûre d'elle, qui, progressivement, développe un réseau économique sur toute la planète. - Dans le cadre de cette société prospère, d'une part, l'État national ("territorial") (H.O. 165vv) émerge, d'autre part, une culture représentative profane, créée, principalement, par l'intelligentsia.

Cette culture est "profane" et s'oppose à la culture sacrée (H.O. 174 : lecture du Rat), propre à l'humanité pré-rationnelle. Elle est "représentative" (selon Geiger), dans la mesure où elle se distingue de la culture sans nom (H.O. 183) d'une société entière (par exemple, sa langue), alors que la culture "représentative" nécessite une réalisation individuelle (par exemple, une nouvelle orientation dans l'art, une invention).

L'intelligentsia.

Les "intelligentsia" sont les libérés qui peuvent se consacrer à la nouvelle culture.-- Le nom lui-même indique l'activité principalement rationnelle (HO. 145 : esprit), mais n'exclut pas l'activité musicalement esthétique (art, poésie),-- au contraire.

H.O. 187.

Par exemple, dans les tribunaux italiens, il y a une intelligentsia musico-artistique et, en Allemagne, le “savant”, à l’aise dans la bourgeoisie et enseignant à l’université.

À la Renaissance, l’esthète avait le score le plus élevé sur l’échelle des valeurs ; au XVIIe siècle (période baroque), il a été supplanté par le scientifique naturel ; à la fin du XVIIIe siècle, le romantisme a partiellement restauré les valeurs esthétiques et musicales ; au milieu du XIXe siècle, cependant, il y a eu la Science, qui a redonné à la science (naturelle) la place d’honneur.

On peut également désigner cette dualité par les noms de “pensée intégrale (=musicale) et de division” (*S.W. Couwenberg, Integral and splitting thinking (two ways of thinking in bourgeois culture)*, in : *Streven* 1985, fév., 407/417).

Note -- Une vision marxiste mais relativement ouverte de l’intelligentsia est adoptée par Antonio Gramsci (1891/1937). Gramsci ne voit pas d’écart strict entre l’intelligentsia et les masses : tous les gens “pensent” et entrent dans le “plan philosophique”. Après tout, ils possèdent une vision du monde et de la vie telle qu’ils traitent rationnellement (en nommant, classant, jugeant la valeur) “tout ce qu’ils vivent”. Il s’agit d’un type de philosophie du bon sens.

Le soi-disant sage professionnel a tout intérêt à communiquer ses vues “élevées” et à cultiver la compréhension avec les gens.

Pour plus d’informations : *R. Devos, Antonio Gramsci (Le rôle des intellectuels)*, in : *Streven* 1985, février, 418/430.

(B).1.-- Humanisme de la Renaissance. (187/198)

E. Coreth, I (Rat.- Emp.-Aufkl.) 14f., dit que l’humanisme, qui émane de l’Italie, veut aussi surmonter le scolarisme tardif.

Nous nous pencherons tout d’abord sur le concept même d’“humanisme”.

(1) Humanisme général.

G.u.I. Schweikle, Hrsg, Metzler Literaturlexikon (Stichwörter zur Weltliteratur), Stuttgart, 1984, 200f. nous dit que - venant du Lat. ‘humanus’,

(i) humain,

(ii) formé, développé - “l’humanisme” signifie le souci de l’“humanitas”, de l’être humain - de préférence de manière à ce qu’il s’agisse d’une humanité évoluée, où “être humain” signifie être une “personne, resp. personnalité”, c’est-à-dire une humanité individuelle,-- toutefois située dans un paysage culturel et une société qui s’y inscrivent (H.O. 164 : individualisme).

H.O. 188.

(2) Humanisme de la Renaissance.

Selon ledit dictionnaire, les termes “Humanisme” et “Renaissance” sont parfois utilisés comme synonymes, et parfois - comme *Jakob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860-1 ; 1976-10) - de telle sorte que l’“Humanisme” est la prémisses, resp. l’aspect partiel, de toute la “Renaissance” - Ce type d’“Humanisme” se situe - toujours selon ledit dictionnaire - entre 1350 et 1600.

a.-- Les dates.

1. Une première opinion fait commencer le mouvement humaniste (et le “Rinascimento”) avec Pétrarque (1304/1374) - non sans mentionner, en règle générale, Boccace (1313/1375) - et identifie Pétrarque comme “le père de l’humanisme et le premier poète moderne”, dont le précurseur, selon certains, est Dante (1265/1321). -- Dans ce cas, la Renaissance commence déjà au Moyen Âge tardif.

Note - J. Claes, Psychologie, een dubbele geboorte (1590 en 1850 : balises pour la conscience moderne), Antwerpen/ Amsterdam, 1980, 31/64 (Trecento : décalage au début), décrit, d’un point de vue psychologique, l’ascension du Mont Ventoux (en Haute-Provence (Vaucluse : 1912 mètres d’altitude)) par Pétrarque en 1336 comme un phénomène nouveau, non médiéval. La vue panoramique (vue du paysage naturel et culturel), c’est-à-dire l’aspect : “ monde “ (objet), conduit à “ l’introspection “, c’est-à-dire l’aspect : “ réflexion “ (H.O. 72vv. (sujet). “ Au lieu d’être simplement lui-même dans un monde évident (note : typique du Moyen Âge), Pétrarque, à partir du monde nouveau, lointain, vide, est renvoyé sur lui-même “ (o.c.140). - On peut comparer cette vue avec H.O. 153v. (Léon Apostel) : un médiatisme analogue (atteindre la réalité objective uniquement par sa propre expérience intérieure) est perceptible.

Echantill. bibl.:

-- *E. Cassirer* (1874/1945 ; célèbre pour sa *Philosophie der symbolischen Formen* (1923/1929)), *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York / Evanston, 1964 (*Individuum und Kosmos in der Renaissancephilosophie*, Leipzig / Berlin, 1927) ;

-- Avec Pétrarque, apparaît indubitablement le sujet autonome (H.O. 146), avec son “regard détaché” sur une réalité qui, au départ, apparaît comme “non-moi”, “étrange”.

H.O. 189.

Note : Bien sûr, il faut situer des gens comme Pétrarque dans les villes riches (H.O. 147 : civl, st. ; 186 : high welst.) d'Italie : Florence (avec la cour des Médicis), Ferrare, Mantoue, Naples,-- Rome.

2. Une deuxième opinion prend comme point de départ la chute de Constantinople (1453).

Echantill. bibl.: François Masai, *Plathon et le Platonisme de Mistra*, Paris, 1956 (après la fermeture de l'Académie platonicienne d'Athènes, par l'empereur chrétien Justinien 1 (482/565), en 529, le platonisme (sous sa forme néoplatonicienne ou non (H.O. 31)) n'est pas mort : il vit, intensément, dans la ville de Mistra).

La IVe Croisade (1202/1204), malheureuse en soi, a tout de même eu un avantage : le contact a été établi entre l'Occident et la culture byzantine.

Vers 1438, au moment des tentatives de réconciliation entre Rome et Constantinople, l'influence byzantine se renforce : des intellectuels platoniciens et aristotéliens arrivent en Italie, ce qui donne naissance à la philologie (étude de la langue, de la littérature, située dans son cadre historico-culturel), telle que pratiquée par les humanistes.-- La chute de Constantinople, en 1453, renforce, une seconde fois, l'influence byzantine.

3. Selon un troisième point de vue, la Renaissance commence avec la découverte de l'Amérique (H.O. 171v.), et ce pour la raison de l'élargissement des horizons, qui, comme le contact renouvelé avec Byzance et l'Antiquité, se détache du Moyen Âge "étroit". Dans cette perspective, vous devriez peut-être relire ce qui a été dit plus haut sur l'élargissement de l'horizon en relation avec les voyages de découverte.-- En 1492, Colomb découvre l'Amérique.-- Pour résumer : 1336 (Ventoux), 1453 (chute v : Const.), 1492.

b.-- L'étendue, -- géographiquement.

M. Nauwelaerts, *L'Université de Louvain et l'humanisme*, in : *Onze Alma Mater* 1980 : 2, 104/109.

L'humanisme" - dit cet article - est, tout d'abord, le mouvement culturel qui,

(1) part de l'Italie,

(2) - du 14e au 17e siècle - a principalement visité l'Europe occidentale et, dans une moindre mesure, l'Europe centrale. Vers 1460, l'humanisme - on pense à Érasme de Rotterdam (1496/1536) - pénètre les Pays-Bas (méridionaux) (on pense à la fondation de l'université de Louvain en 1425).-- Selon Nauwelaerts, l'humanisme se situe dans le monde européen savant et scientifique.

H.O. 190.

Note - H.O. 131 (Sp. Schol. nous a appris que, du moins en ce qui concerne la scolastique espagnole, l'Espagne a été "à peine" touchée par l'humanisme, par exemple.

Un correctif à cela est, peut-être, *C. Norena, Studies in Spanish Renaissance Thought*, La Haye, 1970. Surtout sous Charles Quint (1500/1558) et, dans une moindre mesure, sous Philippe II (1527/1598), l'Espagne se maintient au niveau du reste de l'Europe et constitue un empire mondial.

C. Norena, Juan Luis Vives, La Haye, 1970, nous offre Vives (1492/1540) comme un humaniste exemplaire, qui a tenté de concilier tradition et modernité. En 1524, il publie l'*Institutio* (formation) *de la femme chrétienne*.

Cf. également : *J. Ortega y Gasset* (1883/1955), *Das Wesen geschichtlicher Krisen*, Stuttgart/Berlin, 1943 (sur la période 1550/1650).

c.-- Caractéristique de l'humanisme.

Après les avoir situés dans le temps et l'espace, les caractéristiques.

(1)1. *W. Jaeger, Paideia (die Formung des griechischen Menschen)*, 3 Bde, Berlin, 1934/1936-1, nous a appris - avec *H.I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948 (au moins o.c., 27/309) - quel était le contenu de la paideia (= 'humanisme') grecque antique.

-- *H.I. Marrou*, o.c. 311/447, nous a appris ce que Rome en a fait.

(1)2. *R.M. Brown, A Study of the Scipionic Circle*, Iowa Studies, 1934, précise dans quelle mesure, à Rome, le cercle scipionique, vers -150/-130, dans le contexte du cercle d'amis et de la dénomination, a traduit le grec paideia en latin humanitas. Réédité", "actualisé", - on pourrait dire.

Figure centrale : *P. Cornelius Aemilianus Africanus* (Scipion le Jeune (-185/-129), conquérant de Carthage (-146));--autres personnages : *Panaitios de Lindos* (-180/ -110 ; penseur stoïcien moyen), *Polubios de Megalopolis* (-200/-125 ; le célèbre historien) ; *Publius Terentius Afer* (-190/-149 ; le poète comique) ; *Gaius Lucilius* (-170/-103 ; poète satirique) ; d'autres hommes politiques comme *Caius Laelius Sapiens* (-185/ -115) et *P. Rutilius Rufus*.

Ce renouveau est, en fait, une fusion de la paideia (philosophie et littérature) hellénique et de la culture romano-latine, qui est un réalisme politico-militaire (H.O. 168 : Realpolitik).-- Le long de l'orateur *M.T. Cicéron* (-106/-43) et de ses œuvres philosophiques, surtout, le cercle des Scipions a profondément influencé toute la culture de l'Europe occidentale.

H.O. 191.

La dualité de l'humanisme latin.

Capitaines d'armée, politiciens, historiens, poètes, ce méli-mélo d'humanistes montre en même temps une tendance inverse.

1. K. Vorländer, *Philosophie der Renaissance. Beginn der Naturwissenschaft*, Rowohlt, 1965, 100, note que Machiavel (H.O. 168f.) honorait la "virtu", la puissance efficace, car rationnelle, inhérente à l'homme, ce qui lui faisait admirer la Rome antique : Les armées de Rome, son impérialisme (H.O. 102), ont obtenu des résultats parce qu'elles étaient intellectuellement et rationnellement développées (elles étaient, en ce sens, le modèle éternel pour tous les États (nationaux)). On voit comment la Realpolitik - après des siècles (depuis les humanistes de Scipion) - fonctionne encore comme un idéal.

2. Érasme, lui aussi humaniste, écrit cependant son *Manuel du monarque chrétien* (1516),-- mais pour réfuter la position de Realpolitik de Machiavel. Cela va plutôt dans le sens de la démocratie grecque, bien sûr. Cela aussi était déjà présent dans le cercle des Scipions.

(2) Les "studia humanitatis" (sujets humanistes).

a. Les sujets propres à l'humanisme du XVe siècle, tels qu'ils étaient courants dans les librairies, les écoles et les universités, reflètent le cercle des Scipions :

(a) la grammaire, la rhétorique, la poétique, --

(b) Histoire, --

(c) la philosophie morale (éthique).

On peut comparer le point (2) avec H.O. 109, où, au lieu de la poésie, on pratiquait la dialectique.

b. Les "humanistes" étaient précisément des enseignants de ces matières. --- On compare l'ensemble avec la rhétorique, telle qu'elle était jusqu'au siècle dernier : il y a - sauf peut-être pour l'histoire (et encore) - identité. Mais alors, le terme "rhétorique" n'est pas compris comme une simple partie des studia humanitatis, mais comme l'ensemble de celles-ci. On désigne le tout par la partie (figure de style).

Il est clair qu'en termes d'éthique, un Machiavel, avec son pragmatisme romain (Realpolitik), ne pourrait pas coexister avec un Érasme !

Il est aussi immédiatement clair que ce que l'on appelle la philologie coïncide plus ou moins avec ces sujets. Les humanistes étaient des philologues par essence, -- pas des scolastiques (qu'ils contestaient en partie à cause de leur dialectique (Sic et non)), -- pas des naturalistes (auxquels ils étaient en partie étrangers).

H.O. 192.

N'allez pas croire que les humanistes n'étaient que des enseignants : ils étaient auteurs de lettres et de discours (comparez avec les Sophistes, dans la Grèce antique) ; -- ils jouaient un rôle de secrétaire, d'administrateur, de diplomate, dans les États italiens... En outre, ils recherchaient assidûment les textes anciens et les publiaient.

On pourrait les appeler les scientifiques humains de leur temps (si ce terme n'apparaissait pas seulement vers 1950). Ou comme le "Geisteswissenschaftler" (Dilthey) de la même époque. *Vico* pouvait passer pour un philosophe de l'humanisme, avec sa *Scienza nuova* (1725 ; H.O. 85). Cette affirmation est d'autant plus vraie que les humanistes étaient plutôt distants de la science naturelle.

c. *W. Jaeger, Humanisme et théologie*, Paris, 1956, 41ss, décrit ce que les humanistes ont ajouté aux "Renaissances" carolingiennes et ottomanes, ainsi qu'aux "Renaissances" scolastiques (= XIIIe siècle) (H.O. 129).

(i) Ils font revivre le grec dans toute l'Europe.

(ii) Ils portent Platon, Platon et Néoplaton (H.O. 31 ; 64 ; 189), dont le Moyen Âge, en partie, connaissait moins directement, en.

(iii) Ils introduisent la Stoa (H.O. 58 ; 69) et - ce qui n'était pas d'accord ni avec les Patristiques ni avec les Scolastiques - l'Epicurisme (H.O. 165 : l'Epicurisme est un type d'éthique lascive).

A propos : ici aussi, les humanistes n'ont pas pu se mettre d'accord sur l'un des sujets (l'éthique) : Le stoïcisme est une dure morale du devoir, l'épicurisme est une morale du plaisir ! Ces deux philosophies, en tant que nominalistes, ne vont certainement pas de pair avec le platonisme ou le néoplatonisme (théosophie).

(iv) Ils ont introduit, sur le plan littéraire, Homère et la tragédie attique (Aischulos, Sophocle, Euripide). Cfr. H.O. 108 : l'humanisme d'un Jean de Salisbury (1110/1180) était à peine connu des humanistes !

Conclusion - C'est surtout la Grèce qui est mise en avant dans cette liste. Les scolastiques, eux aussi, avaient intégré un Aristote. Mais les humanistes étaient unilatéralement poétiques, - et non strictement philosophiques. Ils voulaient avant tout imiter les modèles anciens. Pourtant, leur connaissance de la pensée grecque n'était pas aussi approfondie que celle d'un Thomas d'Aquin ou des classiques du XIXe siècle (principalement allemands) (après l'Aufklärung)... Ainsi toujours W. Jaeger.

Par rapport au Moyen Âge, il y a donc des gains et des pertes.

H.O. 193.

Classique et maniériste.

Habituellement, les studia humanitatis sont loués pour leur caractère classique, -- ce qui signifie donc : ordonné, contrôlé, équilibré, -- léger, optimiste.

Si les périodes d'exposition sont valides, alors,

(i) Athènes - la période péricléenne (-492/-429) - et

(ii) Rome - la période augustéenne (empereur Auguste (-63/+14 ; à partir de -31, seul souverain)

Le maniérisme.

1. G.R. Hooke, *Die Welt als Labyrinth (Manier und Manie in der europäischen Kunst : Beiträge zur Ikonographie und Formgeschichte der europäischen Kunst von 1520 bis 1650 und der Gegenwart)*, Hambourg, 1957 (surtout o.c.,44ff. ; 225ff.), nous apprend, dans la lignée de E.R. Curtius, M. Dvorak, E. Panofsky, qu'il existe une autre facette, celle du maniérisme.

2. Modèle applicable.

Le peintre Jacopo Carucci, surnommé Pontorno (1494/1557), appartient à l'école de Florence. C'est un solitaire, -- mélancolique ; il est affligé d'un "temocramento lunatico" (il aime l'inquiétude de la nuit, -- est "capricieux") et est un "uomo fantastico e solitario" (homme fantastique et solitaire ; selon Giorgio Vasari (1511/1574)). En outre : il est érotique et misogyne (misogynique), Da Pontorno (il est né à Pontorno) est génial, subjectif, "bizarre" (excentrique).

Hooke écrit, o.c.,21 : "L'homme, libéré de l'ancien 'ordo' (ordre) - H.O. 76, cherche sa propre voie nouvelle. En effet : désordonné, incontrôlé, déséquilibré, -- sombre, pessimiste, -- telles sont les caractéristiques du maniérisme, qui touche la vie quotidienne, mais aussi l'art (littérature, musique, arts plastiques), la philosophie, la théologie. Il y a quelque chose de profondément anarchique à l'œuvre, dans les profondeurs du maniérisme, -- qui rappelle les divinités chthoniennes ou des enfers, des mythologies anciennes.

3. Périodes de temps.

Le monde comme labyrinthe (le sémioticien Umberto Eco dit aussi que le monde est un labyrinthe (H.O. 160)), typique du maniérisme, est particulièrement évident à certaines périodes :

(i) Alexandrie

(ii) la latinité d'argent (14/138 ; après l'époque augustéenne, à Rome),

(iii) la Renaissance tardive/Baroque (avec le gongorisme, le marinisme, la Préciosité, par exemple (1520/1650),

(iv) Le romantisme (dans son côté déséquilibré ; 1800/ 1830 ; surtout dans les pays romans,

(v) 1880/1950 (surréalisme, expressionnisme, naïveté).

HO 194.

Parmi les plus récents, l'auteur cite Max Ernst (1891/1976 ; surréaliste), Pablo Picasso (1881/1973), Salvador Dali (1904/1989), Marc Chagall (1887/1985), voire Henri Rousseau (le Douanier ; 1844/1910 ; naïviste).

Selon le demandeur, tous ces artistes "modernes", comme les "maniéristes", ne sont pas si nouveaux, au contraire.

d.-- Caractéristique de l'humanisme.

On peut caractériser l'humanisme en termes de passé. -- ... mais c'était une actualisation de cet ancien passé.

1. Sociologiquement parlant, le citoyen (H.O. 147 ; 189) est le porteur de l'Humanisme. Dans le burg, c'est-à-dire un lieu de vie fortifié et sûr, surtout en cas de besoin, si nécessaire entouré de remparts ou de murs, avec éventuellement un poste de traite, le burgher se démarque de

(i) le vagabond (pèlerin, ménestrel, colporteur, marin, chevalier errant, aventurier) et

(ii) le seigneur, qui s'entoure de serfs ou d'esclaves,-- chose à laquelle le citoyen ne veut certainement jamais appartenir.

2. *Hélène Védrine, Les philosophies de la Renaissance*, Paris, 1971, 15ss, caractérise l'humanisme : "Sans doute, à Florence, ville riche et (relativement) démocratique, les grands thèmes de l'humanisme s'élaborent dans un nouveau cadre de vie :

(i) Le pouvoir de l'homme,

(ii) la responsabilité du citoyen,

(iii) la liberté de la recherche.

D'où la critique - traditionnelle depuis le Roman de la Rose (*note* : ouvrage en deux volumes, +/-1237, +/- 1277) - de l'inutilité des moines et des ordres mendiants : au lieu de défendre la pauvreté et la solitude, ils glorifient le travail et la famille. Toute une éthique met l'accent sur la vertu civique, l'engagement dans ce monde, la culture profane (...), ainsi que sur la richesse acquise par le commerce et l'industrie.

Il est loin le temps où S. François d'Assise (1182/1226 ; H.O. 159) prêchait la sainte pauvreté. De même, le vieux rêve de la coïncidence du pouvoir temporel (séculier) et spirituel (ecclésiastique) s'était effondré : on soupirait trop sous les papes et les empereurs (H.O. 159v.) pour croire encore à leurs promesses". (o.c.,15). En d'autres termes : la laïcisation (H.O. 146) se poursuit dans l'Humanisme.

H. Arvon, La philosophie du travail, Paris, 1961v 9ss, dit que, à la Renaissance, le comportement de production active - en dehors de toute signification sacrée - l'emporte sur la "contemplation" (H.O. 119).

H.O. 195.

3. *Karl Vorländer, Phil. d. Renaiss.*, 14f., dit : “En Italie se trouve le berceau de l’humanisme.

(i) Au milieu du formidable élargissement de l’horizon et de la circulation par les découvertes géologiques (H.O. 172ss ; 189) et bientôt aussi favorisé par l’invention de l’imprimerie (H.O. 181ss), l’homme - non seulement dans les universités et les écoles - apparaît comme quelque chose d’indépendant, qui veut se connaître et vivre, face au monde qui le rencontre.

(ii) Progressivement, ce mouvement s’est emparé de toutes les classes cultivées : marchands, princes, papes, puisqu’il réunit l’illustre maison des Médicis (à Florence), sont parmi ses plus célèbres promoteurs”.

4. Ad fontes” (“Aux sources”) - c’est-à-dire à la langue, à l’art et aux opinions de l’antiquité pré-chrétienne - : telle est l’exclamation. En particulier : au-delà du Moyen Âge (“gothique”) ! -- La Renaissance elle-même, à sa propre exaltation, a inventé la trinité généralement acceptée plus tard ‘antiquité/moyen-âge/nouvel âge’, dans laquelle le Moyen-âge se trouvait comme une vallée ombragée, entre les hauteurs brillantes.” (*Th. Geiger, The Creative Vanguard*, 67).

Selon Geiger, c’est ce que supposent les historiens qui s’intéressent à l’art et à la littérature... Mais, selon lui, le rationalisme est la marque de la nouvelle ère : la vision “rationnelle” de la vie et du monde et la révision “rationnelle” de toutes les conditions de vie... “Personne ne soutiendra que le premier “rinascimento” (*c’est-à-dire l’humanisme italien*) était une culture “rationnelle” majeure. Les traits “rationnels” de l’humanisme ultérieur de l’Europe occidentale et centrale, à en juger par l’ensemble, ne proviennent pas de la renaissance des Antiques, mais d’autres sources”. (O.c.,68).

Il faut cependant noter qu’un Machiavel (H.O. 191) pense déjà “rationnellement” - cela ne fait aucun doute. Dans ce sens, l’opinion de Geiger doit être améliorée. Mais c’est vrai : le rationalisme évolue, au fil du temps.

5. *Bruce Cole, The Renaissance Artist at Work (From Pisano to Titian)*, New York, 1983, souligne que l’artiste de la Renaissance, d’une part, pense encore de manière très traditionnelle (milieu du siècle), bien que, d’autre part, il soit moderne dans son insistance sur le sujet individuel et sur l’aspect purement esthétique (libre de toute religion). Période de transition”.

H.O. 196,

6. *Le Metzler Literatur Lexikon* (1984), 201, confirme les vues de Geiger et Cole : contre la thèse de Burckhardt et al. on y affirme que l'humanisme et la Renaissance sont restés 'voraufklärerisch' (pas encore réellement rationalistes). Les Humanistes restent trop dans le traitement des parangons culturels-historiques ('auctoritates' ; H.O. 111), à savoir les Antiques. Ils discutent entre eux pour savoir qui, parmi ces parangons, mérite la plus haute citation.

Il y a pourtant un point qui est "aufklärerisch" (éclairé), à savoir la lutte du Hollandais Érasme contre (i) la superstition et (ii) le dogmatisme (H.O. 134).

Conclusion : avec le dur rationalisme de Machiavel dans les affaires de l'État (H.O. 195), le Waldorf d'un Érasme témoigne du fait que l'humanisme était, en partie, sur la voie des Lumières.

e.-- Humanisme et christianisme.

Echantill. bibl.:

-- W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956 ;

-- R. Niebuhr, *Christ and Culture*, Londres, 1952.-- Niebuhr caractérise cinq types de relation "Humanisme ('culture') et christianisme".

(1) H.O. 27/31 nous a appris que l'homme archaïque pensait culture et religion (sacralisation) ensemble. En d'autres termes, il n'y a pas de problème "culture / religion", puisque la culture est totalement sacralisée.

(2) Les choses changent, par exemple dans l'Antiquité avec la sécularisation (désacralisation ; H.O. 146) introduite par le modèle protagoricien (-450/-350 ; H.O. 5/7 : modèle protagoricien) : si la "culture" fonctionne essentiellement sans divinités, la question se pose de savoir à quoi sert alors la religion.

De même, à la fin du Moyen Âge : si l'État (Macchiavelli), l'économie (H.O. 147 et suivants), l'éducation, etc. procèdent sans sacralité, à quoi sert le christianisme ? Mais aussi vice versa : "Que signifie la culture profane, promue par l'humanisme, pour le christianisme ? Niebuhr distingue cinq types de réponses.

(i) Il existe une opposition irréconciliable entre la culture (humanisme).

Ceci est défendu par Tertullien (155/230), qui était montaniste (Montan, un converti, originaire de Phrygie (tss. 100 et 200), voulait remplacer la hiérarchie de l'Église par des prophètes inspirés (H.O. 162)),--ainsi que par Lev Tolstoï (1828/1910 ; apôtre de la non-violence ; adepte d'un christianisme ascétique-mystique (H.O. 118), mélangé au rationalisme.

En conclusion, l'homme doit choisir radicalement entre l'humanisme et le christianisme.

H.O. 197.

(ii) Il existe une contradiction profonde entre la culture et le christianisme : la culture est profondément pécheresse ; mais le Christ convertit et restaure aussi l'homme culturellement, de sorte que la culture devient christianisée.

Ceci a été défendu par S. Augustin de Tagaste (H.O. 100v. : Aug. societyr.), ainsi que, de manière moderne, bien sûr, par Jean Calvin (= Cauvin ; 1509/1564 ; fondateur de l'Église calviniste ou réformée à Genève ; il était exceptionnellement dogmatique et intolérant, mais a fondé un christianisme capitaliste : le travail, la finance etc. sont religieux).

(iii) Entre la culture et le christianisme, il y a une opposition relative en ce sens que la culture est l'œuvre du pécheur et que la foi est l'œuvre du Christ gracieux ; une certaine dévotion à la culture est donc possible et souhaitable.

Ce type est représenté par M. Luther (1483/1546), le fondateur de la Réforme.

(iv) Entre la culture et le christianisme, il y a une distinction : le christianisme transcende la culture, comme la nature est transcendée par la supernature ; mais, comme la nature est élevée par la supernature à un niveau supérieur (purification), le christianisme contribue substantiellement à la culture... C'est ce que défend Thomas d'Aquin (H.O. 106 ; 111 ; 125).

(v) Entre la culture et le christianisme, il n'y a, au fond, aucune différence : le christianisme apporte la vraie culture.-- Selon Niebuhr, c'est la position des chrétiens libéraux.-- H.O. 136 ; 141 nous en ont donné des exemples (Lamennais ; Protestants libéraux ou libres penseurs).

La relation "humanisme/christianisme" à la Renaissance.

Echatill. Bibliogr. :

-- H.J. Blackham, *Humanism*, Middlesex (Eng.), 1968, 112/116 (Renaissance),-- religieusement hostile ;

-- E. Coreth, *Einf. i. d. Phil. d. Neuzeit*, I (Rationalism- Empirismus- Aufklärung), Freiburg, 1972, 14f. (Humanismus),

-- catholique ; -- en particulier : P. Hermans, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, I/IV, Tournai /Paris, 1948,-- dans lequel M. Ficino (1443/1499 ; humaniste néoplatonicien), Pic de la Mirandole (1463/1493 ; néoplatonicien), Lefèvre d'Étaples (1455/1537 ; théologien humaniste), Erasme (1469/1536 ; HO 191), Thomas Morus (1478/1535 ; canonisé), S. François de Sales (1567/1622 ; évêque de Genève ; canonisé) sont abordés comme les humanistes chrétiens de la première heure.