

6.4.2. Questions d'ontologie contemporaine
Partie II p. 201 à 375. 1986/1987

H.O. 198.

E. Coreth, o.c.,14 ajoute, à cette liste, Nikolaus de Kues (Cusanus ; 1401/1464 ; le premier penseur moderne de langue allemande).

Coreth, o.c.,14, dit que les précurseurs de l'humanisme se sont opposés à la scolastique en décomposition (H.O. 129 : Late) et à l'exagération de la méthode Sic-et-non-méthode (H.O. 109v.), qu'ils ont remplacée par la belleté, mais qu'ils n'étaient ni "naturalistes" (se basant uniquement sur la nature) ni anti-chrétiens. Au contraire, contre l'Averroïsme (penseurs de l'Islam 129), qui prétendait qu'il y avait deux vérités (par exemple une vérité, valable pour le croyant, et une vérité, valable pour l'homme pensant, dans le croyant), les Humanistes ont défendu l'unique vérité, proclamée aussi bien dans les Écritures et les Pères de l'Église, que chez les penseurs antiques, païens, en Hellas et à Rome.

Il est vrai que l'"éducation classique" (H.O. 190 : paideia) prend - bientôt - le dessus sur la foi chrétienne, avec pour résultat que le mouvement humaniste, dans beaucoup de ses représentants, tombe dans le paganisme antique (néopaganisme).

La redécouverte de l'Antiquité (art, pensée), typique de la Renaissance, a révélé une culture de très haut niveau. Tout cela était pré-chrétien, païen, établi sur une base purement naturelle. Elle était considérée comme la preuve que, même en dehors d'une sphère surnaturelle, une culture naturelle était tout à fait possible.

Le Moyen Âge chrétien, typiquement "surnaturel", est devenu, par conséquent, superflu (immédiatement : l'Église, la Bible, etc.) -- ce que l'on peut appeler, alors, le naturalisme (dans le sens de : compter uniquement sur la nature, sans surnaturel, en termes de culture).

C'est ce que J. Burckhardt a appelé la "découverte du monde et de l'homme" (c'est-à-dire ce monde (de pure nature, sécularisé), l'homme païen). C'est ainsi que naît un "humanisme", comme l'appelle Blackham, Humanism : enquête "libre" (comprendre : libérale), société "ouverte" (comprendre : non dogmatique), libre échange d'idées et de biens (libéralisme), volonté d'exceller par la connaissance et la technologie, développement d'une solution d'échange pour la religion, relativisme (pas de vérités ou de valeurs "absolues") comme base de la société, etc.).

H.O. 199.

(B).2.-- Les réformes modernes.

Nous disons : des réformes ! Le luthérien, le calviniste (qui donne naissance à l'Église dite réformée), l'anglican, -- le catholique ou la contre-réforme, -- ce sont tous des réformes, avec des caractéristiques communes et pourtant irréductibles les unes aux autres.

1. *E. Coreth, Einf. i. d. Phil. d. Neuzeit*, I (Rat.-Emp.- Aufklärung), 15f., attribuée à 'die reformation' 'le tournant vers le sujet' (o.c., 16).

2. *P.L. Berger, Het hemels baldakijn (Bijdrage tot een theoretische godssociologie)*, Utrecht 1969, 127, dit : "L'idée que le protestantisme a joué un rôle particulier dans la construction du monde moderne a, bien sûr, fait l'objet d'un débat approfondi parmi les sociologues et les historiens depuis une cinquantaine d'années.

Néanmoins, il peut être utile de résumer brièvement cette idée ici. Le résumé suivant suit *Max Weber* (1864/1920), notamment dans son ouvrage *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905). Voir également *Ernst Troeltsch* (1865/1923), *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911) ; *Karl Holl, Die Kulturbedeutung der Reformation, dans ses Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I (1932).

Pour un lien avec le problème de la sécularisation, voir *Howard Becker, Säkularisationsprozesse*, in : *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie* 1932, 263 et suivants ; 450 et suivants.

Comparé à la "plénitude" de l'univers catholique, le protestantisme apparaît comme une coupe radicale, une réduction à l'essentiel au détriment d'une abondante richesse de contenu religieux.

Cela est particulièrement vrai pour la version calviniste du protestantisme, mais, dans une large mesure, on peut en dire autant des réformes luthériennes et même anglicanes. (...) On peut décrire le protestantisme (...) comme un formidable rétrécissement de la portée du sacré dans la réalité".

Voilà pour Berger, en tant que sociologue descriptif : c'est toute une ontologie qui est en jeu ! La réalité, - tout ce qui est "réel" - est profanée à un degré bien plus élevé que dans l'Église catholique... L'auteur résume :

H.O. 200.

(1) Les dispositifs sacramentels sont, dans le protestantisme, réduits au minimum et, ce faisant, également dépouillés de leurs qualités numineuses (*note* : “ numen “, en latin, est à la fois l'énergie sacrée et son porteur (divinité, esprit)).

(2) Le miracle de la messe disparaît complètement.

(3) Si les miracles moins courants ne sont pas complètement niés, ils perdent toute signification réelle pour la vie religieuse.

(4) Disparaît également le grand réseau d'intercession qui relie le catholique de ce monde aux saints et, en fait, à tous les croyants défunts. Le protestantisme a cessé de prier pour les morts.

L'auteur, en sociologue positif, poursuit : “ Au risque de simplifier quelque peu les choses, on peut dire que le protestantisme s'est débarrassé, autant que possible, des trois phénomènes les plus anciens et les plus puissants qui accompagnent le sacré : le mystère, le miracle et la magie.

L'expression de Max Weber “*entzauberung der welt*” (“désenchantement du monde”) rend très bien compte de ce processus. Le croyant protestant ne vit plus dans un monde où les êtres et les forces sacrés sont constamment omniprésents.

La réalité (*note* : on remarque l'ontologique) est polarisée (*note* : divisée en deux extrêmes radicalement opposés) entre

(a) une divinité radicalement “ transcendant “ et

(b) une humanité radicalement “déchue”, qui ipso facto (*note* : précisément à cause de cette polarisation elle-même) est dépourvue de qualités sacrées.

(c) entre les deux se trouve un univers qui est à tous égards “naturel”, la création de Dieu certes, mais en soi dépourvu de tout caractère numineux.

Contre la transcendance radicale de Dieu, autrement dit, un univers d'immanence radicale, de “ fermeture au sacré “ ! Sur le plan religieux, le monde devient, en effet, très solitaire.

Le catholique, quant à lui, vit dans un monde où il est connecté au sacré par divers canaux :

(1) Les sacrements de l'Église,

(2) L'intercession des saints,

(3) La percée répétée du “surnaturel” dans les miracles.

Il existe, en d'autres termes, un gigantesque continuum d'être entre le visible et l'invisible. -- Le protestantisme a largement aboli cette médiation”. (O.c., 127v.)

H.O. 201.

Note - Pour mesurer quelque peu l'énorme rupture entre, par exemple, la sacralité archaïque et ce qui commence avec le protestantisme, la désacralisation au sens moderne, on lit, très brièvement, H.O. 27/31 et, aussi, H.O. 196/198 (surtout 198), -- ce dernier pour voir comment l'humanisme comme naturalisme est, dans une certaine mesure, semblable au protestantisme.

L'Ancien Testament comme "profanation"

Berger, o.c., 129f, est d'avis - il est bien sûr loin d'être le seul - qu'un certain degré de désenchantement (entzauberung) est déjà activement présent dans l'Ancien Testament juif.

Selon Berger, cela ne devient clair que si l'on compare la "religion" d'Israël avec les civilisations environnantes - par exemple la Mésopotamie et l'Égypte - qui n'avaient pas encore radicalement éradiqué le mystère, le miracle et la magie au nom d'un monothéisme radical et d'une éthique qui lui était liée.

Ces deux cultures, la mésopotamienne et l'égyptienne (elles ne sont pas les seules dans ce cas : la culture grecque était elle aussi fondamentalement "numineuse"), sont qualifiées de "cosmologiques" par les sociologues des religions. Il ne faut pas se méprendre sur ce terme : le "cosmologique" est ce type de religion qui identifie la culture (H.O. 194 : c. profane), c'est-à-dire les activités quotidiennes de l'homme mésopotamien ou égyptien (travail, loisirs, famille, agriculture et élevage, etc.), comme "incorporée" dans la culture du peuple., en tant qu'"intégré (situé) dans le "cosmos" (univers, univers, "nature", "fusus")", où le "cosmos" est à la fois le royaume des divinités, des esprits, des âmes, des démons,-- ainsi que des énergies ("forces", "dunamis", "virtus"), que ces êtres, de nature invisible, rayonnent ou dérobent.

Dans une telle religion et civilisation sacrée-cosmique, il y a, à la fois, une distinction nette entre le sacré et le non-sacré (profane, séculier, -- "mondain") et l'acceptation de toute séparation entre les deux domaines.

Berger a appelé cela, à l'instant, sa continuité.

1. Berger donne un exemple - exaspérant - " Par exemple, il serait très trompeur de penser que l'attrait durable de la " prostitution sacrée " (H.O. 22 ; 28) - contre lequel les porte-parole de Yahvé, pendant des siècles, ont élevé la voix de façon tonitruante - était une question de " convoitise mondaine ".

H.O. 202.

Enfin, nous pouvons supposer qu'il y avait de nombreuses prostituées non sacrées dans la région (contre lesquelles - semble-t-il - les objections de Yahvé étaient très peu nombreuses). L'attrait réside plutôt dans un désir religieux global, à savoir la nostalgie de la continuité entre l'homme et le cosmos, -- dans lequel le 'sacramental' (*note* : ici dans le sens plus large de 'à travers les rites sacrés') était médié par la sexualité sacrée". Ainsi - littéralement - un modèle applicatif de la religion (sacrée) cosmique.

2. Un autre modèle applicatif.

O.c., 130, Berger parle de 'désobéissance' au dieu - roi d'Égypte. Il s'agit, sur un plan purement naturel, d'un délit éthico-politique, bien sûr, -- tout comme chez nous une violation, par exemple, des impôts d'État, chose que les Belges -- sans aucune objection de conscience -- pratiquent quotidiennement, avec facilité :

"Qu'est-ce que Dieu a à voir là-dedans ?" (c'est son raisonnement). En effet, depuis la sécularisation des finances publiques, par exemple, Dieu n'a plus rien à voir avec cela : il est complètement "transcendant" à ce phénomène purement "naturel".

Dans une religion (sacrée-)cosmique, cependant, l'évasion des impôts de la ville n'est pas seulement un crime contre le pharaon, mais, en même temps, un crime contre l'ordre cosmique, tel que nous l'avons décrit ci-dessus. Pas comme nous les comprenons (c'est-à-dire les interprétons) à la manière occidentale, c'est-à-dire désacralisés grâce à l'énorme "élévation" (transcendance) de Dieu au-dessus de "choses aussi quotidiennes qu'une question d'impôt".

Les anciens Égyptiens appelaient l'ordre cosmique "Maät", c'est-à-dire...

- (1) la divinité en tant que donneur d'ordre,
- (2) l'ordre fondé lui-même,
- (3) le devoir éthique de respecter cet ordre.

Celui qui a profité de "maät", par exemple en manquant de respect au fils de Dieu, qui est le Pharaon, a mis en danger ipso facto l'une des nombreuses conséquences d'un ordre cosmique respecté, par exemple la crue annuelle du Nil, -- ou : par exemple les relations sociales, -- ou : par exemple la sécurité de l'État.

Conclusion - En situant le sacré au plus profond de l'ordre cosmique, au plus profond de l'ordre social, au plus profond de la vie quotidienne, en un mot au plus profond de la nature qui nous entoure et au plus profond de la nature qui nous habite, l'homme antique était tenu profondément responsable, voire coresponsable.

H.O. 203.

Israël se définissait alors comme un “double exode”, un exode, à savoir de la Mésopotamie (Abraham quittant cette région) et - plus tard, sous Moïse - de l'Égypte.

Cet exode était à la fois géographique - politique et religieux. Religieux” dans le sens où Israël a rompu avec le côté cosmique des religions propres à la Mésopotamie et à l'Égypte.-- Berger -- toujours descriptif -- sociologique -- relève trois aspects de la rupture avec le côté cosmique des cultures non-israéliennes.

a.- A la place des divinités liées à un lieu et à une nature, des esprits, des démons, des guérisseurs, vient maintenant le Dieu unique, Yahvé, qui n'est lié à aucun lieu ni à aucune réalité naturelle (bien qu'il s'y installe temporairement (“mobile”, dit Berger), par exemple dans l'Arche d'Alliance).- Berger situe cela non seulement au VIIIe siècle avant J.-C., mais déjà, un peu avant.- Berger qualifie cela de “transcendantalisation radicale” de la divinité.

b.- A la place d'un cosmos, profane et sacré, avec en son sein un peuple littéralement “établi” (continuité entre l'homme et le cosmos), il y a, dans le système d'Israël, une nature, libre de divinités, de démons, d'esprits, d'âmes, et, immédiatement, des personnes, vivant directement “pour Dieu” - dans les hauts lieux - comme des individus libres (mais pas encore au sens grec ou - plus tard - occidental).

Ce n'est pas le cosmos extra-naturel, mais la nature “désenchantée” (désenchantée, désenchantée, désenchantée, sans démons) qui fournit le cadre dans lequel l'homme, inclus dans l'alliance - un fait qui s'est développé historiquement - est directement responsable devant le Dieu “complètement différent” (au sens d'élevé sans limites, transcendant), Yahvé.

C'est ce que Berger appelle “historicisation”, au sens bien défini où, au cours d'une histoire irréversible - la fameuse histoire “consacrée”, “sacrée”, du salut -, Dieu instaure un ordre nouveau, radicalement indépendant des données cosmiques.

c.-A la place de l'éthique décrite ci-dessus, fondée sur l'ordre cosmique, vient maintenant l'éthique fondée sur la relation au Dieu transcendant, agissant de manière purement historique, Yahvé. Les actes religieux naturels - par exemple, la prostitution sacrée (terme radicalement erroné, mais courant), par exemple, le souci des obligations cosmiques - sont radicalement éliminés et remplacés par des actes “rationnels”.

H.O. 204.

Cet aspect, Berger le nomme “rationalisation éthique”. Elle est énoncée, d’une manière compréhensible pour le peuple, dans le Décalogue (les dix commandements).

Le Nouveau Testament comme une “re-sanctification” partielle.

Selon le sociologue descriptif Berger, o.c., 138vv, le christianisme est une réacralisation partielle, dans le sens décrit ci-dessus.

a. -- À la place de l’unique Yahvé, radicalement transcendant, se trouve maintenant la divinité trinitaire - trois personnes, une seule nature divine - et la deuxième personne incarnée, Jésus. Les juifs comme les musulmans ressentent ce double aspect comme une atteinte à Yahvé ou à Allah.

a. Ainsi, dans la doctrine mahométane, l’essence de l’apostasie, dont le christianisme est coupable, est le “hullul“, que l’on peut traduire par “incarnationnisme“, c’est-à-dire accepter qu’un Dieu radicalement exalté “s’abaisse“ pour vivre dans un corps humain, biologique, et se soumettre ainsi à l’ordre cosmique.

b. - Ainsi un Berger - et, avec lui, très nombreux - voit dans l’analogie catholique (H.O. 78) une recosmisation, une acralisation du cerveau.

b. -- À la place de la “rationalisation éthique” décrite plus haut, on voit apparaître dans le christianisme, d’une part, le légalisme rationnel (piété en droit) propre à la Rome antique, mais, d’autre part, un système sacramental (H.O. 199v. : sacr. aux, Messe), - Berger oublie ce que l’Église appelait (mais qui, depuis la “démythification” du dernier Concile, disparaît) “les sacramentaux” (bénédictions d’eau bénite de toutes sortes (par exemple de la maison, voire de ... fusils)).

Ces “innombrables échappatoires”... Par ailleurs, le concept typiquement catholique de *lex naturalis*, loi naturelle, -- fondement d’une éthique située avant le décalogue promulgué par Moïse, dans un événement purement historique -- est, pour Berger et ses compagnons, une véritable “re-naturalisation” de la morale.

c. -- Seul le phénomène d’historicisation est préservé, dans son intégralité, par le christianisme. Les actes humains se situent, toujours comme dans le système mosaïque, avant tout dans une histoire sacrée, qui consiste en “singularia”, en faits singuliers (selon S. Thomas).

H.O. 205.

À cet égard, les Églises orthodoxes orientales et l'Église latine romaine sont très différentes. "Le christianisme latin, en Occident, est resté, en tout cas, profondément historique dans sa vision du monde". (O. c.,139).

Certes, l'Église romaine, notamment en gardant strictement pour elle le bien-être "spirituel", appelé aussi "foi et morale", comme domaine de pouvoir, a fait en sorte que le "séculier" - d'autant plus facile - devienne à la longue purement séculier.

Berger appelle cela un "cas très inhabituel de spécialisation institutionnelle", en ce qui concerne la religion (o.c.,140). En d'autres termes, la séparation - et pas seulement la distinction, qui est très générale - des pouvoirs en matière "séculière" et/ou "spirituelle" a facilité la sécularisation de ce qui était déjà "séculier". Voilà donc la contribution spécifiquement catholique à la sécularisation si typique de l'Occident, depuis la période de transition.

L'idée de "sécularisation".

Berger, o.c.,123, définit davantage son idée de "sécularisation".

(1) *Modèle rég.*

Le retrait de la domination des institutions et des idées religieuses (qu'il appelle, avec un certain usage du langage qui fait fureur aujourd'hui, "symboles") de certains ou de tous les secteurs d'une société (avec sa culture).

(2) *Modèles appliqués.*

(2).a.-- Des choses comme la séparation de l'Église et de l'État (H.O. 133 : État sans confession), l'expropriation des terres de l'Église, une éducation libre de tout pouvoir de l'Église (dans notre pays : éducation " officielle "), -- ce sont des exemples de sécularisation institutionnelle.

(2).b.--Lorsque l'art, la rhétorique, la philosophie, même la "théologie" (par exemple, la soi-disant "théologie de la mort de Dieu"), et surtout les sciences professionnelles, -lorsque ces choses sont retirées de la sphère d'influence de l'Église romaine, par exemple, elles sont des modèles de sécularisation idéaliste ("symbolique").

Dans une conscience anticléricale, "progressiste", un tel processus se présente comme "la libération de l'homme moderne du patronage religieux" ; dans une conscience religieuse, par contre, comme "déchristianisation", désacralisation... En d'autres termes, les jugements de valeur diffèrent (ambiguïté).

Conclusion - Coreth souligne le tournant vers le sujet (moderne). -- Berger sur la sécularisation, -- Ce sont là deux caractéristiques principales des réformes protestantes.

Nous constatons - avec Coreth comme avec Berger - que ces Réformes n'ont pas fait passer immédiatement tous les traits du Subjectivisme Moderne et de la Laïcité Moderne.

a. Comme l'expliquait le phénoménologue *D. Chantepie de la Saussaye* (1848/1920) dans un livre remarquable au siècle dernier, le christianisme présente à un moment donné une multitude d'orthodoxies. Dans son *De godsdienstige bewegingen van dezen tijd in haren oorsprong geschept*, Rotterdam, 1863, l'autorité religieuse est, dans les Eglises grecques orthodoxes, celle de la doctrine établie, - dans l'Eglise catholique romaine celle du gouvernement vivant, - dans les Eglises luthériennes celle de la confession écrite, - dans les Eglises réformées (calvinistes) celle de la congrégation confessante (o.c., 42v.).

Par ailleurs, dans la première partie du livre, qui est consacrée à l'orthodoxie, Chantepie de la Saussaye affirme que l'orthodoxie a quelques faiblesses, c'est-à-dire quelques différences phénoménales : elle commence par sa "foi" (d.Elle commence par sa "gloire" (elle s'épanouit, captive les masses, fonde les cultures) ; elle vient à "décliner" (elle se rigidifie, devient habituelle, est érodée par le simple rationnel) ; elle connaît "l'avenir" (elle revit) (o.c., 16ff).

Conclusion - Le tableau que nous avons dressé, avec Berger, du protestantisme, doit être nuancé (ce qu'il dit lui-même en premier). Le protestantisme "orthodoxe" - dans ses trois formes principales (luthérien, calviniste, anglican) - était en concurrence avec le catholicisme "orthodoxe" et était, pour la plupart, un antagoniste. Nous y reviendrons à propos du rationalisme.

b. Mais -- dit Berger, o.c., 174vv.-- pour le XIXe siècle, l'établissement protestant a subi deux chocs majeurs :

(i) le piétisme (luthérien, méthodisme (angl.), réveil (kalv.)), qui interprète la religion de manière sensible et intérieure, avec une tendance au charisme, et

(ii) le rationalisme (théologique) qui transforme le protestantisme (orthodoxe) en protestantisme libéral (H.O. 141 ; cf. Catholic Modernism).-- Ces deux défis sont d'ailleurs liés.

H.O. 207.

La vérification de la thèse de Berger.

Pour résumer une fois de plus :

(1) Les réformes protestantes, comparées au catholicisme qu'elles veulent réformer, sont plutôt laïques (bien qu'à des degrés différents) ;

(2) Ses traits séculiers n'apparaissent que progressivement : pour commencer, les Églises réformées ne sont que contre les orthodoxies, tout aussi " autoritaires " (par essence), certainement le calvinisme, que l'Église " autoritaire " qu'elles combattent.

Il en va de même, d'ailleurs, pour le trait que Coreth souligne, le subjectivisme : le sujet moderne, bien que présent dès le départ, ne s'impose que progressivement.

Dans les faits historiques inhérents au protestantisme, ce double trait peut-il être " accompli " ?

a.-- Le terme "réforme" lui-même.

Echantill . Bibl. :

-- C. Santschi, *2000 ans de réformes (L' Eglise entre le monde et le désert)*, Genève, 1986 ;

-- P. Chaunu, *Le temps des réformes*, 1 (*La crise de la Chrétienté : 1250/ 1550*), 2 (*La Réforme protestante*), Paris, 1983. 1.

1. Comme vous pouvez le constater, Chaunu situe une longue période de réforme entre 1250 et 1550. En d'autres termes, les Réformes, caractéristiques du protestantisme, ont leurs racines dans l'Église catholique médiévale elle-même.

Un fait très curieux : nulle autre que sainte Hildegarde de Bingen (1098/1179), célèbre mystique (H.O. 118), conseillère des papes, des princes, des gens de toutes sortes, des bénédictins, réformatrice, a clairement pressenti et, prophétiquement, prédit la vague de réformes, en plein XIIe siècle (H.O. 129 nous apprend qu'il s'agit de la première scolastique).

Cette remarquable femme monastique vit d'ailleurs encore aujourd'hui dans son approche "scientifique naturelle" de la médecine (testée par certains professeurs d'université et jugée valide).

2. Catherine Santschi, calviniste, voit toute l'histoire de l'Église, dans un esprit œcuménique d'ailleurs, comme une longue histoire de réformes : "Depuis l'origine du message biblique, dans la révélation judéo-chrétienne, ce message est un appel au changement, au renouveau, au repentir. En 1986, nous commémorons une de ces "réformes", qui a eu un retentissement majeur à Genève et dans le monde, puisqu'elle a divisé la chrétienté". (O.c.5).

H.O. 208.

(i) Santschi distingue en particulier (ce qu'elle appelle) : "la pré-réforme" (= la pré-réforme), c'est-à-dire les mouvements religieux, propres à la fin du Moyen Âge).

(ii) Son idée bien définie peut être déduite d'une petite histoire. L'Église catholique - dit-elle, o.c., 49 - est également allée "dans le désert" ("dans le désert" est l'un des slogans du protestantisme français), à savoir au moment de la Révolution française (1789+).

Les prêtres récalcitrants, qui refusent d'accepter sous serment la position purement "bourgeoise" (H.O. 133v.) du Clergé français, sont persécutés sous le règne de la Terreur ("la Terreur" : mai 1793/ 27 juillet 1794). Beaucoup ont été condamnés à être pendus par le cou (la Guillotine) ou à être déportés ; beaucoup sont partis en exil. (...)

A Genève, tout au long du 19^{ème} siècle, le souvenir de ces prêtres, de ces vicaires généraux, tous héroïques, est resté vivant : ils se glissaient dans les vallées et les montagnes, pour administrer les sacrements et reconforter au milieu de ces populations profondément catholiques.

" Mais, dans ce cas, il serait impossible de parler de " réforme ", puisque le clergé - au contraire - témoignait d'une fidélité totale à l'ancien rite.

L'héroïsme est quelque chose, la réforme est autre chose" (o.c.,49). En d'autres termes, "réformer", c'est intervenir en profondeur dans la structure elle-même.

(iii) Un autre modèle - le piétisme - est, en fait, une "réforme" à petite échelle qui, surtout aux 18^e et 19^e siècles, va à l'encontre du rationalisme rampant (H.O. 206). Mais c'est le réveil (le Réveil, - le nom qu'on lui donne, par exemple à Genève) d'une "orthodoxie" déjà établie (orthodoxie, orthodoxie ; -- H.O. 206 : le "futur" de l'orthodoxie). Il ne s'agit pas d'une "réforme" telle qu'elle a été conçue aux XV^e et XVI^e siècles.

Santschi voit deux points principaux dans l'histoire de l'Église qui donnent lieu à une véritable réforme.

(i) L'église première ou primordiale était divisée en deux courants :

a. un extrême, qui répugne profondément à la société païenne (H.O. 77 : Rome décadente ; 97 : Satanisme ; 99 : Pélagianisme ; 100 société) ; elle est allée, incidemment, au témoignage du sang (martyre) ; elle était colérique.

H.O. 209.

b. A ces “marginiaux” s’opposèrent très vite (par leur propre décision) des personnes - également chrétiennes - qui, généralement issues d’une classe aisée, ne voulaient pas d’un christianisme “marginal”, mais cherchaient une réconciliation entre le paganisme et le christianisme, - souvent sur la base d’une éducation philosophique. Saint Klemens d’Alexandrie (H.O. 67v.) peut être considéré comme un prototype.

Les “marginiaux”, qui appréciaient le message de “metanoia” (poenitentia, pénitence) inhérent à l’Évangile de la première heure, considéraient la seconde forme de christianisme, “mondaine”, non seulement comme une “source d’hérésies”, mais aussi comme une “trahison”. Ils allèrent jusqu’à interpréter la dernière persécution de l’Église par l’empereur Dioclétien (245/313 ; empereur de 284 à 305) - persécution qui dura de 303 à 305 - comme “une punition de Dieu pour la raison de la sécularisation progressive de l’Église” (Sentschi, o.c., 8).

(ii) L’“Église constantinienne” (expression française) est née lorsque, après Dioclétien, les empereurs Galère (empereur de 305 à 311), Licinius (empereur de 308 à sa mort en 324) Maximinus Daia (électeur de 305 à 314) et Constantin (Konstantin Ier, le Grand (280/337 ; empereur en 306), en 311, ont proclamé la fin des persécutions de l’Église. L’édit de tolérance du 15.06.313, promulgué à Milan par les deux empereurs Licidus et Constantin, accorde aux chrétiens, comme à tous les autres, la liberté et la possibilité de vivre selon la religion de leur choix.

Ceci, afin que “tout ce qu’il y a de divinités dans la demeure céleste” soit bienveillant et salutaire envers nous (les empereurs) et tous nos sujets”.

Écoutez Santschi : “La religion chrétienne, le Dieu des chrétiens, est, avec cela, présentée comme utile pour le salut de l’Empire (romain). Ce qui revient à un piège dont l’Église ne sortira pas indemne”. (0.c., 10).

Elle explique : “À partir de 313, l’empereur Constantin fait preuve d’une bienveillance active pour l’Église. Il l’a enrichie de cadeaux, en mobilia et en immobilia. Il s’entoura de conseillers chrétiens, qui exercèrent une influence croissante sur l’État et donnèrent à l’Église (...) une grande position politique. (...). Petit à petit, l’Église devient une religion d’État. C’est dans ces mesures qu’il faut voir l’origine du pouvoir temporaire (“séculier”) de l’Église”. (ibid.)

H.O. 210.

Comme le dit l'auteur, certains chrétiens craignent que leurs grands idéaux éthiques et même ascétiques (ou de mortification) ne soient compromis ; après tout, se convertir, dans le cadre de Constantin, c'est cesser de suivre le Christ, tout quitter et risquer le martyre ; c'est se donner la possibilité d'une carrière réussie au service de l'État.

Conclusion... "Réforme" signifie, dans ce contexte, contrer la sécularisation de l'Église ! Du moins dans la perspective de ceux qui veulent revenir à l'église primitive, à ses marginaux.-- C'est aussi, apparemment, la perspective principale d'un Santschi. Mais, avec cela, nous sommes tout le contraire d'un Berger !

b.-- Un mot sur les statues de Luther.

Luther (1483/1546) est au cœur des réformes. -- Voyons quelle impression il fait.

(i) L'image de Luther, selon le pape Léon XIII (HO 137 ; 142), quelqu'un qui, parmi les papes les plus récents, était au moins " large d'esprit ". Dans son encyclique *Immortale Dei* (19.11.1885), il déclare : "Luther se trouve au berceau du libéralisme moderne" (H.O. 135 et suiv.) ; avec lui, l'Église unique et établie se divise (*remarque* : ce que les protestants supposent aussi, bien sûr) ; cette division religieuse aboutit inévitablement à une division philosophique des esprits (Léon XIII entend par là l'Église typiquement moderne, c'est-à-dire l'Église de l'Europe de l'Est).i. la pensée libérale (avec toutes ses opinions contraires ; voir ci-dessous)) ; une fois élaboré philosophiquement, cet esprit libéral révolutionne l'ensemble de la société, y compris la vie économique (libéralisme capitaliste).

Ceci est cohérent, à sa manière, avec l'affirmation de Berger selon laquelle, avec le temps, le rationalisme sape le protestantisme. Ce que Santschi, o.c., 50 ans, approuve également, à sa manière.

Conclusion : L'opinion de Léon XIII n'est pas aussi étrangère aux faits que le prétendent plus d'un intellectuel (même catholique), aujourd'hui, depuis le Concile Vatican II, en particulier (1962/ 1965). L'évolution ultérieure du protestantisme est, sans aucun doute, fortement rationaliste - et donc laïque - par nature.

H.O. 211.

(ii) *L'image de Luther en tant que héros populaire.*

En 1983, Luther est célébré, de manière grandiose, dans les deux Allemagnes. Le Dr Erich Honecker, président de la RDA (République populaire d'Allemagne de l'Est), en tant que président du Comité des citoyens pour la commémoration de M. Luther, dont les Églises ne sont pas membres, mais sont invitées en tant qu'observateurs, est venu visiter la tristement célèbre Wartburg près d'Eisenach, avec sa Lutherzimmer (où Luther a traduit la Bible).

L'attitude des communistes à l'égard de Luther a été révisée : on lui a donné une place dans la série des héros populaires.

Günter Deschner, Luther (Eine Bilanz nach 500 Jahren), in : *Bunte* (10.11.1983), 114/127, approuve à sa manière cet aspect nationaliste : "Bien avant la Révolution française, le moine de Wittenberg a créé la Révolution allemande. Il a été le premier non-aristocrate en Allemagne à changer la conscience des gens :

(a) il a fait passer des millions de personnes du passé féodal (H.O. 133v.) à l'âge moderne individualiste (H.O. 148) ;

(b) Avec sa personnalité et avec la réforme qu'il a provoquée vient le signal de

1. Le fait que l'individu puisse être lui-même et

2. le droit à la liberté de religion de l'ensemble du peuple,

des concepts sans lesquels notre monde moderne est impensable.

Il n'y a personne dans l'histoire du monde qui ait travaillé plus assidûment à cette révolution". (A.c.,126).- Bien qu'un journaliste de *Bunte* n'ait pas la même position politique que les communistes est-allemands, la même image nationaliste est frappante. Bien que mélangé avec des motifs Volksdemocratic ou Liberal Democrat.

(iii) *L'image de Luther, comprise comme "image droite".*

L'Association des églises évangéliques d'Allemagne a également créé un comité pour commémorer l'événement : elle veut ressusciter Luther de la "poussière des âges" et rendre sa personnalité, sa pensée et ses actions plus transparentes sur le plan scientifique et théologique.

A. Ebnetter (ed. Orientierung), *Martin Luther : un maître commun ?*, dans : *Streven* 1963, juin, 771/782, esquisse brièvement ce tableau.

H.O. 712.

-- Dès 1939, le “Nestor de la recherche catholique sur Luther”, *Joseph Lortz*, *Reformation in Deutschland*, a lancé Luther als.

- (i) une nature profondément religieuse,
- (ii) qui s’est involontairement éloigné de l’Église catholique.

Ceci est confirmé par Deschner, a.c.,126 : “Rien n’était plus éloigné de Luther que la création d’une nouvelle idéologie. Il n’avait même pas l’intention de fragmenter l’Église romaine. Son succès a été alimenté par d’autres forces : celles-ci résidaient à la fois en lui et dans la structure de son époque”.

Notes.-- K. Löwith (1897/1973), Weltgeschichte und Heilsgeschehen, in : W. Otto u.a. Anteile (Martin Heidegger zum 60. Geburtstag), Frankf.a.M.,1950, 150, écrit : “Aussi inconcevable qu’il puisse paraître, au départ, que la sécularisation radicale trouve son origine dans une “entweltlichung” religieuse (retrait de ce monde, - fuite du monde, si l’on veut), cela ne ferait que confirmer une règle générale de l’histoire, à savoir que dans le processus de l’histoire émerge toujours autre chose que ce qui était prévu au début d’un mouvement. (...). Les grands innovateurs de l’histoire préparent pour les autres des chemins qu’ils n’empruntent pas eux-mêmes.

Ainsi JJ Rousseau (1712/1778) a préparé la Révolution française ; ainsi K. Marx (1818/1863) a préparé la Révolution russe (*ou* léniniste) ; ainsi Fr. Nietzsche (1844/1900) a préparé la révolution fasciste : aucun d’entre eux ne se serait reconnu dans Robespierre (1758/1794 ; il a joué un rôle décisif dans ‘la Terreur’ (H.O. 206)), dans le VI. Lénine (1870/1924 ; le fondateur du marxisme bolchevique), dans A. Hitler (1889/1945 ; en 1942, au col du Brenner, il a donné les œuvres de Nietzsche au Duce, Mussolini).

Les chemins de l’histoire tournent, entre origine et but comme entre intention et conséquence”. Vico (H.O. 85), *Bossuet (1627/1704 ; Discours sur l’histoire universelle (1681))* - en tant que philosophes religieux de l’histoire - voient, dans ce tournant, un signe de la providence divine ; Hegel (H.O. 124), le protestant libre penseur, identifie ce tournant comme “eine ruse der vernunft” (une ruse de l’univers) ; Marx comme “dynamique sociale”, (A.c.,151).

H.O. 213.

Löwith ne parle pas d'une autre interprétation, qui est peut-être la meilleure : "Avec la divinité, tout est propre, bon et juste. Mais les gens perçoivent l'un comme injuste, l'autre comme juste" (*Héraclite d'Ephèse* (-535/-465 ; Fr. 102).

W.B. Kristensen, Verzamelde bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten, Amsterdam, 1947, 231/290 (Kringloop en totaliteit), expose l'explication démoniaque de la transformation (en autre chose). Il se base, entre autres, sur la dialectique héraclitienne : les divinités du paganisme, que le christianisme qualifie de "démons", ne connaissent qu'une seule interprétation : "Tout est bon", -- même ce que les gens, sur terre, appellent "mauvais".

En effet, en tant que divinités de la nature (cf. H.O. 201 : divinités cosmiques), elles sont indifférentes à nos jugements de valeur (par exemple, bien/mal) et distribuent aussi bien le salut que le malheur ("destin", "part") à l'humanité terrestre : leur nature - c'est ce que dit Kristensen, o.c., 272, est explicitement "démoniaque" au sens religieux (et non au sens catholique, où "démoniaque" signifie généralement, sans conteste, "mauvais"), les divinités cosmiques (en tant qu'esprits de la nature) sont impénétrables, incalculables ; de plus, elles distribuent à la fois le bien et le mal-

Kristensen cite, o.c. 289, Hérakleitos comme un philosophe qui, comme tous les Antiques, a vu clair : Ce que nous appelons forces "constructives" ou "destructives" - les Antiques utilisaient pour cela "vie" ou "mort" - sont, à leur origine, les divinités naturelles ou cosmiques "démoniaques", c'est-à-dire une seule et même réalité.

Kristensen utilise le terme néerlandais "zelf.verkering", c'est-à-dire que quelque chose qui, à première vue, est "bon", se transforme soudainement en son contraire, "pas bon". Mais c'est la même réalité qui agit, à savoir les divinités "démoniaques".

Il faut se référer à Platon (H.O. 95) : Platon voit, comme Héraclite, qu'il tenait en haute estime, que l'idée, une fois réalisée dans ce monde phénoménal, porte en elle des opposés, voire des contradictions. Dans le langage de Kristensen, l'idée, une fois transformée en phénomène, a une structure "démoniaque" (elle s'ignore).

Il faut également faire référence à Derrida (H.O. 96) : son dé.constructionnisme n'est, à mon avis, qu'une doctrine antique, héraclitienne, platonicienne, formulée de façon moderne.

H.O. 214.

C'est, bien sûr, ce que Saint Augustin (H.O. 94) a également reconnu : tenir la Sainte Trinité directement responsable du mal en ce monde, comme l'insinuent Bossuet et Vico, ne fonctionne pas ; en fait, ce n'est même pas nécessaire : les entités et les énergies démoniaques, cosmiques, à l'œuvre dans le cosmos, expliquent une structure universelle, qui transcende l'homme, sur terre.

Les idées trinitaires, une fois au sein de la création, du monde phénoménal, se “ transforment “ en quelque chose d'autre que la beauté pure, la bonté, la vérité, l'unité. Voilà pour cette explication.

L'attention est attirée sur un modèle applicatif, que nous avons déjà vu : H.O. 150 (Ockham aussi voulait bien faire pour l'Église, mais ... il avait tort sur autre chose).

Théodice.

G.W. Leibniz (1646/1716), un rationaliste bien connu, qui n'a pas écarté d'emblée la scolastique, a introduit le terme “théodicée” : la “théodicée” signifie “justifier” Dieu face au mal manifeste à l'œuvre dans sa propre création.

Le fait que des personnages tels qu'Ockham ou Luther se soucient de l'Église, mais rompent avec elle sans le vouloir vraiment, est l'un des nombreux aspects du “mal” dans la création.

Les tragédiens de la Grèce antique (Aischulos, Sophocle, Euripide) ont également vu l'“auto-renversement”, mais, bien sûr, dans le cadre cosmico-religieux des païens antiques. On peut, en effet, qualifier de tragique la fin d'une vie comme celle d'Ockham ou de Luther.

Luther, le professeur commun.

Luther, étant d'une nature vraiment religieuse, a obtenu ce qu'il ne voulait pas (Lortz).

La position catholique récente va même plus loin : le cardinal J. Willebrands, président du Secrétariat romain pour l'unité, a déclaré à Evian en 1970, devant l'assemblée plénière de la Fédération luthérienne mondiale : “Le Concile Vatican II (1962-1965) n'a-t-il pas fait ce que Martin Luther, entre autres, demandait déjà à l'Église, et grâce auquel de nombreux aspects de la foi et de la vie chrétiennes sont maintenant mieux exprimés que par le passé ?

Dans le même contexte, Willebrands a identifié Luther comme un maître commun de la chrétienté sur les questions centrales de la foi.-- Cette position a ensuite été adoptée par d'autres chercheurs catholiques.

H.O. 215.

Ebnetter, a.c., 774, attire l'attention sur trois "questions centrales de la foi" :

(i) Luther a amélioré la position de pouvoir unilatérale du Pape (fin du Moyen-Âge) en élevant l'autorité de l'Écriture : comment forcer le Pape de Rome à s'attaquer à la réforme à laquelle tout le monde aspirait, si ce n'est en lui montrant la Bible et ses exigences en matière de vie ecclésiale ?

(ii) Luther a mis l'accent sur la foi face aux œuvres, souvent mal interprétées, qui étaient souvent de l'autosatisfaction et de l'autoglorification, oubliant que seule la grâce de Dieu sauve ;

(iii) Luther a corrigé le sacerdoce ministériel, trop mis en avant par le clergé catholique (jusqu'au "cléricalisme"), en insistant sur le sacerdoce universel de tous les croyants.

Ces trois points prouvent. La compréhension théologique de Luther (en dehors de sa nature profondément religieuse).

Conclusion - Lorsque nous résumons le troisième tableau de Luther, nous arrivons à la même conclusion que celle déjà énoncée dans H.O. 210 : il ne s'agit pas de "sécularisation" comme l'a dit Berger (H.O. 199v.). Mais il s'agit de l'élimination d'abus intolérables - du point de vue biblique. Dans lequel un noyau de sécularisation était à l'œuvre, bien sûr.

c.-- Le nominalisme de Luther.

Il ne faut pas, maintenant, tomber dans le culte de Luther ! La meilleure façon de le démontrer est d'examiner l'influence d'Ockham.

(a) L'idée nominaliste de Dieu de Luther .

(a) Guillaume d'Ockham a fui Avignon en 1328 pour se rendre à la cour de Louis de Bavière à Munich. Il y est mort en 1350.

Il a eu une grande influence en Angleterre et en France, mais surtout dans le sud de l'Allemagne, où l'ensemble du système éducatif était imprégné d'ockhamisme.

(b) "Luther s'est trouvé, à Erfurt, confronté à un dieu de l'arbitraire (H.O. 156), de la rigueur déraisonnable et des exigences impossibles. (...).

L'âme sensible et mélancolique de Luther n'a pas pu supporter la conception ockhamiste de Dieu et la pratique qui en découle. Selon l'Ockhamisme, la loi morale (cf. H.O. 156) n'était pas fondée sur la nature (essence, idée) des choses, mais sur une institution arbitraire de Dieu. Les actes du croyant n'avaient pas de valeur intrinsèque (*c'est-à-dire* essentielle).

H.O. 216.

“Son mérite, c’est-à-dire son acceptation ou son rejet par Dieu, dépendait d’une décision arbitraire de Dieu”. (W. Van De Pol, *Het wereldprotestantisme*, Roermond/Maaseik, 1956, 35v.).

L’expérience personnelle et “existentielle” de Luther.

“Quand j’étais moine, j’ai vite pensé que j’étais absolument damné, dès que j’ai ressenti une fois le désir de la chair. Par exemple, si à un moment donné j’ai ressenti une envie mauvaise, une convoitise corporelle,-- de la colère, de la haine, de l’envie envers un de mes frères,-- j’ai tout essayé, par exemple, je me suis confessé tous les jours, etc.

Mais cela n’a pas aidé : mes désirs charnels revenaient encore et encore. Je n’avais donc aucun repos et j’étais continuellement assailli par des pensées telles que : “Tu as commis tel et tel péché. -- “Tu es souillé par l’envie, par l’impatience, et d’autres péchés encore. C’est pourquoi le fait que tu sois entré dans cet ordre saint (*note* : Luther était entré au monastère contre la volonté de son père), est vain : toutes tes bonnes œuvres (H.O. 215) ne te profitent pas” (J. Kent, *The Protestantism*, in : R.C. Zaehner, ed., *Zo zoekt de mens zijn god*, Rotterdam, 1960, 118).

Cela se comprend dans le cadre d’Ockham : seul Dieu sait si Luther est bon ou non ; son esprit naturel - dans l’hypothèse d’Ockham (H.O. 156) - ne peut pas décider si ses “œuvres” sont bonnes ou non (elles n’ont pas d’être propre, qui puisse être analysé par l’esprit naturel).

Mais si - à l’instar de la “poésie involontaire” de Lacan (H.O. 162) - Luther entend continuellement une voix qui lui dit : “Toutes tes bonnes œuvres ne te servent à rien”, alors Dieu ne donne aucun signe en son for intérieur, dans sa conscience. A moins qu’il ne s’agisse d’un signe négatif : “Tu es souillé...”. En d’autres termes : si la raison naturelle, éclairée par la lumière surnaturelle, ne peut pas donner de certitudes (c’est Ockham), il suffit d’attendre un signe ou de faire un “saut dans la foi”. C’est ce que Luther a fait.

(b) *Le pélagianisme ockhamiste de Luther.*

H.O. 99 nous avons vu comment S. Augustin a critiqué Pélagie pour une sorte de “naturalisme” (croyance en la nature et ses possibilités sans surnaturel).

Van De Pol, *ibid.* : “L’Ockhamisme avait une nette tendance pélagienne : l’homme était dépendant de ses propres forces naturelles.

H.O. 217.

La conception augustinienne et typiquement catholique de la grâce (...) était inconnue de l'Ockhamisme”.

En d'autres termes, bien qu'Ockham s'en tienne à une sorte de théologie biblique (H.O. 157), en termes pratiques, la capacité naturelle de l'homme prévaut. “La grâce - comme la justification (*note* : l'inclusion de l'homme dans l'amitié de Dieu) - a été conçue comme une couverture, dont Dieu a couvert le pécheur qui a cru”. (Van De Pol, *ibid.*).

Appliqué à Luther et à son incapacité à atteindre la perfection monastique : il est et reste un “pécheur” au plus profond de lui-même ; la grâce ne lui a donné qu'une coquille.

(c) *La vision ockhamiste de la religion de Luther.*

“ En outre, l'acte de foi lui-même avait un caractère arbitraire. La justesse de l'acte de foi ne pouvait, en aucun cas, être raisonnablement fondée. L'ockhamisme était, en principe, anti-intellectualiste”. (Van De Pol, *ibid.*)

Cet Ockhamisme que Luther a pris pour la doctrine catholique, -- alors qu'il n'était qu'une scolastique délabrée : il a combattu une caricature du catholicisme, sous ce point de vue. Ainsi Van De Pol,

Note -- On peut se demander si Luther a alors sous-estimé la raison à ce point, même plus tard, après son expérience culminante (pour parler avec Abraham Maslow, l'humaniste-psychologue), en 1514 (= le soi-disant, *Türmerlebnis*), lorsqu'il lui est soudainement apparu clairement que la justice de Dieu en l'homme n'est ni le propre mérite de l'homme ni un résultat du rôle médiateur de l'Église, mais l'effet de la grâce de Dieu basée sur la foi.

La réponse reste, en quelque sorte, oui : “La raison (*vernunft*) est la plus grande salope du diable. Par sa nature même et sa manière d'être, la raison est une salope nocive. C'est une putain, la chienne du diable par excellence, une chienne qui périt de la gale et de la lèpre.

Elle devrait être foulée aux pieds et détruite, elle et sa sagesse (...). Jeter ses saletés à la figure, pour les rendre laides. Elle devrait être noyée dans le baptême. Elle, la répréhensible, mériterait d'être jetée dans l'endroit le plus sale de la maison, c'est-à-dire dans les toilettes.” (*J. Maritain, Trois réformateurs (Luther, Descartes, Rousseau)*, Paris, 1925, 43ss.).

Voici un échantillon de la prose insultante du célèbre luthérien (il n'était d'ailleurs pas le seul à le faire).

H.O. 218.

Maritain cite également quelques déclarations de Luther, dans lesquelles il fustige les deux grandes “rationalités” de la Haute Scolastique (H.O. 114 : Arist, Droit naturel ; 106 : Thomas v. Aq.).

1. “Aristote est la forteresse impie des papistes. Il est à la théologie ce que les ténèbres sont à la lumière. Son éthique (H.O. 62 (éthique de la vertu) ; 59 (éthique du bonheur)) est le plus grand ennemi de la grâce ; Ou : “Il est un piège, qu’il faut mettre dans la porcherie ou dans l’étable de l’âne”. (O.c.,43).

Or, nous savons qu’Aristote n’était nullement “ impie “, bien au contraire (H.O. 25v.) : sa théologie a servi de prélude à l’idée de divinité de la Haute Scolastique.

2. “Thomas d’Aquin n’a jamais compris un seul chapitre de l’Évangile ou d’Aristote”. (Il est vrai que Luther connaissait à peine les œuvres de Thomas (H.O. 107). Plus que cela, Thomas connaissait l’Évangile et au moins aussi bien que Luther. Quant à Aristote, on aura du mal à trouver un penseur dans tout l’Occident qui ait connu et traité Aristote de manière aussi approfondie.

Note : Veuillez noter que l’invective sur la raison, ci-dessus, est tirée par Maritain du dernier sermon de Luther à Wittenberg, à la fin de sa vie ; c’est l’homme mûr qui parle.

d.-- *Le rejet par Luther de la théologie naturelle (purement philosophique).*

(A) *La Doctrine catholique de Dieu.*

Thomas d’Aquin (Summa theologica 1, 2, 2) dit : “L’existence de Dieu et des réalités analogues, qui peuvent être connues “per rationem naturalem” (par la raison naturelle) concernant Dieu comme il est dit dans la *lettre de Paul aux Romains* (1,19f.), ne sont pas des articles de foi, mais praeambula, introduction, à ceux-ci.

En effet, de même que la grâce présuppose la nature et que la perfection présuppose les choses perfectibles, de même la foi (qui est surnaturelle) présuppose la connaissance naturelle”.

Le Concile Vatican I (1869/1870) dit : “Notre Mère la Sainte Église tient ferme et enseigne que Dieu, en tant qu’origine et finalité de tout être, peut être connu avec certitude par “la lumière naturelle de la raison, à partir des réalités créées”.

H.O. 219.

Note : La preuve de Dieu, qui, potentiellement, réside dans la proposition que notre esprit naturel, en dehors de toute révélation surnaturelle (= Bible), peut en quelque sorte connaître Dieu, est actualisée, complétée par le fait que notre raison :

(1) La création de l'univers,
(2) La liberté de la volonté humaine et l'immortalité de l'âme humaine peuvent, elles aussi, être réalisées et, le cas échéant, prouvées.

En d'autres termes, l'univers, l'homme et la divinité forment un tout,-- le thème classique de toute ontologie.

L'apologétique catholique.

L'"apologétique" ou la défense de la foi rationnellement justifiée est une telle ontologie, mais en tant que "praeambulum", vestibule, d'une théologie biblique.

Son objectif principal est de prouver que l'acte de foi surnaturel peut être un acte rationnellement justifié. - Nous disons "peut être" parce que la plupart des personnes qui croient ne s'engagent presque jamais dans la preuve rationnelle de leur foi. Mais ils peuvent, en fait, le faire. Leur esprit (= raison et intellect) en est, en principe, capable.

La grande tradition catholique en la matière.

K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954, 30, souligne le fait que cette thèse catholique est fermement ancrée dans la grande tradition.--

(a) *Les Patristiques* (H.O. 69).

1. Les Apologues (par exemple S. Justin de Flavia, Neapolis (100/165) et autres) ;
2. Les catéchistes d'Alexandrie (par exemple Klemens d'Alexandria (H.O. 67), Origène d'Alexandria (H.O. 69) et d'autres)

3. Les Pères cappadociens (entre autres Basileios le Grand (330/379 ; fondateur d'un ordre monastique), Gregorios de Nussa (335/394 ; le plus grand philosophe des Pères de l'Église grecque) et d'autres ;

4. Les Pères de l'Église d'Occident : Tertullien de Carthage (H.O. 196) ; S. Augustin de Tagaste (354/ 430 ; HO 63/103), le plus grand Père de l'Église d'Occident.

(b) *Le scolastique* (HO 129).

Presque tous les scolastiques ont, d'une manière ou d'une autre, contribué à réaliser le fondement rationnel de l'acte de foi, en particulier S. Anselme d'Aoste (H.O. 129) et S. Thomas d'Aquin (H.O. 106 ; 129).

Conclusion : le Concile Vatican I (1869/1870) ne fait rien d'autre que de formuler une fois de plus la grande tradition sur ce sujet.

H.O. 220.

Situation de la théologie naturelle (philosophique) catholique dans la grande tradition philosophique.

(1) Le “patriarche” (ainsi défini par K. Leese, o.c.,19) de la Stoa est Héraclite d’Ephèse (H.O. 213) ; il est à l’origine de la théologie rationnellement justifiable. Le cosmos ou l’univers forme un tout (d’opposés existant harmonieusement). Dans ce cosmos se trouve le “logos”, (univers-esprit : univers-compréhension et univers-parole (H.O. 212 : Hegel)), qui, à la fois, coïncide avec lui et s’élève au-dessus de lui.

L’esprit cosmique est, en même temps, la loi cosmique ou loi naturelle, en tant que puissance directrice à l’œuvre dans et aussi au-dessus (H.O. 46) de l’univers. L’humanité se situe dans cet univers cosmique-divin. En effet, Héraclite caractérise cet esprit de l’univers comme une divinité.

Conclusion : Univers/humanité/déité, -- ils constituent une triade rationnelle-intelligente, thème de l’ontologie classique.

(2) La Stoa (H.O. 68), une philosophie païenne, qui est plutôt tombée dans le goût des patristiques (entre autres à cause de sa stricte éthique (morale du devoir) et de son attitude profondément religieuse face à la vie), est le fondateur de la théologie naturelle ou philosophique, dans sa forme plus élaborée.

La raison est la faculté de la “religion naturelle”. L’objet de cette raison est :

- (a) l’existence de Dieu (et certaines caractéristiques) et
- (b) la loi de la nature (loi morale), base du comportement rationnel.

Ces deux notions fondamentales sont, en principe, présentes dans l’esprit de tous les hommes - ceci, parce que Dieu les imprime dans l’esprit dès le début. C’est grâce à cela que tous les hommes, en vertu de leur nature humaine, sont capables de se comporter correctement et de craindre Dieu. Sans livres, sans théories d’aucune sorte. Grâce à la lumière naturelle de la raison.

C’est ainsi que K. Leese, qui a analysé la question en profondeur, résume la doctrine de la Stoa (o.c.,31).

(3) Les patristiques et, plus tard, les scolastiques ont repris ce schéma de base de la théologie naturelle héraclitéenne-stoïenne et, sur un plan supérieur, chrétien, l’ont rétabli, comme expliqué ci-dessus.

(4) Les humanistes de la Renaissance ont adopté ce même schéma - qu’il soit stoïcien ou autre (H.O. 192) - et l’ont refondé de manière humaniste.

H.O. 221.

Leese mentionne Thomas Morus (H.O. 197), *Jean Bodin* (1530/1596 ; magistrat : *Traité de la république* (1576)), le Flamand Justus Lipsius (1547/1606 ; Stoieker).

1. Dans l'*Utopie de Morus* (1516), la "religion naturelle" des Utopiens consiste en la croyance en un système d'éducation et de santé.

- a. la providence divine,
- b. l'immortalité de l'âme et
- c. la rétribution après la mort.

Cette triade constituera, plus tard, l'idée de base de l'illumination.

2. *Johannes Bodinus* (= Bodin) a été le premier à introduire le terme "religion naturelle" dans son *Colloquium heptaplomeres* ("Septuple dialogue") (1593). Un juif, un islamiste, un catholique, un calviniste et un luthérien, -- cinq "confessions", entrent dans le dialogue, -- ainsi que deux autres, dont Toralba (= Bodin), en tant que représentants de la "religion naturelle", qui veut se tenir en dehors des cinq religions confessionnelles. La "religion naturelle" est la plus ancienne ; elle est inspirée par Dieu dans toutes les âmes humaines :

- a. L'existence de Dieu,
- b. la liberté de volonté et

c. nada retribution est la structure. La loi naturelle, qui est "rationnelle", est la base de la morale.

Les dogmes de l'Église, tels que la Trinité, l'incarnation de la deuxième personne (Jésus), -- ainsi que le péché originel, -- tout cela est superflu pour la religion naturelle, -- oui, ils sont faux.

Conclusion - Comme le notait déjà H.O. 196 ("pas encore vraiment rationaliste") : La Realpolitik de Machiavel, la lutte d'Érasme contre la superstition et le dogmatisme sont véritablement éclairées et rationnelles. La religion naturelle, notamment celle de Bodin, est un troisième trait typiquement éclairé-rationnel. L'humanisme est, en partie, une émancipation du clergé et des dogmes de l'église. En d'autres termes : l'illumination

(5). Le Siècle des Lumières, dans son sens le plus strict, est encore une autre renaissance de la religion naturelle héraclitéenne-stoienne.-- K. Leese, o.c.,22, mentionne : Herbert Lord of Cherbury (1581/1648 ; officier et diplomate), Hugo De Groot (Grotius : 1583/1645 ; adversaire du machiavélisme (H.O. 168v.) ; homme d'État néerlandais), Anthony Cooper of Shaftesbury (1671/1713) ;

John Locke (1632/1704 ; fondateur des Lumières au sens strict), John Toland (1670/1722 ; libre penseur), déiste, qui a "critiqué" en profondeur toutes les religions positives (les religions confessionnelles, qui font appel à une révélation qui est un fait "positif" (certain) et non un fait général, naturel, commun à tous les hommes, toujours et partout).

H.O. 222.

J.J. Rousseau (1712/1778), Voltaire (1694/1778), G.W. Leibniz (1646/1716), Chr. Wolff (1679/1754), I. Kant (1724/1804), P. Schiller (1759/1605)... En d'autres termes, une bonne partie des grandes figures des Lumières anglaises, françaises et allemandes.

Le fondateur, stricto sensu, de la "religion naturelle" des Lumières est, d'après Leese, o.c., le fondateur de la "religion naturelle". *Cherbury*, dans son *Tractatus de veritate* (Traité de la vérité ; 1624) et *De religione gentilium* (Sur la religion des païens ; 1645), dit que - dans le sens stoïcien - chaque homme porte en lui des "notions communes", voire des "principes saints", grâce à un instinct "naturel", inné, -- principes qui concernent la piété et la moralité (éthique), -- principes qui résistent à toute attaque contre eux.

Il les réduit à cinq :

Il y a une divinité suprême.

b.- Cette Déesse doit être adorée.

c.- La vertu (H.O. 62), coexistant avec la piété, a toujours été et doit rester un élément essentiel de ce culte.

d.- Le vice et le crime doivent être réparés et expiés par le repentir, - oui, seulement par le repentir ; car le repentir est, "sinon le sacrement le plus élevé, du moins le plus universel et le plus accessible de la nature ou de la providence divine" (o.c., 23).

e.-- Après cette vie, il y a à la fois une récompense et une punition.

Encore un témoignage : "Tous les gens à la mode - de Pékin à Londres *en passant par* Philadelphie - sont théistes, et ils l'ont toujours été. Tous les sages disent et ont toujours dit : il y a un Dieu et il faut être consciencieux. Le derviche, le fakir, le bonze, le talapoin (moine bouddhiste au Siam), -- ils sont tous d'accord entre eux : "Prie Dieu, sois réfléchi et juste et fais ton devoir". La voix du cœur ainsi que celle de la raison corroborent ce témoignage de l'histoire. (Voltaire).

Conclusion - La thèse de l'Église catholique n'est qu'un modèle unique d'application d'une longue tradition philosophique occidentale.

H.O. 223.

(B) La doctrine luthéro-calviniste de la religion.

Cette position s'explique en deux temps.

a.-- (1) La doctrine de Luther.

“Si la loi naturelle (‘das natürlich Gesetz’ dans le texte original) n’était pas écrite dans le cœur par Dieu, il faudrait prêcher longtemps avant que la conscience ne soit touchée”. (Leese, o.c.,31).

Dans un autre texte, qui porte sur les dix commandements (auxquels on peut identifier la loi naturelle), Luther dit : “La nature a aussi ces lois. La nature impose que l’on fasse appel à Dieu. Les païens le démontrent aussi, car il n’y a jamais eu de païen qui n’ait pas invoqué ses idoles. Et ce, bien que les païens aient manqué le vrai Dieu (“des rechten Gottes”). Tout comme, d’ailleurs, les Juifs. Car les Juifs aussi avaient des idolâtries, tout comme les païens.

Sauf sur ce point : les Juifs ont reçu la loi (la loi de Moïse). Mais les païens ont cette loi “ym Herten geschrieben” (écrite dans le cœur). Il n’y a pas de différence (*note* : à ce point de vue), comme le montre, dans un autre sens, S. Paul (*Rm 2, 14*) : les païens, qui ne possèdent pas “ la loi “ (note : comme les Juifs l’ont reçue de Moïse), - ils possèdent “ la loi “ “ ynn yhrem Herten geschrieben “ (écrite dans leur cœur). Mais, comme les Juifs échouent, les Gentils échouent aussi”. (O.c., ibid.).

Un autre texte : “ Dans la conscience de tous les hommes, la connaissance de Dieu est inculquée par Dieu. Que Dieu existe, tous les hommes le savent, sous la conduite de la nature pure, sans aucune connaissance des arts ou des sciences. (...). Il n’y a jamais eu non plus de peuple si sauvage ou si peu civilisé qui ne soit pas convaincu qu’il existe quelque part quelque chose de divin (‘irgendein Göttliches’), qui a tout créé”. (O.c.,33). Cfr. H.O. 179 : Las Casas raisonne de manière analogue.

Note - Jean Calvin (Kalvin) parle aussi dans le même sens : “Nous constatons - comme indubitablement - qu’il existe dans l’esprit humain un sens bien défini de la divinité (‘divinitatis sensum’). Ceci, grâce à un instinct naturel. Car Dieu lui-même - de sorte que nul ne peut prétendre être ignorant - a donné à tous les hommes une connaissance précise de son être (‘numinis’) et renouvelle constamment cette connaissance”. (O.c.,33).

H.O. 224.

Jusqu'ici - à première vue - un accord radical entre les conceptions catholique et protestante de Dieu.

a.-- (2) *La doctrine de Luther.*

Nous avons souligné, dans les citations précédentes, les mots où Luther parle de

(i) l'idolâtrie, commune aux païens et aux Juifs et

(ii) l'échec des deux.

Et voilà que ça commence. "Peu affaiblie et brisée, avec Luther et Calvin, la théologie naturelle s'impose. Elle est, chez eux, sous le signe de la Chute et du péché originel (H.O. 77 ; 208 ; -- 79 ; 92). Ses connaissances sombres et délavées n'ont aucun rapport immédiat et direct avec le salut en Christ, tout au plus ont-elles un rapport purement référentiel avec le salut en Christ".

(a) L'homme "naturel" (c'est-à-dire pécheur originel) ne sait pas comment utiliser les vérités de la connaissance naturelle de Dieu et de la loi morale pour obtenir le vrai salut (c'est-à-dire en Christ). En particulier, à partir de ces intuitions, valables en elles-mêmes, il/elle forge bientôt des idoles, des idoles, plus encore : une religion, basée sur la "justice" (relation juste avec Dieu), qui ne repose que sur les (bonnes) œuvres (Ap 215 ; 216) et sur l'auto-salut (Ap 216 : Pelag.).

Luther, bien sûr, a à l'esprit la praxis de l'indulgence et autres.

En d'autres termes : le dogme du péché originel, avec Luther et Calvin, coïncide avec la nature de l'homme non chrétien (l'homme "naturel"). Ou pour le dire autrement : la nature pure, telle que Dieu l'a conçue (platonique : comme l'idée de Dieu), n'existe pas ; depuis la Chute, c'est la nature déchue. Rien de plus !

(b) L'homme "justifié", en revanche, qui trouve le juste rapport à Dieu et à la morale, possède, en plus de la connaissance surnaturelle, dans l'acte de foi, la connaissance naturelle restaurée, immédiatement. Seul le chrétien possède immédiatement la véritable connaissance naturelle, car accidentelle, de Dieu et de la loi morale. (K. Leese, o.c., 30f.).

Leese résume : "Contre l'optimisme ininterrompu de la Stoa, des Lumières et du catholicisme, l'attitude de la Réforme à l'égard de la religion naturelle est remarquable par son profond pessimisme. La méfiance transparaît encore et encore". (Ibid.).

H.O. 225.

Note : La “chute”, lorsqu’on l’examine de près, comporte des phases :

(i) la décadence des religions “cosmiques” (c’est-à-dire naturelles) (H.O. 201), qui, dans leur mystère, leur merveilleux et leur magie (comme le dit Berger - H.O. 200 -), sont “désenchantées” (terme de M. Weber) par l’Ancien Testament, c’est-à-dire dépouillées de leur caractère purement naturel, ainsi que de leur décadence, à leur niveau (Luther dit que les païens aussi ont échoué et sont devenus idolâtres, malgré la connaissance naturelle de Dieu et de la morale) ;

(ii) la décadence de la religion israélite qui, malgré la “ dé-conquête “ qu’elle a appliquée aux religions païennes, est néanmoins - selon les termes mêmes de Luther - devenue à son niveau à la fois défailante et idolâtre ;

(iii) la décadence de la religion catholique du Moyen Âge, notamment dans ses aspects folkloriques : Luther a surmonté le type de piété médiévale “vulgaire”, fondée sur la loi et les bonnes œuvres, grâce à une compréhension approfondie de la grâce et de la foi. (Ainsi K. Leese, o.c., 42).

Il est tout à fait clair que Luther - après ce que nous savons de lui - à partir d’Actes 199 - ne voulait absolument pas éradiquer le noyau sain de la piété catholique ! Ce fait - ainsi que la “ décadence “ et la “ déchéance “ établies de la religion juive - prouve, aux yeux de Luther, que même l’homme, renouvelé par la grâce et la foi (surnaturelle), est susceptible d’échouer et d’être “ idolâtre “, - pour reprendre le langage de Luther.

b.-- (1) *L’individualisme de Luther.*

E. Coreth, Rationalismus, 16, dit que les changements introduits par Luther peuvent être attribués aux principaux groupes suivants :

(a) Au lieu de mettre l’accent sur la tradition de l’Église, dont le porte-parole est le pape, Luther met l’accent sur la parole pure de la Bible ;

(b) Au lieu des structures visibles de l’Église traditionnelle, Luther met l’accent sur la justification (inclusion dans l’amitié de Dieu) de l’individu ; au lieu de l’accent catholique sur le Magistère de l’Église (H.O. 136), Luther met l’accent sur la conscience de l’individu, façonnée par la grâce et la foi ; (c) Au lieu de l’accent catholique sur la doctrine objective de la foi, telle que proclamée par le Pape - parfois aussi par les Conciles -, Luther met l’accent sur l’importance de la vie de l’individu dans l’amitié de Dieu. Au lieu de l’accent, typique de la tradition catholique, sur la doctrine objective de la foi, dans la mesure où elle est proclamée par le pape - parfois aussi par les conciles - Luther, en unité avec la présidence mondiale, met l’accent sur la compréhension individuelle de la foi qui n’est liée qu’à la Bible et à son interprétation.

H.O. 226.

Ce point de vue est confirmé par *J. Kent, Het Protestantisme*, in : R.C. Zaehner, ed., C'est ainsi que l'homme cherche son Dieu, Rotterdam, 1960, 119 :

“Le jugement personnel existait (...) au Moyen Âge comme à l'époque moderne : aucun homme n'a jamais accepté une religion uniquement sur la base de l'autorité. -- Ce n'est que dans une période, après l'essor de la réforme de Luther et de Calvin (H.O. 211), que l'on a commencé à prôner un droit “absolu” (H.O. 135 ; 210) à la liberté d'opinion “personnelle”. Les protestants du XVIIe siècle n'ont pas voulu exagérer l'importance de l'individu.

La tolérance (H.O. 134) ne date, elle aussi, que du XVIIe siècle... L'autorité était l'un des aspects du catholicisme que les réformateurs voulaient conserver”. (H.O. 206 : la droiture).

En passant, cela fera, à terme, la différence profonde entre les protestants orthodoxes (orthodoxes) et libéraux (libéraux) (H.O. 206 : Rationalisme théologique). Cf. *C. Santschi, 2000 ans de réformes*, Genève, 1986, 33s. (*L'émancipation des citoyens de Genève*),--en ce qui concerne la variante calviniste.

Cf. *Berger, La canopée céleste*, 175f : “ La véritable crise de l'orthodoxie protestante est apparue au XIXe siècle “. “Le père de la synthèse libérale (*note*: système cohérent) était Friedrich Schleiermacher et les principaux traits de la théologie libérale ultérieure sont, déjà, clairement visibles dans sa propre pensée”. (O.c.,175;176). Cfr H.O. 141.

Schleiermacher (1768/1834) est en effet célèbre pour ses *Reden über die Religion* (1799), adressées à “die Gebildeten unter ihren Verächtern” (aux “intellectuels” parmi les détracteurs de la religion).

C'est la ramification de l'intelligentsia qui, à la fin du Moyen Âge, émerge, comme nous l'avons vu H.O. 186. Ce sont les “intellectuels” - et non (plus) les sources de la foi (Bible, tradition, autorité de l'Eglise) - qui sont désormais les arbitres de la rationalité (valeur cognitive) du christianisme, voire de toute religion.

H.O. 227.

b.-- (2) *L'individualisme de Luther.*

a. Déjà la décision d'entrer au monastère, prise contre l'autorité paternelle, indique que dans l'âme profonde de Luther, une tendance - que l'on appellerait aujourd'hui - "anti-autoritaire" était à l'œuvre.

b. De même, ce que Berger (H.O. 199v.) appelle la sécularisation, comme un "formidable rétrécissement du sacré dans la réalité" (sic), est, dans son interprétation luthérienne, individualiste.

"Lorsque la Réforme n'a pas réussi à gagner la hiérarchie ecclésiastique dirigeante, c'est une preuve du sérieux avec lequel la Réforme était inspirée que Luther et Calvin ont accepté les organisations ecclésiastiques séparées qui sont apparues partout où le pouvoir séculier - *note* : "séculier" est "laïque" - était prêt à les accepter et à les soutenir.

Ces nouvelles églises ont prouvé qu'il était possible de faire revivre fidèlement le christianisme primitif (H.O. 159 : Déjà Occam ; voir aussi 207v. : Santschi), ce qui est différent de le réinventer.

Ceci, sans l'autorité du Pape, avec le rejet de certains aspects de la vénération de la Vierge Marie, sous l'invocation des Saints et sans le recours systématique aux indulgences et aux messes des morts, sans le monachisme et la confession auriculaire obligatoire (mais pas entièrement sans confession) et sans le sacrifice de la Messe tel qu'il est habituellement compris.

Le culte doit être célébré dans la langue du peuple (H.O. 211 : le peuple tout entier), l'aspect communautaire de la Cène doit être restauré et le salut du péché doit être considéré avant tout comme un don immérité "de Dieu" (J. Kent, o.c., 119).

Ce que nous - H.O. 126 - avons appelé "autoritarisme", dans les milieux ecclésiastiques, au Moyen Âge, a, apparemment, provoqué un renversement en son contraire (H.O. 213 : courtoisie, -- vraiment, une forme particulière de processus causal ! Car il s'agit bien d'un processus causal, du moins en partie ! Est-ce que par exemple - ce que les pédagogues anglais appellent - la mère terrible (la figure maternelle étouffant son enfant sous ses soins maternels et sa tendresse) ne provoque pas la révolte de l'enfant ? C'est ce que - de manière magistrale - Ortega y Gasset (163.1 : crise) voulait dire lorsqu'il parlait de l'atmosphère étouffante de l'autorité et de la tradition dans le temps de la transition.

H.O. 228,

Note : L'influence de von Staupitz.

À Wittenberg, alors que Luther est en pleine crise, il trouve beaucoup de soutien auprès de son confesseur von Staupitz. Ce dernier a été

- (i) un thomiste convaincu (H.O. 106) et
- (ii) un adepte de la dévotion moderne.

Notes : Geert Groote (1340/1384) a fondé à Deventer les “frères de la vie commune”, un ordre monastique dont il s’est rapproché, par l’intermédiaire d’amis et d’élèves, vers 1380. L’éducation et le soin des pauvres étaient les deux grands objectifs. Ce type de vie religieuse - après un certain temps, à la fois séculaire et spirituelle - s’est répandu dans les Pays-Bas, en Rhénanie et en Allemagne du Nord.

Entre autres choses, Geert Groote voulait revenir à l’église primitive (H.O. 227) (et appartient donc à la pré-Réforme (H.O. 206) comme le décrit *Hand. v. Ap. 4 : 32/35* en notant : un “formidable rétrécissement du sacré” (H.O. 199).

Les Frères (et, à terme, les Sœurs) de la Vie Commune - ainsi que la Congrégation de Windesheim - sont des spécimens de ce que l’on appelle la “devotio moderna”, la piété moderne.

Selon A. Bolckmans, *Overzicht van de wijsgerige currents in de wereldliteratuur* (Enquête sur les courants philosophiques dans la littérature mondiale), Gand, s.d.13, l’éducation joue un rôle majeur dans la “ piété moderne “ et, à partir de ces milieux de vie

- (i) un certain nombre d’éducateurs,
- (ii) qui, à leur tour, ont fortement préparé l’humanisme (H.O. 187vv), aux Pays-Bas et en Allemagne. En d’autres termes : un préhumanisme ! C’est ainsi qu’Érasme (H.O. 191 ; 197 ; 221), figure de proue de l’humanisme hollandais, subit, dès son enfance, l’influence profonde des Frères de la Vie Commune.

“J’ai tout de Von Staupitz. Von Staupitz a commencé la doctrine, parce qu’il a dit : “Il faut lever les yeux vers l’homme appelé Christ”. C’est ce que dit Luther.

À cette devotio moderna, apprise auprès d’un thomiste, s’ajoute, à un moment donné, la redécouverte typiquement luthérienne de l’Évangile, grâce à son étude personnelle de la Bible.

Délivre-moi, Seigneur, dans ta justice” - ainsi commence un psaume. L’Évangile, tel que Luther l’interprète, révèle la justice de Dieu (c’est-à-dire la grâce transformatrice de Dieu agissant en nous), qui peut être obtenue par une foi toujours plus grande. Luther se réfère à *Rm 1,17.-- Rm 3,21v.* met aussi Luther sur la même voie.

H.O. 229.

L'idée luthérienne de la "justice",

Luther parle toujours de la "justice de Dieu", -- par la foi en Jésus-Christ, -- qui est disponible pour tous ceux qui "croient".

Van de Pol, World Protestantism, 44/47, en parle :

(i) Jusqu'à la redéfinition, dans un sens individuel luthérien, de l'Évangile, il comprenait le terme théologique de "justice" dans le sens occamiste, c'est-à-dire comme les exigences strictes faites par Dieu à quelqu'un qui - pélagien - doit respecter la loi naturelle (H.O. 216) et la loi révélée de l'Évangile, comme nous l'avons vu : "jusqu'à l'étouffement" (H.O. 216). O. 216) - doit respecter la loi naturelle (H.O. 223v.) et la loi révélée de l'Évangile, - comme nous l'avons vu : jusqu'à l'étouffement (H.O. 216 : "J'ai tout essayé" ; 227 : Ortega)). Avec comme "poésie involontaire" (H.O. 162), pour citer Paul Eluard, le surréaliste, une voix de la conscience qui lui rappelle sans cesse ce qui est irréalisable !

(ii) De sa réinterprétation personnelle, - tragiquement pour lui : dans un sens vraiment catholique (et en même temps vraiment biblique), la "justice" devient, pour Luther, le fait que Dieu se révèle, dans la parole biblique de Dieu, comme un pouvoir "justifiant" (c'est-à-dire transformant l'homme en amitié avec Dieu) à accepter par un acte de foi.

Tout cela, au nom de la miséricorde : comme von Staupitz le lui avait dit, Jésus, le Jésus humain (c'est-à-dire - et non pas la haute Deuxième Personne de la Sainte Trinité, comme le voit par exemple la liturgie byzantine), établit sur terre, dans une existence humaine, en chair et en os, précisément cette "justice" dont Luther, après sa vie monastique ratée, avait tant besoin.

Jésus, qui souffre et meurt, communique cette "justice" au "pécheur" (H.O. 224), qui veut confesser son état de pécheur, en croyant que Jésus le sauve. "La justification, c'est-à-dire le rapprochement avec Dieu, sola fide (par la foi seule), voilà l'Évangile redécouvert de Luther". (Van De Pol, *ibid.*)... En d'autres termes : pas par des œuvres (même "bonnes") !

Ad fontes.

De l'étouffement "retour aux sources", -- ainsi s'écrièrent les humanistes (H.O. 195), mais ils choisirent différemment de Luther, à savoir les Antiquités. Luther, dans le sillage des pré-réformateurs, dont les Franciscains (H.O. 159), la *devotio moderna* (reliant les deux), échappe à la même suffocation en revenant "ad fontes evangelicos".

H.O. 230.

a.-- La rhétorique de Luther.

H.O. 217v. nous a donné des échantillons de l'art de la parole de Luther. Mais il y a plus.

G. Deschner, Luther (Eine Bilanz nach 500 Jahren), in : *Bunte* (10.11.1983), 126f., décrit la situation dans laquelle l'éloquence de Luther a fonctionné.

En 1514, année du Turmerlebnis, où Luther a soudainement compris que la "justice" n'était pas le résultat de ses "bonnes œuvres" ou de son "service à l'église", mais uniquement du saut de la foi, il n'était pas seul. Le peuple allemand était mûr pour des idées analogues".

(i) L'ensemble de l'Empire romain sacré de la nation allemande était en état d'ébullition. Guerres en Italie et avec la France ; la menace des Turcs. Les luttes de pouvoir entre les principautés séculaires et les dominions spirituels avaient affaibli la position politique de l'empereur.

(ii) L'Église elle-même, qui aspirait à une réforme de son corps et de ses membres, de sa mondanité et de son besoin illimité d'argent, avait suscité un mécontentement qui s'est élevé jusqu'au sommet. Luther lui-même a eu les mêmes impressions lorsqu'il s'est rendu en pèlerinage à Rome : le pape était inaccessible parce qu'il était engagé dans une guerre ; pour le reste, le professeur déçu de Wittenberg était confronté à toutes sortes d'exemples d'impiété et d'immoralité à Rome (les prêtres, se plaignait-il, ne lisaient la messe que "par à-coups, comme s'ils faisaient de la prestidigitation").

(iii) L'opinion publique allemande a été profondément bouleversée par les sermons sur l'indulgence du dominicain Johan Tetzel. Après tout, depuis les Croisades (1096/1270), les indulgences (c'est-à-dire une réduction des punitions temporaires pour les péchés), qui - contre paiement en argent - réduisaient les punitions dans l'au-delà pour les pécheurs repentants et solvables, avaient été l'une des principales sources de revenus de la papauté.

Tant la pratique de l'indulgence elle-même, qui se traduisait par un pur gain d'argent, que la façon éhontée dont l'ecclésiastique Tetzel dépouillait les croyants de leurs poches, ont fait scandale : "Les petites gens, qui n'avaient pas grand-chose sur terre, devraient-ils maintenant souffrir dans le royaume des cieux (par manque d'argent) ? Telle est la situation.

Comment Luther réagit-il à cela ?

Avec ses 95 thèses (sur la porte de l'église du château de Wittenberg), qu'il afficha comme une protestation enflammée, il déclencha une tempête de tumulte et d'approbation (...).

H.O. 231.

1. Pourtant, sa voix n'aurait probablement pas pénétré aussi loin s'il n'avait pas utilisé l'invention la plus révolutionnaire du monde connu de l'époque, la presse à imprimer (H.O. 181/185). Tout comme Cicéron (H.O. 190) utilisait l'éloquence dans l'Antiquité et Hitler (1889/1945) la radio naissante dans notre siècle, Luther a utilisé à dessein le média de masse de son époque.

Il a emballé ses thèses dans des dépliants et des brochures qui, en grand nombre, ont permis pour la première fois dans l'histoire d'informer rapidement la population.

2. Bien sûr, ses adversaires avaient aussi ce moyen d'information à leur disposition. Mais ils ne faisaient pas le poids face à la maîtrise du langage de Luther, qui incluait la grossièreté et l'impolitesse. Son allemand était sans affectation, puissant, rempli d'images compréhensibles.

Il faut demander à la mère dans la maison, aux enfants dans la rue, à l'homme ordinaire sur la place du marché ; il faut "aufs Maul sehen" (regarder leur bouche), pour voir comment ils parlent. De cette manière, ils comprendront et remarqueront que l'on s'adresse à eux en allemand. C'est ce que dit Luther.

3. Luther était, de part en part, un homme politique de l'Église (H.O. 227 : influence du pouvoir séculier), en quelque sorte la conscience politique de l'Église. (...) Ceci, dans le sens d'un souci ferme des fondements moraux, de l'inculcation de la responsabilité et du discernement entre le bien et le mal. Tel était le message politique de Luther, qu'il a également communiqué de manière populaire.

4. Autre exemple de son caractère populaire : il a gagné la sympathie des masses parce que, comme le peuple, il appréciait la musique. Ses chansons - "Ein feste Burg ist unser Gott", "Von Himmel hoch, da komm' ich her", "Wach auf, wach auf, du Deutsches land" - sont aussi fraîches aujourd'hui qu'il y a cinq cents ans.

5. Sa nature ouverte, ouverte à tout ce que ce monde a à offrir, est l'une des choses les plus frappantes chez Luther. Ce n'est donc pas un hasard s'il a écrit autant de chansons à boire que de chansons religieuses, car "ein Humpen Bier" (un gobelet ou un grand verre de bière) lui plaisait plus que toute forme de mélancolie.

6. Son courage résolu au confessionnal et son défi à la mort y ont également contribué.

H.O. 232.

f.-- Calvinisme et rationalisme économique.

Hélène Védrine, Les philosophies de la Renaissance, 61s, dit que les Réformes ont “remodelé en profondeur la pensée de la Renaissance et, surtout, sa philosophie” :

(i) l’homme humaniste de la Renaissance (H.O. 194v.) était centré sur l’homme (“anthropocentrique”) et laïque ;

(ii) les Réformes ont mis l’accent sur l’incapacité radicale de l’homme à remplir la tâche que Dieu lui a imposée, comme en témoignent le péché et le péché originel, qui nécessitent le salut par la grâce. En d’autres termes, l’humaniste était “diesseitig” séculier, au sein du monde, et l’homme réformé était à l’aise dans deux mondes.

Il était à la fois l’homme pieux, lisant la Bible, qui organise son salut individuel avec Dieu, et le travailleur, qui, dans ce monde “terrestre”, répond à l’appel de Dieu par une vie active... C’est ici que *H. Védrine* situe *Max Weber* (H.O. 199), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905).

a. M. Luther (1483/1546) est resté, en ce qui concerne l’économie et surtout les finances, très médiéval. Même en 1571, l’Église catholique a refusé d’approuver le prêt contre intérêt.

b. Calvin (1509/1564) et ses successeurs, en revanche, ont une pensée économiquement moderne. Ils condamnent l’oisiveté et le chômage, favorisent le travail et l’investissement ; sans cautionner l’usure, ils stimulent le banquier et l’industriel, qui font des profits.

Le puritanisme - notamment aux États-Unis - a également joué un rôle analogue. Le presbytérianisme est une variante protestante, qui rejette l’autorité des évêques anglicans, dans les pays anglo-saxons, pour ne reconnaître que les vicaires. Elle est née en Écosse, où John Knox (1505/1572), principale figure de la Réforme dans ce pays, l’a fondée. En 1688, elle a été reconnue par la monarchie anglaise.

Un “puritain” est un membre de l’église presbytérienne. Le puritanisme, qui est un “rigorisme” (mode de vie strict), est né en réaction contre les mœurs frivoles sous Elizabeth I (1533/1603 ; Reine : 1558/1603) La Révolution de 1648 est, en grande partie, l’œuvre des puritains.

La persécution des puritains sous les deux premiers Stuarts a largement contribué à la colonisation de l’Amérique du Nord.

H.O. 233.

f.1.- Un petit mot sur le calvinisme.

H.-L. Matter, *Réformation*, 1 (*Calvin le juste*), in *Illustré* (Lausanne) 1986 : 20 (14.05.86), 144/152, caractérise l'atmosphère de Genève, centre mondial de la Réforme et du Calvinisme, le 21 mai 1536 :

“Lorsque la cloche et le tambour de la cathédrale Saint-Pierre convoquèrent les électeurs en ce fameux dimanche (21.05.1536), les Genevois, restés fidèles à l'Église de Rome, rampèrent dans la terre et bouclèrent leurs valises. Car il n'y avait plus aucun doute sur l'issue des délibérations du Conseil général. Le prince-évêque, Pierre de La Baume, n'avait-il pas, trois ans auparavant, choisi cette voie après avoir tenté en vain de retrouver un semblant de pouvoir ?

Regardez : Berne, Zurich, les amis du Nord, sont passés récemment à la nouvelle foi... L'influence de ces précieux alliés - Genève est, pour toujours et trois jours, menacée par le duc de Savoie, l'ennemi héréditaire - n'est pas mince. Mais la décision du Conseil n'est pas uniquement d'origine politique.

La corruption de l'Église catholique à cette époque suscite une profonde répulsion dans tous les milieux. On en a assez -- de ces prêtres avec leurs plumes remplies ('panse'), qui vivent comme des parasites, s'ils n'avaient pas dégénéré en êtres lubriques et débauchés. Le commerce des indulgences (H.O. 230) - “Quand la pièce tombe dans le tronc, le péché s'envole” - suscite l'aversion, même chez les fidèles qui, par ailleurs, ne peuvent guère être soupçonnés d'antipapisme. C'est de ce détestable marchandage que le moine allemand Martin Luther est à l'origine, en 1517, des mesures qui ont fait sa notoriété”.

Voilà ce qu'écrit un calviniste à l'occasion du 450e anniversaire de la Réforme à Genève. Le même auteur, dans un second article (*Le Calvinisme par la face nord*), in : *Illustré* (Lausanne) 1986 : 21 (21.05.86), illustre bien ce qu'implique la nouvelle foi. Comme les presbytériens, les calvinistes aussi : ils sont rigoristes, c'est-à-dire qu'ils élèvent des gens, qui à Genève sont caractérisés, aujourd'hui, comme des “coinces”. Mauvaise humeur, moralisation, ruminations tristes, autosatisfaction, - tel est le contenu de l'entendement de ce calviniste !

H.O. 234.

L'auteur donne, tout d'abord, l'impression contraire de l'image de "gêne" :

(i) "Regardez la publicité : le sourire détendu et le gros ventre engageant des prêtres et des moines favorisent la vente de camemberts, de salamis, de pâtés et de liqueurs. Cependant, personne n'a jamais été fait saliver par le portrait en coupe d'un pasteur de notre église nationale. Traduit littéralement ! On attribue à Luther le distich (verset de deux lignes) suivant : "Celui qui n'aime pas 'wein weib und gesang' restera un imbécile toute sa vie". En effet, H.O. 231 ne nous a-t-il pas appris que Luther a écrit autant de chansons à boire pour les Allemands que de chants religieux ?

Un modèle applicatif du calvinisme, style "nouvelle foi" à Genève "Si quelqu'un est pris en état d'ivresse, il paiera, si ce n'est que pour la première fois, "trois sous" et il sera livré au Consistoire.

Si cela se produit une deuxième fois, il sera obligé de payer "cinq sous". La troisième fois, c'est "dix sous" et il est jeté en prison : C'est ce que dit une ordonnance genevoise de l'époque.

Voilà pour l'impression visuelle de "rigorisme" et les faits sur lesquels cette impression visuelle est fondée, car des peines analogues étaient infligées à la "paillardise" et aussi aux "chansons deshonnêtes, dissolues ou outrageuses ou danse en virolet (H.O. 175) ou autrement (car les chansons et la danse de cette nature étaient punissables).

(a) "trois jours de prison et

(b) "comparaître devant le consistoire").

Ce qui, bien sûr, est différent du "Wein, Weib und Gesang" de Luther !

La question se pose : quelle philosophie de la vie et du monde se cache derrière cette action punitive ? En d'autres termes : quelle ontologie (sens de la réalité) ?

Une nouvelle façon de se comporter de manière éthique.

La matière, après ce phénomène de surface, révèle la structure de profondeur,-- la théorie de la prédestination.-- Comme on le sait, Calvin avait une prédilection pour S. Augustin (H.O. 90/100 : conflictuologie ; 197 : critique culturelle). Cela concernait la conflictuologie et la critique culturelle, bien sûr, mais il y avait une autre raison : S. Augustin avait déjà sa doctrine de la prédestination. Le salut éternel, en Christ, est un effet de grâce tel que, de toute éternité, le destin de chaque être humain est déterminé par Dieu lui-même ; car tout ce qui se passe dans le temps est "prévu" et "voulu" par Dieu lui-même !

H.O. 235.

a. Au sens large, la “prédestination” coïncide avec la providence divine.

b. Une vision plus étroite : Dieu prédestine au salut éternel des créatures spécifiques et singulières, douées de raison et de liberté de volonté. La volonté (décret) par laquelle Il fait cela est appelée “prédestination”.

Trois opinions se dégagent.

(i).1.- Le pélagianisme (H.O. 99 ; 208 ; 216) attribue le salut (ou la calamité) à la seule capacité de l’homme, Dieu se contentant de constater le résultat et de l’assister.

(i).2.- Le prédestinatianisme haut-scolastique, prôné par certains disciples exagérés de S. Augustin, affirme que Dieu seul prédestine les uns au salut, tandis qu’il prédestine les autres à la perte éternelle.

(ii) -- La position catholique se situe au milieu :

(a) La dispensation de simples grâces peut, selon le cas, inclure des préférences divines, par lesquelles certaines créatures ont quelque avantage sur d’autres ;

(b) Toutes les autres créatures, cependant, sans distinction, reçoivent de Dieu les conditions nécessaires et suffisantes pour qu’elles soient elles-mêmes - et non Dieu - radicalement responsables de leur salut ou de leur malheur.

Or, il est vrai que Calvin, à sa manière contemporaine, a ressuscité le prédestinatianisme du Moyen Âge (augustinisme extrême), “ Calvin n’a pas hésité à faire un pas de plus que S. Augustin, en affirmant que la damnation n’était pas l’effet du péché, mais la cause du péché. En d’autres termes, les méchants ne sont pas damnés parce qu’ils pèchent, mais ils pèchent parce qu’ils sont damnés”.

C’est par ces mots qu’*Henri Babel (Calvin, le pour et le contre,--ainsi que : Pourquoi Genève adopta la Réforme)* - cité par Matter - caractérise le prédestinatianisme de Calvin.

Par analogie, les “élus” sont tenus d’adopter un comportement conforme à leur dignité d’“élus”. L’inférence éthique -- Une telle vision fonde “le stress de la sanctification” (Olivier Fatio).

H.O. 236.

Matter cite le professeur Franco Giacone, qui se fait l'écho du penseur italien Benedetto Croce (1866/1952) : "La rigueur calviniste a fondé une nouvelle manière de vivre éthiquement et bien : elle a formé des caractères ; elle a incité au travail, où le "travail" a été interprété comme la mission assignée par Dieu à chaque homme dans sa propre profession".

La soi-disant "éthique protestante" (comprenez : "éthique calviniste puritaine"), selon le pasteur Henry Babel, "produit un type d'homme plus actif et plus entreprenant". Peut-être que celui-ci a l'air moins heureux. Parfois, il a moins d'humour.

Mais **(1)** le Hollandais, **(2)** le protestant parisien, **(3)** l'habitant des Cévennes. (*note* : le côté est du Massif central dans le sud de la France ; le Cévenol) et **(4)** surtout le presbytérien américain (puritain), -- ce sont tous des types efficaces.

Après tout, Dieu leur demandera des comptes en temps voulu. Ils se savent responsables. -- C'est ce que dit un ministre calviniste à propos des différents types de calvinisme répandus dans le monde.

L'éthique calviniste de l'argent.

Prenons, dans l'immédiat, un modèle applicatif.

" Tout ce que chacun de nous possède n'est pas tombé entre ses mains par hasard, mais en vertu de la distribution de Celui qui est : le souverain maître et seigneur de tout (*cf.* le théocentrisme calviniste) (...). Nous obéissons donc au commandement si, bien que satisfaits de notre sort, nous ne cherchons que le profit dans les limites de l'honnêteté et de la légalité, si nous ne voulons pas nous enrichir en nuisant à notre prochain (...), si nous ne voulons pas sauver nos âmes en agissant ainsi. Si, au contraire, notre but est d'aider tout le monde (H.O. 88 : subsidiarité), - autant que nous pouvons le faire, par nos conseils et notre 'substance', (possession). - pour conserver ce qu'il/elle possède". (Inst. 2,8, 45s).

On voit que l'éthique rigoriste - c'est un terme plus exact - n'est en aucun cas un capitalisme "libéral absolu". Mais - l'histoire le montrera, plus tard - le capitalisme peut en émerger ou, facilement, coexister avec lui.

H.O. 237.

Conclusion - L'éthique calviniste-puritaine est, essentiellement, une éthique du travail. -- Le monde, voire l'univers, est un champ de travail. Dans ce domaine de travail, qui est "l'être", il y a deux types d'être :

- a. L'un ou l'autre est un "être", un travailleur, un être-travailleur ;
- b. Soit un "être" est réalisable, soit il a déjà été travaillé.

Telle est l'ontologie inhérente à l'homme-au-monde calviniste et puritain.

f.2.- Le point de vue capitalisme-calvinisme de A. Weber.

Nous avons maintenant les conditions nécessaires et suffisantes pour comprendre la sociologie de Weber sur la relation entre le puritanisme (calvinisme) et le capitalisme.

(1). - L'occasion.

Selon A. Akoun, *Max Weber* (1864/1920), in : d. Huisman, dir., dict. d. phil., Paris, 1984, 2635, Weber a eu l'idée de cette sociologie comparative à travers un texte préparé par un de ses élèves, qui avait fait une analyse comparative des choix professionnels au sein de plusieurs groupes religieux. L'élève avait observé une forte présence de protestants parmi les grands patrons industriels.

(2). - La méthode.

A. Brand, *M. Weber* (1864/1920), dans : L.Rademaker, ed., *Sociologische encyclopedie*, 2, Utr./Antw., 1978, 805/814, notes principalement, deux aspects.

(i) La méthode compréhensive (diltthey).

Cette praxéologie pose trois questions en particulier :

1. "Que fait / fait celui qui agit ?
2. "Que veut dire celui qui agit quand il/elle fait/dit quelque chose ?
3. "Pourquoi / pourquoi chérit-il / elle cette intention ?".

(ii) La méthode axiologique.

Comprendre son prochain, pour ainsi dire "de l'intérieur", comme le dit Weber, c'est avant tout s'intéresser aux valeurs. Après tout, les objectifs pratiques dépendent des valeurs défendues. -- Il convient ici de faire la distinction entre ce qu'il appelle "l'implication dans les valeurs", c'est-à-dire l'intérêt pour les valeurs et les choix de valeurs, et "l'appréciation", c'est-à-dire l'adhésion effective aux valeurs.

D'un point de vue praxéologique, le pourquoi de l'action sociale est soit lié à la valeur, soit même activement lié au choix de la valeur ("valuing").-- Nous pouvons, dès à présent, supposer avec quelle rigueur l'homme perçoit les valeurs et les réalise activement.

H.O. 238.

(3). - *Le thème principal.*

Selon A. Brand, a.c., 809, une partie importante de l'œuvre "substantielle" (fondamentale) de Weber est dominée par la question de la signification, de la "valeur" de l'eau et de l'énergie.

(1) le rationnel et

(2) La rationalisation (H.O. 144/146) de notre culture occidentale.

Cependant, Weber ne tarde pas à réduire sa question : la signification (et, immédiatement, l'origine) du rationalisme économique -- dans ce contexte, la signification du capitalisme et de l'esprit capitaliste, en Occident. Cfr. H.O. 147v. : 168 ; 186 ; 194 (citoyen).

Caractéristique du capitalisme moderne et occidental.

(1) Le travail (H.O. 236v) est l'idée principale.

(2) les sous-idées sont : organisation rationnelle (raisonnée, éventuellement mathématiquement raisonnée) de ce travail, -- finalité (but) de ce travail au profit, au moyen du "calcul" (calcul), -- séparation immédiatement, s'il y a échelle, mise en œuvre du ménage et de l'entreprise, -- entreprise soumise à une comptabilité raisonnée, -- entreprise constituant un système de travail.

On voit que, bien que Weber lui-même ne mette pas l'accent sur ce point, le travail, avec ses aspects "rationnels", est central.

La mission donnée par Dieu au puritain-calviniste, dans ce monde, est de travailler pour la plus grande gloire de Dieu et pour l'accomplissement de sa propre élection individuelle (prédestination), comme nous l'avons vu, ci-dessus.

Eh bien, il y a une analogie (H.O. 13v.) : le rationalisme économique moderne et le rigorisme (Purit. / Calv.) tournent tous deux autour de l'idée de "travail", bien que les deux objectifs (engagements de valeur) diffèrent profondément, - du moins si les deux sont à la hauteur de leur idée typique.

Ce qui n'est souvent pas le cas (H.O. 95 : conflit entre l'idée pure (idéal) et l'idée réalisée (phénomène,--aussi appelé "réalité" ; cf. H.O. 140 : la thèse devient "entfremdet" (pour citer Hegel et Marx) dans l'hypothèse (= praxis).

(4). -- *Signification et motif.*

Weber caractérise l'action capitaliste par (1) **une** diligence inquiète et méthodique, (2) l'épargne, (3) la sobriété ("businesslikeness") et (4) un sens de la responsabilité envers sa tâche professionnelle.

Quel sens et quel motif (conscient)/motivation (inconscient) y sont contenus ?

H.O. 239.

(i) Notons tout d'abord que le fait d'être amis et collaborateurs de Dieu par la Prédestination encourage (1) la responsabilité professionnelle, (2) le pragmatisme, (3) l'économie et (4) la diligence dans le travail professionnel lui-même.

Akoun, a.c.,2635, le résume à sa manière : "Le puritain qui fonde une entreprise industrielle n'est nullement un matérialiste sordide. Weber dit : "C'est seulement parce que le travail (professionnel) était l'expression d'un but surnaturel ("transcendant").

Note : Pour accroître la gloire de Dieu, au sein de la création elle-même - ce n'est qu'ainsi que la "rationalité" économique pourrait s'imposer pleinement. Après tout :

(1) travailler, c'est prier et

(2) le succès (*note* : dans le résultat de ce travail professionnel (acquisition de biens)) est le signe obscur de la faveur de Dieu".

Les gens disent : "Avec mon travail, je sers Dieu et avec le résultat, le succès, je vois que je suis vraiment un "élu" (ami, collaborateur) de Dieu, dont j'augmente la gloire dans la création (précisément en travaillant et en gagnant ma vie)".

(ii) Au capitalisme, c'est-à-dire à la capitalisation, il faut ajouter... Akoun : l'harmonie de deux contraires est, chez le puritain, visible ! D'une part : travail sans relâche (H.O. 236 : le Commandement), car se résigner à l'acquis n'est pas accroître la gloire de Dieu, -- la paresse, la "mollesse" (inertie) est le signe de la damnation (prédestinarianisme) ; d'autre part : compte tenu du mode de vie ascétique (pas de luxe, pas de société de consommation), la formation du capital ne cesse de croître.

Résultat : des excédents de capital, qui donnent lieu à des réinvestissements. Akoun : "Travailler - ne pas consommer les produits de son travail" (Travailler dur et vivre pauvre en même temps) ! Résultat : accumulation de capital. Le capitalisme, bien que profondément religieux. Ou beaucoup plus exactement : grâce à cette religion !

Conclusion.

(i) est l'ACD (antécédent, signe),

(ii) est le CSQ (consistant, continued).-

Nous comprenons mieux le résumé de Brand : "L'activité professionnelle agitée avait pour motif (*note* : pourquoi/pourquoi) le désir de la certitude de son propre salut ; elle avait le sens d'agir 'pour la plus grande gloire de Dieu' (*note* : pour augmenter la gloire de Dieu dans la création).

Il a eu, comme conséquence économique (involontaire), la promotion du capitalisme moderne. (...)

H.O. 240

En outre - en ce qui concerne le facteur "travail" - l'ascétisme religieux protestant (*note*: sens de la mortification) a créé un type de "travailleur" qui s'est adapté à la discipline (*note*: sens de la discipline) de l'organisation industrielle moderne du travail". (A.c., 810v.).

(5). - *L'aspect de la sécularisation.*

Nous l'avons vu à deux endroits : H.O. 194 (laïcisation) et H.O. 199vv. (Brand, a.c. 810, mentionne deux aspects. Ce que le moine ou le mystique du Moyen Âge recherchait dans le monastère ou dans la solitude, quelqu'un comme Calvin l'a déplacé dans ce monde et dans le travail professionnel.

En d'autres termes, la mortification monastique ou mystique de "ce monde 'terrestre'" - l'ascèse monastique-mystique - n'est pas rejetée en elle-même, mais la fuite mondaine dans laquelle elle s'incarne. comme une vie monastique-mystique au milieu d'une famille et d'une entreprise, - c'est "die innerweltliche Askese" (expression de Weber : ascèse intérieure ou "séculaire") ! Ou comme le dit Brand : " la profession en tant que vocation (religieuse) ". Mais, ainsi, l'ascétisme s'est "sécularisé" (laïcisé). ou mieux encore : laïcisé.

(ii) Le terme " rationalisation " - du moins dans le langage de Weber - est l'exclusion du mystère, du miracle et de la magie (H.O. 201), et ce, afin de mettre à leur place le Dieu unique et élevé (monothéisme) et son éthique rigoureuse (monothéisme éthique).

La conséquence, selon Brand, est la suivante : pas de sacrements, pas de confession, pas d'intermédiaires entre Dieu et l'individu ! Cela conduit, entre autres, à une " grande solitude intérieure " (Brand, a.c., *ibid.*). L'individu calviniste-puritan - sans confesseur, sans thaumaturges, sans sacrements - se tient seul, directement devant Dieu, avec la question : " Serai-je des élus ou des damnés ? ".

Par le travail et le travail réussi (le résultat prouve la méthode : Dieu "bénit" le travail !), le rigoriste se rassure. La sécularisation - comprise comme l'élimination du sacré - conduit donc au travail professionnel.

H.O. 241.

Conclusion.-- La “rationalisation” - comprise comme “sécularisation” - a au moins deux variantes de sens :

(i) négatif : l’élimination du “sacré” archaïque (y compris le vol mondial) et (ii) positif : la mise en situation dans le travail professionnel terrestre de ce qui se faisait autrefois dans l’isolement (monastère, solitude).

Note - On peut, bien sûr, comparer l’approche de Weber du phénomène du “capitalisme” avec d’autres approches.

(a) *J-Fr. Lyotard, économie libidinale*, Paris, 1974, sous influence freudienne, voit dans la vision du “capital” de Marx une dualité :

a. D’une part, Marx admirait le capitalisme, pour sa “puissance” ;

b. d’autre part, il en est choqué (exploitation ; inhumanité de la richesse, etc.).

Lyotard parle du “caractère impie” du capitalisme. Selon Lyotard, le capitaliste ne respecte pas les valeurs supérieures (“transcendantes”, théologiques).

Il y a du vrai là-dedans, mais il faut se garder de généraliser : le capitaliste rigoriste-religieux les respecte. Cela est maintenant devenu très clair.

(b) *Michio Morishimai, Capitalisme et confucianisme*. Paris. 1986 ; est le travail de l’un des meilleurs économistes mathématiques actuels de la London School of Economics. La thèse de ce Japonais est que l’essor économique-capitaliste du Japon actuel est le résultat - il y a quinze siècles - d’une mentalité religieuse, la variante japonaise du confucianisme. Et non d’une révolution occidentaliste au cours du 19ème siècle.

Quatre facteurs religieux ont fait du Japonais typique un “travailleur” : le confucianisme, mais amélioré par le shintoïsme (religion indigène, celle de l’empereur) et le bouddhisme (religion indienne, qui avait pour religion le “petit peuple” du Japon). Ce nouveau confucianisme (différent du confucianisme chinois) a, comme vertu centrale, la dévotion, la révérence filiale et l’obligation envers la noblesse. Elle a d’ailleurs, malgré son nationalisme, eu le bon sens de s’ouvrir aux cultures étrangères (occidentales, industrialisées entre autres), ceci lors de la révolution Meiji (Mutsu-Hito (1852/1912 ; despote éclairé, qui a prôné une politique d’expansion)).

H.O. 242.

Il ne faut pas oublier que Morishima réagit contre Weber. A. Weber, après tout, a fait des recherches sociologiques comparatives en dehors de la religion européenne occidentale. Les autres religions du monde - hindouisme, confucianisme, taoïsme, bouddhisme et religion juive - l'intéressent également.

Weber dit du confucianisme qu'il est aussi rationnel que le protestantisme, mais cette rationalité ne vise pas à contrôler la terre avec l'esprit (intellect/raison), comme dans le rationalisme occidental moderne, mais à s'intégrer dans l'univers avec l'esprit (ce qu'on appelait autrefois "universisme", pour caractériser la religion chinoise). Weber parlait, en premier lieu, de la religion chinoise.

Conséquence, selon Weber : le confucianisme chinois, bien que "rationnel", ne pouvait pas se développer économiquement et devenir "capitaliste".

b. -- Maintenant, Morishima a apporté une correction à cela. Le Japon, bien que le confucianisme y soit si fort, s'est néanmoins développé économiquement et est devenu "capitaliste". L'explication : le confucianisme japonais diffère du chinois - étudié par Weber avant tout - en ce que le japonais a intégré trois autres influences religieuses dans son confucianisme.

Cette nouvelle contribution de Morishima a commencé en 604, lorsque le prince Shotoku Taishi a introduit une nouvelle constitution. Elle a atteint son plein effet sous Mutsu-Hito, au siècle dernier, lorsque les influences chrétiennes occidentales ont apporté une dernière correction. À ce moment-là, le capitalisme est possible. "Les vertus confucéennes de sobriété et de tempérance avaient été inculquées au peuple japonais -- à tel point que tout individualisme était impossible. Une élite bureaucratique avait fait son chemin dans toutes les techniques".

Le livre de Morishima révèle (...) le caractère confucéen (*note* : confucéen au sens typiquement japonais) du capitalisme japonais.

- (1) l'entreprise,
- (2) l'université,
- (3) La société japonaise d'aujourd'hui.

Il indique la source de l'esprit de dévouement, tout au service de l'État, esprit qui y règne encore". (*J. Attali, L'électronique de Confucius, in : Le Nouvel Observateur du 30.01.1987, 84/85*). Cf. H.O. 165vv ; surtout 167 (Mercantilisme).

H.O. 243.

La Réforme catholique (Contre-Réforme).

La Contre-Réforme peut être réduite aux caractéristiques suivantes.

Introduction : “ L’état de l’Église, aux XIVe et XVe siècles, se caractérise par des abus flagrants, au sein du peuple chrétien et - surtout - au sein du clergé. Par exemple, les plus hautes dignités ecclésiastiques étaient l’apanage de la noblesse ; les grades canoniques et les prébendes (le revenu d’un grade canonique) n’étaient que le refuge des benjamins d’une famille, qui, d’ailleurs, étaient souvent dirigés vers les ordinations sans en avoir la vocation ou le désir. (...).

Les chapitres cathédrales d’Allemagne, et même d’ailleurs, n’avaient pas la réputation morale d’être exemplaires - d’autant plus que le bas clergé était contraint de jouer les rôles de la prêtrise sans rémunération adéquate. La cohabitation hors mariage devient si fréquente qu’un synode français (réunion d’évêques), en 1429, se plaint que l’opinion selon laquelle “la simple fornication” n’est plus un péché mortel gagne du terrain.

Le roi Sigismond, au concile de Bâle (1431+), arrive à la conclusion que le célibat doit être aboli.-- Les tentatives de réforme ne manquent pas, mais elles restent inefficaces. Ainsi, le Conseil de Vienne (1311/1312), déjà à l’époque, avouait que sa tâche principale était d’assainir les mœurs, même celles du clergé”. (*E. Vacandard, Réforme catholique*, in : *J. Bricout, dir., Dict. prat. d. conn. relig.*, V, Paris, 1927, 1050).

Voici un jugement catholique pur, dans une œuvre catholique, voire pure, de l’Église.

Le Concile de Trente (1545/1563).

A partir de 1311, une série de tentatives conciliaires pour “faire quelque chose” commencent (Pise (1409), Rome (1412/1413), Constance (1418), Lateran (1512+)), toutes sans grand résultat.

En 1545 -- bien trop tard -- le Concile de Trente débute,-- dans des circonstances tendues : le pape, Paul III (1534/1549), veut que l’aspect de la morale et de la discipline ecclésiastique soit reporté ; l’empereur Charles (1500/1558), du Saint Empire romain germanique, veut que les pères du Concile reportent les questions dogmatiques (liées aux “erreurs” du protestantisme, bien sûr). Il a été décidé de traiter les deux aspects en même temps.

H.O. 244.

Le Conseil a été riche en événements.

Par exemple, Maurice de Saxe, partisan du protestantisme, tend une embuscade à l'empereur Charles au Tyrol. La ville de Trente en était menacée. Plusieurs pères du Conseil, terrifiés, s'enfuient (ceci, en 1552). Ce n'est que dix ans plus tard que la réunion suivante du Conseil a pu avoir lieu. Ceci, grâce à la pression exercée par l'empereur du Saint-Empire romain germanique et la couronne française sur le pape, qui n'était pas pressé (par crainte de voir les évêques diminués par le concile).

Outre les questions telles que le péché originel, la justification (H.O. 229), les sacrements (surtout le baptême et la confirmation), les moyens de salut, la principale veine du protestantisme a été passée au crible : non seulement la Bible, mais aussi, conjointement avec elle, la tradition sont des sources de la foi (H.O. 69 : Patristique). 225 ; 229 : seulement la Bible) ; l'interprétation de la Bible a comme règle (norme) herméneutique l'autorité ecclésiastique et l'autorité unanime des Pères de l'Église (H.O. 69 : Patristique),--ceci, contre la position protestante selon laquelle le sujet autonome (l'individu : H.O. 225v.) peut valablement interpréter les Écritures.

Ce que dit C. Santschi, *2000 ans de réformes*, Genève, 1986 : "Cette condamnation du libre examen inclut une condamnation de toute la doctrine des réformateurs concernant le salut, la grâce, les sacrements, l'organisation de l'église, la vie religieuse. En gonflant les thèses, elle a rendu définitif le schisme de la chrétienté". (O.c., 42) Tel est le verdict calviniste.

Santschi ajoute : " Le Concile de Trente a cependant accompli un travail d'édification et, en outre, de réforme, au sein même de l'Église catholique. Par exemple, les décrets sur la vie des moines, la juridiction des évêques, le devoir d'assistance pastorale, la formation dans les séminaires pour prêtres, les conditions pour devenir prêtre (...)" (Ibid.).

g.2. -- Les nouveaux ordres monastiques.

Santschi, notre calviniste : "Pourtant, la véritable réforme catholique des XVIe et XVIIe siècles est venue (principalement) du clergé ordinaire". (Ibid.).

Elles sont nommées : 1526 (Capucins), 1537 (Jésuites), 1611 (Oratoriens) ; -- les congrégations féminines sont encore plus brillantes : 1535 (Ursulines), 1633 (Filles de la Charité) 1610 (Visitation).

H.O. 245.

“ La Réforme catholique a ainsi poursuivi la ligne de la pré-Réforme (H.O. 206 ; 226), c’est-à-dire les mouvements religieux de la fin du Moyen Âge “. (O.c. 43).

g.3. -- *Les monarques catholiques.*

Le principe - souvent proclamé par les protestants - selon lequel la religion d’un État (H.O. 167v. : compréhension) dépend de la conviction personnelle du dirigeant, s’est soudainement retourné contre eux.

(1) Le duc de Bavière, Albrecht V, ferme ses États contre l’hérésie luthérienne, oblige les professeurs d’Ingolstadt à signer le credo publié par le concile de Trente et confie l’éducation de la jeunesse aux jésuites.

Les princes ecclésiastiques l’imitèrent (entre 1570 et 1585), en S.-Allemagne.

(2) Le duc d’Autriche a agi de manière similaire en 1578. *Ranke* (1795/1886), dans son *Histoire de l’Allemagne pendant la Réforme* (1839/1843), dit que la catholicisation, par l’État, en Allemagne du Sud et en Autriche, s’est faite “en silence, sans être remarquée”.

(3) Les Pays-Bas méridionaux et les sept cantons suisses (la Ligue d’or) ont subi une catholicisation politique similaire.

Conclusion générale.

Les réformes - protestantes, catholiques - ont été supplantées par l’œcuménisme.

Déjà au siècle dernier, le Pape Léon XIII (HO 137) a initié la réunification des églises - avec les anglicans et les orthodoxes.

En 1938, lors d’une conférence à Utrecht, il a été décidé de créer le Conseil œcuménique des Églises. Il s’agissait d’un développement de la Conférence d’Edimbourg de 1910 et de la Conférence de Lausanne de 1927. Le Conseil des Eglises a été créé en 1948. L’Église catholique a envoyé des observateurs.

En 1959, le pape Jean XXIII (1881/1963) a proclamé le concile Vatican II (1962/1965), qui a confronté l’Église catholique au monde moderne et a jeté les bases de l’unité des chrétiens. Les protestants et les orthodoxes ont été invités en tant qu’observateurs. “Inspiration inouïe !” s’exclame Santschi (o.c., 56). Liturgie, Eglise, Sources de la Révélation (H.O. 244), Eglise dans le monde d’aujourd’hui, telles sont les quatre grandes “constitutions” ! “Vatican II fut un véritable concile de réforme” dit Santschi, o.c., 57.

H.O. 246.1.

g.4.-- L'école catholique.

R. Lenaers, *L'école catholique existe-t-elle encore après la sécularisation*, in : *Streven* 1987, 579/593, affirme qu'après la Contre-Réforme et dans son sillage, l'enseignement secondaire a existé comme un type moderne d'"école au sens catholique". Ceci, dans les pays catholiques : Italie, France, Espagne, Pays-Bas du Sud, Allemagne du Sud, Autriche, Hongrie, Pologne. Deux objectifs :

(i) vaincre l'ignorance et la dégénérescence du catholicisme médiéval par la connaissance et l'éducation morale ;

(ii) vaincre le protestantisme, par une contre-offensive. Le soi-disant Collège des Jésuites était l'arme principale

1. La première a été fondée - ne soyez pas surpris - à Messine (Sicile), en 1548. Petrus Kanis (Canisius (Nijmegen 1521/1597)) y était professeur. À propos : Kanis est né l'année où Luther a apostasié et où Ignace de Loyola (1491/1556 ; a fondé l'ordre des jésuites en 1534/1537) a quitté "ce monde".

2. En 1710, il y avait déjà 612 écoles secondaires de ce type, dans lesquelles l'humanisme (christianisé), comme nous le savons (H.O. 196/198), était l'une des connotations.

Le succès de ce type d'école était, en grande partie, dû au fait que - pour les éducateurs religieux de l'époque - aucun effort (à comparer avec le 'travail' des puritains/calvinistes) n'était trop grand : ils étaient préoccupés par le salut éternel des gens et cela valait tout pour eux. (...). La publicité était donc superflue (...). (Lenaers, a.c. 580).

Le slogan "Ad maiorem Dei gloriam" (Pour la plus grande gloire de Dieu) est encore familier. Cf. H.O. 240 (pour la plus grande gloire de Dieu - caractéristique du calviniste).

Lenaers, a.c.,580v., souligne que "seule une demi-heure de religion dans la semaine, comme leçon, devait suffire" ! Le point de vue catholique était présent - silencieusement - dans tous les sujets, même les sujets purement séculiers. Ceci, d'ailleurs, dans l'esprit des humanistes chrétiens de la première heure.

À mon avis, Lenaers met beaucoup trop l'accent sur le caractère religieux des élèves :

(i) c'est précisément, dans le contexte des pays de la Contre-Réforme, ce qui a échappé aux protestants ;

(ii) mais le premier objectif (le premier plan) était de former des catholiques séculiers, en vue de leur salut éternel (le second plan),

H.O. 246.2

II.B.(B).-- *Les facteurs intellectuels* (186+).

Introduction - L'émergence de l'intelligentsia moderne : la base économique (186) ; le double langage libéré : Musical et rationnel (186v.);-- Gramsci (187).

(1) Humanisme de la Renaissance (187/1981).

Définition : humanisme général et de la Renaissance (187v.).

a.-- dates (188/109).-- 1. Pétrarque (1336 : ascension du Ventoux) ; 2. Chute de Constantinople (1453) ; 3.

b.-- étendue géographique.-- Italie, Europe occidentale ; Europe centrale;-- Espagne (Vives) (169v.).

c.-- caractéristique¹ . (190/194). a. Paideia;-- Le Cercle Scipionique : biface (hellénisme + Realpolitik romaine ; 190);-- Machiavel différent d'Érasme (191).

b. studia humanitatis (191/194) : grammaire, rhét. poetica, -- histoire, éthique ; -- rhétorique et philologie (Vico) ; -- distinction avec la Renaissance précédente (192) ; -- classique et maniériste : Pontormo (mod. appl.) ; le monde comme labyrinthe (193v.).

d.-- Caractéristique² . (194/196) : a. Le citoyen (194) ; b. L'inutilité des moines et des ordres mendiants ; laïcisation de la culture (194) ; c. L'homme en tant qu'indépendant (195) ; d. "Ad fontes" (aux sources) : début et fin de la Renaissance (rationalisme-progrès) (195) ; e. Transition (195) d. distinction tss. Humanisme de la Renaissance et rationalisme actuel (Machiavels ; Érasme) (196).

e.-- Humanisme et christianisme (196/198).-- La relation "Humanisme" (= culture séculaire) et "Christianisme" (ou "Nature / Super Nature") : cinq positions : du rejet radical de la culture profane à l'identification radicale.-- Humanisme chrétien.

(2) Les réformes modernes (199/245).

Deux caractéristiques : le sujet et, surtout, la sécularisation (199/206).

a. Sécularisation : rétrécissement du sacré (mystère, miracle, magie) ; - l'Ancien Testament comme une profanation (201/204), il

t Nouveau Test. comme re-sanctification partielle (204v.) ; idée de 'sécularisation' (205), de croyance juste (206)

b. Vérification (207/245).-- a. le terme de réforme (207/210).-- b. l'imagerie de Luther (210/215) : Léon XIII, "héros populaire", théologico-scientifique.-- Explication : auto-confirmation (212/214 ; théodicée).-- c. le nominalisme de Luther (215/218).-- d. le rejet de Luther v. la théologie naturelle (218/230) : la doctrine catholique (218/ 222 ; la grande wijsg. trad. (220/222 .-- e. La rhétorique de Luther (230v.). f.-- Calvinisme et rationalisme économique (M. Weber) (232/242) : Puritanisme et calvinisme comme rigorismes;-- f.1. Calvinisme (prédestination - éthique (233/237)) ; f.2. Le capitalisme de Weber - le calvinisme (237/242 ; méthode ; thème ; praxéologie ; sécularisation ; -- comparaison avec d'autres opinions). g.-- la réforme catholique (243/254) : Le Concile de Trente, les nouveaux ordres monastiques, les princes (états) catholiques, l'école catholique.

H.O. 247.

(B).3.-- La science naturelle moderne. (247/279)

E. Coreth, *Einf.i.d.Phil. d. Neuzeit*, I (Rat.- Empir.- Aufkl.), 21/24 (*neue naturwissenschaft*), dit que l'un des principaux facteurs, de nature intellectuelle, préparant le rationalisme moderne est la "nouvelle" science (naturelle).

Introduction - Coreth, o.c., 21f., distingue trois approches principales du milieu du siècle à ce sujet.

(i) Comme nous l'avons vu, H.O. 114/117 (fn. 117), l'élément empirique, que le mouvement scolastique, malgré sa pensée livresque (H.O. 109f.), portait néanmoins en lui, a été un des facteurs pionniers. C'est par cet élément aristotélicien (H.O. 8f.) que l'Occident s'est dégagé d'un augustinisme platonisant trop mystique, caractéristique des monastiques, du clergé séculier et des mystiques.

(ii) La contribution de la pensée islamique au milieu du siècle, du moins dans sa forme averroïste, a été encore plus empirique, voire naturaliste. Averroès (Ibn Rosjd (°Cordoba : 1126/1198), un aristotélicien à la pensée indépendante, était, à l'époque, très influent, dans la pensée ecclésiastique-scolastique (H.O. 129 ; 198).

(iii) La tendance essentiellement empirique, voire empiriciste-naturaliste, est, bien sûr, la philosophie nominaliste de la Scolastique tardive (H.O. 117 ; 247 ; 156 (Ockham)), qui devient hostile à l'ontologie, au moins dans la mesure où l'"ontologie" traite des réalités (âme, Dieu ; loi morale) qui échappent à la perception des sens. Oxford, mais aussi l'Université de Paris, étaient fortement nominalisantes.

Conclusion - La nouvelle science naturelle n'était, certes, pas nouvelle au sens absolu du terme. Cependant, comme par exemple l'humanisme et la réforme, elle est entrée en conflit croissant avec l'interprétation scolastique rigide des connaissances scientifiques d'Aristote (H.O. 21/24 : appl. mod.).

A.-- Analyse internaliste. (247/262)

On peut, comme le préconisent un certain nombre d'épistémologues anglo-saxons, considérer la science (professionnelle) de deux manières :

- i. Internaliste (on s'arrête alors à l'aspect strictement scientifique, l'essence) ;
- ii. Externaliste (on examine comment, en dehors du domaine strictement scientifique, la science professionnelle est ou est influencée).

Nous commencerons par le premier aspect, qui reste en tout cas l'essentiel.

H.O. 248.

A.1.- La “nouvelle” science pour Galilée.

(1) La première élaboration “géniale” de la méthode réductrice dont l’induction (H.O. 116v.), après l’hypothèse (lemme) et la prédiction (déduction), est la phase de test, -- en bref : la méthode inductive, -- et son application nous donne Léonard de Vinci (1452/1519).

Qui plus est, de Vinci fonde déjà les prémices de la science exacte en introduisant les mathématiques dans le cadre de la méthode réductrice.

Il a immédiatement fondé les premiers lineamenta (bases) de la physique mathématique moderne (y compris la mécanique).

(2) L’astronomie a connu sa “révolution copernicienne” en la personne de *Nicolas Copernic* (1473/1543), qui, dans son ouvrage (publié en 1543) *De revolutionibus orbium coelestium*, prône l’héliocentrisme. Il rédige cette œuvre - qui ne correspond pas à une tradition très soutenue, parfois fanatique - à l’instigation de ses amis et du pape Pie III (1439/1503 ; pape seulement en 1503). Ce qui prouve que “Rome” n’était pas aussi anti-progressiste qu’elle est parfois, aujourd’hui, tendancieusement présentée.

Ce qui est remarquable, épistémologiquement parlant, c’est que...

(i) Copernic lui-même, sobrement, a interprété l’héliocentrisme (le soleil - et non la terre - comme le centre de la terre et des autres planètes) comme une hypothèse astronomique (cosmologique), (lemme),

(ii) alors que des personnes passionnées - polémiques - y “lisaient” une théorie selon laquelle l’univers est à la fois infini et divin. Ce que, bien sûr, la science pure et l’idéologie (science factice), déjà à l’époque, malheureusement, voyaient ensemble.

(3) Les idées de Copernic sont développées par Johannes Kepler (1571/1630) : il calcule (mathématiquement physiquement) les orbites des planètes ; il travaille en optique (théorie de la lumière), en acoustique (théorie du son) et dans d’autres domaines typiquement mathématiques-physiques. “ubi materia, ibi geometria”. (Là où il y a de la matière, il y a de la géométrie) résume ses idées. Kepler a ainsi fondé de manière décisive la méthode mathématique-physique dans les sciences naturelles.

Galileo Galilei (1564/1642).

Personnage controversé comme nul autre, Galilée n’en a pas moins été le génial concepteur du “nouveau”, c’est-à-dire de la connaissance mathématique-physique de la nature. C’est pourquoi nous allons l’examiner de plus près.

H.O. 249.

Tout d'abord, nous nous référons à certains travaux :

-- Al. Koyré, *Etudes galiléennes*, Paris, 1935/1939 ; 1980 ;

-- G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris ; 1975, 37/50 (Galilée : la signification de l'oeuvre et leçon de l'homme) ;

-- E. Vanden Berghe, "Hevigorous suspicion of heresy" (350 ans après le procès Galilei), in : *Collationes* (revue flamande de théologie et de pastoralisme), 1983 : 3(oct.), 308/ 330.

La littérature entourant Galilée est, bien sûr, incommensurable.

A.2.a.-- Un nouveau paradigme.

Th. Kuhn, *De structuur van wetenschappelijk revoluties*, Meppel, 1976-2, 140vv, décrit la révolution épistémologique de Galilée comme un changement de vision du monde.

Th. Kuhn, l'un des quatre grands épistémologues de l'époque, utilise ici le terme de "paradigme".

Le mot grec ancien "paradeigma" (cf. H.O. 44 : paragon) - paraphrase : paradigme - signifie par exemple le modèle de, un peintre ou un exemple pour l'illustration (appl. mod.)-- est).

(a) Le sens large, "sociologique" :

Dans ce sens, le "paradigme" est l'ensemble des principes, valeurs, techniques, etc., communs à une communauté donnée de savants - par exemple les Aristotéliens, les Galiléens - qui est l'expression positive de la compréhension (H.O. 83 ; 89) ;

(b) Le sens plus étroit, "épistémologique" :

Cela fait partie de la signification plus large. Il s'agit de la solution représentative ou modèle à un problème. Par exemple, le modèle géométrique-physique archimédien de Galilée. Nous y reviendrons plus tard.

La perception elle-même change.

Nous sommes, ici, face à un pur cas de métabétique (H.O. 163.1) -- Kuhn explique.

(i) Depuis les temps anciens, la plupart des gens ont vu un corps se balancer d'avant en arrière, au bout d'une corde, d'une chaîne, jusqu'à ce qu'il s'immobilise.

(ii) Le paradigme aristotélien1..

Pour un aristotélien, le point de départ était le suivant : un corps "lourd" est, en vertu de sa "nature" (forme de créature ; H.O. 12) - déplacé d'une position supérieure à une position inférieure, où il trouve le repos ; un mouvement de pendule était, dans cette perspective. (H.O. 140 : perspectivisme 180),

1. un mouvement de chute,

2. ce qui est difficile.

Court : le mouvement tombe dans le repos (impassibilité).

H.O. 250.1.

(ii).2. *Le paradigme galiléen.*

Lorsque Galilée a regardé le corps qui se balançait d'avant en arrière, il a "vu", de son point de vue, un corps qui...

1... déplacé,

2. mais de manière à ce qu'il parvienne à répéter le même mouvement, presque, un nombre infini de fois. En bref : le mouvement reste le mouvement, l'agitation.

Ceci est, en tant que lemme (hypothèse), d'autant plus improbable, qu'à son époque (H.O. 143 : situation ; contexte), il ne possédait pas encore le principe d'inertie : "Tout corps physique - de lui-même - ne change pas d'état cinétique ; qu'il soit, maintenant, au repos ou qu'il se déplace avec un mouvement rectiligne uniforme, il persiste dans l'un des deux états,-- à moins qu'il ne soit forcé de changer de l'extérieur, par des forces agissant sur lui."

Une telle chose contredit, bien sûr, l'observation non critique du pendule (car celui-ci, en raison de la résistance de l'air, est une impasse). Ce n'est que dans le vide qu'une telle chose peut être "prouvée". Cfr E. Vanden Berghe, a.c., 322.

Kuhn : les deux perceptions, dans la situation (perspective, contexte) dans laquelle elles se situent, sont également exactes, comme le pur contact sensoriel avec un phénomène. Mais le paradigme, c'est-à-dire, en termes platoniciens (Kuhn n'est pas platonicien, mais nous interprétons) : l'idée (H.O. 34 : idéation), la pensée-image, la pensée-modèle, n'est pas la même chose. On aborde le même phénomène à partir d'une idée (paradigme) différente, qui se glisse dans la perception elle-même et la rend, d'emblée, différente.

Isokronisme du pendule.

W. Cabus, *Galileo Galilei (sur l'avant-poste de la science moderne)*, in : *De Nieuwe Gids* 80.02.1964, 10, dit que Galilei - selon une histoire - a déjà établi à l'âge de dix-neuf ans que le temps d'oscillation d'un pendule est indépendant de la taille du pendule, en ..., dans la cathédrale de Pise, vérifiant un lustre oscillant : à l'aide de son pouls, il aurait établi que, indépendamment de la taille de l'arc décrit, le temps d'oscillation restait invariablement le même.

Il a même conçu un instrument en rapport avec elle : son pulsilogium, une petite fronde de longueur variable pour mesurer le pouls. Ce qui est la même idée, mais dans une application (phénomène) opposée.

En outre, Galilée a établi que le temps d'oscillation était également indépendant du poids attaché, par exemple, à l'extrémité d'une corde.

H.O. 250.2.

Alors, de quoi dépend le temps de balancement ? Dans ses expériences, elle dépendait (et dépendait directement) de la longueur de la corde.

Les tests de chute libre.

Examinons un peu plus en détail le changement de paradigme qui s'est opéré dans l'esprit de Galilée.

(i) La théorie précédente, l'aristotélicienne, affirmait que la vitesse de chute d'un corps dépendait de son poids. Application : si un objet est chargé d'une masse supplémentaire, il tombera plus vite. Allégez-la, et elle tombera plus lentement.

(ii) Le comportement d'un pendule, tel que cité ci-dessus, est un type de chute (H.O. 249 : Difficulté de chute). La déviation latérale "complique" la chute,... vu verticalement, vers le point le plus profond. Mais c'est une vraie chute.

(iii) Nous sommes, avec l'observation que le temps d'oscillation est indépendant du poids, devant - ce que nous appelons avec *K. Popper* (1902/1994), *Logik der Forschung* (1934) - une réfutation ('falsification') de la théorie aristotélicienne. C'est précisément cette réfutation qui a contraint un esprit scientifique comme celui de Galilée à adopter un nouveau paradigme.

(iv) Cela l'a incité à vérifier son lemme (hypothèse) par l'analyse (recherche). Une histoire raconte qu'il aurait lâché simultanément, depuis la tour penchée de Pise, deux poids différents, de forme à peu près identique (pour que la résistance à l'air reste la même). Ils ont atterri sur le sol en même temps. Au grand étonnement des spectateurs... encore une fois, cet isocronisme.

On a pu constater à maintes reprises que, si la résistance de l'air était la même, les poids qui tombaient, aussi différents soient-ils, avaient la même vitesse de chute.

La loi de la chute libre.

Nous nous tenons, avec cela, pour une induction, c'est-à-dire...

(i) la confirmation (vérification) d'un essai prédit (quel que soit le poids, l'objet tombe aussi vite) et

(ii) de manière répétable, -- de sorte que des généralisations puissent être faites : tous les objets qui tombent, s'ils ne sont pas gênés par des différences de résistance à l'air, tombent à la même vitesse, quel que soit leur poids.

Avec *K. Popper*, on pourrait dire : il n'y a pas de falsification ; donc, cette loi est provisoirement vraie.

H.O. 251.

Exprimé platoniquement : tout phénomène de chute, aussi variable soit-il, est la manifestation d'une même idée générale ou invariant.

Un raid : le mouvement " dilué ".

P. Feyerabend (1924/1994), l'un des quatre épistémologues les plus modernes, dans *Against Method*, Londres, 1975, affirme que les "règles de recherche", au sens strict, constituent une simplification irresponsable de la science, en particulier de la science la plus "progressive". (*Alan Chalmers, What is Science ? (Sur la nature et le statut de la science et de ses méthodes)*, Meppel/Amsterdam, 1984-3, 164/166 (*Tout est possible*))

Chalmers souligne : " tout est permis " ! Il n'y avait pas de "règles" que Galilée, à l'époque, devait suivre - méthodiquement - pour établir de nouvelles découvertes. Il y a eu, cependant, des "raids". L'équipement de Galilée ne fonctionnait pas - à son goût - assez rapidement ou précisément pour mesurer les différentes phases de la chute libre.

1. Puis il a eu une " idée " : il allait " diluer " ce mouvement - or une idée vraiment scientifique n'est pas une fantaisie absolument gratuite ! Elle est intégrée dans un programme de recherche, pour citer Popper et Imre Lakatos (1922/1974). Comme le dit *A. Chalmers, What is called science ?*, 103, "Galilée apportait une contribution importante à la construction d'une nouvelle mécanique, qui - à un stade ultérieur - s'est avérée capable de soutenir une expérimentation détaillée. Il n'est pas surprenant que ses efforts aient consisté en des expériences de pensée, des analogies et des métaphores illustratives plutôt qu'en une expérimentation détaillée".

2. Quelle était l'idée - selon Feyerabend, l'anarchiste, sans règle - (raid) ? Quelle était l'expérience de pensée ? Galilei a raisonné comme suit : "il y a une analogie",

(i) Au lieu d'une chute libre ou d'une chute pendulaire, on prend un corps qui roule sur une pente (ce qui est aussi une chute, mais avec une déviation de la verticalité).

(ii) similitude : un objet qui, sur une pente, glisse vers le bas tombe (a la même loi), si, au moins, sa résistance est nulle.

Différence : une partie de la force gravitationnelle est dérivée, absorbée, par la pente ; mais le reste - l'autre partie de la force gravitationnelle - travaillant parallèlement à la pente, est proportionnel à la force gravitationnelle originale, entière. Cfr. H.O. 13 (Analogie) : identité partielle.

H.O. 252.

Conclusion. -- En introduisant un mouvement de chute “incliné”, il a pu ralentir la chute. Cela lui permettrait, à terme, d’établir les lois du mouvement uniformément accéléré.

La mécanique moderne.

1. Tout au long de sa vie scientifique, l’analyse du mouvement des corps a été sa grande préoccupation.-- Déjà Léonard de Vinci (H.O. 248) avait cherché une mécanique ou une théorie du mouvement,-- de préférence en termes mathématiques. Avec Simon Stevin (1548/1620 ; mathématicien de Bruges,-- travaux sur la mécanique et l’hydrostatique), Galilée devient -- grâce à de meilleures expériences et à des mathématiques plus appropriées -- le fondateur de -- ce qu’il appelle -- “deux nouvelles sciences”, à savoir la statique, l’analyse des corps (et des forces) en équilibre, et la dynamique, l’analyse des corps en déséquilibre.-- *Cfr P. Wolff, La grande aventure de la physique*, Paris, 1968, 39/61, nous en dit plus : Salviati (Galilée lui-même), Sagredo (un interlocuteur compréhensif) et Simplicio (un aristotélicien ... dénigrant) sont les personnages d’un dialogue sur le mouvement uniformément accéléré.

2. En effet, en 1604, Galilée possédait la première loi de la physique mathématique... Cette loi - selon G. Canguilhem *Etudes*, 41 - lie la durée de la chute d’un corps (sans résistance de l’air) à l’espace traversé. Ceci, comme nous l’avons vu plus haut.

a. Canguilhem l’admet ;

(i) Galilée a essayé de dériver cette loi (rapport de “passage à travers l’espace/temps”) à partir d’un principe (prémisse) - faisant partie de son paradigme, c’est-à-dire - qui ne pouvait pas rendre compte de cette loi (qui est la règle de “l’essai et l’erreur”, -- de “deviner et de l’erreur” ;

(ii) Galilée, dans une certaine mesure, dépend de la théorie de l’impulsion, propre aux Nominalistes de Paris du XIV^e siècle (Buridan, Albert de Saxe, Oresme ; H.O. 129), théorie qui a été acceptée par Léonard de Vinci, Geronimo Cardano (1501/1576), Gianbatista Benedetti (cf. *A. Koyré, Etudes gal.*, 47ss.), Tartaglia).

b. Canguilhem dit :

Cette première loi de la physique mathématique est la base de la dynamique. En outre, elle est radicalement nouvelle, sous un seul point de vue, à savoir que le mouvement est une propriété corporelle, qui est par elle-même (H.O. 250) immuable.

H.O. 253.

Une telle chose est, bien sûr, juste. Mais Canguilhem voit plus que cela : “ C’est précisément pour cela qu’il ne faut plus chercher des “ causes “ au mouvement, mais seulement des “ causes “ à la modification du mouvement d’un corps. Nous sommes confrontés à un fait : Galilée a découvert et déterminé l’essence du premier invariant - scientifiquement parlant - exprimé en langage mathématique”.

En d’autres termes, la “cause” aristotélicienne est mise de côté. On reste dans le cadre de la physique scientifique et celle-ci est formulée en termes mathématiques.

a. Il s’agit du *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde) de Galilée (1632) : la “physique” traditionnelle, avec ses principes “causaux” - à la manière d’Aristote - qui ne peut être abordée à la fois expérimentalement et mathématiquement, doit faire place à une nouvelle physique : un ensemble d’énoncés, une représentation des phénomènes selon un modèle géométrique (mathématique) élaboré en un tout logiquement cohérent. Cela signifie que les phénomènes, objet de l’analyse, sont centraux, et que ceux-ci sont en jeu dans la mesure où ils sont mesurables et dans la mesure où il existe des relations mutuelles. Les relations mutuelles de phénomènes mesurables, exprimées en langage mathématique. Telle est la physicalité de Galilée.

Conclusion : La physique mathématique-expérimentale ou physique exacte vient - presque entièrement - de la philosophie, telle qu’Aristote la concevait. Il est autonome. Il s’agit d’une science purement positive ou “stellaire”.

Une nouvelle “ontologie”.

Analyser la réalité, dans la mesure où elle est phénoménale, mesurable, expérimentable, mathématique, -- bien ! Réagir contre l’ontologie d’Aristote et d’autres (c’est-à-dire les scolastiques), -- bon aussi ! Mais il s’agit, en même temps, de fonder une nouvelle ontologie ou, du moins, de “ mettre à jour “ l’ancienne, en partie.

La nouvelle indication du tissu.

Pour Galilei, “tout ce qui est matériel”. H.O. 19/26 ; 38 : // Tout ce qui est or), se compose de deux séries de traits :

a. Le goût, l’odeur, la couleur, qui sont des propriétés “secondaires” (elles n’existent, après tout, que dans le sujet percevant lui-même, physiquement parlant) ;

b. La taille, la “forme” géométrique (H.O. 12), la taille (quantité) et le mouvement (au sens géométrique), les propriétés dites primaires, qui reflètent l’extensité, la localisation (localité) dans l’espace et la densité (degré d’accumulation). Ce sont les objets de la “nouvelle” science, la physique.

H.O. 254.

A 2 b.-- Un nouveau paradigme : instrumental.

1. K.O. Apel, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, (Scientistique, herméneutique, critique de l'idéologie), in : K.-O. Apel u.a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankf. a. M., 1971, 8, dit : "Le sens du problème, propre à la physique (...) a (...) comme prémisse :

(i) une compréhension linguistique des naturalistes concernant la signification de la nature et

(ii) en outre, la possibilité d'une intervention instrumentale dans la nature pour provoquer ce problème, -- ce qui, dans toute expérience, est supposé a-priori (...)"

L'auteur précise : la mesure de la nature par l'homme, l'explorateur, se développe dans la mesure inhérente à la science expérimentale.

Modèle applicable :

(i) L'idée pré-scientifique de "chaleur", par exemple, découle de la mesure de l'organisme biologique par rapport à la nature, à l'environnement, par exemple par rapport à une pierre chauffée par le soleil ;

(ii) mais l'idée scientifique de "température" découle de l'intervention instrumentale précise du thermomètre, par exemple, qui est une intervention de mesure, - ainsi que du langage scientifique, qui définit l'idée de "thermomètre", etc. de préférence en termes testables.

2. Gaston Bachelard (1884/1962), le dialecticien de l'épistémologie, dans son *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, 1934-1, 1975-13, 16s, dit : "le phénomène doit être déplacé, filtré, épuré,-- coulé dans le moule des instruments, -- "fait" au niveau des instruments.

Eh bien, les instruments ne sont que des théories matérialisées : des instruments émergent des phénomènes, qui présentent la caractéristique même de la théorie". Bachelard appelle cela la "phénoménotechnologie".

3. Auguste Comte (1798/1857), le père du positivisme français, note que l'expérimentation scientifique - dans son essence la plus profonde - est "un artifice" : "On perçoit les corps...".

(i) en dehors de leurs conditions naturelles,

(ii) dans des conditions artificielles, délibérément introduites pour faciliter l'étude du déroulement des phénomènes". (*Védrine, Les philosophies de la Renaissance*, 54).

H.O. 255.

(i).- Des lunettes (vallée de l'Arno) au télescope.

J. Rosmorduc, De Thales à Einstein (Histoire de la physique et de la chimie), Paris/Montréal, 1979, 48s., liens avec la première révolution industrielle, dont H.O. 147.

Ce revirement, en termes de technologie, a également concerné l'optique. L'Antiquité n'a jamais connu l'objectif ou les jumelles. Les premières représentations de ces instruments optiques et de leur première utilisation se trouvent dans des gravures de la fin du XIII^e siècle, -- dans le ... Le Moyen Âge, si méprisé par certains !

Celle-ci, sous forme de lunettes, améliorait la vision. Selon l'historien de l'optique Vasco Ronchi, ces derniers sont apparus entre 1280 et 1281 dans la vallée de l'Arno (Italie)... Mais ces dispositifs étaient très rudimentaires et déformaient les objets regardés. Leur utilisation scientifique était, pour l'instant, impensable.

Deux changements ont été nécessaires :

(a) l'amélioration purement technique ;

(b) un changement de conscience. La première est le fruit du travail des fabricants de lentilles et de télescopes pendant trois siècles ; la seconde est le résultat des révolutions copernicienne et galiléenne.

(ii). - Le télescope néerlandais

En 1609, Galilée apprend l'invention du télescope, dans les Pays-Bas, avec un objectif plan-convexe et un oculaire plan-convexe (deux lentilles, l'une convergente, l'autre divergente), œuvre du Hollandais Jakob Metius, semble-t-il.

Suivant le même schéma, *Galilei* fabrique lui-même une visionneuse à triple grossissement. Il a continué à l'améliorer jusqu'à obtenir un grossissement de 32.

“Quand il a pointé ce télescope vers le ciel, il a découvert un miracle après l'autre. Il a vu les lunes de la planète Jupiter, la structure de la surface lunaire en montagnes et en anneaux. Il est arrivé à la conclusion que la Voie lactée n'était pas une sorte de nébuleuse, mais une grande masse d'étoiles, “presque incroyable en nombre”.

Il a fait connaître ces découvertes au monde entier dans son ouvrage *Sidereus nuntius*, en 1610, qui - en dehors de nombreuses contradictions - a également reçu une grande approbation (de J. Kepler (H.O. 248)) et l'a rendu mondialement célèbre en tant qu'astronome. La même année, il est nommé par Cosimo II comme mathématicien de la cour et quitte Padoue pour Florence”. (W. Cabus, a.c.)

H.O. 256.

Galilée a ensuite observé les phases de la planète Vénus, ainsi qu'une "particularité" dans les phénomènes concernant la planète Saturne (qui, plus tard, s'est avérée être "l'anneau de Saturne"). Il a également découvert les taches solaires.

La révolution copernicienne (H.O. 248).

Le chanoine polonais Copernic a formulé son héliocentrisme en 1539, dans un petit ouvrage publié par un de ses élèves, Joachim Rhaeticus, et en 1543, dans un exposé plus détaillé et signé par lui.

Après 1610, Galilée s'est senti assez fort pour actualiser ce nouveau paradigme, concernant la cosmographie. Jusqu'alors, il existait des arguments mathématiques en faveur de l'héliocentrisme. Galilei voulait ajouter des arguments optiques et cinématiques (mouvement). Ceci, grâce au perspicillum, les jumelles.

"Voici donc le premier instrument scientifique de perception. Il est important de noter que Galilée a fondé l'utilisation scientifique de la visionneuse dans sa double dimension : vers l'astronomiquement grand et vers le biologiquement petit (...).

Demandons-nous pour quelle raison Galilée cite de tels arguments physiques - qu'ils soient valides ou non - pour justifier la première véritable révolution de la pensée que l'on peut qualifier de "scientifique".

C'est sans doute en 1543 que *De revolutionibus orbium coelestium* (l'ouvrage de Copernic) a annoncé la fin de - ce que Al. Koyré - le "cosmos", le monde dit "fini", le monde des anciens et du Moyen Âge. (...). Oui, certainement : 1543 annonces. Mais 1610 (publication du *Nonce de Galilée*) et 1613 (*Lettres sur les taches solaires*) proclament "le grand système copernicien,--une doctrine dont la révélation universelle se lève, maintenant, en ce moment, soutenue par des vents favorables, qui laissent peu à craindre des nuages ou des vents contraires" : (G. Canguilhem, *Etudes*, 43) Tel est le jugement de Canguilhem, l'un des grands épistémologues français.

A.2.c.-- Un nouveau paradigme : exprimé mathématiquement

Nous précisons maintenant un troisième aspect : les mathématiques. Nous l'avons déjà rencontré (cf. Rev 248) avec Vinci, Copernic et surtout Kepler : ubi materia, ibi geometria, ainsi que Rev 253 (nouvelle définition de la matière).

H.O. 257.

(I). -- *Le livre de la nature.*

Selon A. Weber, *Hist. d. l. phil. Européenne*, Paris, 1914-8, 238, le médecin Raymond de Sebonde (+1436), professeur à Toulouse, osa, vers 1400 -- au lieu des livres écrits par les hommes -- recommander le livre de la nature elle-même : c'est, après tout, l'œuvre de Dieu et - qui plus est - il peut être lu par tous (cf. *Raimundi liber naturae sive creaturarum* (Theologia naturalis ; H.O. 218/230), Strasbourg, 1496).

Selon K. Vorländer, *Phil. d. Renaiss.*, Hambourg, 1965, 120, Galilei connaissait bien la tradition aristotélicienne, mais il adhéra définitivement à la tradition platonicienne.

1. Eh bien, écoutez-le : le livre de la nature - c'est apparemment une expression courante à l'époque - ne peut être lu que par ceux qui en connaissent les "lettres", dit Galilée. Elle est écrite en langage mathématique : ses caractères sont des triangles, des cercles et d'autres figures géométriques... C'est ce que Kepler appelle de ses vœux : "*Ubi materia, ibi geometria*".

2. Mais Galilée est plus théologiquement platonicien : les mathématiques sont "un point de rencontre entre la raison humaine et la raison divine" (*Dialogue sur les grands systèmes du monde* (1632))... Nous sommes face à un autre platonisme, mais maintenant dans une élaboration mathématico-physique, Référence est faite à H.O. 58 : Idéalisme théologique. Le livre de la nature est lu **(i)** de manière platonique, **(ii)** de manière mathématico-physique.

En d'autres termes, Galilée est convaincu de la "rationalité" de la réalité. Quelque chose, qui reflète son ontologie complète. "Créé par un Être infini, le monde est aussi grand par son échelle que la raison de cet Être infini et non pas aussi petit par son échelle que la raison humaine, qui s'en fait une idée dans les limites de sa capacité. Cette capacité réside dans ce que la raison humaine a en commun avec la raison divine.

C'est ici que se situent les mathématiques : notre connaissance, aussi limitée soit-elle, peut, dans les domaines qui lui sont accessibles (c'est-à-dire le mouvement, la chute, etc.), atteindre la certitude, précisément à cause de cela.

Conclusion :

(i) autonome (H.O. 257) dans ses principes et ses méthodes, la nouvelle science construite par Galilée conserve donc, à ses yeux, une portée ontologique indéniable ;

(ii) Bien que rompant avec la philosophie traditionnelle, la science de Galilée ne rejette en rien la mentalité réaliste (H.O. 8 ; 27) de celle-ci". (*M. Clavelin, Galilei in : D. Huisman Dict. d. phil.*, 1984, 999/1000). Galilée n'était pas un positiviste.

H.O. 258.

W. Fuchs, *Denken met computers*, Den Haag, s.d., 170v., prétend que Galilée, “par résignation positiviste” (c’est-à-dire parce que, en raison du scepticisme inhérent au positiviste, il renonce), a éliminé les questions du “pourquoi” et du “qu’est-ce que c’est”, -pour ne faire que mesurer, peser, compter.

Cette opinion est formellement contredite, entre autres par Clavelin. Egalement Al. Koyré, déjà en 1939, faisait remarquer que le *deuxième jour* de Galilée, dans son *Dialogo*, est platonique. Koyré conclut que, entre autres, parce que les “expériences” de Galilée sont présentées succinctement et que le raisonnement a-priori est prioritaire.

Une science exacte.

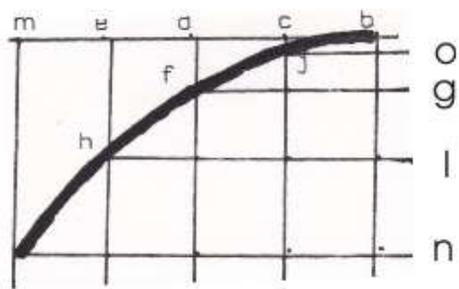
Arzachel de Tolède (1029/1087) avait suggéré que les mouvements des planètes - Mars en particulier - étaient elliptiques. Kepler (H.O. 248) avait développé ce point. Mais Galilée l’a fait exactement ;

Il y a deux raisons à cela :

(i) L’observation ; il était, à un moment donné, professeur de génie physique et militaire à Padoue ; à l’aide du télescope (H.O. 255) il a vu - outre la lune (avec ses mers et ses montagnes) - les planètes Vénus (avec ses phases), Saturne (avec ses disques), Jupiter (avec ses trois lunes);-- c’est-à-dire qu’il a procédé sur des réalités physiques ;

(ii) il a enregistré ces faits observés dans la description mathématique des corps en mouvement libre.

Modèle applicable.



Clavelin, a.c., 998, donne le modèle illustré ici : Étant donné deux axes rectangulaires bm et bn . bm est divisé en parties égales telles que $bc = 1$, $bd = 2$, $be = 3$, $bm = 4$, etc.

bn est disposé de telle sorte que les parties bo , bg , bl et bn représentent les carrés des nombres naturels entiers ($bo = 1$; $bg = 4$; $bl = 9$; $bn = 16$).

On trace des perpendiculaires à partir des points c , d , e , m et o , g , l , n .. On dessine la courbe en passant par les points d’intersection.

Depuis Apollonios - ou Galilée lui-même - nous savons que la courbe est une parabole.

Voilà pour le modèle géométrique.

H.O. 259.

Maintenant une application cinématique (mod. appl.). Imaginons maintenant (H.O. 251 : expérience de pensée) que les divisions de bm et bn soient la représentation des effets de deux mouvements, qu'un corps pesant effectue simultanément :

(i) un mouvement uniforme et horizontal et

(ii) un mouvement descendant uniformément accéléré (régi par la loi $e = t^2$). Il est donc clair que la trajectoire réelle d'un objet mobile coïncide avec la parabole. Il est également clair que, si l'on pouvait assimiler l'action d'un projectile à celle de ladite chose mobile, la voie serait ouverte à une géométrisation du mouvement des projectiles.

Quels lemmata (prépositions) cette équivalence implique-t-elle ? Exactement deux :

(1) deux mouvements peuvent former un mouvement composé (ce que Kopernikus comprend déjà et que Galilée n'a aucune difficulté à faire) ;

(2) le mouvement est préservé, au moins dans certains cas (H.O. 250.1 : inertie) ; 252),--une propriété que présente le mouvement uniforme et rectiligne. Ce qui, en son temps, a soulevé un certain nombre d'objections pour Galilée (sur lesquelles nous ne nous étendrons pas).

Conclusion : on voit le modèle de pensée, d'abord purement géométrique ("mathématique"), puis physique.

(ii).-- *La mesure (le modèle de mesure)*.

La précision mathématique - akribeia, en grec ancien - implique la mesure, la mesurabilité, l'instrument de mesure, l'unité de mesure (modèle de mesure).

Al. Koyré a écrit un article intitulé "Du monde de l'à peu près à l'univers de la précision".

On attribue à Socrate d'Athènes (-469/-399) la phrase suivante : "La capacité de l'homme à peser, mesurer et compter lui permet de se libérer de l'apparence des sens" ! Cela s'inscrit certainement dans le cadre de Galilée : la théorie (la géométrie) est complètement séparée des observations de bon sens. Les impressions sensorielles sont trompeuses si elles restent dans le domaine du quotidien (du type "ça doit être quelque chose comme ça"). La perception scientifique contraste fortement avec la perception du sens commun : Galilée est l'un des premiers à le souligner.

En effet :

(1) Les archaïques, les anciens et les médiévaux - à quelques exceptions près - pesaient, mesuraient et comptaient pour des raisons économiques, par habitude ;

(2) Galilée le fait de manière systématique et avec des intentions scientifiques - en cela aussi, lui et d'autres pionniers de son époque fondent une voie qui est encore utilisée aujourd'hui.

H.O. 260.

A.2.d.-- *Le nouveau paradigme : une mise à jour.*

Al. Koyré, *Etudes galiléennes* 16, affirme : “Le précurseur et le maître de la physique “classique” (*c’est-à-dire* avant Einstein) n’est pas Buridan ou Nicole Oresme (H.O. 252), mais Archimède. On pourrait, nous semble-t-il, résumer l’œuvre scientifique du XVI^e siècle comme la réception (*note* : absorption, traitement) et la compréhension, de manière progressive, de l’œuvre d’Archimède.

Quant à l’histoire de la pensée scientifique, l’opinion largement répandue sur la “renaissance” (H.O. 129 ; 187v.) apparaît -- Koyré veut dire : renaissance de l’antiquité comme parfaitement vraie. Comme caractéristique d’Archimède, Koyré mentionne le “mathématisme” (ibid.).

(i).- *La technologie anti-grecque.*

B. Gille, *Les mécaniciens Grecs (La naissance de la technologie)*, Paris, 1980, 8, nous dit qu’à Athènes, on argumente (H.O. 3 : éristique), --qu’on raisonne (Platon, Aristote e.a. sont là pour le prouver).

1. Mais à la périphérie du monde hellénique, les gens “ construisent “ :

à Miletos, en Ionie, avec Thalès de Miletos (-624/6545), le fondateur de la philosophie millésienne de la nature (“fusis”) ; Thalès était également un scientifique et un mécanicien ;

Sur l’île de Samos avec Puthagoras de Samos (-580/-500) ils font des mathématiques, théoriques et pratiques ;

en Sicile, était Empedokles d’Akragas (-483/-423), qui était à la fois médecin et expérimentateur... Et ce, sans parler de nombreux autres personnages.

2. Archutas de Taras (-430/-348), disciple du paléopythagoricien Philolaos de Kroton (en S.-Italie : -469/-399 ; ll. de Puthagoras), apparaît comme l’héritier des personnages de la périphérie mentionnés ci-dessus.

“Nous sommes confrontés à une coïncidence particulière : des philosophes, qui - comme les scientifiques - ne montrent aucune aversion pour la technologie ; des hommes d’État, qui, par nécessité, prêtent attention à l’ensemble du monde matériel.-- Exactement ce qui reflète Archutas d’une certaine manière :

(1) Il est issu de l’ensemble de ce centre paléopythagorétique ;

(2) C’est un scientifique, un technicien, un homme d’État. Selon Ploutarchos de Chaironeia (+45/+125 ; un platonicien), il fut blâmé par Platon pour cet ensemble d’activités ; (O.c., 37).

H.O. 261.

(ii) -- *L'école d'Alexandria.*

Alexandrie, l'une des nombreuses villes fondées par Alexandre le Grand (-356/-323), le grand conquérant macédonien, se trouve dans la région de l'estuaire du Nil. La ville, en tant que centre intellectuel, a commencé à prendre son essor, surtout après -305. Le Mouseion - maison des Muses ou Nymphes, protectrices du travail culturel - à Alexandrie, devint le grand centre culturel du monde hellénistique ; il devint célèbre, entre autres, pour sa bibliothèque, dont les derniers vestiges furent détruits en +641 par le calife Omar (= Umar) 1 (581/644), second successeur de Mahomet.

Les mathématiques - pensez à Eukleides (Euclide : -323/-283 ; le célèbre auteur des *Éléments de géométrie*) ; la physique, la médecine, l'astronomie - pensez à Eudoxos de Knidos (-406/-355, élève d'Archutas de Taras, - et son influence -, étaient quelques-unes des matières enseignées à Alexandria.

La deuxième génération de savants comprend maintenant Archimède de Surakousai (Syracusae) (-287/-212), ainsi que le H.O. 258 déjà mentionné Apollonios de Perga (-262/ -190 ; surnommé "le grand géomètre", connu pour son *Konika* (travail sur le cône (coupe), y compris la "parabolè" (parabole)).

(Archimède de Syracuse.

L'Oxford Classical Dictionary (1950-2) le qualifie de "plus grand mathématicien de l'Antiquité". "Il représente l'idéal technico-scientifique de l'école d'Alexandrie" (Gille, o.c.,72).- Bien que célèbre - il était de sang noble - on ne sait pas grand-chose de sa vie. Il est connu comme l'inventeur de la "vis à eau" (pompe à eau à spirale, "kochlias"), de dispositifs ingénieux contre les assiégeants romains. On connaît aussi sa phrase bluffante : "Donnez-moi un point d'appui, et je ferai bouger la terre". Son "*Heurèka, heurèka* (je l'ai trouvé)" est lié au fait qu'il a pu déterminer les proportions d'argent et d'or dans une couronne destinée à Hiéron de Syracuse (-270/-216). Cicéron (H.O. 190) a admiré un jour son planétarium à Rome.

"Sa familiarité avec les lois de la statique pratique (relatives aux états d'équilibre des corps) l'a conduit à supposer l'existence d'un centre de gravité (centre de gravitation) dans tout corps pesant.

H.O. 262.

Partant d'un minimum de présupposés, il construit logiquement les lois, -- de ces présupposés, l'origine est sans doute la technologie. La technologie est, en effet, à l'origine de ses travaux théoriques : les lois du levier ; le centre de gravité des figures planes. La théorie des corps flottants - basée sur l'hydrostatique (théorie des corps situés dans des fluides et de leur équilibre) - a la même origine". (Gille, o.c.,72).

Chez Galilée aussi, nous voyons que la technique (l'instrumentation) joue un rôle décisif, même s'il situe la théorie dans la sphère de la pensée pure - platonicienne.

Ce qui est curieux, c'est ce que dit Gillet, o.c.,77 : "Il fit - au prix de grands efforts, à cause d'un groupe nombreux d'ouvriers - sortir de la mer, sur la côte, un navire de transport à trois mâts de la marine royale. Il ordonna qu'un grand nombre d'hommes, ainsi que la cargaison ordinaire, soient embarqués sur le navire.

Il s'installa à distance pour actionner, sans effort, d'un léger mouvement de la main, une machine à plusieurs poulies (ship blocks), de sorte que le navire se déplaçait vers lui, le faisant glisser sans à-coups, comme s'il glissait dans la mer". (...). Cette histoire de navire remonté sur la terre ferme a surtout servi à prouver qu'Aristote avait tort et que les deux postulats d'Aristote étaient faux et avaient mis la science sur une voie désastreuse :

- (i) la loi de la vitesse, proportionnelle au rapport entre la force et la résistance ;
- (ii) la loi dite de l'impuissance, lorsqu'il s'agit de valeurs inférieures à une limite.

Nous sommes maintenant à un tournant important, à savoir celui où les savants d'Alexandrie - ou, du moins, les savants qui ont visité ce centre - ont essayé de se libérer de la physicalité d'Aristote.

On voit que la critique de l'aristotélisme a été initiée dans l'Antiquité, notamment dans les milieux pythagoriciens et platoniciens, et que, dans la période de transition, lorsque cette critique a émergé, par exemple avec Galilée, on pouvait, dans une "vraie renaissance" (dixit Koyre), s'orienter sur la base des modèles antiques, à l'égal des humanistes en cela.

H.O. 263.1

B.-- Analyse externaliste. (263/279).

Nous regardons maintenant la nouvelle science de Galilée - non plus comme une science (épistémologiquement), mais - comme un phénomène culturel (*G. Canguilhem, Etudes*, 15).

“Avant que les effets de la révolution de la pensée (galiléenne) ne se fassent sentir dans la pratique, il fallait que les possibilités offertes par la nouvelle science atteignent non seulement les savants, mais aussi la nouvelle classe de personnes entreprenantes qui étaient en train de faire leur propre révolution politique - les marchands, les marins, les fabricants, les hommes d’État et les premiers capitalistes progressistes. C’est ce que Galilée avait commencé, mais il vivait dans un pays qui avait déjà perdu son élan et était rapidement figé dans une attitude réactionnaire par le mouvement de contre-réforme.” (*J.D. Bernal, La science dans l’histoire*, in : *B. Tierney et al, Great Issues in Western Civilization*, II, 9).

En d’autres termes : tout comme Kristoffel Colomb (H.O. 171 av. J.-C.), Galilée aussi : l’idée de puissance, que Galilée a maîtrisée, a ouvert la voie, fondé un paradigme, que beaucoup d’autres, à l’intérieur et à l’extérieur de la science stricte, suivront. Nous abordons maintenant ce que l’on a appelé “le traumatisme de Galilée” (*E. Vanden Berghe, “Hevigachten verdachte van ketterij” [Fortement soupçonné d’hérésie] ; 319/330*).

(i).-- Le sort de Copernic et Kepler.

“ Les principaux adversaires du nouvel héliocentrisme étaient précisément les universitaires établis (H.O. 186 : intelligentsia) : ils s’en tenaient à la science aristotélicienne et pouvaient, ce faisant, s’appuyer sur une tradition impressionnante... “ Les aristotéliens juraient par leur auctoritas (H.O. 111 ; 126 ; 196) ; Galilée, par contre, par la recherche empirique avec des techniques complètement nouvelles”. (*E. Vanden Berghe*, vers 311).

Il faut garder cela à l’esprit si l’on veut comprendre la résistance que les débuts de la science moderne ont rencontrée.

Nikolaas Koppernigk.-- Copernic a été condamné par les protestants. Dès la publication de son livre en 1543, Luther, en personne, se sent obligé d’attaquer à la fois la personne et l’œuvre (le système). Raison : tout cela était contraire à la Bible (H.O. 225) ! “ Si quelqu’un crie au scandale et parle de sacrilège - avant même la publication du *De revolutionibus* (HO 248) - c’est Luther :

H.O. 264.

“Cet imbécile veut mettre sens dessus dessous toute la science astronomique ! (G. Canguilhem, *Etudes*, 44)... Nous sommes habitués à ce juteux moine augustin (H.O. 128 : prose abusive).

Ce qui est frappant, c'est que Luther, au moins en principe, favorisait l'interprétation individuelle de la Bible (H.O. 226). Mais, pour lui, la Bible est avant tout une auctoritas.

Philipp Melanchton (1497/1560), humaniste (H.O. 188v), ami et collaborateur de Luther, ainsi que Martin Kuhhorn, surnommé Bucer (Butzer) (1491/1551), élève de Luther, théologien protestant, poursuivent la campagne contre Copernic.

En 1578, le Sénat de Tübingen (composé des universités luthériennes) condamne solennellement les thèses de Copernic. La raison : ils contredisent à la fois le système d'Aristote et la Bible.

Joh. Kepler (H.O. 248) était un protestant dévoué et fidèle : il était traité avec la plus grande hostilité par ses coreligionnaires.

Une figure nous surprend : Tycho-Brahe (1546/1601), astronome danois - d'ailleurs professeur de Kepler -, lui-même luthérien, entreprend la réfutation de la doctrine de Copernic au nom du géocentrisme, seul défendable à ses yeux.

L'attitude de Rome.

L'Église s'est intéressée à son travail. En 1532, l'ancien secrétaire privé du pape Léon X (1475/1521 ; pape : 1513/1521) donne une conférence sur l'héliocentrisme au Vatican, qui est bien accueillie.

En 1535, le cardinal Schoenberg, qui jouit de la confiance de Léon X, Klemens XII et Paul III, encourage Copernic à annoncer sa découverte au monde des savants dans un texte imprimé. Cfr. A. Koestler, *Les somnambules*, Paris, 1960, 168. Canguilhem, *Etudes*, 44, note que le Concile de Trente est manifestement silencieux sur l'héliocentrisme (H.O. 243), que beaucoup d'amis ecclésiastiques de Copernic et beaucoup d'astronomes jésuites l'interprètent comme

- (1) hypothèse mathématique,
- (2) Basé sur la relativité optique du mouvement.

Conclusion : Il ne faut pas condamner trop facilement Rome pour son obscurantisme !

Une comparaison... Tous les systèmes sociaux complets, lorsqu'ils voient des “dangers”, sont sans pitié.

H.O. 265.

Modèle appl. - Sous la Première République, Antoine de Lavoisier (1743/1794), fondateur de la chimie moderne, est condamné par le Tribunal révolutionnaire le 8 mai 1794 et exécuté par la guillotine le même jour.

Hippolyte Taine (1828/1893), dans ses *Origines de la France contemporaine* (1875/1893), 1. IV, CH. 1, mentionne ce fait : “Au même tribunal, le fondateur et organisateur de la chimie, le grand inventeur Lavoisier, demanda un délai supplémentaire de quinze jours pour réaliser une expérience. Le président Coffinhal lui répond : “La République n’a pas besoin de savants !” (*H. Perrachon, L’affaire Galilée*, in : *Permanences*, 152 (1978) : juill./août,15). Cf. H.O. 133v. (Fr. Révolution)

(ii)... La Sainte Inquisition.

Pour comprendre la réaction de Rome face à Galilée, un mot sur l’Inquisition (Gr. : ‘historia ; recherche).

a. Il y a l’Inquisition monastique-papale, qui mobilise les monastiques comme juges des hérétiques.-- A partir de 1139 surtout, des Inquisitions apparaissent, qui ne sont qu’épiscopales ou légatales (via legati, représentants) et de nature locale. Le pape Grégoire IX (1145/1241 ; pape : 1227/1241) établit l’Inquisition monastique-papale, à partir de 1233 (France) et 1238 (Espagne).

b. Il y a l’Inquisition romaine ; depuis 1542, sous le pape Paul III (1468/1549 ; pape : 1534/1549 ; il a convoqué le concile de Trente, en 1545). Cette cour avait des procurations sur toute la chrétienté et elles portaient loin. Avant lui, Giordano Bruno (1548/1600 ; il défend un néoplatonisme panthéiste et, par conséquent, après huit ans de cachot, est brûlé sur le bûcher), ainsi que Galileo Galilei.

c. Il y a l’Inquisition espagnole,-- instituée par Ferdinand et Isabelle en 1478 -- approuvée par Sixte V et Paul IV ; elle était dirigée contre les “dissidents” de ce pays : Maures, Juifs et -- plus tard -- protestants, sorcières et autres “suspects”.

C’est à propos de ce type d’Inquisition que le pape Paul II, à Madrid en 1982, a avoué qu’“elle a commis des erreurs” ; qu’à l’époque de l’Inquisition, il y avait eu des tensions et aussi “des erreurs et des excès” que l’Église d’aujourd’hui voit “à la lumière objective de l’histoire”.

L’Inquisition, sous ses trois formes, couvrait autrefois l’ensemble de la chrétienté latine, à l’exception de l’Angleterre.

H.O. 266.

La raison principale de la création de l'Inquisition était la floraison d'hérésies intra-églises, et ce, à partir de +/- 1000.

H. Bureau.

On se souviendra qu'en 1962, certains ouvrages de P. Teilhard de Chardin ont fait l'objet d'un "avertissement" de la part de cette "Congrégation". La théorie du Dr A. Terruwe, un psychiatre, a également été condamnée. Cependant - et ce sont les changements d'autorités - en 1956, cette femme psychiatre catholique - ainsi que le professeur Duynstee, avec qui elle travaillait - a été réintégrée en 1965 par le même Saint Office.

Le Critique Catholique.

(1) L'église ancienne-patristique (H.O. 69). De même que l'Église du Haut ou du Bas Moyen Âge (H.O. 129 : Voorscholastic) n'avait pas d'inquisition contre les hérétiques.

Le mouvement pour les "droits de l'homme" (comprenez : les droits de l'individu ; H.O. 135) est né, sur le plan philosophique, de la philosophie politique stoïcienne, propre à l'humanisme de la Renaissance (H.O. 58 ; 69 (Patr.) ; 192 ; 220 (Droit naturel)). -- pensez à J. Lipsius (H.O. 221) et Grotius (= Hugo De Groot : 1583/1645), tous deux originaires des Pays-Bas -- et à l'école de Salamanque (scolastique espagnole ; H.O. 131).

Sur le plan politique, il s'est exprimé dans la révolte des Pays-Bas contre l'Espagne (1568/1648) et dans les révolutions anglaise (1668), américaine (1776) et française (1789 ; H.O. 133v.).

Les deux - la tradition de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge, ainsi que l'idée des droits de l'homme - ont progressivement pénétré dans l'Église et ont rongé la tendance autoritaire de la scolastique (H.O. 126).

1. Ainsi, au cours de la deuxième session du concile Vatican II, le card. Frings, archevêque de Cologne, au cours de la deuxième session du Concile Vatican II (H.O. 245), a soulevé le scandale du Saint Office - sic ! - Il lui reproche, entre autres, les méthodes utilisées (condamnation sans questionnement).

2. Le schéma sur la liberté religieuse, présenté dans le rapport de Mgr De Smedt (Bruges), témoigne, non sans influence du jésuite américain Courtney Murray, de l'adaptation de l'église mondiale actuelle à la liberté d'opinion moderne.

Avec H.O. 132/143 (Raisonnement néoscolastique sur les libertés modernes), ce chapitre forme un tout : l'Église découvre la liberté de pensée.

H.O. 267.

Conclusion : Le problème de la dissidence.

Dans le langage d'aujourd'hui, "dissident" est : "Tous ceux qui défendent une opinion, une doctrine, qui diffère de l'opinion ou de la doctrine soit des autorités, soit de la majorité".

Dans un sens plus étroit, politique, la "dissidence" signifie le refus de reconnaître l'autorité d'un gouvernement.

Pour nous, ici, c'est surtout le premier, le sens doctrinal qui est important.-- Nous nous référons maintenant à H.O. 172/180 : la découverte des "sauvages" comme problème de compréhension. Celui qui a une autre opinion, une autre doctrine, est différent ! C'est à nouveau le problème posé par les différentalistes : des gens comme G.Bruno (panthéisme néoplatonicien), qui, en tant que dissident, a passé huit ans au cachot puis, en 1600, a été brûlé sur le bûcher par l'Église - l'Inquisition, -- comme Galilée, qui, en tant que dissident (à cause de son héliocentrisme), a été indirectement averti en 1616 et condamné en 1633, à cause de l'Église - l'Inquisition, -- tous deux posent de manière poignante la question suivante : "Dans quelle mesure l'Église du passé peut-elle assimiler une personne qui pense différemment ? et la question suivante : "Dans quelle mesure son comportement à ce moment-là est-il conforme à la figure du Christ, qu'elle représente en tant que communauté, en tant que "peuple de Dieu" ?!

Le projet sur la liberté religieuse a, certes, une tonalité différente de celle de l'Inquisition de 1600 et 1633... C'est le "traumatisme de Galilée" !

(iii). -- L'affaire Galileo.

Commençons par le "début" : avant 1610, Galilée était tenu en haute estime tant par les jésuites du collegio romano (il y a donné plusieurs conférences) que par le pape. Il a été admis, entre autres, comme sixième membre de l'"academia dei lincei", qui n'était alors que fondée. Tout cela était bien traité comme une hypothèse scientifique (H.O. 264 : Copernic).

Sciences (naturelles) et Bible (interprétation), respectivement Théologie.

Le problème du "savoir/croire" a été largement débattu. Un exemple : le *Père Dessauer, Natuurwetenschap en theologie*, Tielt, 1962 (introduit par M.Wildiers), situe Galilée dans ce cadre (externaliste) et souligne la "séparation, voire l'inimitié, entre la science et la théologie".

En 1959 déjà, Dessauer publie *Le cas de Galilée et nous*, Anvers, dans lequel il déclare : "Le nouveau monde de l'esprit émerge principalement en dehors de l'église et des pays catholiques.

H.O. 268.

Avec Galilée, les naturalistes avaient été chassés. Qui, en tant que catholique, pouvait encore s'aventurer dans l'histoire naturelle ? Qui pourrait, en tant que chercheur, éviter l'interdiction de ses œuvres et autres conflits ? Si, pendant longtemps encore, des hommes craignant Dieu et d'autres confessions (H.O. 206) se sont trouvés parmi les grands hommes de la physique, ils sont devenus plus rares. Les catholiques parmi eux sont extrêmement rares". (O.c.,60v.).

Encore une fois : la question de la sécularisation.

Nous avons abordé ce problème, frontalement, H.O. 199/205, en termes principalement sociologiques, en suivant la réforme également dans la question de la relation "christianisme/culture" (H.O. 196vv)). - Elle date de la désacralisation de la réalité (donc de son caractère ontologique) par la philosophie grecque antique (-450/-350), dont le nominalisme de Protagoras d'Abdera (H.O. 1/7) est un modèle applicatif.

P. Bollengier, Beschouwingen bij de 400-jarcentenary van Galileo Galilei's geboorte, in : De Nieuwe Gids 15.02.1964, Spectator, 2/3, dit :

"Galilée avait raison. Il a fait son travail purement scientifique, comme il se doit, indépendamment de la Bible, de la tradition de l'Église et de tout système philosophique ancien... Il a pratiqué la science positive correctement, en la traitant comme un canal de vérité mûr ou mature, capable de se tenir sur ses propres pieds et de travailler selon ses propres méthodes et ses propres vérités... Il a ainsi inauguré ce que l'on peut appeler la sécularisation de la science exacte".

Remarque : Galilée n'était pas un "anti-autoritaire". Bollengier cite Galilée : "Je ne prétends pas qu'il faille cesser d'écouter Aristote. Ce que je désapprouve, en revanche, c'est qu'on s'abandonne à lui comme une proie, qu'on accepte aveuglément tout ce qu'il dit, sans discussion, comme un décret immuable". (citation de Bollengierl, ibid.).

Galilée n'était pas un penseur "anarchique" ou - pour reprendre les termes de Nietzsche - il n'avait pas de "misarchie" (mépris de l'autorité). Nous allons voir comment il parle de la deuxième grande autorité, la Bible.

H.O. 269.

Le conflit.

Au départ, Galilée a été accepté, comme nous l'avons mentionné plus haut, tout comme Copernic, plusieurs décennies auparavant. Mais, tout change le jour où, sur des bases d'herméneutique biblique, *Ludovico delle Colombe*, en 1610, écrit son *Contro it moto della terra*.

Luther (H.O. 263) avait déjà dit en 1539 à propos de Copernic : "Le fou veut renverser tout l'art de l'astronomie. Mais, comme l'indiquent les Saintes Écritures, Josué a ordonné au soleil de s'arrêter et non à la terre. "

En effet, une sorte de "miracle solaire" est raconté dans *Josué 10:12/14*. "Alors Josué se tourna vers Yahvé. Et, en effet, le soleil s'arrêta et la lune resta immobile jusqu'à ce que le peuple se soit vengé de ses ennemis".

Delle Colombe cite d'autres textes bibliques (*Eccles 1:5 ; Psaume 19:6/7 ; Sir 43:2/5*). -- Florence a vu des ministres en chaire attaquer ouvertement Galilée. Les dominicains Lorini et Caccini ont porté l'affaire à Rome. Fin 1613, le sujet arrive littéralement " sur la table ", après un repas, chez le duc et la duchesse de Toscane (la mère du duc). Galilée n'y était pas, mais son ami Castelli, un bénédictin, y était. Christina a cité des textes bibliques contre Galilei.

Lettre à la Grande Duchesse Christina (1615).

E. Vanden Berghe, a.c., 313, résume.-- Galilei se défend dans cette lettre.

(1) La Bible elle-même contient la vérité divine, absolument certaine. On ne peut y trouver d'"erreurs".

(2) Sinon les interprètes de la Bible : ceux qui interprètent la Bible (herméneutique du texte) peuvent, à bien des égards, se tromper (faillibilisme).

Galilée se tourne alors vers le thème augustinien (H.O. 257) des deux "livres" : la Bible et la nature sont la parole (le langage) du Dieu unique, qui en est l'"auteur".

a. La Bible expose le langage de l'homme ordinaire (critique du bon sens : H.O. 259),-- dans ce langage elle ne parle pas de problèmes scientifiques, mais du salut de l'âme.

H.O. 270.

b. La nature est strictement de droit ; les lois qui la régissent sont les idées du Créateur, qui est le même que l'Esprit Saint qui a inspiré l'écrivain ordonné.

Eh bien, les lois de la nature peuvent être connues par une observation minutieuse et des expériences répétées, traduites en langage mathématique.

c. Si, grâce à la nouvelle science (H.O. 248f.), on est parvenu à des conclusions inébranlables, alors l'appel à la Bible n'a pas de sens : pour ce qui est de l'analyse scientifique de la nature, la Bible, en tant que telle, n'a aucune " autorité ", car elle parle, au fond, d'autre chose, à savoir du salut des âmes, et non de la loi naturelle. Eh bien, les deux "livres" ont le même auteur, Dieu : comment peut-on, sur la base des textes bibliques, mettre en doute une analyse scientifique, et encore moins la déclarer "hérétique" ?

La conclusion - H.O. 225 nous a appris que Luther considérait la Bible comme décisive pour la réalisation pratique du salut. Et que l'individu, en dehors de l'autorité de l'église, pouvait interpréter cette Bible.

La science professionnelle moderne nous apprend qu'en plus des interprétations catholique et protestante de la Bible, il existe une herméneutique biblique professionnelle. Ceci, avec sa propre méthode, inaliénable, c'est-à-dire la méthode réductrice (lemme (hypothèse), déduction du test, induction).

1616 : La réaction de l'Inquisition.

Les théologiens du Saint-Office, après six jours, ont fait la déclaration suivante.

a. "Le soleil est le centre du monde et est complètement immobile en ce qui concerne les mouvements locaux".

Verdict : tous ont affirmé que ladite phrase

(i) "insensé" (H.O. 264 ("cet imbécile") ; 269 ("Der Narr") en luthérien) et "absurde", philosophiquement parlant, et

(ii) "formellement hérétique : dans la mesure où elle contredit les déclarations que les Saintes Écritures font en de nombreux endroits,--selon le sens des mots, et selon l'interprétation et l'interprétation habituelles des Pères de l'Église et des docteurs en théologie.

b. "La terre n'est ni le centre du monde ni immobile, mais elle se déplace dans son ensemble et, aussi, avec un mouvement quotidien".

Verdict : Tous ont dit que cette phrase reçoit le même verdict sur le plan philosophique et que, sur le plan de la vérité théologique, elle implique au moins une "erreur de foi".

H.O. 271.

Note : Le fait que la terre se déplace dans son ensemble fait référence à la rotation annuelle de la terre autour du soleil, bien sûr. Roulement :

(i) L'Inquisition - c'est, explicitement, la thèse de l'Église - est faillible (elle n'est ni le Pape ni un Concile œcuménique, - à la fois sur la foi et la morale, mais pas en dehors d'elles) ;

(ii) ni le nom de Copernic ni celui de Galilée ne sont mentionnés : ni l'un ni l'autre n'ont donc été condamnés ; mais il s'agit d'une déclaration purement doctrinale ("doctrinal") sur l'héliocentrisme qui est à la fois philosophiquement inacceptable et, surtout, bibliquement hermétiquement hérétique. La Bible et l'interprétation biblique traditionnelle s'y opposent.

(iii) en pratique : seulement les textes (livres) que l'on veut prouver ex professo (explicitement). - Il s'agit ici de la méthode réductrice de la science de Galilée et non de l'affirmation purement "hypothétique" selon laquelle l'héliocentrisme n'est pas en conflit avec l'herméneutique biblique (le texte biblique et l'interprétation traditionnelle de ce texte sont tous deux "interdits"). Ainsi, Galilée, qui se trouvait auparavant à Rome, pouvait retourner à Florence et poursuivre ses travaux scientifiques sans être dérangé, ... tant qu'il ne violait pas l'interdiction des livres.

1624 : Nominalisme dans une conversation privée avec Urbain VIII.

En 1624, Maffeo Barberini, ami de Galilée, devient pape sous le nom d'Urbain VIII (1568/ 1644 ; pape : 1624/1644 ; connu pour sa condamnation de l'auguste Jansénius, évêque de Leper).

Galilei lui dédie son étude *Il saggiatore*, que le pape lit avec grand plaisir ; s'ensuivent plusieurs conversations privées... L'un des arguments du pape est - du point de vue du rationalisme - l'analyse - très important.

"Comment les scientifiques professionnels pourraient-ils jamais expliquer le fonctionnement de la nature s'ils supposent que Dieu, en tant que tout-puissant et tout sage, est le phénomène visible de la nature ?

(i) de nombreuses manières différentes et

(ii) peut créer de l'incompréhensible pour les petits esprits".

"Le pape voyait donc dans la toute-puissance de Dieu une réserve radicale contre toute explication "rationnelle"." (E. Vanden Berghe, a.c., 316).

Dans la foulée, on a dit que la vérité du pouvoir (Urbain VIII) était opposée au pouvoir de la vérité (Galilée) dans ces discussions.

H.O. 272.

“La clause d’omnipotence est plus qu’une prétention brutale au pouvoir du Pape ou de la théologie, qui, ainsi, se placerait au-dessus de toutes les autres sciences” - elle a ses racines dans le nominalisme du début du XIV^e siècle (H.O. 149/160 ; 215v. : nom. de Luther).

Ce mouvement philosophique était soutenu par un scepticisme d’origine religieuse :

(1) Avec nos concepts, nous ne pouvons pas connaître la vraie réalité,
(2) car Dieu, Créateur et Seigneur tout-puissant, n’est pas lié par la “rationalité”...
Cela ouvre la voie à un positivisme de la révélation : la seule “vérité” qui nous reste est donc celle révélée par Dieu lui-même.

Dans un tel climat de pensée qui reflète tout un mode de vie, la science ne pouvait pas vraiment prospérer. La “science” n’est, après tout, possible que sur la base de quelques présupposés fondamentaux :

(1) la connaissabilité de la réalité (= rationalité objective) et
(2) la capacité de la cognition humaine à connaître cette réalité telle qu’elle est (rationalité subjective).

À l’époque de Galilée, il ne s’agissait pas seulement d’introduire une nouvelle méthode d’observation et de preuve, mais aussi de reconquérir cette confiance fondamentale dans la rationalité auprès d’un scepticisme fondé sur la théologie”. E. Vanden Berghe, a.c., 328).

En d’autres termes : ce que, depuis Platon, on appelle “le noble joug” (l’unité de la rationalité subjective et objective ; H.O. 8v.) était, même avec le Pape de l’époque - justifié par une profonde “humilité” religieuse (notre petit esprit ne peut pas expliquer ce que Dieu, dans sa toute-puissance, a créé - pas le présent : pas l’analogie (H.O. 8v.). 12), mais la différence, le fossé, l’abîme (différentialisme ; Chap. 3 ; 152 ; 157) entre Dieu et “notre petit esprit”, entre “notre petit esprit” et la nature (légalité), était, dans cette conversation, la base - pour un Pape, c’est-à-dire - du scepticisme non seulement à l’égard de l’héliocentrisme, mais à l’égard de toute méthode scientifique qui pourrait être appelée “rationnelle”.

La pensée du bon sens (commonsensisme).

E. Vacandard, *Galilée*, dans : J. Bricout, dir., *Dict. prat. d. conn. relig.*, Paris, 1926, 3, 447s., cite ce qui suit.

H.O. 273.

(i) En 1614+, le carme Foscarini s'est également prononcé en faveur de l'héliocentrisme comme n'étant pas en contradiction avec la Bible. Le cardinal Robertus Bellarminus (1542/1621 ; un jésuite, -- canonisé) a supplié par écrit de ne pas interférer avec la Bible dans une matière scientifique. -- Mais notez son raisonnement.

(1) Thèse : on ne réussira jamais à prouver que "le soleil ne tourne pas autour de la terre mais que la terre tourne autour du soleil",

(2).1. Argument de la Bible : Salomon, écrivain ordonné, qui était en même temps un écrivain inspiré par le Saint-Esprit et un scientifique de premier ordre, écrit que "le soleil se lève et se couche et, aussitôt, retourne à sa place" (*Ecclésiastique 1, 5*).

(2).2. Argument du "bon sens" (à ne pas confondre avec le "bon sens") : "A part cela - dit Bellerminus - le témoignage de nos yeux, -- n'est-ce pas une garantie suffisante de la vérité ? Tout le monde (*note : le bon sens typique*) sait, par expérience (H.O. 116 : induction pré-scientifique, " populaire "), que la terre est immobile et que l'œil ne se trompe pas quand il juge que le soleil bouge -- tout comme il ne se trompe pas quand il juge que la lune et les étoiles bougent.

Nous, avec la science d'aujourd'hui, sourions du bon sens (de type naïf), bien sûr. Mais les débuts de la science professionnelle rationnelle ont dû faire face à une telle 'épistémologie', encore en 1614+ ! Le Cardinal - qui était d'ailleurs un érudit - ne savait pas encore que toute observation est déjà une interprétation et doit donc être ouverte à la critique. On comprend donc les rationalistes lorsqu'ils sont agacés par cet "obscurantisme". Car c'est ce qu'il en est à leurs yeux.

1632 : Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo.

Vacandard, a. c., 449, dit que *Galilei*. divisé intérieurement, a vécu une situation conflictuelle (H.O. 90) :

1. En conscience, il voulait se soumettre à l'Église (comprendre : l'Inquisition) (interdiction des livres) ;

2. en tant que savant, il pouvait difficilement éviter l'héliocentrisme. Après que son *Saggiatore* (1624) ait été bien accueilli, il devient trop confiant : malgré son titre, le texte est trop clairement en faveur de l'héliocentrisme. Le pape Urbain VIII, son ami, est mécontent (août 1632) et fait examiner ('inquisitio') le *Dialogo* par une commission extraordinaire, à caractère uniquement officieux.

H.O. 274.

Il a rapidement décidé : Galileo doit comparaître devant le tribunal de l'Inquisition. Le 20.02.1633, Galilée - malade mais suffisamment vaillant - arrive à Rome sur ordre de l'Inquisiteur de Florence. Il n'a pas dû être emprisonné, mais a été autorisé à vivre dans la résidence de l'ambassadeur florentin et, plus tard, dans un appartement spacieux du Vatican. Il avait à sa disposition une femme de chambre, deux serviteurs et un cheval de course. Galilée est connu pour avoir été bien traité (également en termes de nourriture).

Il a été interrogé à quatre reprises - entre le 12 avril et le 21 juin - sur trois points :

a. il n'a pas respecté l'accord d'abandonner la doctrine copernicienne et de ne plus enseigner d'aucune manière ;

b. il ne les a pas seulement repris, mais, au lieu de les traiter de manière hypothétique, il en a confirmé la valeur scientifique (c'est la question du factum (fait) ou dictum (affirmation) "haeretica" (hérétique)) ;

c. cette doctrine ayant été condamnée (H.O. 271), l'auteur, malgré tout, la considérait-il comme vraie et y adhérait-il dans son "forum internum" (dans son être intérieur) ? (C'est la question de l'"intentio" (intention intérieure)).

Le 21.06.1633, il fut interrogé sur son intention intérieure : il répondit - à un certain moment - que, depuis la décision de ses supérieurs, il n'avait jamais considéré intérieurement la doctrine condamnée comme étant la vraie.

Devant le témoignage contraire de Dialogo, ils ont insisté et ajouté que "s'il ne se décidait pas à avouer la vérité, les moyens appropriés seraient utilisés contre lui en droit et en fait".

Réponse : "Encore une fois : dans mon 'forum internum', je n'ai jamais soutenu et j'ai soutenu les enseignements de Copernic, depuis le jour où j'ai reçu l'ordre de les quitter. Pour le reste, mon sort est entre vos mains : faites comme bon vous semble".

Inquisition : "Dis la vérité. Sinon, vous serez torturé".

Galilée : "Je suis venu ici pour obéir. Après la décision de l'Index, je n'ai jamais considéré cet enseignement comme le vrai. Je l'ai déjà dit". Galilei a signé le procès-verbal. Il n'a pas été torturé ni confronté à ses tortionnaires.

Seules des menaces ont été proférées. Deuxièmement, l'Inquisition n'avait pas le droit de torturer les anciens.

H.O. 275

Le même jour, le pape Urbain VIII change la peine de prison imposée en exil.

Galilée - après une autre semaine à Rome - se rend à Sienne et, à la fin de l'année 1633, à Arcetri, près de Florence. Il n'est pas autorisé à quitter Arcetri, -- pas même pour faire soigner sa maladie des yeux, -- pas même pour rendre visite à sa fille, qui se meurt dans la capitale toscane.

Ce qui, néanmoins, rappelle, par exemple, les dissidents de l'Union soviétique. Le marxisme soviétique est plus traditionnel qu'on ne le pense (H.O. 168vv : Machiavellisme) : il peut trouver un modèle dans l'Inquisition catholique.

L'histoire continue.

En 1638, ses Dialogues sur les sciences nouvelles, publiés par Elsevier à Leyde, paraissent dans les Pays-Bas. Galilei meurt le 08.01.1642, l'année de naissance d'Isaac Newton, qui développera davantage ses idées scientifiques.

(iv). - *Les images galiléennes.*

Tout comme, par exemple, dans. Dans le cas de Luther (H.O. 210/215), il en va de même pour Galilée : il est interprété de plus d'une façon.

Arthur Koestler, Les somnanbules, Paris, 1960, dit par exemple ce qui suit : "Contrairement aux affirmations de nombreux manuels, même récents, d'histoire des sciences : Galilée n'a pas inventé le télescope (H.O. 255). Ni le microscope. Ni le thermomètre. Ni l'horloge à balancier.

Il n'a pas découvert la loi d'inertie (H.O. 250.1) ni le parallélogramme des forces ou des mouvements ni les taches solaires (H.O. 256).

Il n'a apporté aucune contribution à l'astronomie théorique.

De la tour de Pise, il n'a pas fait tomber de poids (H.O. 250.2)... Il n'a pas prouvé le vrai caractère du système de Copernic.

Il n'a pas été torturé par l'Inquisition, il n'a pas langué dans le donjon, il n'a pas dit 'Eppur si muove' (pourtant il bouge (le soleil)), il n'a pas été un martyr de la science". O.c., 416s.).

C'est la réponse de *Koestler*, juif, né en Hongrie (1905), célèbre pour son "*Le zéro et l'infini*", libéral, hostile à tout dogmatisme, adversaire du nazisme et du communisme, -- libre de toute préférence pour l'Église catholique, qu'il se plaît à accuser de "totalitarisme", -- contre ce qu'il appelle "la mythographie rationaliste".

H.O. 276.

À propos : le cadavre de Galilée n'a pas été "dispersé dans le vent" comme celui de Kepler (H.O. 264). Elle repose dans l'église de Santa Croce, à Florence, à côté des tombes de Michel-Ange et de Machiavel... Ce que Koestler souligne... Ainsi - démentie - la vision éclairée-rationnelle.

Koestler : "Ce qu'il a fait, c'est fonder la dynamique (H.O. 252) - qui transparait dans son œuvre publiée à Leyde et qui contient sa véritable 'gloire' (selon Koestler) - qui suffit à le classer parmi les hommes qui ont déterminé notre destin. Il a donné aux lois de Kepler le complément nécessaire à la conception de l'univers de Newton. "Si j'ai pu voir loin"- dit Newton (1642/1727 ; mathématicien, physicien, astronome, penseur, - découvreur des lois de la gravité ; ouvrage célèbre : *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1686)) - "Alors c'est parce que des géants m'ont soulevé sur leurs épaules". -- Ces "géants" étaient Kepler (H.O. 248 ; 255 ; 258;-- 264), Galilée, Descartes (1596/1650 ; fondateur de la philosophie moderne, rationaliste):-- Telle est l'image galiléenne nourricière.

Le conflit avec l'Inquisition.

Koestler : "Je suis convaincu que le conflit 'Église/Galilée' (ou 'Église/Copernicus') n'était pas inévitable ; qu'il ne s'agissait pas d'un choc fatal entre deux philosophies opposées (...), mais plutôt d'un choc de tempéraments, d'individus, choc aggravé par des circonstances malheureuses. En d'autres termes, je considère qu'il est naïf et faux de voir dans le procès de Galilée une sorte de tragédie grecque ou une lutte rare entre la "foi aveugle" et "la lumière de la raison" (Koestler, o.c.).

Conclusion : Koestler démystifie l'image éclairée de Galilée.

E. Vanden Berghe, a.c., 329, dit que l'Inquisition et Galilée, chacun avait sa part du droit.

"Galilée ne pouvait concevoir que l'on puisse jamais lire le livre de la nature (H.O. 257 ; 269) sans se référer à son auteur (Dieu), -- plus encore, être capable de prouver qu'il n'y a pas d'"auteur" (Dieu), du tout !".

Ce sont ces mêmes lecteurs athées (*note* : du Livre de la Nature) qui ont glorifié Galilée comme un “martyr héroïque de l’obscurantisme clérical”, un culte qui va à l’encontre de l’histoire de la vie et de l’esprit du grand Florentin”.

En d’autres termes, Vanden Berghe - tout comme Koestler - va directement à l’encontre de l’interprétation (“image”) athée, comme il l’appelle.

Le “flair” de l’Église inquisitoriale.

Koestler : “Le cardinal Barberini est devenu (comme indiqué H.O. 271) Urbain VIII, en 1623. Il a défendu Galilei, en notant : “L’Église n’a pas condamné ses enseignements comme ‘hérétiques’, mais seulement comme ‘futiles’“. (Koestler, .c.,563).

1. Eh bien, *Galilée* a commis la maladresse (H.O. 273 : excès de confiance), remarquable pour un homme comme lui, de l’humour et de la méchanceté pour attaquer cet ami - le pape, dont la vertu particulière n’était justement pas la modestie - il faut l’admettre.

Son œuvre de 1632, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Dialogue entre les deux plus grands systèmes du monde, était très ironique envers le Saint-Père. Ça a mis le feu aux poudres. (H. Perrachon, a.c., 14).

2. En outre, Galilée a reçu l’“imprimatur” (autorisation de publication) de l’Église d’une manière si sournoise que l’on peut parler d’une sorte d’escroquerie.

Conséquence : Urbain VIII - qui, bien sûr, n’est pas très exemplaire du point de vue de la morale chrétienne - n’avait qu’une idée en tête : réparer l’affront qui lui avait été fait personnellement par le dialogo. (H. Perrachon, a.c.,14,--en référence à Koestler, o.c.,578).

Néanmoins, les historiens, qui ne succombent pas au parti pris des Lumières et du rationalisme, admettent que les trois experts de l’Inquisition qui ont conduit le procès, à partir de 1632, ont fait leurs rapports “avec exactitude et impartialité”.

3. Galilée poussa sa maladresse à l’extrême en niant ce qui était évidemment (la “lumière du soleil”, comme on le voit H.O. 274 : *intentio*, qu’il n’avait jamais défendu les thèses de Copernic comme plus que de simples hypothèses ; -- au contraire, il eut l’audace impudente de prétendre qu’il les avait “contestées”... “Ce n’était ni “digne” ni opportun”. (H. Perrachon, a.c., 14,--se joignant, toujours, à Koestler).

H.O. 278.

Cela suscite deux préoccupations de notre part.

(1) Cornelius Tacitus (H.O. 85), le “psychologue des profondeurs” parmi les écrivains de l’Antiquité, qui voyait aussi, avec “flair” (perspicacité psychologique), par exemple l’“âme” des empereurs romains et d’autres personnages de l’histoire romaine, met en garde les historiens “scientifiques” de ne s’engager dans la science historique que “sine ira et studio” (sans ressentiment et sans préjugé).

Nous pouvons étendre ce “bon conseil” à toutes les sciences sans exception, y compris celle de Galilée. En mêlant la passion à sa rhétorique sur une proposition qu’il n’avait jamais prouvée, mais seulement envisagée intuitivement et soutenue par des arguments discutables (pensez à la loi d’inertie formulée seulement plus tard, ou à son argument des marées (une fois par jour)), il a perverti le débat sain et même par l’Église inquisitoriale parfaitement accepté en y ajoutant des ingrédients extra-scientifiques... Quelque chose que l’Inquisition ne blanchit pas, mais que Galilei discrédite à juste titre.

Nous comprenons maintenant Koestler, avec son “clash” de tempéraments (H.O. 276).

(2) **Conclusion** - Nous avons appelé cette section du texte “le ‘flair’ de l’Église inquisitoriale”.

(i) Il s’agit, en fait, de la rhétorique (erronée) de l’Inquisition et de Galilée - chacun par rapport à sa “thèse”. On peut comparer la “rhétorique” de Luther qui, elle aussi, a perverti le vrai débat, du moins en partie (H.O. 230v.) : que viennent faire, par exemple, les chansons “wein, weib und gesang” (H.O. 231) dans les véritables enjeux de la Réforme (lire, par exemple, H.O. 216 : expérience existante, et penser, ce faisant, aux nombreuses chansons à boire de Luther).-- Ces chansons à boire sont-elles plus qu’un “succès bon marché” ?

(ii) Cela explique, à mon avis, la clémence frappante avec laquelle “Rome” a traité Galilée - contrairement à G. Bruno, par exemple, qui a passé des années en prison et a fini sur le bûcher en 1600, c’est-à-dire 33 ans plus tôt. Rome” ne voulait pas faire de Galilée un “martyr” !

Conclusion générale : H. Perrachon, a.c. 15, à la suite de Koestler, dit : “Il ressort du récit vivant de A. Koestler - avec une documentation souhaitable - que “l’affaire Galilée” se résume, en fin de compte, à une querelle furieuse entre scientifiques et théologiens, aggravée par la grossièreté des uns (Galilée) et la susceptibilité (Inquisition) des autres”.

H.O. 279.

Rome revient sur ses pas.

Le procès de Galilée en 1633 n'a pas obligé la plupart des princes catholiques (H.O. 245) - dont le roi de France - à interdire la diffusion de l'héliocentrisme (ce qui rappelle la relation "thèse/hypothèse" (H.O. 132/143)). En outre, de nombreuses personnalités ecclésiastiques sont restées indemnes de la justesse scientifique de l'héliocentrisme.

1820. - *Le chanoine Settele*, professeur, veut doter ses *Eléments d'optique et d'astronomie* d'un Imprimatur ecclésiastique. Anfossi, personnalité ecclésiastique, invoqua la condamnation de 1633 pour refuser.

Le chanoine, par-dessus la tête d'Anfossi, a fait appel au pape, qui a statué contre Anfossi.

1822 - Le 11.09.1822, la Sacrée Congrégation de l'Inquisition décrète que l'impression de livres (H.O. 271), qui enseignent que la "terre se déplace comme le prétend le système que les astronomes modernes préconisent habituellement, est autorisée à Rome. Le pape Pie VII (1740/1823 ; pape à partir de 1800) a approuvé le décret le 25.09.1822.

1979.-- Le 10.11.1979, l'actuel pape Jean-Paul II, devant l'Académie pontificale des sciences, a exprimé le souhait que le cas Galilée soit exploré.

Le 22 octobre 1980, Mgr Poupard, vice-président du Secrétariat pontifical pour les incroyants, annonce que le souhait d'approfondissement de Jean-Paul II va bientôt devenir réalité.

(Galilée a fondé l'essentialisme "scientifique").

Ce qu'est l'"essentialisme", nous l'avons vu à H.O. 10/12. - H.O.257 M. Clavelin nous a appris que Galilée veut de l'"ontologie" au sens traditionnel, avec sa physique mathématique. "L'expérience a la même fonction (rôle) qu'une preuve mathématique : de même qu'une preuve mathématique, si elle réussit, transforme une conjecture - une fois pour toutes - en une proposition (théorème), de même l'expérience, si elle vérifie : elle transforme une hypothèse - une fois pour toutes - en une vérité qui reflète la nature de la matière. (M. Clavelin, a.c., 999)... C'est de l'essentialisme mais scientifique.

H.O. 280.

(B).4.-- *Mathématiques modernes.* (280/295)

Nous prenons, bien sûr, le terme “moderne” dans son sens large de “ce qui, depuis la fin du Moyen Âge, est apparu comme “nouveau”, rien de plus.

L'intention est, dans l'esprit de ce cours, de retracer et d'actualiser (rétablir) la tradition pythagoricienne - platonicienne.

Une figure mérite d'être traitée dans ce contexte particulier : François Viète (Vieta, -- latin ; 1540/1603). Il était avocat, mais avait aussi des fonctions politiques. L'astronomie, la trigonométrie et les mathématiques générales occupaient son attention... Il était bien versé dans les mathématiques anciennes et contemporaines (l'algèbre du XVI^e siècle).

Parmi d'autres, Apollonios de Perga (H.O. 258 ; 261), de tradition alexandrine, fortement pythagorico-platonicienne, fut l'objet de ses analyses.

1591 : *Isagoge in artem analyticam.*

J. Itard, *Les mathématiciens*, in : J. Bouveresse et al. " *Histoire des mathématiques*, Paris, 1977, raconte comment, par Viète, dans ce livre patronal, une idée principale est élaborée.

a. Il découvre l'isomorphisme complet (identité de modèle) entre, d'une part, l'algèbre numérique et, d'autre part, l'analyse géométrique.

Il s'agit d'ailleurs d'un type de théorie des modèles : l'algèbre numérique peut être un modèle pour l'analyse géométrique et vice versa (selon que l'on connaît l'un des deux (= modèle)).

b. Pour donner à cet isomorphisme une forme typiquement mathématique, Viète invente sa *logistica speciosa*, - traduction libre, mais extrêmement correcte : le calcul ('logistica') avec 'espèce' (H.O. 12). - Le latin pour essence, idée. Cette arithmétique devait, dans son intention, être capable de traiter à la fois des valeurs numériques et géométriques (modèles applicatifs).

Itard, qui n'attribue à Viète “qu'une importance historique” (il a été éclipsé par Descartes), ne voit cependant pas quelle intuition géniale, philosophiquement parlant (et c'est notre point de vue ici), se cache dans cette méthode de calcul idéative.

Il résume toutefois la méthode.

(1) La première étape de l'“analyse” est appelée “zététique”. Le mot grec “zeteo”, je cherche, fait partie de ce terme technique. Chez Aristote, par exemple, “zètètikon” signifie “chercher”.

H.O. 281.

La première étape, selon Viète, de l'analyse consiste à introduire des "symboles" (signes mathématiques) de telle sorte que les valeurs connues (consonnes : B, C, Z, etc.) et inconnues (voyelles : A, E, etc.) soient représentées - au lieu de l'être en chiffres (numériquement) - en lettres. Ceci afin d'établir les relations qui relient ces valeurs à un ensemble mathématique (totalité) dans une équation, de sorte que, en même temps, l'exigence inhérente au donné est établie sous une forme provisoire.

J. Itard, L'algèbre, in : *J. Bouveresse et al, Hist.d. math.*, 13s, note, contrairement à ce qu'il écrit o.c., 246, que le développement historique de l'algèbre, à la fin du XVI^e siècle, conduit au calcul littéral ou *logistica speciosa*. Quelqu'un comme Michael Stifel (1487/1567) notait déjà les valeurs mathématiques à l'aide de lettres (majuscules : A, B, C, etc.). Aussi Nicolas Chuquet (1445/1500), Simon Stevin (= Simon de Bruges:1548/1620 ; H.O. 252), Raffaele Bombelli (+ un peu après 1572), René Descartes (1596/1650) avancent les signes (chiffres, lettres).

" Mais surtout, Viète fait un pas décisif lorsqu'il décide de représenter - au moyen de A, B, C, etc. - toutes les valeurs incluses dans un calcul, qu'elles soient connues ou non. - Il réserve les consonnes pour indiquer les valeurs données (connues). Il réserve les voyelles pour représenter les valeurs inconnues.

De plus, la somme est représentée par $A + B$, la soustraction par $A - B$, le produit par A dans B (on dirait maintenant $A \times B$) et le quotient par A/B . Le carré est représenté par A Quad. Et ainsi de suite. Il enregistre ainsi les calculs effectués à l'aide d'une "trace" (un signe).

Enfin, Viète décide d'utiliser des lettres, non seulement pour indiquer des valeurs numériques, mais aussi pour représenter des quantités mathématiques spatiales (géométriques) - fusionnant ainsi la géométrie ancienne, telle qu'il l'avait trouvée dans la Sunagoge (Collection) de Pappas d'Alexandrie (vers -300 ; H.O. 260v.) et l'algèbre des modernes".

Itard donne un modèle applicatif : une équation du second degré dit Viète comme suit : "Proponatur B in A quadratum, plus D in A, aequari Z solido" (Étant donné le produit de $B \times A$ quadratum, plus le produit de $D \times A$ comme égal à Z).

Dans la manière familière d'indiquer, qui provient principalement de Desartes : $bx^2 + dx = z$.

H.O. 282.

On comprend tout de suite pourquoi l'algèbre cartésienne l'emporte sur l'algèbre vietnamienne : son littéralisme est beaucoup plus direct... Mais Itard ne le cache pas : le "pas décisif" date de Viète.

(2) *La deuxième étape* de l'"analyse" est appelée "poristique". Le grec "poristikos" signifie "ce qui fournit" (ici : une élaboration supplémentaire). La "phase poristique" poursuit l'analyse en transformant l'équation initiale en une équation plus proche de la solution.

Pour que nous ayons une double phase :

(i) la conversion d'une équation en lettres, qui donne une forme aux données initiales ;

(ii) l'analyse complémentaire, qui transforme la forme initiale pour approcher la solution demandée.

(3) *La dernière étape* de l'"analyse" est appelée "exégétique" ou encore "analyse rhétorique". Ici, Viète revient au problème concret : il résout l'équation soit par des constructions géométriques (s'il s'agit d'un problème mathématique spatial), soit par des calculs (s'il s'agit d'un problème numérique).

La portée idéative du littéralisme de Viète.

Avec Itard, nous connaissons maintenant l'extérieur de la méthode de Viète... Avec O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, III (*Der Idealismus der Neuzeit*), Braunschweig, 1907-2, 46/69 (*Einfluss des Pythagoreismus auf Mathematik und Astronomie*), surtout 48/51, développant ce point.

(1). -- A. Warusfel, *Les mathématiques modernes*, Paris, 1969, 5, dit que tous les grands penseurs mathématiques - depuis Carl Fr. Gauss (1777/1855) - ont tenu à travailler avec des idées plutôt qu'avec des chiffres. Cette affirmation souligne l'importance de la méthode de Viète qui, bien avant Gauss, était déjà basée sur ce point de vue.

(ii) -- Situation platonicienne -- W. Klever, *Dialectical Thinking (On Platon, Mathematics and the Death Penalty)*, Bussum, 1981, 44v., souligne une dichotomie dans la méthode platonicienne.

A.-- "Je pense que tu sais que ceux qui pratiquent la géométrie, l'arithmétique et d'autres sciences de ce genre -- le pair et l'impair, les figures, les trois sortes d'angles, ainsi que des données analogues, -- selon la méthode de chacun, sont présumés : comme s'ils savaient tout, ils utilisent toutes ces choses comme hypothèses.

H.O. 283.

Ils ne considèrent pas qu'il soit nécessaire - ni pour eux ni pour les autres - d'en rendre compte, comme si c'était évident pour tout le monde. À partir de là, ils parcourent le reste (de leur travail scientifique),-- en terminant, conformément à ce qui est dit, par ce qui était l'objet de leur investigation. -

Tout comme Platon lui-même : toute science positive est "positive" (ferme) dans la mesure où elle

- (i) lemmates, présuppositions, hypothèses, au début "états" (ferme) et
- (ii) procéder méthodiquement à partir de là. C'est la méthode de l'avant.

B.-- La méthode à rebours, cependant, procède différemment. Alors que la méthode "en avant" part de lemmata, de présupposés, sans les approfondir (sans les analyser), comme supposé connu, la méthode "en arrière" va plus loin dans ces axiomes ou postulats. Elle va de l'origine - dans la science ordinaire - supposée à l'origine inconditionnelle (archè, principium, principe, présupposition des lemmata).

L'utilisation du langage, dans le mode de pensée rétrograde, ne consiste plus à "parler en métaphores", mais à travailler avec les idées elles-mêmes. -- L'esprit, ici aussi, procède par hypothèses - non pas comme principes ou prémisses, comme dans les sciences fermes, mais - comme hypothèses, pour arriver à ce qui n'est plus une "hypothèse", l'origine même de l'univers sur laquelle se fondent toutes les hypothèses - Platon appelle cette pensée à rebours "dialectique" (H.O. 38v.).

Comparé, en bref :

(A) en mathématiques - surtout en géométrie, mais aussi dans toutes les autres disciplines non dialectiques - on part d'hypothèses, afin de les rendre, en soi, rassurantes, et d'en faire un axiome (postulat) pour la suite du raisonnement ;

(B) dans la dialectique, cependant, ces mêmes hypothèses ne sont que des points de départ pour l'approfondissement, de sorte que l'on trouve un premier point de départ, absolument justifié, à partir duquel ces hypothèses peuvent être justifiées (comme une inférence, comme une partie, par exemple).

Plus que cela, l'approfondissement dialectique remonte à la condition de possibilité de toutes les sciences positives, pour en comprendre l'unité.

H.O. 284.

On peut comparer cela à l'acte idéatif de Max Scheler, tel que nous l'avons brièvement esquissé dans H.O. 42v : "Comment l'univers doit-il être constitué - avec Aristote on pourrait aussi bien dire : comment doit-il être constitué (H.O. 14) - pour qu'il puisse y avoir une chose telle que des principes scientifiques (lemmata, hypothèses) ?". C'est essentiellement la même chose : l'idéation (Scheler) et la dialectique (Platon), toute la philosophie se tient ou tombe avec cette idée.

Deuxième point : le sens conditionnel, si typique de la logique d'Aristote (H.O. 14), est central chez Platon, au moins autant : la science professionnelle est conditionnelle (dans ses hypothèses) ; la dialectique (= philosophie platonicienne) est conditionnelle au départ, mais la situe dans quelque chose d'inconditionnel.

On est loin du prétendu "dogmatisme" que certains attribuent à Platon et Aristote - dans le domaine épistémologique.

Echantill. bibl. : Ph. Davis/ R. Hersh, *L'univers mathématique*, Paris, 1985, 335/349 (*Lakatos et la philosophie du doute*) -- Cet article traite du "foundation(al)isme" - dans un contexte mathématique, bien sûr : le "foundationalisme" est la tentative d'élaborer les lemmata, les principes, les "fundamentals" (fondements) des mathématiques, par exemple, de sorte que les mathématiques "fondées" sur eux soient incontestables ("apodictiques", dirait Aristote). Par exemple, le "fondamentalisme" est la tentative d'élaborer les lemmata, les principes, les "fondements" des mathématiques, de telle sorte que les mathématiques "fondées" sur eux soient indiscutables ("apodictiques", dirait Aristote).

Imre Lakatos (1922/1974 ; H.O. 251), l'un des quatre épistémologues notoires de l'époque, affirme en revanche que - comme le dit son professeur K. Popper - une théorie scientifique est plutôt inventée comme une hypothèse, comme une "spéculation", le cas échéant comme une supposition.

Les mathématiques aussi "deviennent" - littéralement - au milieu d'une question et d'une conjecture, pour continuer ainsi, sans jamais offrir de "certitude absolue" - non pas que Platon ou Aristote aient prétendu exactement la même chose : non pas que, mais ils - avec leur esprit strictement logique (depuis Zénon d'Élée) - étaient bien conscients de la nature lemmatique (hypothétique) de la science professionnelle. Le besoin d'une ontologie n'en est que plus grand.

(iii).-- La science platonicienne.

"L'un des points de départ les plus féconds des mathématiques plus récentes, le principe de l'analyse, est d'origine antique et platonicienne. On rapporte de Platon : " Il fut le premier à fonder la recherche par 'analysis' et l'enseigna à Léodamas le Thasien ". (Diogène Laërtios (tss. +200 et +300 ; Vies, enseignements et paroles de sages célèbres, 3:24).

H.O. 285.

L'analyse platonicienne consistait à introduire la question comme un donné et à l'examiner sur ses termes, -- termes dont le complexe (cohérence) était disséqué (analysis, décomposition en ses éléments).

L'élément caractéristique est l'introduction préalable de ce qui est recherché. Le nom de "prolepsis" (observation préalable) ou de "méthode lemmatique" serait plus approprié que celui d'"analyse". Après tout, l'analyse, c'est-à-dire la décomposition de la cohérence en ses composantes, n'est que la deuxième étape". (O. Willmann, o.c., 48).

Dans son *Abriss der Philosophie (Philosophische Propädeutik)*, Wien, 1959-5, 137, Willmann propose le terme de "méthode lemmatico-analytique" comme nom véritable.-- On pourrait aussi l'appeler "méthode de la boîte noire" (H.O. 47) : sans savoir exactement ce que contiennent les données demandées, on travaille quand même avec elles.

Il est clair que cette méthode est basée sur le système - paire d'opposés - : donné/exigé, comme il est d'usage dans la résolution de problèmes. L'"inconnu" (encore) est supposé être "connu" et enregistré dans un signe (aspect sémiotique, sémiologique). Ce signe ("symbole") représente alors l'idée qu'il signifie. Platonique : le donné et le demandé sont des "noèta", des intelligibilia, des "réalités" de contenu de savoir et de pensée. C'est précisément pour cette raison qu'ils peuvent être inclus dans une opération rationnelle, qui consiste à poser et à transformer une équation mathématique.

On voit que la prémisse, ici, est : la supposition que l'on sait déjà (confusément) ce qui est requis et que l'on peut rationnellement effectuer des opérations avec cela, en raisonnant "en avant" (H.O. 283).

(iv).-- Modèle d'application 1.

Le principe lemmatique-analytique est basé sur la recherche d'inconnues dans les équations mathématiques.

L'inconnue devient

(i) supposés lemmatiquement connus et introduits dans une équation avec un signe approprié (res, x) et

(ii) transformé en connu par la transformation.

Problème mathématique : Elsie a donné $\frac{1}{5}$ de ses perles à Gretel et il lui en reste 20. Combien de perles avait-elle, à l'origine ? Ce problème peut maintenant être "analysé" (résolu) de plusieurs façons.

H.O. 286.

a. La simple méthode de devinette hasardeuse (comme dans les énigmes, les devinettes) :

(Maïor) Chaque entier est $5/5$ ou $5 \cdot 1/5$.

(Mineur) Eh bien, $1/5$ de cet ensemble représente 5 perles.

(Conclusio) Donc l'ensemble des perles est de 5×5 ou 25.

Nous choisissons, délibérément, la forme syllogistique afin de démontrer la rationalité implicite de la pure conjecture. Les enfants, les adultes, même les mathématiciens raisonnent par conjectures (Popper, Lakatos le soulignent).

b. Une autre "analyse" - enfantine ou adulte - :

x est l'ensemble (set) ;

x - selon l'énoncé - est $1/5 \cdot x + 20$ perles ;

20 perles, c'est $4/5 \cdot x$; ou encore :

x est $5/5$;

La structure, qui donne la clé de la solution (analyse), est la suivante : $5 - 1$ ou $x - 1/5$ perles ; si x vaut 25, alors $15 - 5 = 20$.

Vous voyez, dans une multitude de processus de pensée sémiotiques, l'inconnu apparaît invariablement dans un signe qui permet de le traiter comme un connu.

c. Une analyse "économique" (permettant d'économiser des efforts) est, bien sûr, la règle de trois : (si $(20 =) 5/5 - 1/5$, alors)

1. $4/5$, c'est 20 ;

2. Eh bien, $1/5$ est $20/4 = 5$;

3. donc : $5/5$ est $5 \times 5 = 25$.

Cette analyse est la plus "rationnelle" car, outre le raisonnement, elle est économe en opérations à effectuer.

Note

(i) Les livres de comptes médiévaux appellent les inconnus "res" (matière, ce dont il s'agit) et les désignent par une boucle, qui, plus tard, depuis Descartes, a été appelée "x". (H.O. 281).

(ii) Le caractère de Viète poursuit le principe analytique : il désigne des valeurs indéterminées avec des lettres et les manipule de cette manière.

Les idées de "somme", "différence" (soustraction), "produit" (multiplication), "quotient" (division) sont possédées - depuis des temps archaïques - par tous les mathématiciens, mais, pour effectuer les opérations, ils doivent introduire des nombres (nombres singuliers).

Il n'y avait - entre l'idée (somme, différence, produit, fraction) et le calcul - aucun terme intermédiaire. Viète a précisément introduit ce terme intermédiaire. Son $a + b$ est universel comme l'idée de "somme" et pourtant il est traité comme, par exemple, $3 + 4$. En d'autres termes : avant le caractère de Viète, seuls les modèles applicatifs (chiffres, nombres singuliers) étaient opérationnels, se prêtant à des opérations.

H.O. 287.

Nous pouvons clarifier cela de manière schématique ;

<i>l'idée universelle de "somme".</i>	<i>formule speciosa</i>	<i>formule numérique</i>
valeur 1 + valeur 2 = valeur 3 une simple pensée ; mais pas opérationnel (modèle réglementaire idéal)	$a + b = c$ opérationnel, et universel (modèle réglementaire, sémiotique)	$3 + 4 = 7$ opérationnel mais singulier (modèle applicatif, sémiotique)

On le voit : en introduisant l'arithmétique des lettres (formule speciosa, formule sémiotique, mais dont le sens est idéal), Viète a introduit une sorte de terme intermédiaire entre l'idée intérieure pure "somme" et la "formule numerosa" établie de longue date.

Que ce soient précisément les platoniciens qui recherchent ce terme intermédiaire ne doit pas surprendre. Lisez H.O. 95 (sur la béance, l'intervalle, l'écart, entre l'idée pure et le phénomène, dans lequel elle se manifeste). Jamais un nombre (numerus) ne peut épuiser l'idée de "nombre" (species). Tout ce qui est nombre" ou "tous les nombres possibles" sont, après tout, pensés ensemble dans la même idée "nombre". En introduisant des lettres qui, formellement, représentent l'idée - et non une seule valeur numérique - Viète a rendu l'arithmétique "idéative", "idéale", "platonique".

Que telle était l'intention explicite de Viète apparaît dans ce qu'il dit : " (Le compte alphabétique s'appelle) *logistica speciosa, quae per species seu formas rerum exhibetur utpote per alphabetica elementa* " (compte, qui est compréhensible (speciosa), c'est-à-dire qui a lieu au moyen des " concepts " ou " formes " des choses (note : ici les opérations sur les nombres et/ou les nombres eux-mêmes), c'est-à-dire. i. qui s'effectue au moyen des "concepts" ou des "formes d'essence" (H.O. 12) des choses (note : ici les opérations sur les nombres et/ou les nombres eux-mêmes), c'est-à-dire exprimés dans les lettres de l'alphabet).

Comme le dit Willmann, o.c.,49, la philosophie des mathématiques de Viète est conceptuellement réaliste (essentialiste ; H.O. 10 ; // 179 : Galilei) : la lettre (signe) représente le général (universel) ; cet universel est la forme de l'être.

Platonique : idée, principe, dans le donné lui-même (ici : l'opération et ses parties) ; par exemple, " $a + b = c$ " est l'universel, exprimé en signes, qui est présent par exemple dans " $3 + 4 = 7$ ", mais aussi dans " $2 + 10 = 12$ " et dans une collection infinie d'opérations de somme, comme son essence. En elle (car elle en est un modèle applicatif), au-dessus d'elle (car elle en est le modèle régulateur ; H.O. 46).

H.O. 288.

L'opinion de A.N. Whitehead (H.O. 33), *Mathematics, basis of thought*, Utr./Antw., 1965, 11, dit :

(i) Les mathématiques ont commencé, en tant que science, lorsque quelqu'un - probablement un Grec - a essayé de prouver des théorèmes (jugements, propositions).

a. sur toutes (= vous), et sur certaines (= privées) données,

b. sans spécification (singularisation) de certaines choses "séparées" (comprenez : uniques, singulières).

Voilà pour le modèle réglementaire ou l'"idée" des "mathématiques scientifiques",

(ii).a. Les premiers théorèmes de type modèle applicatif, qui signifient l'idée (théorèmes universels), ont été, par les Grecs, d'abord établis pour la géométrie, dans la mesure où la "science mathématique" - pour l'intellectuel grec antique - coïncidait avec la géométrie.

(ii).b. Deuxième modèle applicatif après l'émergence de la géométrie, il faut des siècles avant que l'algèbre ne décolle vraiment, et ce, malgré quelques faibles tentatives des mathématiciens grecs ultérieurs.

Les idées "tout" et "certains" sont introduites, en algèbre, en utilisant des lettres au lieu de chiffres.

Modalité d'application : Au lieu de dire, par exemple, " $2 + 3 = 3 + 2$ ", on généralise en algèbre, en disant "Pour tous les nombres x et y , il est vrai (= l'intervalle) que $x + y = y + x$ ".

Modalité d'application : au lieu de dire que $3 > 2$ (plus grand que relatif), on dit : "Pour tous les nombres x , il existe des nombres y tels que $y > x$ ".

Whitehead ajoute immédiatement à ces deux exemples : " Nous [...] remarquons que cette dernière proposition (car, si nous la ramenons à sa forme exacte ultime, c'est une proposition) est d'une importance vitale à la fois pour la philosophie et pour les mathématiques, car elle introduit la notion d'infini ".

Peut-être les chiffres arabes (qui ont complètement aboli l'utilisation des lettres utilisées pour certains nombres en mathématiques) ont-ils dû être introduits pour montrer clairement aux mathématiciens la facilité technique d'utiliser des lettres pour les concepts de "tous" les nombres et de "certains" nombres.

Les Romains auraient appelé le numéro de l'année où ce livre a été écrit MDCCCCX. Nous écrivons 1910, en laissant les lettres ouvertes pour un autre usage". (O.c., 11v.).

Le rôle décisif de l'alphabet à Viète apparaît ainsi très clairement une fois de plus.

H.O. 289.

Mais Whitehead continue :

“(1) Après l’essor de l’algèbre, I. Newton (H.O. 276) et G. Leibniz (1646/1716 ; figure de proue, préparant l’Aufklärung en Allemagne), ont inventé le calcul différentiel, (*note*:1686). Par la suite, les progrès de la philosophie de la pensée mathématique se sont poursuivis - en ce qui concerne les concepts de “tout” (“certains”).

(2) Ce n’est que ces dernières années - Whitehead le dit en 1910 - que l’on s’est rendu compte à quel point les concepts de “tout” et de “quelque” appartiennent aux fondements des mathématiques. En conséquence, de plus en plus de sujets ont été rendus accessibles à l’investigation mathématique”. (O.c., *ibid.*). - Whitehead entend par là la théorie des ensembles et les logiques (logique symbolique), ainsi que ce qui s’y rapporte.

Contrairement à Itard et à l’unisson de l’idéologue Willmann, Whitehead apprécie le coup de génie de Viète.

(i) La théorie des ensembles est l’une des parties intégrantes de la théorie platonicienne des idées, comme l’explique H.O. 41v. Les idées partielles “tout” (ensemble univ.), “quelque” (ensemble particul.), un seul (élément) (singulièrement donné), -- ainsi que les idées partielles “égal”, “plus grand que” (“moins que”, etc.), -- appartiennent toutes à la fois au platonisme et à la théorie des ensembles de Cantor.

(ii) La logique - via l’algèbre logique, au siècle dernier - n’est qu’une théorie des lettres étendue à l’ensemble de la logique. Ce qui a été le travail de Viète, même si ce n’est qu’au début.

Les modèles de Whitehead.

“Rédigeons des énoncés algébriques simples, pour faire apparaître clairement quand ces concepts fondamentaux (“tous”, “certains”) interviennent.

(i) Pour tous les nombres x , il est vrai que $x + 2 = 2 + x$.

(ii) Pour certains nombres x , il est vrai que $x + 2 = 3$ (*note* : Whitehead, apparemment, classe le cas singulier avec le privé), (Question de terminologie, bien sûr : nous disons aussi d’un individu qu’il est un “privé”).

(iii) Pour certains (pas tous) nombres x , il est vrai que $x + 2 > 3$.--(...)’. Dans ce troisième type d’équation, c’est-à-dire en cas d’identité partielle (analogie ; H.O. 12) entre les deux membres de l’équation, tout nombre x , qui est supérieur à 1, donne $x + 2 > 3$.

Note : La terminologie de Whitehead définit “certains” comme “tout ce qui se situe entre tout et un seul, y compris les deux cas limites”, -- ce qui est la définition logistique typique.

Comment Whitehead juge une 'exégèse', -- H.O. 282 nous apprend que Viète, dans une troisième étape d'analyse' (qui équivaut à notre concept actuel d'algèbre'), après avoir théorisé en deux étapes, revient à la question concrète.

(i) Whitehead trouve tout naturel que les affirmations (ii) et (iii) - H.O 289 - soient remplaçables par les questions suivantes :

(ii) bis "Pour quel nombre x $x + 2 = 3$?" et

(iii) bis "Pour quel nombre x , $x + 2 > 3$?".

Pour (ii), c'est intuitivement évident : la 'solution' (c'est-à-dire la notion complète d'analyse' de Viète) est $x = 3 - 2 = 1$. Ceci, selon la règle syntaxique qui dit : "Dans une équation mathématique, tout membre, -- si on lui donne un signe opposé (+/- ; -/+), peut être déplacé d'un côté à l'autre,-- sans changer son identité quantitative".

"Lorsque nous posons la question - dit Whitehead - qui est contenue dans l'équation ' $x + 2 = 3$ ', x est appelé l'inconnue (H.O. 285). le but de la résolution de l'équation est de déterminer l'inconnue". (O.c., 12). Aucun problème jusqu'à présent.

(2) Whitehead, cependant, émet une réserve frappante. "Equations - il dit, o.c., 12v. - sont d'une grande importance en mathématiques. Ce faisant, il semble que l'exemple (*note* : modèle applicatif (ii) bis ("Pour quel nombre est ' $x + 2 = 3$?", ainsi que : " $x + 2 = 3$ " est vrai, si $x = 3 - 2 = 1$)) soit d'une compréhension beaucoup plus profonde et fondamentale que l'énoncé original (ii) ("Pour un certain nombre x est vrai que $x + 2 = 3$ ").

Or, ceci est incorrect :

a. Le concept de "variable indéfinie" - tel qu'il apparaît dans l'utilisation de "tous" ou "certains" - est le plus important en "mathématiques" ;

b. la notion d'"inconnue" dans une équation, qui doit être résolue le plus rapidement possible (*note* : exégèse de Viète), n'est que rarement utilisée, alors qu'elle est bien sûr très importante. L'une des raisons de la banalité évidente d'une grande partie de l'algèbre élémentaire est le fait que les manuels sont trop occupés à résoudre des équations.

La même remarque s'applique également lors de la résolution de l'inégalité (iii) bis, en relation avec l'énoncé original (iii)".

Note : La critique de Whitehead sur l'algèbre (les mathématiques) trop orientée vers la résolution de problèmes a beaucoup de la critique de Willmann sur la méthode scolastique (H.O. 110) : les 'structures' (comprenez : les idées principales) sont à peine traitées explicitement afin de ...se perdre dans une jungle de solutions de problèmes.

Note : Whitehead, o.c., 43, donne un exemple intéressant de généralisation, en analogie mathématique avec l'induction, d'ailleurs : H.O. 116) : de par exemple ' $x+y-1=0$ ' ou ' $3x + 2y - 5$ ' (une corrélation entre les variables x et y) il généralise à ' $ax + by - c$ ' (en changeant les chiffres en lettres (H.O. 281)).

Note : O. Willmann, o.c., 49, donne une explication de l'idée de "formule", H.O. 287 nous apprend que Viète voulait travailler avec la "forma" (forme d'être) au lieu du singulier (Whitehead dirait "private" ("some"), au moins en partie) ; or, le terme "formule" est le diminutif de "forma", "Formule" - dans le langage des juristes par exemple signifiait "texte du traité". De même, le terme "formule" peut signifier soit réglementation, soit propriété (kentrek). De toute évidence, les scientifiques réalistes ("essentialistes") ont défini leur philosophie profonde en termes de "formule" - dans le sens d'une forme de créature réduite en caractères numériques et surtout littéraires. Ce qui, aujourd'hui, est oublié.

(v)-- Modèle d'application 2

Selon Willmann, o.c., 50, l'idée du "changeant", symbolisé dans le signe, la lettre, est également fondée sur le processus lemmatique-analytique. Ici - dit l'auteur - l'analyse ne s'arrête pas à la résolution de l'inconnue dans le "complexe" (cohésion, structure) mathématique dans lequel elle est contenue (sous la forme d'une équation algébrique ou d'une figure géométrique). Non : le changement de l'inconnu - enregistré de manière anticipée dans la lettre signe - dans la mesure où ce changement est contenu dans le changement du "complexe" (figure, équation). L'augmentation ou la diminution de l'inconnu est utilisée comme une "mesure" de l'augmentation ou de la diminution du "complexe".

J. Itard, L'analyse, in : J. Bouveresse et al, Hist, d. math., 33 (La notion de fonction), dit que l'idée de 'fonction' est déjà claire chez James Gregory (1638/1675) et I. Newton (H.O. 289) - ce dernier avec ses 'fluentes' - mais que le terme 'fonction' n'apparaît qu'avec Leibniz (H.O. 289).

H.O. 292

Selon lui, en 1694. Ce n'est qu'en 1718 que Jean Bernouilli (1667/1748) (à ne pas confondre avec son frère Jacques) donne une définition (dépouillée de la géométrie). Le signe "fx" date de Leonhard Euler (1707/1783), en 1734. En 1810, S.-F. Lacroix (1765/1843) corrige la définition de Jan Bernouilli.. :

"Toute quantité ("valeur"), dont la "valeur" dépend d'une ou plusieurs autres quantités, est appelée "fonction de ces autres quantités", -- que l'on sache ou non quelles opérations il faut effectuer pour passer des "autres valeurs" à celle qui en est une "fonction" (O.c.,34).

H.O. 284 (Imre Lakatos, sur les traces de Popper) nous a appris que même les mathématiques, qui semblent si rationnelles, "deviennent" (naissent) au milieu d'une "histoire" (structure narratologique de l'histoire des mathématiques ; de ... questions, conjectures, demi-définitions et, plus tard, définitions complètes, etc. : nous voyons, parmi celles-ci, dans la genèse de la définition de la "fonction" un modèle applicatif.

Cela renforce notre croyance en la thèse platonicienne selon laquelle l'idée (aspect rationnel) devient "phénomène" au milieu du "devenir et, parfois, du dépérissement" (H.O. 95 : les phénomènes changent invariablement).

Comme le dit Willmann, o.c., 50, l'idée de "fonction", dans le sens moderne-mathématique, est, historiquement parlant, inconnue de Platon. Pourtant, il existe une vague analogie : la théorie des idées recherche - essentiellement - les relations fixes au milieu du "flux" (changement) des phénomènes.

(vi).-- Modèle d'application 3.

Une autre application de la méthode d'analyse lemmatique issue de la fusion de la typographie (style Viète) et de la théorie des fonctions (style Gregory et Newton) est - selon Willmann, o.c., 50f. - la géométrie analytique.

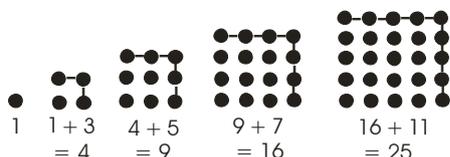
Itard, o.c., 73 : "Inspirés par les idées de François Viète (1540/1603), René Descartes (1596/1650), Pierre de Fermat (1601/1665), et dans une moindre mesure Gilles Personier de Robertval (1602/1675) ont fondé, vers 1630, la géométrie analytique : Gilles Personier de Robertval (1602/1675), la géométrie analytique,-- grâce à une application des techniques de l'algèbre (*note* : l'"analyse" de Viète) à la géométrie.

Cette nouvelle matière, bien que basée sur la géométrie euclidienne (H.O. 261), élargit remarquablement son champ d'application et prépare l'unification des mathématiques".

H.O. 293.

Comme déjà indiqué, H.O. 280 (isomorphisme approfondi), Viète voyait déjà - dans la tradition paléopythagoricienne-platonicienne - très clairement l'unité, en vertu de l'identité de modèle, des mathématiques du nombre et de l'espace.

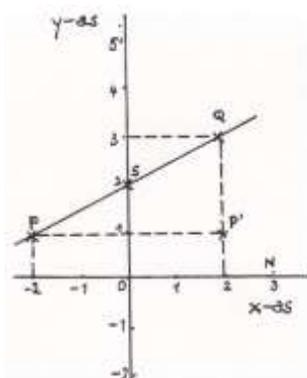
Les nombres carrés :



Modèle paléopythagorique d'isomorphisme.

D. Nauta, *Logika en model*, Bussum, 1970, 26, nous donne une esquisse de ce que les paléopythagoriciens pensaient de l'identité de modèle entre valeurs numériques et valeurs mathématiques spatiales. O.c. 30, affirme que la "géométrie analytique" ;

à laquelle *Descartes*, dans sa *Géométrie* (1637), non sans lien avec son célèbre *Discours de la méthode* (1637), a donné naissance, est la première méthode de modèle systématique de l'histoire des mathématiques.



Un système de coordonnées cartésiennes nous donne o.c., 31. La géométrie analytique, en tant que "mécanisme de traduction" de termes géométriques (valeurs) en termes algébriques et vice versa, y est clarifiée sur la base d'un modèle applicatif.

Comme le dit *A.N. Whitehead*, *Mathematics, basis of exact thought*, 75, l'objet de l'algèbre est constitué par les nombres changeants, les corrélations entre eux et la classification de ces corrélations.

La géométrie est définie comme l'étude de points variables (sur une ligne complète, et pas seulement sur un segment, comme chez Eukleides d'Alexandria), de points variables, qui ont une ou plusieurs traces (= lieux géométriques : c'est-à-dire des collections de points, qui ont tous les mêmes traces), ainsi que la classification des lieux géométriques.

"L'essence de la géométrie analytique est, maintenant, l'identification (*note* : détermination) de la corrélation algébrique avec le lieu géométrique.

En termes de théorie des modèles, on parle de géométrie en termes d'algèbre et, inversement, d'algèbre en langage géométrique.

H.O. 294.

Modèle d'application. -- O. Willmann, o.c., 50, donne l'application suivante.

(1) L'idée du cercle, que nous avons dans notre esprit, est universelle (applicable à tous les cercles possibles), mais, mathématiquement, non -opérationnelle.

(2) Ce cercle ici en lui (pour reprendre une expression rendue célèbre par Jean Duns Scot (H.O. 116) : il est le premier à avoir tenté de définir le singulier dans son unicité (une seule fois)) : est opérationnel, ne s'agit-ce que par sa visualité, mais pas un modèle régulateur (comme l'idée 'cercle').

(3) Le terme intermédiaire, dans l'esprit de Viète, est la formule (H.O. 291) " $r^2 = x^2 + y^2$ ".

Les mathématiciens appellent cela l'équation circulaire. Où r (rayon) est le rayon. Cf. la formule " $(x-a)^2 + (y-b)^2 = r^2$ ", telle que le point central 'a, b' est 0 (intersection axe x/axe y).

Note.-- La formule " $r^2 = x^2 + y^2$ " est, d'emblée, un exemple de ce que l'on appelle "fonction" ($r = f(x,y)$ ou "r dépend des valeurs de x et y"). Comparez ce schéma à trois volets (idée, calcul de la lettre, cercle graphique) avec le schéma à trois volets H.O. 287, où la somme est clarifiée comme idée, calcul de la lettre, cercle graphique - c'est le schéma vietnamien.

Willmann explique : Une ligne (= un ensemble de points, définis par une ou plusieurs propriétés (ici : tous également distants du centre circulaire)) est définie en indiquant les distances de ses points par rapport au système de coordonnées cartésiennes (H.O. 293).-- Ces distances sont, en elles-mêmes, en général, non spécifiables, car elles passent par une multitude de valeurs (variables). Un invariant (fait immuable) est cependant la corrélation (relation mutuelle) des distances.

L'analyse vietnamienne intervient ici : comme un lemme, une hypothèse, qu'ils sont déjà connus, ils sont appelés x et y et, sous cette forme de lettre, sont introduits comme un signe éditable (opérationnel). Mais de manière à ce que x et y soient fixés dans un "complexe" (c'est l'équation " $r^2 = x^2 + y^2$ ", la formule). "L'équation - dit Willmann - signifie alors l'être (note : l'idée) de cette ligne".

H.O. 295.

Le système de coordonnées cartésiennes.

Whitehead, O.c., 69, dit que Descartes “a trouvé ce morceau central de la géométrie analytique un matin, par inspiration (H.O. 162 : poésie involontaire)”. La nouveauté - dit Whitehead - est que, au lieu de prendre des segments (segments de ligne) comme le faisaient les antiques et les médiévaux (géométrie euclidienne), Descartes a introduit des lignes infinies (lignes, plus tard aussi courbes) dans les axes x et y comme cadre général de pensée. Comparez, H.O. 293, le caractère fragmentaire (segmentaire) des carrés (resp. des nombres carrés) avec la continuité infinie des axes x et y de Descartes.

Whitehead fait référence à cette distinction comme étant la base de “l’idée principale”, inhérente au style cartésien typique de réflexion sur la géométrie (et l’algèbre).

La ligne, au sens cartésien, comme une collection.

Bien avant G. Cantor (1845/1918 ; connu pour sa théorie des collections), Descartes utilisait la notion de “collection”. La ligne, ainsi définie, est le concept de base sur lequel repose la géométrie moderne (Whitehead, o.c., 74). De même que la ligne, en tous ses points (elle est, en principe, “infinie”), présente la caractéristique commune “droite”, de même la courbe, en tous ses points (fermée comme une ellipse ou un cercle ou ouverte vers le double “infini”), a la caractéristique commune “courbe”. Un ensemble de données - ici des points, qui forment ensemble une ligne, qui présente une ou plusieurs propriétés communes, est la définition - en termes non axiomatiques-déductifs - de l’idée d’ensemble.

Appl. mod. -- C’est ainsi que l’on définit l’idée de “ lieu géométrique “ (H.O. 293), qu’il s’agisse de lignes, de courbes, d’ellipses, de cercles, etc. Ainsi, l’ellipse est une courbe ovale qui, en tous ses points, présente la caractéristique que la somme des distances de tout point (= variable) à deux points fixes, appelés foyers, est invariante (inchangeable, constante).

Ainsi, le cercle n’est qu’un modèle applicatif du mode régulateur “ellipse” : “Mathématiquement” parlant, dans le cas du cercle, les deux “foyers de l’ellipse” coïncident dans le foyer, le point central. C’est un autre exemple de généralisation en mathématiques si fréquente (H.O. 291). Encore une fois : cette caractéristique platonicienne, à savoir l’idée, qui englobe comme modèles applicatifs les phénomènes dans lesquels elle devient “ visible “, comme leur collection (H.O. 40v.).

(vii).-- Modèle d’application 4.-- - O. Willmann, o.c., 51f., dit que le calcul infinitésimal (H.O. 289) est aussi lemmatique-analytique.

H.O. 296.1.

(3) *Sciences naturelles modernes* (247/279).--

Inl.-- La science naturelle précédente (247).

A.-- *Analyse internaliste* (247/262).

1.- La nouvelle science pour Galilée (248).

G. Galilei (248/262).--

2.a.-- Un nouveau paradigme (249/253).-- L'idée de "paradigme" (249). -

La perception elle-même change (249/250.1) ; isochronisme du pendule (250.1, 250.2) ; expériences sur la chute libre (250.2) ; loi de la chute libre (250.2v.) ; un raid (Feyerabend) : mouvement dilué (251v.) ; mécanique moderne (252v.) ; une nouvelle ontologie 253 .

2.b.-- Un nouveau paradigme : l'instrumentation (254/256).-- La phénoménotecnologie (Bachelard ; 254).-- (i) Des lunettes au télescope (255) ; (ii) le spectateur hollandais (255v.) : la révolution copernicienne (256)

2.c.-- Un nouveau paradigme : exprimé mathématiquement (256/260).--

(i) Le livre de la nature (Augustin), écrit en langage mathématique (257v.) ; Galilée pas positiviste (258)... L'idée de " science exacte " (258v.).

(ii) la mesure (modèle de mesure) (259).

2.d.-- Le nouveau paradigme : une mise à jour (260/262).-- Archimède c. Syracuse, refondé (260).-- (i) La technologie anti-grecque (260v.) ; (ii) Arch.c.Syr. (le plus grand mathématicien de l'antiquité,-- orienté techniquement ; 261v.).

B.-- *analyse externaliste* (263/279) ;

(i) -- Le sort de Copernic et de Kepler (263/265). -- Une comparaison, Lavoisier : "La république n'a pas besoin de savants" (264v.).

(ii).-- La H. Inquisition (265/267).-- Monastique -- Papale, romaine, espagnole Inkw .(265v.) ; H. Office (266).-- Critique catholique (266v.).

(iii).-- Le cas de Galilée (267/275).-- La science (naturelle) et la Bible (267v.) ; La sécularisation (268).-- Le conflit (269). - Lettre a. Grande Duchesse Christina (269v.) ; 1616 : Réaction v/d inquisition (270v.);-- Nominalisme dans une conversation privée avec le Pape (271v.) ; commonsensisme (272v.).-- 1632 : dialogo (273/275).-- L'histoire continue (275).

(iv).-- Images de Galilée (275/279).-- A.-- A. Koestler (275,v.).-- B. E. Vanden Berghe (276v.).-- Flair v/d Inqui. Église (277v.). -- Rome revient sur ses pas : 1822 ; 1979 (279).

(v). Galilée fonde l'"essentialisme" scientifique (279)

H.O. 296.2.

(4) *Mathématiques modernes* (280/295).

1591 : *Francois Viète, Isagoge in artem analyticam.*

(i) Algèbre et géométrie des isomorphismes,

(ii) en utilisant comme langage la “logistica speciosa” (calcul avec des idées) (calcul littéral, comparaison, application) (280/282).

***La portée idéative du littéralisme de Viète* (282/296).**

(i).-- Gauss : travailler avec des idées plutôt qu’avec des chiffres (282).

(ii).- La nature platonicienne (282/284).

A. La dialectique avancée de Platon (mathématiques, autres sciences) : à partir d’hypothèses, - analytiquement - déduire (282v.) ;

B. La méthode de la dialectique à rebours (dialectique philosophique pure) : examiner les hypothèses (subjectives) (lemmata) sur ses conditions de possibilité ; -- comparaison avec l’acte d’idéation de M. Scheler (283v.).-- Le fondationnalisme (Lakatos) est, dans une certaine mesure, contraire à cette conception lemmatique (284).

(iii).-- *La science du sujet platonicien : le principe lemmatique-analytique*

(la demande est introduite dans le raisonnement comme un donné, sous la forme d’un signe (lettre / inconnu)) (Platonisme sémiotique ; 284v.)

(iv).-- *Modèle d’application 1.*

La découverte des inconnues dans les équations mathématiques (qui sont “ résolues “ : entre l’idée (somme) et le compte numérique (somme), Viète situe le compte de lettres (285/287).

La position de A.N. Whitehead : les mathématiques en tant que science impliquent les idées de “tout” et de “quelque” (“quelque” entre “tout” et “un seul”) ;

Modèles d’application : géométrie, algèbre ; -- la nature fondamentale de “tout” (“certains”) n’a été pleinement réalisée qu’à la fin du XIXe siècle ; -- la critique de Whitehead concernant la résolution des équations (par détermination inconnue) ; -- l’idée de “formule” (288/291).

(v).-- *Modèle d’application 2.*

L’idée ‘fonction’ (la relation entre la variable indépendante et la variable dépendante) -- structure narratologique de l’élaboration de l’idée ‘fonction’ (291/ 292).

(vi).-- *Modèle d’application 3 ;*

La géométrie analytique, en 1630, grâce à Descartes et Fermat ;
modèle-théorie (paléopythagorien ; cartésien (système de coordonnées));-- le cercle (= toep.) ; -- la ligne, cartésienne, comme ensemble (infini) (292/295).

(vii).-- *Modèle d’application 4.*-- Le calcul infinitésimal (inachevé).

H.O. 297.

II.C.-- Le rationalisme moderne.

Lisez, maintenant, brièvement, H.O. 145v. (Rationalisme moderne et actuel. comme variante du Rationalisme général).

Introduction.

1. Qu'est-ce qui est "moderne" ?

(1) Notre mot actuel "moderne" vient du latin "hodiernus" (qui, à partir de +/- 500, donne aussi "modernus"). il signifie "présent", "contemporain", "d'actualité".

(2) A partir de +/- 900, ce terme est utilisé en deux variantes dans les milieux ecclésiastiques :

a. mélioratif : ouvert, libéral, -- au courant des derniers faits ou idées, -- entreprenant ;

b. péjoratif : à la mode, léger, actualiste (= qui suit le courant des tendances actuelles), "néologique" (= sans compréhension ni contact avec une quelconque tradition, avide de nouveauté pour le plaisir de la nouveauté).

(3) C'est surtout entre 1520 et 1650 que le terme "moderne" est - pour la première fois - délibérément utilisé pour désigner le "non-médiéval" (avec les variantes : présent, actuel, progressif, etc.), ce qui est typique de la Renaissance, bien sûr. Cfr. H.O. 107.

2. La querelle des stylos entre le "modernisme" et le "postmodernisme".

(a) Par "modernisme", il faut entendre tout d'abord ce que nous avons défini, H.O. 140v, comme la volonté de mettre les religions traditionnelles, voire archaïques, en harmonie avec les idées rationnelles modernes et éclairées.

(b) A. Bolckmans, *Overzicht van de wijsgerige currents in de wereldliteratuur*, Gand, 1972, nous apporte un second sens.

"Le terme "modernisme" est utilisé comme un nom de période littéraire-historique majeure, au XXe siècle. Il est d'ailleurs frappant de voir comment, à chaque fois, dans différents mouvements, chacun portant son propre nom, l'accent est mis sur "le moderne", "le nouveau". On veut attirer l'attention sur le fait qu'on apporte quelque chose de nouveau et d'original".

Modalité d'application : le futurisme (école d'art en Italie, fondée vers 1909, dont l'inspiration vient du poète Filippo Marinetti (1876/1944)) se lie à l'actualité, entendue comme le monde moderne, aux problèmes contemporains ;

Le surréalisme (H.O. 162), mouvement littéraire-artistique, dont les idées sont exposées dans les trois manifestes d'André Breton (1896/ 1966), en 1924, 1930 et 1942, se veut "moderne" dans le sens où, à la suite de S. Freud, il expose des domaines jusque-là inexplorés, comme l'inconscient, avec ses rêves, ses crises, ses automatismes, ses associations libres, et les traduit en littérature ou - plus largement - en art.

H.O. 298.

Hermétisme, une orientation du lyrisme italien, surtout entre 1920 et 1950 ('ermetismo'), qui rappelle le lyrisme français de la fin du XIXe siècle (les symbolistes comme A. Rimbaud, St, Mallarmé ; P. Valéry par exemple) : au lieu d'écrire des vers transparents, le ou les hermétistes veulent écrire des vers magiques, mystérieux, sombres, mais avec un formatage raffiné. En écrivant des poèmes transparents, l'hermétiste (ou les hermétistes) veut des vers magiques, sombres et mystérieux, mais avec un traitement raffiné de la forme, et ce, afin de protester contre la société de masse moderne et l'utilisation "abandonnée" du langage ; par l'utilisation "renouvelée" du langage, on veut à la fois révéler des réalités "nouvelles".- Il existe trois types de modernisme.

Peu avant la première guerre mondiale (1914/1918) - selon Bolckmans, o.c., 91v. - vers 1910 (cf. le modernisme religieux, qui, dans les milieux catholiques, se situe entre 1896 et 1910), quelque chose de nouveau émerge de toutes parts, en littérature. Après 1945 (après la Seconde Guerre mondiale), elle devient plus internationale.

(i) Le modernisme est donc fermement engagé dans la vie "moderne" : il veut la mener à bien et aussi s'y engager. Ce dernier conduit à un art "engagé", avec la nuance de "social-progressiste". Une "intelligentsia" (H.O. 186) émerge, qui n'est pas éloignée de la vie sociale.

(ii) Cette "implication" sociologique contient - en termes philosophiques (comme toujours, Bolckmans) - une ambiguïté. Après tout, quiconque veut s'engager dans la société devrait parler une langue de bon sens. Eh bien, la philosophie professionnelle, la science professionnelle, -- elles sont pratiquement inaccessibles au non-spécialiste. Sauf sous la forme vulgarisée.

Cfr. H.O. 116 (pensée populaire) ; 273 (la science de Galilée). Le néopositivisme, par exemple, veut une pensée artistique (sous forme de logistique (H.O. 289) ; un travail comme celui de l'existentialiste M. Heidegger est, même pour les philosophes professionnels, "difficile". Mais les philosophes de la vie (H. Bergson par exemple), certains existentialistes (G. Marcel, J.-P. Sartre, qui écrivent des pièces de théâtre), les marxistes, les pragmatistes sont plus proches de la personne ordinaire.

La psychologie, en particulier la psychologie profonde, touche également les non-spécialistes. Toute personne un peu "éduquée" a, par exemple, compris le terme "complexe" !

H.O. 299.

Le système “modernisme / traditionalisme”,

Bolckmans affirme que le monde littéraire d'Europe occidentale, après 1910, semble être animé à un degré plus élevé qu'auparavant par le conflit “Modernisme/Traditionalisme”. Les deux termes, dit-il, sont génériques. Les modernistes veulent renouveler ; les traditionalistes veulent s'appuyer sur ce qui était valable dans le passé, mais de manière à l'actualiser. Pensez, à propos de ces derniers, aux noms de “néoréalisme”, “néonaturalisme”, “néosymbolisme”, “néoclassicisme”, etc.

A. De nombreux écrivains très importants, par exemple, sont liés à la tradition : Thomas Mann, John Steinbeck, Mikhail Slolochov, François Mauriac, Graham Greene, Niko Kazantzakis. Ils ne sont pas des “modernistes”.

B. Mais les modernistes apportent des réalisations strictement nouvelles. Pensez au futurisme, au surréalisme, à l'hermétisme, à l'existentialisme.

C. “Dans de nombreux cas, il est difficile de distinguer les deux”. (A. Bolckmans, o.c.,95).

Note : Comme les termes peuvent prêter à confusion, il s'avère que le “modernisme” est le mouvement littéraire latino-américain et espagnol qui, entre 1890 et 1920, a pris pour modèle le symbolisme français (// hermétisme). Son précurseur était le Cubain J. Marti, le personnage principal le Nicaraguayen Ruben Dario (1867/1916).

(c) “Modernisme

Jusqu'ici pensé à l'unisson avec son contraire, le “traditionalisme” - acquiert une nouvelle teinte en étant conçu, ces dernières années, en opposition au “postmodernisme”. Le terme proviendrait de J.-Fr. Lyotard (H.O. 241).

Echantill. bibl. :

- Wayne Hudson/ Willem van Rijen, *Moderns versus Postmoderns*, Utrecht, 1986 ;
- G. Lernout, *Le postmodernisme*, in : *Streven* 1986 : Oct., 33/43 ;
- R. Laermans, *Moderne kritiek en postmoderne retoriek (Kanttekeningen bij het (post)- modernistische debat I)*, in : *Streven* 1987 : févr., 409/417 ; même titre II, in : *Streven* 1987 : mars, 505/514 ;
- bien sûr aussi : J.-Fr. Lyotard, *La condition Postmoderne*, Paris 1977.

Thème principal : nous sommes pris dans la “tradition” du rationalisme éclairé : devons-nous, à présent, poursuivre cette illumination (le moderne) ou a-t-elle atteint son but et quelque chose de nouveau (le postmoderne) est-il en route ? À l'esprit éclairé, avec son fondamentalisme (foundationism, foundationalism : H.O. 284), le postmoderniste oppose le penseur concepteur, appelé “esthète” par Laermans, qui préfère introduire un nouveau langage, de nouvelles idées dans ce monde.

H.O. 300.

Note - Cette contradiction rappelle d'ailleurs le deuxième type d'intelligentsia, le Muzic (H.O. 186), mais ne coïncide pas nécessairement avec lui. On est avant tout postmoderne(ist), dans la mesure où l'on peut penser et vivre de manière éclairée et rationnelle, mais où l'on rejette le fondamentalisme qui caractérise - du moins en grande partie - l'éclairé.

Conclusion : le postmoderniste est effectivement moderniste, si le terme est utilisé par opposition à traditionaliste, mais postmoderniste, s'il s'agit de prendre position contre ce qui est appelé "moderne", surtout dans le sens fondationnel.

L'essence du "moderne" (postmoderniste).

Laermans le caractérise comme suit.

(a). -- En tant qu'époque, le XVI^e siècle (comparer avec H.O. 161 : 1450/1640) marque le début des temps modernes. Nous y vivons toujours. Raison : c'est au cours de ce siècle que commence la modernisation économique et sociale. Le début est lent.

(b).-- 1789/1848 est appelé - selon *E. Hobbaw*n - "*l'âge des révolutions*" (H.O. 134) : deux révolutions fondamentales ont lieu, la Révolution française et, en Angleterre, la Révolution industrielle (H.O. 147). L'une est essentiellement politique, l'autre essentiellement économique.

a. Dans le sillage des deux révolutions, on assiste à une série de phénomènes qui donnent un sens au terme "modernisation" : la sécularisation (H.O. 134 ; 145 ; 196 ; 199 ; 240 ; 268), l'émergence des "masses" en tant que phénomène social, l'urbanisation (c'est-à-dire l'émergence des villes et des métropoles modernes, au détriment des campagnes), l'expansion (pensez aux entreprises), la bureaucratisation (pensez aux différents "services" auxquels l'homme doit faire face), et l'émergence des "masses" en tant que phénomène social. l'émergence des villes modernes et des métropoles, au détriment des campagnes), l'augmentation d'échelle (pensez aux entreprises), la bureaucratisation (pensez aux différents "services" auxquels l'homme doit faire face), l'internationalisation (du commerce, du trafic, du tourisme, etc.).

b. Le capitalisme (H.O. 147v. ; 238v.), au sein de cette modernité, "institutionnalise", construit comme un élément fixe de la) modernisation, au sens strictement économique : la concurrence ("reste de la concurrence") oblige les entreprises à renouveler constamment les méthodes de production, les biens de consommation, les modes de vie.

H.O. 301.

La dualité de la “modernité” (comme existence).

Marshall Berman, All That Is Solid, Melts Into Air (The Experience of Modernity), Londres, 1985, caractérise - à mon avis à juste titre - ce que l’homme, pris dans le processus de modernisation, voire entraîné, vit, intérieurement parlant (cf. H.O. 63 : cohésion existentielle). Berman appelle cette façon de “vivre personnellement” la “modernité”.

A.- D’un côté, le changement constant est perçu comme une menace : on n’est jamais sûr ; les certitudes de base, les idées qui viennent avec l’éducation, elles aussi sont constamment “remises en question” (d’où le titre : “Tout ce qui est solide, se fond dans l’air”). L’homme, agissant dans les sociétés traditionnelles, peut vivre de “bonnes idées” - c’est ainsi que se présente la tradition - mais pas l’homme d’aujourd’hui.

B.-- D’autre part, l’Homme Moderne vit le fait que lui, et ses contemporains, peuvent “révolutionner” comme une hubris (sens “faustien” de la vie, pour citer Goethe) : des possibilités, des conceptions, des innovations sans précédent sont en son pouvoir.

C. -- *L’harmonie des opposés :*

La “modernité”, dit Berman, est précisément la combinaison ou l’alternance, chez une seule et même personne, de la peur de la menace et de l’orgueil démesuré face à ce que l’on peut gérer.

Robert Musil (1880/1942) - dans *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930/1942) - a parlé de “laboratoire des possibilités”. Laermans estime qu’“il y a beaucoup à dire sur” la thèse selon laquelle la tendance dominante de la philosophie moderne est plutôt du côté de la peur (avec le besoin de fondamentalisme, le besoin de justification, le besoin de preuve), tandis que la tendance postmoderniste en philosophie est plutôt du côté de l’hubris (conception des possibilités).

Il définit le “modernisme” et le “post-modernisme” comme des formes de réflexion sur le monde moderne. L’une de ces façons de penser (“réflexion”) est philosophique. - Elle concerne l’ontologie, c’est-à-dire

Mais attention : Laermans, dans la deuxième partie de son article, mentionne également l’“a-modernisme” de J. Derrida, le déconstructionniste (H.O. 96) et le penseur de la différence (H.O. 177) et le “sur-modernisme” de R. Rorty.

H.O. 302.

Comparaison.

a. *Le père Engels* (1820/1895), dans son ouvrage *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, Stuttgart, 1888, dit : “De même que la bourgeoisie (H.O. 147) - par la grande industrie, la concurrence et le marché mondial - affaiblit pratiquement toutes les institutions stables devenues vénérables par leur âge, de même la philosophie dialectique s’efface.

Note : Engels parle de la philosophie de Hegel - toutes les représentations d’une vérité finale, absolue, et les états de l’humanité, aussi absolus que cette vérité, qui lui correspondent : pour la philosophie dialectique, rien n’existe qui soit final, absolu, sacré ; elle prouve à l’égard de toute chose qu’elle est transitoire. Pour lui, rien n’existe si ce n’est le processus ininterrompu de la naissance et de la disparition. (...).

Elle n’a qu’un seul côté conservateur : elle reconnaît le bon droit de phases bien définies de la connaissance et de la société, dans la mesure où elles correspondent à un certain temps et à certaines circonstances (H.O. 124 : histori(ci)sm) ; mais pas plus que cela... Le conservatisme de cette vue est relatif, son caractère révolutionnaire est “absolu”, - le seul “absolu” qu’elle affirme encore “.

On constate que Hegel et Marx, en tant que “dialecticiens”, ont vu la modernité, telle que Berman la décrit, à leur manière. Mais Hegel et Marx n’avaient pas encore de doutes sur l’homme - et son expérience existentielle - au milieu d’un tel processus de devenir et de péril.

b. Que Berman, avec sa modernité, ait du sens, c’est ce que montre aussi *P. Hazard, La crise de la conscience européenne* (1680/1715), Paris, 1935, 3/29 (*De la stabilité au mouvement*).

“Pour être durable. Éviter tout changement, dans la mesure où il pourrait détruire un merveilleux équilibre : tel est le souhait de l’âge classique (*note* : le XVIIe siècle)”.

C’est exactement ce qui est émis à partir de 1680 : tout est remis en question.

La modernité aurait donc, selon Hazard, conquis la France et le reste de l’Europe dans cette période critique de 1680 à 1715. Son livre en est une longue preuve.

Voilà pour l’introduction, qui introduit les questions actuelles dans notre enquête sur l’essence du rationalisme éclairé moderne, enquête qui peut maintenant commencer.

H.O. 303.

II.C. (I). - Les deux principaux types de rationalisme.

W. Bertley, *Flucht ins Engagement (Versuch einer Theorie des offenen Geistes)*, Munich, 1962, 118 et suivants, déclare ce qui suit.

(i) Question principale : “Quelle est l’essence de l’autorité rationnelle ou du critère rationnel (c’est-à-dire du moyen d’expression) que le rationaliste invoque pour justifier ses opinions ?

(ii) La réponse est double.

a. Les rationalistes purs - également appelés “intellectualistes” par Bartley, tels que R. Descartes (1596/1650), B. de Spinoza (1632/1677), G.W. Leibniz (1646/1716), situent le fondement “rationnel” (“autorité”) dans l’intellect, la raison elle-même : le “rationnel” est celui qui justifie l’opinion individuelle ou l’opinion publique. Rationnel” est celui qui justifie l’opinion individuelle o. la perception intellectuelle, rationnelle (“intuition”), c’est-à-dire une forme de perception spirituelle (= rationnelle) immédiate de l’essence de la donnée elle-même.--. Comparons cela au “noble joug” platonicien (H.O. 8) : notre esprit individuel est en contact direct et non perturbé avec les données elles-mêmes, dans leur noyau rationnel.

b. Les rationalistes empiristes ou empiristes, pour faire court, tels que Francis Bacon de Verulam (1561/1626) (H.O. 114;169), le premier théoricien moderne de l’induction, J. Locke (1632/1704 ; le père formel de la pensée anglo-saxonne des Lumières), D. Hume (1711/1776), situent le fondement “rationnel” dans la raison, dans la mesure où celle-ci est fondée sur l’expérience sensorielle. Une opinion individuelle est justifiée, dans la mesure où elle peut avancer des arguments - empiriquement, voire expérimentalement (H.O. 156) testés.

Ce double point de vue est également soutenu par *Chr. Dawson, Crisis of Western Education*, Tiel/The Hague, 1963 : “La méthode inductive de Francis Bacon ne ressemblait pas, loin s’en faut, à l’idéal de Descartes d’une seule théorie universelle et pure de la quantité, à partir de laquelle la nature pourrait être dérivée dans son intégralité. Pourtant, tous deux ont apporté une contribution essentielle au développement de l’attitude d’esprit scientifique moderne.

Le rapprochement de ces deux traditions, en introduisant les idées anglaises en France et en mêlant l’empirisme anglais au rationalisme français, a inauguré le siècle des Lumières”. (O.c.,62).

H.O. 304.

Le modèle scientifique.

Relisez maintenant H.O. 280/295 : Mathématiques modernes ; 247/279 : Sciences naturelles modernes : dans les deux chapitres, vous trouverez le nom de René Descartes aux premiers rangs. Voir H.O. 276 : Newton compte Descartes parmi les “géants” sur les épaules desquels il a été élevé. Voir H.O. 294v. comment Descartes, un matin, par inspiration, a trouvé la pièce centrale de la géométrie analytique.

Vers une nouvelle rationalité”, tel était le titre alléchant du Figaro-Magazine (18.10.86). Le Centre roumain, ainsi que l’association Hyperion, organisent un débat dialogué sur la question de savoir si nous nous dirigeons vers une nouvelle forme de “rationalité”. Le jeudi 16.10. 1986, à 15 heures, “A l’université Paris-Sorbonne”, puis... Il s’agit clairement d’un parallèle avec le modernisme/postmodernisme. Ce qui était courant à l’époque de Descartes, l’est, apparemment, toujours.

E. Coreth, Einf. i. d. Phil. d. Neuzeit, I (Rationalismus/ Empirismus/ Aufklärung), 33, explique plus en détail comment la science professionnelle moderne est, pour la première fois, un modèle.

“La nouveauté qui apparaît ici est la tentative de justifier la philosophie comme une science rigoureuse.

(i) Les sciences naturelles - en particulier la physique et l’astronomie - avaient, à cette époque, grâce à Copernic (H.O. 248), Kepler (H.O. 248) et Galilée (H.O. 304v.), fait un progrès sans précédent, précisément parce qu’elles avaient découvert, développé et appliqué la méthode appropriée à leur nature. Ils avaient ainsi atteint le statut d’une science stricte, méthodiquement sûre.

(ii) “En revanche, la philosophie de cette époque présentait des perspectives diverses et confuses”, affirme Coreth. Coreth souligne qu’à l’époque, deux attitudes principales étaient en jeu.

a. Le sceptique (H.O. 156 ; 271vv : nominalisme, même chez un Pape) ;

b. Cette dernière est la voie choisie par Descartes : “Quatre ans après la condamnation de Galilée (H.O. 274), Descartes publie son *Discours de la méthode* (1637). On ne peut comprendre le succès de cette œuvre, qui est à la base de toute la science et de la philosophie des temps modernes, que si l’on voit qu’elle a finalement posé une base fiable pour la nouvelle rationalité scientifique.” (E. Vanden Berghe, “*Hevigorously Suspected of Heresy* ; in : *Collationes* (V1.Tijdschr. v. Theol. en Past.) 13 (1983) : 3 (Oct.), 328).

H.O. 305.

La “rationalité” signifie - H.O. 272 - l’adéquation (l’harmonie) de notre cognition scientifique (rationalité subjective) et la connaissabilité de la réalité (rationalité objective).

Le modèle scientifique double.

Donc Descartes veut de la méthode. Méthode, comme dans les nouvelles sciences. Méthode, comme dans les nouvelles sciences naturelles. Nous y établissons l’harmonie de deux méthodes partielles.

1.- “D’une part, il y a l’observation, menée méthodiquement dans l’observation et l’expérience (H.O. 249 : un nouveau paradigme) ; d’autre part, il y a l’application de la pensée mathématique exacte (H.O. 257 : langage mathématique), qui saisit les processus physiques et en formule les lois”. (Coreth, o.c., 34).

Si ce modèle est transféré à la philosophie, où l’on entend une reconstruction sur la base d’un premier point de départ et de premières prémisses, le philosophe doit choisir l’un des deux aspects ou même l’harmonie des deux.

R.-- Si le penseur choisit d’abord des points de départ rationnellement transparents, à partir desquels, grâce au raisonnement déductif, toutes les connaissances ultérieures peuvent être dérivées,-- après le modèle mathématique, on tend vers le pur rationalisme. On pense à la géométrie d’Eukleides.

B.- Si, toutefois, on choisit comme point de départ des données d’observation, dont on induit ensuite des lois générales, -- à l’exemple du monde physique de l’époque, on tend vers le rationalisme empirique.

Il est frappant de constater que, dans la philosophie de cette époque, on essayait de penser soit de manière purement rationnelle, soit de manière empirique-rationnelle. Cela a conduit à une contradiction au sein du rationalisme, qui n’est comblée que par Kant (1724/1804) (au moins, il tente de faire une synthèse).

II.C.(II).-- *Le système méthodique comme idéal.*

Coreth, o.c., 34f., explique où le fondamentalisme, propre aux deux types de rationalité, se manifeste le plus clairement : le rationaliste pur et le rationaliste empirique cherchent tous deux deux deux phases.

A.-- Les deux veulent une connaissance première, immédiatement évidente, idéalement apodictique, indiscutable ou incontestable (compréhension pure, perception), qui puisse servir de point de départ, de base, de “fondement”.

H.O. 306.

Par exemple, Descartes pose un double fondement.

(i) Une purement philosophique : la certitude absolue du cogito (je suis conscient ; H.O. 13 ; 72/74 : cogito augustinien ; voir surtout 74 : la différence avec Descartes) : dans mon for intérieur - c'est ainsi que tout le monde (portée universelle) peut raisonner - je suis conscient d'être en contact avec mes représentations (représentationnisme, illationnisme, médiatisme (H.O. 152/154 : subjectivisme)).

(ii) Un fondement théologique également : dans ses *Meditationes de prima philosophia* (1640), *Descartes réfute* une objection. Un esprit malin (un mallin génie) pourrait tromper cette conscience intérieure du cogito ! Ce à quoi Descartes répond : la bonté de Dieu est au-delà de sa toute-puissance ; il ne peut donc pas vouloir que je sois constamment trompé) car il est infiniment bon. Ainsi, Descartes pose un fondement rationnellement sûr tant pour la science que pour la philosophie.

Note : C'est ce qu'on appelle l'innéisme : selon Descartes, les représentations au sein de notre conscience qui résistent à la critique rationnelle et qui, par conséquent, offrent une certitude, sont innées.

Conclusion : Ces "idées claires et distinctes" échappent au scepticisme (nominalisme). De même, Locke pose un fondement : les expériences sensorielles. Ceux-ci ont été donnés immédiatement. Mais notez qu'ils sont directement contactables au sein de la conscience avec ses représentations. Ici aussi, le médiatisme prévaut : ce que nos sens perçoivent ne nous donne pas les choses objectives elles-mêmes, mais seulement les impressions, les idées, les représentations de ces choses objectives (encore une fois : subjectivisme).

Conclusion : Même s'il y a à nouveau une certitude, même s'il y a à nouveau une sorte de joug noble (l'accord du sujet à l'objet ; cf. 8), l'objet extérieur à l'esprit (la raison) n'est qu'indirectement accessible. Ceci, en raison du climat de pensée nominaliste dans lequel se situe l'ensemble de la philosophie moderne (H.O. 158). La sortie du nominalisme, la fin du Moyen Âge, est incomplète.

H.O. 307.

B.-- Tous deux, le rationaliste pur et le rationaliste empirique, veulent construire méthodiquement le système de toute la philosophie sur cette base. -- “Une telle chose implique une volonté radicalement nouvelle de construire méthodiquement un système.

1. Dans toute la philosophie antérieure, il n’y a jamais eu de système de ce genre. Ni dans la Grèce antique, ni dans la scolastique du Moyen Âge. Les grandes *summae* philosophiques et théologiques (H.O. 105 ; 131), c’est-à-dire les exposés systématiques (pensez à la *Summa theologiae* de *saint Thomas d’Aquin*), étaient des ouvrages systématiques, dans le sens où ils exposaient leur sujet - de manière significative et ordonnée. Mais ils n’ont jamais eu la prétention de développer un système méthodique strict.

2. Une telle chose est en train d’émerger : à partir d’un premier point de départ, chaque étape doit, méthodiquement, être rigoureusement prouvée, -- ne présupposant rien qui ne soit déjà prouvé. (...) Cet idéal atteint, avec Hegel, sa plus haute prétention : “ dans la méthode absolue du système absolu “. (Coreth, o.c.,34f.).

Critique du fondamentalisme (307/312)

(1) Les Empiricistes-Rationalistes ont exprimé de nombreuses critiques à l’égard des thèses rationalistes pures, notamment Locke et Hume. Au lieu de compter sur des conceptions innées et un Dieu “bon” comme preuves, les empiristes comptaient sur la “nature”, qui ne peut pas tromper. Ainsi, par exemple, Hume a écarté la croyance naïve en Dieu, aux anges, aux diables, etc. D’après l’expérience sensorielle, ils n’étaient pas inductibles, bien sûr. Et le raisonnement rationnel pur, fondé sur des représentations claires et évidentes, n’a certainement pas convaincu l’empiriste Hume.

(2) Mais Hume a également rencontré des difficultés avec l’induction : la science, avec ses lois strictement générales, n’était nulle part directement déductible des sens. De même l’existence des semblables (H.O. 154) et du souvenir (mémoire). Reste un solipsisme : j’existe dans mon intérieur conscient, seul (*solus ipse*) et ce qui est à l’extérieur (le “ monde extérieur “) est au moins incertain.

Conclusion : tant le Rationalisme pur que le Rationalisme empirique ne trouvent pas, au fil du temps, un critère apodictique, qui montre que la certitude absolue, dans un système, est possible.

H.O. 308.

Ce double aspect de l'auto-mortification du rationalisme au cours de sa courte histoire montre à la fois sa volonté d'être un véritable fondamentalisme et son échec immanent.

Coreth, o.c.,35, en donne l'explication : aussi bien le Rationalisme pur (qui s'imaginait pouvoir fixer les représentations des données pures, pures et directes, non déclarées, non interprétées, (H.O. 273) dans un système fermé, pur, rationnel) que le Rationalisme empirique (qui s'imaginait pouvoir fixer les représentations des données dans un système fermé, pur, rationnel). 273) pouvait fixer dans un système fermé, purement justifié rationnellement) et le Rationalisme empirique (qui s'imaginait pouvoir fixer les représentations des données sensibles, de manière indéterminée, "purement rationnelle", dans un système également fermé (mais alors empiriquement fermé)) s'enlisent dans le fait que - tout comme la connaissance pré-scientifique également - la soi-disant connaissance scientifique professionnelle, est déjà, inaperçue ou non, une autre forme d'interprétation.

En d'autres termes : une théorie de l'interprétation (herméneutique ou non) et une théorie de l'interprétation déjà appliquée inconsciemment sous-tendent ce soi-disant "fondamentalisme".

Dans les termes de Coreth : "Alle - auch noch so unmittelbar (*note*: non déclaré) erscheinende - Erkenntnis ist schon vermittelt" (Tout - même en tant que 'immédiatement (c'est-à-dire sans le terme intermédiaire d'une quelconque interprétation) apparaissant - la connaissance est déjà be-middel-d (*note*: pourvue d'un terme d'interprétation)). En référence, par exemple, au latin (français) : toute connaissance perçue comme "immédiate" (par exemple, la science cartésienne ou la science baconienne) est déjà médiante. Coreth ajoute que le Rationalisme critique de Kant ou le Rationalisme dialectique de Hegel, plus tardifs, tentent de dépasser (défaire) ou d'accepter (Hegel) précisément ce caractère d'interprétation - à leurs yeux : uniquement situé dans le sujet pensant - (Kant) (toute connaissance est pour Hegel non médiatisée et interprétée).

Outre l'interprétation de Coreth de la crise des fondements (= crise du fondationnisme), qui nous semble parfaitement correcte, il faut se référer - brièvement - à *G.E. Moore* (1873/1958) qui, au nom d'une sorte de "commonsensisme" (H.O. 273), dans son *A defence of commonsense* (1925), a attaqué le fondationnisme et à *K. Popper* (1902/99), dans sa *Logik der forschung* (1934), qui, *Rationaliste neuf ans après Moore*, a essayé de montrer que la "justification" (preuve, "fondement") n'est pas un problème. *Popper* 1902/994), dans sa *Logik der forschung* (1934), qui, *Rationaliste neuf ans après Moore*, a tenté de montrer que la "justification" (preuve, "fondement") est finie et que toute connaissance n'a pas besoin d'être "fondée". Ne serait-ce que parce qu'on ne peut pas tout prouver.

H.O. 309.

L'un d'entre eux, qui mérite bien sûr d'être mentionné ici, est C.C.S. Peirce (1839/1914), plus connu - semble-t-il - comme sémioticien, mais moins comme théoricien de l'interprétation. Aussi pour Peirce, comme pour Hegel, toute connaissance est à la fois non déclarée et interprétée. Ou plutôt directement (c'est-à-dire dans des connaissances scientifiquement testées) et indirectement (c'est-à-dire dans la réflexion, la parole et l'écriture qui accompagnent toute connaissance directe). Un mot donc sur la critique de Descartes par Peirce.

Echantill. Bibl. : W.B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*, New York, 1966, 59/83.-- Peirce compare Descartes avec la scolastique si critiquée par Descartes.

Descartes (comme les scolastiques (un peu), dans le sillage d'Augustin (H.O. 72/74), mais de façon très limitée) fonde (!) c'est-à-dire justifie, son système, d'abord, sur le doute méthodique.

a. Alors que les scolastiques ne remettaient jamais en question les vérités “fondatrices” (parce qu'on ne peut tout simplement pas en douter sans couper le “sol” (=justification) sous ses pieds), Descartes - en tant qu'esprit éclairé - veut radicalement “douter” de toutes les vérités fondatrices (présupposés). le “doute”. En effet, l'illuministe veut rompre radicalement avec le passé déraisonné, à ses yeux “infondé”, notamment avec la pensée religieuse de l'Église (der Scholastiek).

b. Peirce répond : il n'existe pas de doute vraiment parfait : nous commençons - même “éclairés” - avec tous nos préjugés.

Note:-- un de ces préjugés cartésiens était la lutte contre la scolastique ; un autre était le médiatisme nominaliste (H.O. 152v. ; 306 (le Rat pur et le Rat empirique ont le préjugé “subjectiviste”)).

Nos préjugés - généralement inconscients -, dit toujours Peirce, ne sont vraiment compromis que lorsque nous avons une raison solide (positive) de douter, c'est-à-dire dans la mesure où nos convictions simultanées sont mutuellement contradictoires... Eh bien, le doute méthodique cartésien n'atteint jamais cette rigueur et cette authenticité.

H.O. 310.

Descartes - auquel la scolastique se réfère comme pierre de touche de la certitude, l'église mondiale et, en particulier, ses théologiens et philosophes - situe la certitude dans l'individu (cf. Ap 156 : le sujet autonome).

Dans le reste de son épistémologie, Peirce insiste sur "le socialisme logique (c'est-à-dire épistémologique), c'est-à-dire le fait que les scientifiques professionnels attendent d'abord le jugement de l'ensemble du monde scientifique professionnel avant de décider de la "certitude".

Ce qui a conduit J. Royce (1855/1916), à la suite de Peirce, à parler de "communauté interprétative".

Descartes - là où la scolastique présupposait une pluralité de types de justification (de la foi (Pape, conciles, Bible, théologiens), de la raison (philosophes)) - ne reconnaît qu'un seul type de justification, de préférence purement rationnelle, si nécessaire empiriquement rationnelle... Sur cette -base scientifique -nominaliste étroite, -Descartes a "construit", littéralement, son "système méthodique" (Coreth).

Descartes - là où la Scolastique avait ses mystères intellectuellement impénétrables, mais tente d'expliquer rationnellement toutes les choses créées, dans un type de rationalisme (H.O. 144 : rat. général), c'est-à-dire de méthode de justification, étiquette de nombreuses données non seulement comme inexpliquées, mais même comme inexplicables... Ce que le vrai rationalisme scientifique ne sait pas (Peirce a publié cette critique de Descartes dans *Journal of Speculative Philosophy* (1868)).

Une confirmation.

R. Laermans, Mod. krit. en Postmod. ret., I, 412, dit ce qui suit.

Richard Rorty (un néo-pragmatiste ; H.O. 301), dans sa *philosophie et le miroir de la nature* (cf. *R. Rorty, Der Spiegel der Natur (Eine Kritik der Philosophie)*, Frankf.a.M., 1984), fait - ce qui est qualifié de philosophie typiquement "moderne" (par opposition à post-moderne) - commencer avec R. Descartes. Ce dernier aurait été le premier à avoir posé la question "Comment une connaissance vraie et objective est-elle possible ?". (c'est-à-dire, en langage kantien : la question des conditions de possibilité). En d'autres termes, Descartes, pris dans l'émergence de la science moderne (H.O. 304), essaie de la "légitimer" (= justifier rationnellement) comme une prétention à la vérité objective.

H.O. 311.

Selon le demandeur, c'est précisément à cause de cette approche que Descartes contrôle l'ensemble de la philosophie "moderne" : elle serait, selon lui du moins, exclusivement une théorie de la connaissance et surtout de la science.

Avec *Jurgen Habermas* (1929/...), appartenant à (ce qu'on appelle) la "deuxième génération" de la *Frankfurter Schule*, qui, dans son *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), s'insurge lui aussi contre le fondationnisme (mais alors chez Hegel, qui cherche des normes éthiques capables d'ordonner le "chaos moderne" ; H.O. 301 : menace), Richard Rorty reproche à la "philosophie moderne" un système de fondation "métaphysico-théologique" : elle cherche - et cela semble, aujourd'hui, être le cas de certains penseurs - une sorte de système de fondation "philosophico-théologique". (H.O. 301 : menace), Richard Rorty reproche à la "philosophie moderne" un système de fondements "métaphysico-théologiques" : elle cherche - et cela semble, aujourd'hui, une sorte de "scandale philosophique" chez nombre de penseurs - des "raisons indiscutables" sur lesquelles fonder l'opinion que le "vrai" diffère du "faux" et le "bien" du "mal".

Laermans dit, en même temps, que ce parler des deux penseurs est une confirmation de

(i) Jacques Derrida (H.O. 96 ; 213 ; 301 : a-modernisme) et

(ii) Martin Heidegger (1889/1976 ; le "fondamentaliste", qui accuse l'ensemble de l'ontologie occidentale d'être une "ontothéologie", c'est-à-dire un récit du comportement occidental fondé sur une théorie de l'être (onto-), qui inclut une théorie de Dieu (théo-)).

Conclusion : Heidegger (après Nietzsche, bien sûr), Derrida, -- Rorty, Habermas, - ils reprochent à la "modernité" (on aime utiliser le neutre) d'être restée "non-moderne", d'avoir adhéré à la tradition antérieure. Unmodernité", qui réside dans le nouveau type de fondamentalisme !

Ceux qui manquent encore à l'appel dans cette entreprise de critique de la modernité sont, bien sûr, *Jean-François Lyotard* (H.O. 241 ; 299), qui, dans *La condition postmoderne*, marque la philosophie "moderne" comme une entreprise épistémologique, qui donne aux sciences professionnelles "modernes" des "méta-récits" (méta-histoires-, c'est-à-dire un ensemble d'histoires, qui est philosophique), ainsi que Michel Foucault (H.O. 241 ; 299).- un ensemble d'histoires qui sont philosophiques) pour les justifier rationnellement (fundationism)-- ce que Lyotard reproche particulièrement à Hegel,-- ainsi qu'à Michel Foucault (H.O. 161 ; 169 ; 177 ; 184), dans une conférence (1983) au Collège de France (*Un cours inédit*, in : *Magazine littéraire* 1984, 207 s.), mais... voilà - au lieu de Descartes (Rorty) ou Hegel (Habermas, Lyotard) - *Kant* (dans son célèbre texte *Was ist Aufklärung ?* (H.O. 146), en 1784 (1783), qui est l'"auteur" du crime de "justification".

H.O. 312.

1. Avec Kant commence - à travers son examen de l'“actualité” (H.O. 123v. : new fil. ; historicism) en tant que penseur - l'autocritique du penseur “moderne” sur lui-même. Il s'agit bien sûr, dans un certain sens, d'une démarche déjà “postmoderne” (car Kant se distancie du rationalisme pur (Descartes) et empirique (Hume), c'est-à-dire de l'actualité philosophique de son époque).

2. Mais - par exemple dans sa *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1) - Kant examine sous quelles conditions la connaissance véritable (en particulier la science moderne, bien sûr) est possible, -- mais alors de telle manière qu'il essaie d'en rendre compte sur la base de “fondements” inébranlables. Ce qui laisse entendre que Kant serait à la fois moderne (justification inébranlable) et postmoderne (détachement de l'ensemble du rationalisme).

Ce qui, à mon avis, est également vrai de Descartes et de Hume, ainsi que de Hegel. Mais alors à différents degrés et de différentes manières.

II.C. (III). La critique lemmatique-analytique du fondationnisme

(i) Il est, sans aucun doute, évident que l'accusation de “fondamentalisme” affecte tout notre cours d'“ontologie” - car il s'agit d'un cours d'histoire de l'humanité.

a. la théorie de la réalité (on-logie),

b. s'appuie sur une théologie (sur la théologie), qui tente de justifier, autant que possible et dans les limites d'un faillibilisme délibéré, que nous avons hérité des paléopythagoriciens (la distinction entre “sage” (= divin) et “philosophique” (= humain, donc faillible)).

(ii) La réponse, après tout ce que nous avons écrit ci-dessus, peut être brève. La méthode lemmatico-analytique (H.O. 282/284 : Plat. meth. (H.O. 284) ; 284v. plat. vakwet.) est à la fois un fondamentalisme (car il veut justifier, de préférence sur des fondements apodictiques) et une critique du fondamentalisme (car il considère que la justification ne réussit que si le lemme (l'hypothèse), sur lequel repose le ‘fondement’, est vérifiable, a posteriori).

Que - outre Platon - son élève Aristote (H.O. 8/26) échappe au “fondamentalisme” (autre terme pour “fondamentalisme”) - ce qui, bien sûr, ne s'applique pas à tous ses disciples, les “péripatéticiens”, tente de démontrer W. Klever, *Een epistemologische fout*, in : B. Delfgaauw et al, *Aristote (sa signification pour le monde actuel)*, Baarn, 1979, 36/47.

H.O. 313.

(iii) La réponse peut, elle aussi, être reformulée.

G. Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine (De la Guerre de Sécession à la Seconde Guerre Mondiale)*, Paris, 1954, parle de l'“abstraction hypostatique” (comparer avec H.O. 9), adoptée par C.S. Peirce (H.O. 309). Il l'a adopté (et mis à jour) de John Duns Scot (H.O. 129 ; 294;-- 116).

(a) L'abstraction aristotélico-thomiste

Voir H.O. 10 - est le traitement par l'esprit (raison/intellect) de données singulières-concrètes de sorte que, par induction, le concept général (“essence”) est révélé. Ce concept fait référence à la forme essentielle des phénomènes en question. Le cadre est le noble joug, c'est-à-dire la relation de connaissance réciproque directe entre le sujet et l'objet, de sorte que notre esprit entre directement en contact avec la réalité.

(b) L'abstraction “hypostatique” skotiste et peircienne.

C'est plus indirect : notre esprit atteint, en quelque sorte, le soi donné, mais pas dans sa totalité. Seule une forme provisoire d'être est saisie, comme un lemme (abductif).

Cette forme provisoire d'être (note : Peirce se qualifie très explicitement de “réaliste scolastique”) est telle qu'il pousse à une épreuve active de la part du sujet (l'esprit), en, partant de cette forme provisoire d'être, travaillant sur, travaillant avec, ce dont cette forme d'être est originaire (l'objet).

Peirce appelle la forme d'essence, à plusieurs reprises, le signe de pensée, inhérent à l'objet. Peirce n'est donc absolument pas un nominaliste. En comparaison, notamment avec quelqu'un comme O. Willmann (H.O. 47), la différence s'avère plus faible qu'il n'y paraît à première vue.

Un idéaliste platonicien radical comme Willmann, dans sa discussion avec les vues de J. Locke, dit très clairement que l'idée d'un donné (un ensemble de données) n'est qu'une “qualitas occulta”, -- un “x” : seule une clarification ultérieure (par exemple par l'expérience) peut donner une réponse définitive au ver clarifié de l'être.

Quelque chose comme ça :

(i) de l'abstraction à l'idée,

(ii) pour vérifier une idée, avant de se décider réellement sur cette idée, ce qui est parallèle à l'abstraction “hypostatique” de Scotus-Peirce.

Note -- J. Dewey, Le développement du pragmatisme américain, in : Revue de Métaphysique et de Morale 1922 : 4 (oct./déc.), 411/430, dit à juste titre que, contrairement à la tradition classique, qui met la responsabilité en premier, le pragmatisme, resp. le pragmatisme peircien met la même responsabilité à la fois en premier et après (autant que possible).

H.O. 314.

“Le pragmatisme” - selon Dewey, a.c.,421 - “apparaît donc comme une extension de l’empirisme historique, mais avec cette différence fondamentale que le pragmatisme ne met plus l’accent sur les phénomènes antérieurs (“les phénomènes antécédents”), mais sur les phénomènes suivants (“les phénomènes conséquents”) (...).

Un empirisme qui se limite à résumer les modèles applicatifs du passé ne laisse aucune place au possible et à la liberté. Le pragmatisme acquiert ainsi une dimension métaphysique. La doctrine de la valeur des conséquences nous amène à envisager l’avenir. Cela nous conduit à une conception de l’univers dont l’évolution n’est pas terminée, un univers qui, pour citer William James (1842/1910 ; le père du pragmatisme), est “en devenir”“. Ce que Dewey dit du pragmatisme de James est vrai, au moins autant, du pragmatisme de Peirce, qui est explicitement conceptualiste (ce que le pragmatisme de James est beaucoup, beaucoup moins).

Mais - comme nous l’avons vu en Ap. 32 - le réalisme conceptuel n’est que, platoniquement parlant, un idéalisme immanent, qui a son pendant dans l’idéalisme transcendantal, qu’il fonde - par l’idéation.

(iv) La réponse à la critique du Fondamentalisme a une autre dimension : nulle part dans ce cours nous n’avons caressé la prétention cartésienne-lockienne de construire un système méthodiquement fermé, selon le simple modèle des sciences professionnelles modernes (surtout les sciences axiomatiques-déductives). Nous laissons cela, par exemple, à un Spinoza ou à un Hegel.

(Chaque article, chaque livre, sur le mal du “Fondamentalisme” essaie de justifier la thèse contre le Fondamentalisme de la manière la plus fermée-logiquement possible (si ce n’est en attirant peu d’attention). Oui, avec l’“air” de la certitude absolue, cette maladie de la pensée “moderne” est à la fois prouvée et critiquée. Quel look “Fondationnel” !

H.O. 315.

Conclusion.-- I.M. Bochenski, *Philosophical methods in modern science*, Utr./ Antw., 1961, 93vv ; 126v, explique comment Jan Lukasiewicz (1878/1956) classe chaque justification (“argumentation”) en deux grandes classes.

1 -- La justification déductive.

“Si A, alors B. Eh bien, A. Donc B”. -- On remarque la formulation lemmatique-analytique. Le lemme (hypothèse, “abduction” (peircienne)) est “Si A, alors B”.

2.-- La responsabilité réductive.

“Si A, alors B. Donc A”. Encore une fois : la même formulation lemmatico-analytique (ou hypothético-déductive).

a. Le “compte inductif” est fondamentalement un “compte réductif” : “Si toute l’eau, dans des circonstances normales, bout à 100° Celsius, alors cette eau, cette eau et toutes les eaux singulières possibles... Eh bien, vérifié expérimentalement : cette eau et cette eau bout à 100° Celsius... Donc - induction amplificative - toute l’eau bout à 100° Celsius”. C’est la généralisation (H.O. 114/117 : Schol. loi de la nature ; 250.2 (lemme / analyse) ; 252 : loi) inhérente au récit inductif. aussi H.O. 270 (nature = loi).

b. La ‘justification déductive’ est clairement reconnaissable dans H.O. 282/284 (les mathématiques - géométrie, arithmétique - sont des méthodes ‘avancées’ (lemmatiques-analytiques)), -- dans 284vv. (l’application sémiotique du lemme).

Conclusion -- Sans jamais abandonner la méthode platonicienne, nous pouvons procéder à la fois de manière fondamentale (en justifiant strictement, autant que possible) et non pas de manière “dogmatique-fondamentale”, mais “conditionnelle-fondamentale”. -- C’est la réponse formelle à la suggestion d’une ontologie “fondationnaliste”.

II.C.(IV). La pensée cartésienne comme prématalisme.

C. Forest, O.P., *Le Cartésianisme et l’orientation de la science moderne*, Liège / Paris, 1938, 3, écrit : “ Le cartésianisme, en tant que système (H.O. 305), a été abandonné assez rapidement. Pourtant, Descartes a continué à influencer les philosophies modernes et les sciences modernes, rien de moins”.

L’une des conclusions qu’une grande partie des “modernes” ont tiré de sa façon de penser est le matérialisme.

(1) Tragédie de Descartes. - H.O. 150 (Occam) ; 212/214 (Luther) ; 238 (Calvin) nous ont donné des exemples de “ tragédie “ : ce qu’ils ne voulaient pas dire (sauf implicitement dans les sous-entendus de leurs textes), les meilleurs de leurs élèves l’ont très vite déduit de leur comportement (et des textes associés à ce comportement).

C'est ce qui ressort également, en passant, du modèle applicatif de Galilée sur cette tragédie (H.O. 276v.).

Eh bien, écoutez Forest : "Il ne s'agit pas de reprocher à Descartes l'interprétation matérialiste de la science (...). Il est resté - jusqu'à la fin de sa vie - un croyant. Son "spiritualisme" (*note* : conviction qu'il existe à la fois des idées et des êtres purement incorporels) n'est pas remis en question ici.

Mais les idées que les gens mettent en circulation vont souvent plus loin que ce qu'ils avaient prévu. Ils poursuivent leur chemin, à travers les esprits pensants, avec une "logique inexorable". (O.c., 4). - L'auteur explique maintenant comment cela a fonctionné dans le cas de Descartes.

(2). *Le prématérialisme de Descartes.*

(a) Comme vu H.O. 307, Descartes a transféré l'idéal scientifique à l'ensemble de la philosophie (et de la théologie), comme une méthode.

(b) Mais - et c'est là que commence l'idéologie scientiste (H.O. 309 : les préjugés de Descartes) - Descartes a également introduit dans son système des lemmata ('postulats') purement scientifiques. Ceci, afin de pouvoir réfuter - scientifiquement prouvé - la scolastique ('falsifier', dirait Popper).

Comment a-t-il fait ça ? "Il y a certaines représentations ("idees") - dit Descartes lui-même, dans une de ses lettres -, qui ne proviennent ni des objets du monde extérieur, ni d'un acte de volonté, mais seulement de la faculté de penser elle-même". Il qualifie ce type de représentations d'"idées (= représentations) claires et distinctes",-- d'"intuitions",-- d'"idées innées".

Leur origine - et il y a ici un vague résidu de platonisme théologique (H.O. 58 (Alb. v. Sm.) ; 257 (Galilei)) - est la causalité de Dieu : " Ils sont l'expression de la pensée de Dieu. Il est le garant de leur valeur réelle... Toute "conception claire et distincte" est donc indiscutablement (*note* : foundationism, on Plat. theolog. basis true)". (Forest, o.c., 4).

H.O. 317.

Le dualisme cartésien.

Parmi les “représentations claires et distinctes, données par Dieu”, il en est deux qui jouent un rôle de premier plan, à savoir la “représentation”, désignée par le terme “étendue”, et la “représentation”, désignée par le terme “pensée”.

En y regardant de plus près, on s’aperçoit que, du moins aux yeux de Descartes, les deux représentations n’ont pratiquement rien en commun. “Il y a, à la fois, deux mondes, l’un séparé de l’autre : le monde de la matière et le monde de “l’esprit” (la pensée).

- (1) Jusqu’alors, la philosophie s’était limitée à les distinguer.
- (2) Descartes les sépare et même les oppose”. (Forest, o.c.,4).

Comme l’explique Forest, dans la suite de son article, ce dualisme moderne typique - que l’on attribue souvent au platonisme, mais à tort : il y a une énorme différence entre le platonisme et le cartésianisme - va redessiner en profondeur la vie (biologique) et l’être humain et, immédiatement, grâce à la science appliquée (comprenez : l’idéologie), les réformer,-- en biologie, en sciences humaines et spirituelles.

De la forme traditionnelle de l’être à la “res extensa” cartésienne.

Pour comprendre précisément quelle révolution Descartes a déclenchée, il faut bien connaître la tradition. Lire H.O. 12. Nous y apprenons, avec Aristote et Platon (le premier purement abstrait, le second également idéatif), que la forme géométrique n’est qu’un aspect de l’essence totale de la forme. C’est précisément ici qu’intervient l’erreur de ces postcartésiens -qui ont transformé sa doctrine encore spiritualiste en leur doctrine matérialiste.

“ L’extensité (c’est-à-dire la longueur, la largeur, la profondeur (= hauteur) ; note : 293 : système de coordonnées cartésiennes) constitue la nature (*note* : l’être) de la “ substance “ corporelle (*note* : terme de Descartes pour “ être “) et la pensée (“ cogitatio “) constitue la nature de la substance pensante “. (Descartes, Princ. phil. 1:53).

Note : Il s’agit d’une circonscription idéologique de la distinction faite par Galilée entre les propriétés secondaires (qualitatives) et primaires (géométriques) de la matière (H.O. 253).

La “chose étendue” (res extensa) est purement quantitative : avec cette “extension”, des aspects tels que le poids géométrique, le mouvement, etc., dans la mesure où ils peuvent être exprimés en langage mathématique, sont également importants.

H.O. 318.

“ Au lieu de remettre simplement les qualités (*c'est-à-dire les couleurs, les sons, les odeurs, les goûts,--en tant qu'expériences vécues*) à leur place dans la totalité de nos connaissances, Descartes les élimine, les transforme en “ illusions “ de notre conscience. Désormais, le monde sera insonore, incolore, insipide et inodore pour la science spécialisée. Elle ne cherchera dans les phénomènes que ce qui se prête à une mesure mathématique.

Une telle interprétation mécaniste de l'univers - qui rappelle l'atomisme de la Grèce antique (*note : Leukippos v. Miletos et son disciple Demokritos of Abdera (-460/-370)*) - constituera l'arrière-plan de toutes les cosmologies modernes (*note : vues de l'univers*)”. (Forest, o.c.,5).

Un scientifique comme Pierre Duhem (1861/1916), un philosophe comme Henri Bergson (1859/1941), -- ils ont démontré le caractère unilatéral d'un tel mécanisme. Quelqu'un comme *Alexis Carrel* (1873/1944 ; prix Nobel de physiologie et de médecine, 1912, dans *L'homme, cet inconnu* (1935)), en tant que culturologue, dénonce le mécanicisme : “Il a impliqué notre civilisation dans une science qui connaissait son triomphe, mais ce, alors que l'homme sombrait”.

Modèle applicatif : la biologie est le premier domaine auquel Descartes a appliqué son dualisme : tout ce qui n'est pas “ pensé “ est mobile, mesurable, d'extension mécanique. Conséquence : l'animal, par exemple, est, fondamentalement, une sorte d'automate, une machine, de la nature des appareils que nous fabriquons. La seule différence : le très grand nombre de pièces et la complexité de leur assemblage.

Écoutez le cartésien Nicole Malebranche (1638/1715) : “Si un animal crie, il le fait selon les lois qui régissent l'échappement de l'air d'un corps dans lequel cet air est enfermé : il n'y a pas de différence entre un chien qui aboie et une cloche qui sonne”. (Forest, o.c.,6).

Bien sûr, la science moderne ne s'en est pas tenue à ce degré de mécanisme. Mais quand même : pour le scientifique (celui qui pense mécaniquement selon le modèle de la science d'inspiration cartésienne), la biologie se réduit - autant que possible - à la physique, à la chimie et aux mathématiques.

Mode, idéologie, méthode.

Bien sûr, en tant que méthode purement dépourvue d'idéologie, une telle biologie est justifiée. Mais - en dehors de la mode, à certains moments - en tant qu'idéologie, c'est-à-dire en tant que théorie construite a-priori, sans confirmation suffisante dans l'expérience, le scientisme mécaniste ne peut pas passer.

H.O. 319,

Modèle applicable.

Alors que la biologie était l'une des applications, l'anthropologie est la seconde.

1. Le penseur catholique *J. Maritain* (1882/1973 ; néothomiste), dans *Le songe de Descartes* (1932), déjà dans *Religion et culture* (1930), résume brillamment ce que Descartes a conçu comme paradigme (idée) de l'homme : déjà pendant cette vie terrestre, il a fait de l'âme de l'homme ce que S. Thomas d'Aquin (H.O. 106) dit d'un ange, à savoir qu'elle est une "substance" (être) spirituelle permanente. Thomas d'Aquin (H.O. 106) dit de l'ange : il est une "substance" (un être) spirituelle durable.

2. Maritain résume ainsi le dualisme homme-science de Descartes : " un ange habitant une machine " (H.O. 318). Ou encore : "un ange conduisant une machine".

La critique des occultistes.

Toutes les théosophies (H.O. 64 ; 66 ; 69), qui fournissent une philosophie sans exclure idéologiquement les phénomènes occultes, sont pratiquement toutes d'accord pour dire que l'homme est structuré en trois parties :

a. le corps matériel brut (qui peut avoir un aspect machinal, mais qui est avant tout un organisme vivant) ;

b. l'âme-corps fine ou raréfiée ("subtile", selon le langage de l'Église) (incidente, pluriel), comme intermédiaire entre la matière grossière et l'être spirituel pur (incorporel) ;

c. âme purement immatérielle ou moi profond.

Nous n'en parlerons pas davantage. Sauf ceci : de nombreux Pères de l'Église semblent, clairement ou avec hésitation, mettre en avant telle ou telle triade (bibliquement circonscrite).

Conclusion... Encore la tragédie de Descartes.

(1) Descartes était à la fois philosophiquement et en tant que croyant (car c'est ce qu'il semble être resté radicalement) un spiritualiste, c'est-à-dire qu'il supposait un esprit immatériel en plus de la simple matière. Il n'était pas un "matérialiste" ni même, au sens strict, un "prématérialiste" (Forest, o.c.,9).

H.O. 320.

(2) Et pourtant *Voltaire* (1694/1778), principale figure des Lumières agressives en France, dans ses *Œuvres complètes* (1784), t. 31:1, “cite plusieurs personnes qu’il connaissait et qui prétendaient que le “cartésianisme” (note : pas Descartes lui-même et ses écrits) les amenait à ne même plus croire en Dieu”. (*Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, I (Geschichte des Materialismus bis auf Kant)*, Leipzig, 1866-1, 368).

II.C.(V). -- Deux échantillons de matérialisme réel.

Nous n’allons pas faire ici un exposé sur le matérialisme. Nous vous renvoyons à :

(1) L’étude non matérialiste et approfondie que vient de réaliser Lange ;

(2) en outre : *Science et matérialisme (Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels de France)*, n° 41 (1962 : déc.),-- surtout 37/70 (*D. Dubarle, O.P., Concept de la matière et discussions sur le matérialisme*) ;

-- *O. Bloch, Le matérialisme*, Paris, 1985 (a.o. 59/61 : *Le mécanisme cartésien*)

-- *J.K. Feibleman, The New Materialism*, La Haye, 1970 ;

-- *R. Desne, Les matérialistes français de 1750 à 1800*, Paris, 1965.

***Le Marquis de Sade* (1740/1814) en tant que rationaliste matérialiste.**

De Sade est, toujours, “in” ! Des signes de ça :

(1) sa *Justine ou de tegenspoed der vertu*, Amsterdam, 1967-1 ; 1978-11 (*Justine ou les malheurs de la vertu* (1791), est, au prix “civique” de 150 Belg. Fr., sur notre marché du livre en langue néerlandaise ;

(2) Ses *Cent vingt journées de Sodome* ont été transformées en un film par nul autre que le cinéaste Pasolini, intitulé “Salo” ! Cela a conduit à une enquête judiciaire en Suisse sur la valeur “éthique” d’un produit artistique aussi élevé (automne 1986).

Écoutons, avec beaucoup d’attention, un matérialiste : “Mes amies - nous dit la Durand (note : une des figures féminines) -, plus on étudie la nature (note : le concept de base du matérialisme), plus on lui arrache ses secrets, mieux on connaît son énergie. - Et plus on se persuade de l’inutilité d’ un dieu. L’ érection de cette idole est, de toutes les chimères, la plus odieuse, la plus ridicule, la plus méprisable. Cette fable indigne, née chez tous les hommes de la crainte, est le dernier effet de la folie humaine.

Et encore une fois : c’est la reconnaissance de la nature (note : encore ce concept de base) qui en fait un auteur ; c’est l’admission de tous les effets de cette première puissance (note : encore la nature) qui en fait un qui la conduit “ (R. Desne, o. c., 88s.).

H.O. 321.

En bref : la nature, qui chez les “Empiriques-Rationalistes” (H.O. 303) occupe déjà la place que, chez les Rationalistes purs, la Divinité occupe (parfois de façon très vague et non biblique), occupe - chez les Matérialistes-Rationalistes - une place “Divine”. L’expression “première puissance” de De Sade peut tout aussi bien être dite de Dieu par un penseur catholique. Ce qui prouve que la “personne” de Dieu, mais pas sa “déité” (“sainteté”), sont facilement éradiquées : le matérialiste-rationnel, lui aussi, a un sens profond de la révérence !

Note : On lit, maintenant, H.O. 153 (témoignage de l’apôtre Léon : “ Une fois que Dieu avait disparu, il fallait que j’aie quelque chose à sa place “). Alors que, pour le croyant, l’ontologie était structurée en trois parties (moi/monde/dieu), cette structure tripartite demeure, mais avec un troisième terme vague (moi/monde/nature (première puissance), par exemple).

Rationalisme féministe sadien.

Angela Carter, *La femme sadienne*, Paris, 1979, a.o. 65s., met l’accent sur le rationaliste. Dans la bibliothèque de de Sade, par exemple, se trouvaient des documents : *Miguel de Cervantes* (1547/1616), *Don Quichotte de la Manche* (roman de 1605 ; 1615),-- *Mad. de Lafayette* (1634/1693), *La Princesse de Clèves* (roman ; 1678);-- *Voltaire* (H.O. 319), *Oeuvres complètes* (quatre-vingt-cinq volumes) et *J.-J. Rousseau* (1712/1778 ; Sentimentaliste-Rationaliste), *Oeuvres complètes*.

Selon Carter, o.c.,66, de Sade soumet précisément ce monde de la rationalité (typique de Voltaire et de Rousseau) à son type de critique. Ceci, habillé de pornographie.

Un modèle applicatif.

Juliette, l’effrayante héroïne de de Sade, peut affirmer, à la manière d’une des figures héroïques de Voltaire : “Je ne suis guidée par aucune autre lumière que celle de ma propre raison”.

De plus, Carter dit : à l’origine, de Sade, pour son temps, sans doute !

(i) Le droit à la “liberté” (c’est-à-dire : l’expression du désir). (H.O. 135 ; 137v. : “idée de liberté” permissive) des femmes,-- et c’est : droit à la liberté sexuelle.

(ii) Les femmes pornographiquement puissantes, dans ses œuvres, travaillent toujours dans une sphère qui - du moins selon Carter - n’est qu’un “monde imaginaire”.

H.O. 322.

Note : soit Carter connaît le monde du “sexe” tel qu’il inonde l’ensemble du monde “civilisé” (?) depuis 1955+ à partir des pays scandinaves et de Hambourg, auquel cas son langage est incompréhensible quand elle dit que de Sade préfigure des “mondes imaginaires”, soit elle ne connaît pas le “sexe” (y compris la littérature, les théâtres, les clubs, la vidéo, etc.), auquel cas il faut douter de ses pouvoirs élémentaires d’information. Notre thèse est la suivante : de Sade a dépassé son époque et, par précognition, a vécu dans la nôtre.

B. Russell (1872/1970), le pacifiste bien connu, grand admirateur de J. Locke (H.O. 303), qui est à l’origine de notre Démocratie moderne, cultivait les “idées progressistes, sans tabou” et essayait d’introduire ces “idées” dans l’éducation. Il a séjourné, à partir de 1938, à Chicago, Los Angeles, New York City. L’Université urbaine de New York a osé nommer Russell en dépit de ses opinions “libérales” (dans les pays anglo-saxons, c’est le nom). Russell y enseigne ce qu’il appelle la “moralité libre”.

Deux ans plus tard, les parents organisent une association “pour la sauvegarde de la moralité publique”. Ils ont intenté un procès et ont gagné l’affaire. Il était interdit à Russell d’enseigner cette “moralité libre”. Plus près de nous : le très apprécié dans certains milieux - également “catholique” (certains magazines, qui se disent “catholiques”, ne l’ont-ils pas recommandé ?). - Un petit livre rouge précieux pour les écoliers par “un groupe de travail d’enseignants ‘critiques’, en consultation constante avec leurs élèves” (sic), à savoir Claartje Hulsenbeck, Jan Louman, Anton Oskamp (Utrecht, 1970).

Nous laissons des personnes naïves comme Carter lire : “À l’école, on fait souvent une distinction entre les sujets de réflexion et les sujets de travail. L’éducation moderne ne veut pas seulement parler aux élèves, mais aussi leur montrer des “choses”. - Pourquoi ne serait-ce pas le cas pour le sujet “sexe” ? Dans les cours - si vous les recevez - demandez du matériel, comme des films sur le sexe, des magazines, des bandes dessinées, des contraceptifs, etc.”. (O.c.,101).

Conclusion : de Sade vivait dans des mondes très réels mais il était aussi prophétique.

H.O. 323.

À la page 68 de son ouvrage, Carter déclare elle-même : “De Sade reste un monument de civilité. Pourtant, j’aimerais croire qu’il a mis la pornographie “au service des femmes”. Ou, peut-être, que dans la pornographie, il travaillait une idéologie qui n’est pas l’antithèse du “mouvement des femmes” en tant que mouvement d’émancipation.

Dans cet esprit, rendons hommage au “vieux démon” et commençons par citer cet agréable morceau de “rhétorique” : “Du sexe enchanté ! Tu seras libre. Vous jouirez, comme les hommes, de tous les plaisirs sensuels que la “nature” (H.O. 321) vous impose. Tu ne cesseras pas de convoiter.

La “partie divine” de l’homme, devrait-elle donc être inévitablement enchaînée par “l’autre partie” ? Ah, brisez vos chaînes : c’est la “nature” qui le veut”.

Avec cette citation de de Sade, Carter scelle son accord avec l’émancipation des femmes, -- non pas telle que de Sade la concevait -- loin de là -- mais de manière moins cohérente. Car si de Sade possède quelque chose, en tant qu’intellectuel, c’est la logique, c’est-à-dire le sens du raisonnement cohérent,-- ce qui signifie : dériver des conclusions à partir de prémisses (ici : la nature, inhérente au rationalisme, -- ainsi que l’auto-émancipation (H.O. 146 : émancipation), également inhérente au Rationalisme (Russell l’a compris, les “Professeurs critiques” l’ont très bien compris)).

Ce que l’on appelle, en termes platoniciens, la “dérivation en avant”, mais sans aucune dérivation en arrière ; H.O. 283). Raisonnement à travers ; en termes vernaculaires.

Les séquelles “intellectuelles” de De Sade.

Malgré les “faits moraux” (= l’agression et le sexe, -- les deux thèmes freudiens), malgré vingt-sept ans de prison, -- grâce aux textes (H.O. 181 : de Sade avait, comme Luther, le sens de la diffusion des textes ; cf. H.O. 231), bien que strictement interdit par les Églises et les États, oui, persécuté, pourtant lu et transmis partout, -- encore et toujours en secret (?). 231), bien que strictement interdite par les Eglises et les Etats, oui, persécutée, néanmoins lue et transmise partout, imprimée encore et encore en secret (?) (oui, l’invention de l’imprimerie moderne), a de Sade parmi ses lecteurs connus (de ceux qui “ne veulent pas savoir”, nous ne parlons pas) e.a. Sainte-Beuve (1804/1869 ; critique littéraire), Baudelaire (1804/1869 ; critique littéraire), Baudelaire (1804/1869 ; critique littéraire), Baudelaire (1804/1869), Baudelaire (1804/1869 ; critique littéraire), Baudelaire (1804/1869), et d’autres. critique), Baudelaire (1821/1867 ; initiateur de la poésie française dite “moderne” ; H.O. 297) ; Swinburne (1837/1909 ; écrivain anglais), également : Lamartine (1790/1869 ; poète romantique), Barbey d’Aureville (1808/1889 ; romancier), Lautréamont (1846/ 1870 ; précurseur français du surréalisme (HO 297);- - Dostoïevski (1821/1881 ; le grand romancier russe), Kafka (1883/1924 ; romancier très célèbre);-- J. Paulhan (1844/1968 ; romancier). Paulhan (1844/1968 ; écrivain), M. Blanchot (1907/2003 ; critique), *M. Nadeau* (célèbre pour son *Histoire du Surréalisme*, Paris, I, 1945 ; II (*Documents surréalistes*), 1948).

H.O. 324.

Enfin, et surtout, *Simone de Beauvoir* (1908/1986 ; la “Sartreuse”, qui a écrit *Faut-il brûler Sade ?* Écrit (dans *Privilèges*, Paris, 1944)). Elle termine sa longue étude sur de Sade par la phrase suivante :

“La véritable valeur de l'exemple de de Sade réside dans le fait qu'il nous inquiète. Il nous oblige à nous poser à nouveau la question essentielle, qui, de manière contemporaine, oblige aussi notre époque à réfléchir : “Quelle est la véritable relation d'un être humain à un autre ?”.

En d'autres termes, ce pugnace champion existentialiste des droits de la femme (H.O. 135), comme Carter, prend également de Sade au sérieux.

Libertinage et rationalisme.

D'abord un texte convaincant : *Marquis de Sade, Justine ou l'adversité de la vertu*, Amsterdam, 1978-11, 318vv, mentionne, dans le texte même, le terme “libertin” ; ainsi : “Au même moment, ce libertin, sans vergogne, a remonté mes jupes”. (O.c., 318).

“Se balançant comme un mourant, cet incorrigible libertin a aussi proféré de terribles blasphèmes”. (O.c., 321). - “(...) Les deux libertins, penchés sur moi (...)”. (O.c., 321). - “Mes fesses, pour les uns, servent de spectacle lascif, - pour les autres, d'objet de leur cruauté : nos deux libertins (...) se retirent finalement (...)”. (O.c., 323) - “Les deux libertins m'ont empoigné”. (O.c., 326).

Conclusion : il ne peut s'agir d'une simple coïncidence si l'excellent écrivain qu'est de Sade mentionne le terme “libertin” dans son roman riche en théories.

Eh bien, nous avons des moyens de vérification : *A. Adam, Les libertins au XVIIe siècle*, Paris, 1964 -- L'auteur, dans son introduction, met en évidence plusieurs types de libertinage, lascif mais rationnel dans tous les cas, froid-calculateur mais tout aussi rationnel.

H.O. 325.

Ecoutez Adam, o.c., 7 : “Vers 1620 - *note* : Descartes est né en 1596 ; Galilée connaît son conflit en 1610+ - le libertinage se développe.

Note : le “libertinage” est

(i) manque de respect pour ce qu’est la religion et

(ii) l’immoralité - en un feu furieux qui a emporté une bonne partie de la jeune noblesse de Paris”. Les plus réfléchis d’entre eux - o.c., 8 - ont une “philosophie” : ils ne croient ni au Dieu de la Bible ni à celui de la tradition spiritualiste (H.O. 319 : Descartes) ; mais ils estiment le Destin, c’est-à-dire la loi suprême (cf. H.O. 321, “Première Puissance”), qui a ordonné la nature et l’ordonne toujours davantage.

Ils croient aussi à des “principes vivants” qui passent d’une forme (H.O. 317) à une autre dans un mouvement éternel pour rendre ces “formes” vivantes,-- ceci, alors qu’ils ne croient pas à l’immortalité d’une âme pure incorporelle.

Conclusion : Toutes les religions, les religions bibliques et chrétiennes en premier lieu, sont pour eux des formes de tromperie du peuple à des fins politiques, par lesquelles les puissants font croire aux impuissants qu’il existe une divinité et une loi morale. - Afin de nous soumettre et de colporter leur fausse morale, à laquelle “eux-mêmes” ne “croient” pas non plus ; H.O. 218vv. (théologie naturelle)).

D’où leur libertarisme ou leur anarchisme, qu’ils n’ont pas pu élaborer à l’époque, mais qui était prophétique, comme l’était aussi de Sade. Comme nous l’apprend H.O. 138 : ils ont prévu, prédit une civilisation européenne (un terme typique du XVIII - d’ siècle), qui était permissive (“ moralité libre “ ; H.O. 322). Que les autorités ecclésiastiques, à Paris, se soient inquiétées de ce type de “libertés modernes”, le catholique devrait au moins le comprendre. Ce n’est pas sans raison que Simone de Beauvoir dit de de Sade qu’il “nous inquiète”. La même chose, dans un sens analogue, s’appliquait alors.

Un peu plus loin, Adam (o.c., 12s.) dit du type “critique” de la libre-pensée (freethinking) qu’il est “illuminé” (= “éclairé” ; “enlightened”) et se dit tel. Cela signifie qu’après avoir récupéré les erreurs des gens du commun (H.O. 186 : intelligentsia), ils suivent “la lumière de leur raison” (H.O. 145 : “illumination”), grâce à laquelle ils voient à travers les tromperies et les illusions par lesquelles l’esprit commun se laisse tromper.

H.O. 326.

Conclusion : Il existe déjà une véritable illumination vers 1620, sur laquelle la plupart des gens se taisent, soit parce qu'ils ne soupçonnent même pas le libertinage, soit parce qu'ils le dissimulent délibérément afin de présenter l'illumination sous un jour plus favorable. Tous les éléments essentiels des Lumières du XVIIIe siècle sont déjà présents sous une forme embryonnaire. Ce n'est pas tant un Galilée ou un Descartes, mais un inconnu comme Théophile De Viau (o.c.,7) ou comme Gaston D'Orléans (o.c.,9) ; ou encore l'auteur des "Quatrains du Déiste" (o.c., 10), vers 1624 qui composent les Lumières de cette époque. Un Gassendi (1592/1655 ; le rival de Descartes) (o.c.,15) ou un La Mothe le Vayer (1588/1672 ; fut le précepteur de Louis XIV) sont, dans une certaine mesure, plus connus. Bien qu'ils ne soient pas des libertins "libidineux", ils font néanmoins partie des illuminés de l'époque, en plein XVIIe siècle.

De Sade à la fin du "classique".

M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966 (cf. H.O. 161vv ; 169 ; 177 ; 184 ; 311), situe de Sade à la fin de l'époque classique. Ceci, dans "*Le désir et la représentation*" (o.c., 221/224). Comme *Don Quichotte* (*Cervantès* ; H.O. 321) se situe au début du classique, de Sade se situe à la "fin".

Quelle est cette "fin" ? "Sade atteint la fin du discours et de la pensée classiques. Il gouverne précisément à leur limite. A partir de lui, la violence, la vie et la mort (H.O. 94 : harmonie des contraires), le désir, la sexualité vont s'étendre, sous la représentation, en une immense nappe d'ombre, que nous essayons maintenant d'absorber comme nous le pouvons". (O.c.,224).

J. Rajchman, *Michel Foucault (La liberté de savoir)* Paris, 1987, 37ss, traite également de cette interprétation de Sade par Foucault.-- Dans le langage du sens commun : l'époque classique, le XVIIe siècle en particulier, exprime tout en "représentations" (H.O. 306 : Descartes et Locke vivent tous deux par et dans leurs "représentations", avec lesquelles ils ordonnent les données de l'expérience ou de la conscience). Cela a été fait de manière aussi ordonnée que possible. Avec de Sade, un autre monde émerge de l'inconscient (H.O. 162/163.2), qui inclut "la vie et la mort", et ce à partir de la violence, du sexe, tous deux issus du "désir" (libido).

Tout comme les féministes Carter ou de Beauvoir, Foucault, le post-structuraliste, prend très au sérieux le personnage de Sade, très significatif pour notre époque.

H.O. 327.

L'éthique sadienne.

Nous pouvons, après tout ce qui précède, être très bref, R. Desne, p.c., 237, cite de Sade lui-même : “ Nous le répétons sans cesse : il ne viendra jamais à l'esprit d'une nation “ sage “ de condamner le meurtre comme un crime. Or, nous venons de voir que cette proposition est inacceptable.

(Modèle :) Je répète : le meurtre n'est qu'un changement de forme, dans lequel ni les lois des “domaines” (biologiques) (plantes, animaux, hommes) ni les lois de la “nature” (H.O. 321 ; 323 ; 325) ne perdent rien du tout, mais dans lequel les deux “lois”, au contraire, gagnent énormément.

(Contre-modèle :) Pourquoi donc punir un être humain, simplement parce qu'il a rendu aux éléments de la nature ce qui était - c'est-à-dire qu'en tuant quelqu'un, le criminel accélère le processus de décomposition de son corps - une portion de matière ?

D'un point de vue matériel, même l'être humain - comme tous les corps de la nature - est une portion de matière, et rien de plus. Cependant, cette “portion de matière” retourne aux éléments de la nature. Ces éléments de la nature, une fois revenus à eux, utilisent cette “portion de matière” pour en composer de nouvelles formes. Une mouche vaut-elle plus qu'un pacha ou un moine capucin ?

Voilà pour ce morceau sincère de prose typiquement matérialiste. Dont nous faisons maintenant l'analyse.

(1) Remarquez le réductionnisme : “le meurtre n'est qu'un simple changement de forme”, -- “le meurtre ne fait qu'avancer, par l'intervention de l'homme, ce que le processus naturel, un peu plus tard, fait de toute façon, sans l'intervention de l'homme”, “tout corps simplement physique ou même biologique, n'est qu'une “portion de matière”, -- rien de plus. L'adverbe “seulement” est caractéristique de “Tout ce qui, rationnellement et matériellement, réduit le supérieur à l'inférieur” (raisonnement réducteur, -- à distinguer de la réduction purement logique, qui est l'inclusion, dans le raisonnement, d'une induction).

(2) L'idée de “ forme “ est décisive : la forme n'est pas, ici, la forme d'essence complète (H.O. 317 : Cartes.), telle que la tradition idéaliste l'entendait. Mais une forme “réduite”.

H.O. 328.

Le système “matière (contenu) / forme” est l’idée principale. Certes, comme les Libertins, de Sade doit proposer des “ principes vivants “ (H.O. 325) qui passent d’une forme à l’autre.

(3) On le voit encore : de Sade est un des innombrables cas de démonisme, au sens religieux-historique (H.O. 94) ; la nature, l’idée de base, est “ harmonie des contraires “ : elle assemble des formes nouvelles pour les décomposer à nouveau - plus ou moins vite - dans un processus de décomposition. Le sadianisme est donc le destin sombre (H.O. 325), le fatalisme.

Révocation : “Mais tous les matérialistes ne sont pas comme ça”.

C’est évident. Mais : ils sont différents, dans la mesure où ils introduisent des restes idéalistes dans ce matérialisme logique, en tant que “Fremdkörper / (en tant que choses, qui, logiquement, n’y ont pas leur place). Seul l’idéalisme - surtout l’idéalisme théologique (H.O. 60 : Albinos ; 68 : Klemens ; 163.2 : Pentecôte) - voit et accepte le supérieur dans sa forme vraie et pleine.

Mais ne soyons pas naïfs. Relisons le fameux Livre rouge pour les élèves (H.O. 322), pour voir comment les enseignants critiques contemporains, en coopération avec leurs élèves, raisonnent (de manière critique ou non) : “ Si on dit dans le journal que quelqu’un a commis un délit sexuel (H.O. 323 : délits sexuels), cela semble pire que ce que c’est. Il s’agit alors de quelqu’un qui ne peut se préparer que d’une certaine manière, inhabituelle.”

(Modèles applicatifs)

(i) Si vous lisez que quelqu’un a “agi de manière immorale”, alors, généralement, il a ouvert son pantalon et montré son pénis. Il est alors qualifié d’“exhibitionniste”.

(ii) Si vous lisez qu’un homme ou une femme a “forniqué avec des mineurs”, alors ils se sont masturbés devant des enfants. Ou fait l’amour avec des enfants.

(iii) Un voyeur est un homme ou une femme qui aime regarder comment les autres font. Ils espionnent les couples qui pensent être seuls. Parfois, ces personnes sont poussées à la panique. Cela est dû à la façon dont les autres réagissent à leur comportement. Ils ne savent plus ce qu’ils font et parfois on en arrive à la violence”. (O.c.,100v.).

(1) La même réduction du plus haut au plus bas. Ici, dans la zone sexuelle.

(2) Cette pensée réductrice est, en fait, tolérée, en termes de théorie matérialiste.

(3) Un nominalisme de l’herméneutique (interprétation) est, ici, à l’œuvre :

H.O. 329.

(1) La réalité (réduite à sa forme matérialiste) est, par exemple, “déboutonner son pantalon et montrer son pénis” - rien de plus ;

(2) la nomenclature (H.O. 2v.) est par exemple “exhibitionnisme” (compris : comme un crime), mais il s’agit d’une simple interprétation. En soi, il n’y a rien de mal à cela, mais ce n’est pas “habituel”. Toutes les normes morales sont réduites à “ce qui est habituel”. Après tout : raison ! - “Défaire son pantalon et montrer son pénis” n’est qu’un changement de forme ! Alors qu’avant le pantalon était fermé et le pénis invisible, maintenant il est ouvert et le pénis visible. Rien de plus. Une appréciation plus élevée du sens du sexe (H.O. 92 (prévu par le Créateur) voir aussi H.O. 91) n’apparaît même plus. Tout est, s’il s’agit d’une discussion, tout comme Protagoras d’Abdera, une question d’opinions, c’est-à-dire de libres interprétations. Rien de plus. La réalité - ontologique - n’a pas de structure propre, et certainement pas une structure morale. La morale, du moins l’idéaliste, est “hineininterpretiert” (mise en place, sans raison suffisante, dans la réalité elle-même).

Conclusion : un tel matérialisme tient ou tombe avec son ontologie ou sa conception de la réalité. Il s’agit, si l’on est honnête, de l’ontologie de la “société permissive” - ceci, dans des variantes plus ou moins logiquement conséquentes. Cfr. H.O. 138 ; libertés modernes.

Note : II serait intéressant d’examiner dans quelle mesure le mouvement Sturm und Drang, dans ses idées de base, diffère (mais est différent) de la position libertaire. Selon *Gisela Henckmann, Sturm und Drang*, in : *G. und I. Schweikle, Metzler Literaturlexikon*, Stuttgart, 1984, 428f., le cœur du mouvement est l’expérience de soi et l’auto-libération de l’individu en tant que totalité corporelle et animée, chaque individu étant strictement incomparable (différentialisme ; H.O. 3) avec tous les autres. Prométhée et Faust servent de modèles. La passion fait partie intégrante de l’individu dans sa libération des “limites” morales.

Comme vous pouvez le constater, il y a au moins quelques thèmes communs, quelle que soit la diversité de l’ensemble.

H.O. 330.

Un deuxième exemple de matérialisme.

Ernst Jünger (1895/1998), *Strahlungen*, Tübingen, 1949, 172f., nous donne un deuxième type de matérialisme, qui montre clairement la tendance nihiliste inhérente au matérialisme.-- Par "nihilisme", nous entendons ici la négation dans la pratique et la théorie de toutes les valeurs supérieures.

"Conférence, le soir, par un de ces petits "maurétaniens", qui a élaboré, avec une certaine faconde cynique (sans vergogne), la technique de l'influence des masses par la propagande.

Ce type d'être humain est sans aucun doute nouveau dans son genre ou, du moins, nouveau par rapport au XIXe siècle... De telles personnes connaissent le véritable pouvoir émanant de tant de choses ou, comme quelqu'un qui connaît la technique de l'axiome, de l'amour (véritable).

1. Mais sans doute : ils ont un avantage, qui est entièrement négatif, - à savoir : ils se sont débarrassés plus tôt que les autres du bagage de la morale ; aussi : ils ont introduit dans la politique les lois de la technologie des machines (H.O. 318 : mécanicisme cartésien).

2. Cette piste, cependant, est inventée. Ce n'est pas le cas, par exemple, de l'homme moral, qui est inévitablement impuissant face à une violence sans scrupules. L'avantage en question est annulé par les personnes du même type, qui sont en apprentissage chez eux. Car, à la longue, même les plus stupides d'entre eux font des remarques : S'il se débarrasse de tout (*note* : en matière d'éthique), sur quelle base exige-t-il encore le respect de lui-même ?

Par conséquent, attendre de la religion et de la religiosité qu'elles rétablissent l'ordre (*note* : ce qui est fendu par un tel "maurétanien", cynique) est une erreur... Les réalités zoologiques se situent sur le plan zoologique ; les démoniaques sur le plan démoniaque. Cela signifie : le requin est attrapé par le calmar géant et le diable par Belzébuth.

Au fait : face à un cynisme parfait (*note* : impudence sans scrupules) - je dois encore l'apprendre - s'indigner ne sert à rien. Après tout, tant qu'il m'agace, un tel babouin a encore de l'emprise sur moi.

Face à une telle chose, il faut agir de manière professionnelle : par exemple, on calcule, dans le silence le plus complet, combien un tel rhéteur (orateur) insensible contient en termes de lard et de graisse et combien de temps cela pourrait servir, après la friture, à éclairer un escalier ou pour combien de chaussures de service on peut l'utiliser... De cette manière, on se maintient au même niveau que celui qui caractérise son degré d'"esprit".

H.O. 331.

Note : Jünger a traité le nihilisme de manière intensive. Par exemple, dans *Ueber die Linie*, in : *W.F. Otto u.a., Anteile (Martin Heidegger zum 60. Geburtstag)*, Frankf.a.M., 1950, 245/284. Il y fait remarquer que Nietzsche et Dostoïevski avaient déjà perçu le problème.

Ce problème domine l'axiologie (théorie des valeurs) actuelle : *P. Schotsmans, De waardeleer als uitweg uit onze beschivilizingsscrisis*, in : *Onze Alma Mater* 1986 : 2, 107/120, par exemple, explique comment - dans notre monde sécularisé, dans lequel "Dieu est mort" (F. Nietzsche), une doctrine de la valeur tente d'offrir une issue : des valeurs (supérieures) sont maintenues, même sans être pensées et sanctionnées par Dieu

Sécularisation, matérialisme, athéisme,

Cependant, ils sont connectés quelque part, même s'ils ne sont pas totalement identiques. -- Le texte de Jünger montre clairement qu'il en est ainsi.

Note : Le terme "nihilisme" apparaît pour la première fois dans une lettre (mars 1799) du Père H. Jacobi (1743/1819), fondateur de la philosophie du sentiment et de la foi ; le Père von Baader (1765/1841), théosophe adepte de Schelling, philosophe romantique, parle en 1824 de "nihilismus", c'est-à-dire de la négation de Dieu et de sa révélation.

Ivan Turgenev (1818/1883), *Pères et fils*, Moscou, 1862, fait en sorte que les fils, en tant que négateurs critiques, se qualifient de "nihilistes".

Avec Dostoïevski et Nietzsche, le mot prend son sens le plus commun : la remise en cause de toutes les idées, idéaux et valeurs supérieures. En d'autres termes : le renoncement à l'idéalisme.

Echantillon biblique : *D. Arendt, Einl./Hrsg., Nihilismus (Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche)*, Cologne, 1970.

Le problème central est le suivant : la sécularisation tire la vie (le comportement) de la pensée de l'Église, -- puis de la pensée religieuse, enfin de la pensée idéaliste. Ce qui reste, logiquement, c'est un monde de faits purs (scientifiques ou non analysés), dans lequel les lumières mises en œuvre ne trouvent plus de norme ou de valeur supérieure à l'individu totalement libre et libéral. Ce que notre Mauretan prouve.

H.O. 332.

L'essence du nihilisme, la compréhension ontologique.

Jünger, qui connaît certainement de Sade, oublie que, déjà au XVIIIe siècle, le bien-être cynique, que l'ignorance de l'idée divine (idéal, valeur ; H.O. 60/62) peut procurer, existait. Ce cynisme n'est donc pas si nouveau.

(1) *Ludwig Feuerbach* (1604/1872), qui appartient à l'aile gauche radicale de l'hégélianisme - qui se transforme en matérialisme - a, dans *Das Wesen des Christentums* (1841), distingué l'athée-matérialiste ordinaire du nihiliste de manière théologique : “ Le véritable athée n'est pas celui qui nie Dieu. C'est celui pour qui les attributs (= qualités d'être) de la divinité - amour, sagesse, justice - ne sont rien ; “ Rien “ (en latin : “ nihil “) dit justement Feuerbach.

Mieux encore : le nihiliste est-il celui qui révère le sacré, entendu comme “ Tout ce qui est, inviolable en l'état “ ; il le qualifie de “ rien “, de nihil. Le “sacré” est considéré comme irréel.

(2) *J.P. Sartre* (1905/1980), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, 36, articule le problème de la manière suivante.

a. Il part du fait qu'on l'appelle “ délaissement “ (déstabilisation, abandon de Dieu. H.O. 153 : “ Une fois Dieu s'était éloigné “) : “ Nous sommes sur un plan, où il y a seulement des hommes “ (Notre situation (actuelle) - note : sécularisée - est telle que nous vivons comme s'il n'y avait que des hommes).

b. “Quand on parle, maintenant, de (Dieu)abandon (délaissement) - expression chère à Heidegger -, on veut seulement dire par là que Dieu n'existe pas et qu'il faut déduire (H.O. 283 : méthode avant, platonique ; 323), à l'extrême”. (O.c.,36).

En d'autres termes, pour Sartre, la sécularisation est telle que “Dieu est mort” (Nietzsche), tué par la civilisation séculière occidentale... Mais, contrairement à de Sade (ou à nos Professeurs critiques ou au “Mauretancier” de Jünger), Sartre ne s'en réjouit pas : il est trop éthique, comme tous les vrais existentialistes, d'ailleurs.

(i) *La moralité du profane.*

“ L'existentialiste (note : comme l'appelle Sartre, en tant qu'athée ; car il y a aussi des existentialistes croyant en Dieu) est en forte opposition avec un certain type de morale laïque ; qui, au plus bas prix possible, veut éliminer Dieu.

H.O. 333.

Lorsque, vers 1880, des professeurs français ont tenté de rédiger une morale laïque, ils ont dit, plus ou moins, ce qui suit.

(a) Dieu est une hypothèse inutile et précieuse ; nous la laissons tomber.

(b) Il n'en demeure pas moins nécessaire - pour le bien d'une morale, d'une société, d'un monde civilisé - que des valeurs bien définies (H.O. 331)

1. Pour être pris au sérieux (H.O. 330 : nihilisme) et

2. être compris comme existant a-priori (H.O. 34 : archétype)".

Tant pis pour Sartre. On voit que lui aussi, existentialiste, voit que la morale laïque, même sans Dieu, présuppose néanmoins un monde idéal - analogue à celui du platonisme et, en ce sens, devient non pas un idéalisme théologique mais un idéocentrisme (H.O. 54 ; 60 ; 63).

Sartre donne des modèles applicatifs : " Il faut qu'il soit obligatoire, a-priori, par exemple d'être honnête, de ne pas tromper sa femme, de concevoir des enfants et ainsi de suite.

Nous allons donc fournir un travail qui nous permettra de montrer que les valeurs mentionnées existent bel et bien, "écrites dans un ciel pensant et connaissant (H.O. 38 ; 71 ; 128 : intellectualia)" ("un ciel intelligible"), -- ceci, malgré le fait que Dieu n'existe pas.

En d'autres termes, c'est la tendance - je crois - de ce qu'on appelle le radicalisme en France. Rien ne sera différent si Dieu n'existe pas : nous retrouverons les mêmes normes d'honnêteté, de progrès et d'humanisme. Immédiatement, nous aurons fait de Dieu une hypothèse obsolète, qui s'éteindra tranquillement, et ce, par manque de force vitale propre".

Voilà pour ce que Sartre appelle l'éthique essentialiste. - Cf. 10 ; 105 ; 144 ; 279 (Galilée) ; 287 (Viète). Il existe donc de nombreux essentialismes. Ou plutôt : l'essentialisme unique présente de nombreux modèles applicatifs, dont le platonicien, malgré tout, est et reste le noyau.

(ii) *Moralité existentielle.*

L'"existentialisme" est essentiellement, du moins dans sa forme extrême, la négation radicale de toutes les idées, de tous les idéaux et de toutes les valeurs préexistants et donnés à l'avance. C'est - essentiellement - le nihilisme, au sens ontologique (H.O. 330).

Pourtant, il est fondamentalement concerné par l'éthique, contrairement, par exemple, au positivisme pur, qui, en tant que nominalisme (comme l'existentialisme) (H.O. 1 ; 150), nie aussi les idées, mais reste purement "positif" (scientifiquement sans valeur et éthiquement neutre) ; contrairement, aussi, au libertinage pur (H.O. 324 ; 327), qui à la fois nie les idées et en tire des conséquences immorales.

H.O. 334.

L'existentialisme de Sartre est un nominalisme tragique : il réalise le vide laissé par les idées, surtout les idées divines (définies théologiquement), une fois qu'elles ont été pensées (Dieu est mort).

Nous écoutons : "L'existentialiste, en revanche, est d'avis qu'il est très mauvais que Dieu n'existe pas. Car, avec lui, toute possibilité de rencontrer des valeurs, dans un monde supérieur ("ciel intelligible"), disparaît. Après l'élimination de Dieu, il ne peut pas y avoir de "bien" apriorique : il n'y a pas, après tout, de conscience infinie et parfaite pour penser ce bien apriorique (H.O. 60 dans ce cas "il n'est écrit nulle part que le bien existe", -- en particulier : qu'on - en vertu d'un "bien" préexistant - par exemple doit être honnête, - qu'on ne doit pas mentir.

Après tout, dans cette hypothèse, nous sommes dans une situation où seuls les humains existent". -- L'abandon de Dieu, inhérent à la sécularisation extrême, comprend un simple humanisme (la situation telle que seuls les hommes créent des "idées" (représentations) et, en même temps, établissent des valeurs. Cfr H.O. 6/7 (Nom. Protosofiste)).

Sartre intègre la peur de l'existence de Dostoïevski.

S'il y a quelqu'un qui, bien avant que nous comprenions, en général, toute la portée de la sécularisation, était pleinement conscient de cet événement tragique - sa lecture de de Sade y est peut-être pour quelque chose (H.O. 324) -, c'est bien le romancier idéateur-réaliste Dostoïevski (note : Dostoïevski appartient à ce qu'on appelle les réalistes chrétiens orientaux. 324), puis c'est le romancier idéateur-réaliste Dostoïevski (note : Dostoïevski appartient à - ce qu'on appelle - les réalistes chrétiens orientaux, qui, en Russie, du moins, commencent avec G. Skovoroda (1722/ 1794 ; un éthicien mystique).-).

Mais écoutons, une fois de plus, Sartre lui-même : "Dostoïevski avait écrit : "Si Dieu n'existait pas, tout serait (*en principe*) permis".

Tel est le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est (*en principe*) permis, si Dieu n'existe pas. Dans ce cas, l'homme est également délaissé, puisqu'il ne trouve - ni en lui ni en dehors de lui - une possibilité de s'accrocher.

H.O. 335.

-- Pour commencer, un tel homme ne trouve pas d'excuses. En effet, si, comme le postule l'existentialisme, l'"existence" (*c'est-à-dire l'homme singulier, sans dieu*) précède l'"essence" (*c'est-à-dire les valeurs sérieusement absorbées par les êtres humains*), alors on ne peut pas proposer une explication fondée, par exemple, sur une nature humaine donnée et figée qui existerait une fois pour toutes.

En d'autres termes, il n'y a pas de déterminisme. L'homme est libre, l'homme est la liberté". (L'existentialisme est un humanisme, 36).

1. Note -- Il est tellement clair que Sartre n'utilise pas les termes 'existence' et 'essence' dans le sens des penseurs du Moyen Âge (H.O. 105). L'"existence réelle" (= Moyen Âge) de l'homme abandonné de Dieu (= Sartrien) précède l'"essence" (= Sartrien), c'est-à-dire ce que l'homme singulier-concret imagine des valeurs qui doivent régir sa vie (H.O. 306 : le représentationnisme, qui diffère fondamentalement de l'idéalisme platonicien).

L'essence médiévale précède la réalité phénoménale dans laquelle elle nous rencontre ("apparaît") comme sa forme générale d'être (H.O. 12).

Les deux langages ont très peu en commun, mais Sartre spéculé délibérément sur une sorte de confusion conceptuelle afin d'impressionner les esprits superficiels, qui ne se rendent pas (clairement) compte de la transposition nominaliste (et de la caricaturisation) des termes idéalistes.

2. Note : Le fait que Sartre se réfère au "déterminisme" par opposition à sa "liberté" est également trompeur :

- (a) Les idées, qui déterminent la nature des choses, déterminent cette nature ;
- (b) les idées qui déterminent le comportement libre des êtres raisonnables les laissent aussi libres que l'est leur liberté réelle.

Sartre, comme plus d'un nominaliste, aveugle aux valeurs, parce qu'aveugle aux idées, confond l'ordre physique et l'ordre éthique, ce qui n'empêche pas qu'il y ait une vérité à exprimer autrement dans son propos : la liberté nihiliste, totalement séculaire (le sartrien, mais aussi le sadien) apparaît "libre" par opposition à la liberté normalisée par des idées (valeurs) supérieures (qui, pour un libertin ou un sartrien, doit apparaître comme un "déterminisme", une détermination naturelle-nécessaire). Cfr H.O. 136 ; 137 ; 138 (justifiable de manière permissive) ; -- 321 ; 325 ; 329).

H.O. 336.

Comme le souligne P. Foulquié, *L'existentialisme*, 25s, la Morale du profane français, jugée trop optimiste par Sartre, est une des nombreuses formes d'essentialisme, qui se fonde sur la nature humaine générale (= l'essence humaine). Déjà au XVIIIe siècle, selon Foulquié, les rationalistes des Lumières ont remplacé le Dieu de Descartes par une "nature humaine plus ou moins déifiée" (cf. H.O. 321, où nous avons vu que de Sade "déifie" ("Première Puissance"), outre la nature typiquement humaine, la nature totale (= univers) ; 327;-- 323 : la nature comme base de l'"éthique" libertine).

1. Conclusion : tant au XVIIIe qu'au XIXe siècle, l'éthique sécularisée, qui exclut ou néglige Dieu, se fonde sur "un type humain, qui se propose à tous comme modèle et vers lequel tous doivent tendre" (Foulquié, 26). Ainsi, une "nature idéale" (car l'être humain réel est trop imparfait, c'est un contre-modèle), valable pour chaque personne et pour l'ensemble de l'humanité, fonde (justifie) l'éthique.

2. Conclusion : Sartre remplace ce fondement, comme nous l'avons vu, suite à la réaction néo-scholastique aux situations typiquement modernes, invariablement sécularisantes, pour ne pas dire nihilistes-sécularisantes, par l'idée, qu'il avance a priori (idéalisme situationnel) : il ne prouve nulle part cette idée, qui est universellement valable, pour chaque personne individuellement (très certainement, étant donné son individualisme radical), pour l'humanité entière collectivement, -- l'idée "situation" (H.O. 143).

Ainsi, nous avons encore un autre modèle applicatif de l'idéalisme... Whitehead n'a-t-il pas dit que l'ensemble de la philosophie occidentale est une série de notes de bas de page sur Platon ? (H.O. 33). - Cf. H.O. 60/62 (la "situation" sartrienne est également sommative (distributive, collective), générative (elle génère encore et encore des devoirs et des droits, comme sa source) paradigmatique (exemplaire : elle illumine, comme par exemple l'idée de "nature humaine ou cosmique universelle").

C'est ce qui est arrivé, H.O. 95, à l'antiplatonicien enragé Derrida : son idée universelle (ou aussi bonne que) de "déconstruction" est sommative (pour les questions humaines), générative (elle provoque le processus de déconstruction) et exemplaire.

H.O. 337.

II.D.-- L'idée d'illumination

Bien que nous ayons - fondamentalement - parlé de la pensée rationnelle éclairée dès la toute première page de ce cours d'introduction (il commence avec la Proto-Sphilosophie), nous allons essayer de résumer toutes les idées partielles que nous avons recueillies en cours de route en une idée globale de l'illumination.

E. Coreth, Einf. i. die Phil. d. Neuzeit, I (Rat. / Emp. / Aufklärung), 136/150, décrit, en résumé, comme suit

A/ Caractéristiques générales :

a. La foi scientifique (Science : H.O. 247/279 (physique moderne) ; 260/295 (mathématiques mod.)),-- celle-ci, d'un optimisme essentiellement illimité, concernant la recherche et les résultats.

b. Contrôle des processus sociaux de modernisation de l'humanité au moyen de la science professionnelle appliquée et vulgarisée et de la "philosophie" rationnelle éclairée (les Lumières s'appelaient elles-mêmes "philosophes") ; -- très concrètement, les esprits éclairés - les libres penseurs - essaient de prendre le contrôle de toute l'éducation (jusqu'à aujourd'hui).-- Cf. H.O. 145 : la métaphore de la lumière.

B/ Des caractéristiques particulières, plutôt substantielles :

a. Le libéralisme,

Ce que nous avons traité plus en détail H.O. 135vv : libéralisme-question ;

b. Le déisme, - précédemment, brièvement, décrit dans H.O. 221/222 (bien que, comme Coreth l'admet lui-même, tous - loin de là - les illuministes ne sont pas "déistes" ou vaguement croyants en Dieu).

N'avons-nous pas vu, par exemple, comment le matérialisme (qui, entre autres, ne peut pas reconnaître la divinité) est devenu un aspect croissant des Lumières (H.O. 320/336) ? N'avons-nous pas vu comment, au XVIIIe et, plus encore, au XIXe siècle (le nôtre surpasse encore les deux précédents), l'éthique des laïcs, par principe (c'est-à-dire par hypothèse, sans preuve décisive, axiomatique), met un Dieu, même celui du déisme, entre parenthèses, pour ne pas dire l'exclut agressivement ? Cf. H.O. 332 (nihilisme).

Tous ceux qui parlent des Lumières (Coreth et autres) soulignent que l'Angleterre (y compris l'Amérique) est le "berceau des Lumières" (H.O. 156 : nominalisme anglo-saxon), tandis que la France et l'Allemagne, chacune à sa manière, ont rétabli ce phénomène anglo-saxon.

H.O. 338.

Un aspect remarquable des Lumières totales est révélé par la Frankfurter Schule, à travers *Theodor Adorno* (1903/1970)/ *Max Horkheimer* (1895/1973), *Dialektik der aufklärung* (1944) et *negative Dialektik* (1966).

Un langage difficile empêche même les spécialistes de l'histoire de l'esprit de lire cette paire d'ouvrages, dont le second est une clarification du premier, en douceur. Mais voici un résumé.

1. Adorno / Horkheimer mettent l'accent sur l'idée de "aufklärung" (aspect hégélien), dans la mesure où elle est réalisée dans la réalité scientifico-économique (aspect marxiste)... Comparez ce double schéma avec H.O. 46 (idée / phénomène).

2. Adorno / Horkheimer résument l'idée d'"illumination" comme suit : l'homme (humanisme), par sa raison ("rationalisme"), qui se manifeste dans la science et la science appliquée ("technologie") (scientisme), est capable (optimisme) de se libérer (libéralisme), d'abord des liens que la nature, autour de nous, lui impose (contrôle de la nature), -- ensuite de ceux que la société dans laquelle nous vivons lui impose (contrôle de la société). - Homme, nature, société, -- telle est l'induction sommative (= résumé rationnel), qui caractérise l'ontologie des Lumières.

Adorno et Horkheimer mettent particulièrement en lumière l'idée de "herrschaft", comprise comme le contrôle de la nature et de ses processus, par le biais d'une pensée identifiante, dans la science et la technologie.

3. Adorno / Horkheimer insistent particulièrement sur le fait que la raison, au cœur des Lumières, est l'harmonie des contraires (H.O. 94). La raison implique son propre dévoilement ou sa propre négation. Elle est autodestructrice (cf. la "déconstruction" de Derrida : H.O. 96). Comment cela ?

(a) Pour se libérer de l'emprise de la nature prétechnique, l'emprise rationnelle éclairée sur cette même nature en fait un objet d'assujettissement.

(b) Ceci, grâce aux machines, aux entreprises, au savoir-faire - l'arsenal du contrôle. Mais ce même arsenal, si l'on y regarde de plus près, affiche ses propres lois : il impose de telles exigences aux personnes concernées (en tant que travailleurs - pensez au travail de nuit, à la pollution sonore, à la pollution de l'air - ; en tant qu'employeurs, pensez à la lutte concurrentielle sans merci), qu'elles passent du statut de sujets qui "dominent" la nature (Herrschaft) à celui d'objets, "d'objets souffrants", du contrôle qu'elles instaurent

H.O. 339.

Pour faire court, le progrès se transforme en son contraire. Dans H.O. 212 et 213, nous parlons du processus d'auto-renversement (renversement en son contraire), qu'Adorno/Horkheimer, en tant que dialecticiens, voient à l'œuvre dans l'Aufklärung elle-même. L'homme "éclairé" et sa civilisation sont immédiatement devenus l'esclave de son propre outil.

En termes marxistes, l'idée de "Aufklärung" est, dans sa réalisation capitaliste soutenue par la technostrucure et imprégnant tous les domaines de la culture (H.O. 337), une "Herrschaft", à laquelle les personnes qui y participent sont elles-mêmes soumises.

4. Adorno / Horkheimer en concluent que les Lumières ne sont, à notre époque, plus tenables, au sens où la croyance naïve dans le progrès qu'elles contiennent' est devenue invraisemblable par l'échec de la raison comme force de progrès. Exprimé de façon platonicienne : le lemme (abduction, hypothèse) selon lequel la raison produit un progrès a été "nié" par l'induction (falsification) qui l'accompagne (dialectique négative).

Par exemple, le "meurtre de masse industrialisé" typique de notre siècle des Lumières réfute ce lemme. Pour Adorno/Horkheimer, Auschwitz (symbole du camp de concentration) n'est pas un phénomène accidentel, mais la révélation du pouvoir destructeur, présent dans les Lumières.

5. La dialectique négative.

La raison est au cœur des Lumières. Or, cette idée de "rationalité" contient sa propre négation, comme on peut le constater en testant les effets de la Raison.

Si l'histoire de la civilisation a commencé avec l'humanité archaïque-primitive, elle se termine, avec le siècle des Lumières et sa révolution culturelle, avec quelque chose comme la bombe à hydrogène.

La dialectique "négative" s'oppose tout d'abord à la dialectique de Hegel : avec lui, par exemple (après la négation du progrès), la Raison peut concevoir une idée opposée qui améliore l'échec de la Raison jusqu'à présent (culturoptimisme) de telle sorte que...

- (i) thèse (stade primitif), suivie de
- (ii) l'antithèse (stade éclairé, qui échoue), devient
- (iii) Synthèse (stade éclairé qui succède, par correctif).

Avec Adorno/Horkheimer, il n'y a pas de "synthèse".

H.O. 340.1.

La même dialectique négative s'oppose aussi à la dialectique de Marx : avec lui, par exemple, la "Révolution du Proletariat" peut être déduite rationnellement (et prédite) de la misère du XIX^{ème} siècle, qui a été la réalisation de l'idée d'"économie rationnelle" (capitalisme), - ceci, comme correcteur de cette "Misère rationnelle".

Pour Adorno/Horkheimer, dans l'Occident industrialisé, le prolétariat - contrôlé comme il l'est par la "Herrschaft" (l'arsenal de contrôle inhérent au capitalisme) - n'est plus une force révolutionnaire "en mouvement". La classe prolétarienne est trop encapsulée (comme la classe dirigeante) dans le système fermé du rationalisme éclairé.

Conclusion : Adorno/Horkheimer prônent une dialectique culturellement pessimiste en raison de sa négation sans issue ("synthèse").

L'anti-Positivisme radical.

1. En voyant - comme Hegel et se situant dans la grande tradition de l'idéalisme - l'idée dans et derrière les phénomènes, ici : l'idée élaborée, réalisée (le système capitaliste), les Dialecticiens de l'Ecole de Francfort se distancient profondément du Positivisme, qui est un Nominalisme radical et, donc, ne peut découvrir l'idée dans les faits (les phénomènes).

2. Cela ne signifie pas qu'Adorno et Horkheimer remettent en cause la science de la science en tant que telle, également en ce qui concerne la science humaine : on peut, rationnellement, au moyen de la science (H.O. 337 : Science), sonder non seulement la nature mais aussi l'homme et sa société. Seulement ceci : ils reprochent au positiviste, avec sa croyance en la science, que lui, naïf comme il est, est aveugle à l'autoréalisation dans la Raison éclairée elle-même, et voit les limites de la science spécialisée.

Note : Nous n'avons pas l'occasion d'approfondir ce problème, mais on peut se référer, par exemple, à G. Van Steendam, *Science in search of ethics*, in : *Onze Alma Mater* 39 (1985) : 2, 81/117. Van Steendam parle, dans l'introduction, du double visage de la science, c'est-à-dire d'une part extrêmement constructive, d'autre part très dangereuse (à tel point que même le commun des mortels (le bon sens) s'en rend progressivement compte, comme le montrent les sondages d'opinion).

H.O. 340.2.

Note.-- Le rationalisme éclairé comme révolution culturelle.

Depuis la révolution culturelle, menée en Chine communiste, ce terme est “in”.
H.Fr. Judson, *On the Barricades*, in : *The Sciences* (New York) 1985 : juillet/août, 54/59, mentionne I.B. Cohen, *Revolution in Science*, Harvard Press (un livre, analogue à celui de Th. Kuhn (H.O. 249)).

1. Le terme “révolution” vient de l’astronomie et, par métaphore (transfert de sens), est devenu la désignation de “tout ce qui, dans l’esprit ou dans la société, est un bouleversement, un changement en quelque chose d’autre”. Si à la fin du XIV^e siècle (Chaucer en 1391) la “révolution” était un bouleversement céleste, en 1600 le terme est utilisé dans un sens politique. 1642, 1688 (révolutions anglaises, 1789 (rév. française), - 1917 (rév. russe) sont des modèles applicatifs.

2. Cohen analyse le terme “révolution scientifique”, par exemple dans son livre *The Newtonian Revolution* (H.O. 276) (1980). Depuis lors, Cohen analyse la révolution scientifique en général.

Il avait des prédécesseurs. Herbert Butterfield, par exemple, *The Origins of Modern Science* (1949-1). C’est précisément dans cette œuvre qu’apparaît une caractéristique des Lumières.

a. La soi-disant “révolution scientifique” - c’est-à-dire le virage pris depuis Kepler et Galilée (H.O. 248), en passant par Newton, jusqu’à aujourd’hui - éclipse toute la culture fondée depuis l’avènement du christianisme. Elle réduit l’humanisme inhérent à la Renaissance et aux Réformes (cf. Rev 188 et 199) à de purs épisodes, voire à des glissements au sein de la chrétienté médiévale.

b. La révolution scientifique moderne a changé l’esprit même de l’humanité moderne, et ce, tant dans les sciences naturelles que dans les sciences humaines. Et immédiatement en philosophie, bien sûr. L’univers et la société (H.O. 338 : homme, nature, société : ontologie), ainsi que l’humanité,-- ils se présentent de manière radicalement différente. C’est ce que Butterfield appelle la “révolution scientifique”. Le terme est en circulation depuis lors.

Les Lumières sont-elles une révolution ?

Cohen - selon Judson - distingue quatre moments.

1. Une nouvelle idée devient “révolutionnaire” lorsqu’elle prend naissance sur le plan intellectuel : une seule personne, un groupe ou deux, proposent une solution à un problème, un nouveau système ou une nouvelle formulation théorique, par exemple -.

H.O. 341.

2. Cohen appelle la deuxième phase “la révolution de l’engagement” : ce qui est découvert pénètre, dans sa nouveauté, et est soigneusement noté.

3. Les deux moments précédents sont encore privés. Ce qu’il appelle “la révolution sur le papier” introduit la phase publique : la nouvelle idée pénètre chez les amis, les collaborateurs, les collègues et, ensuite, dans tout le monde scientifique, “au sens large” (cf. H.O. 181 ; // 195 ; 231 (Luther) ; 323 (de Sade)).

4. Le quatrième moment consiste à montrer comment les autres scientifiques, voire l’ensemble de la communauté scientifique (H.O. 310 : socialisme logique ; communauté d’interprétation) réagissent à la publication,-- ceci, à terme. Ce quatrième moment - seulement - scelle la “révolution”.

Contrairement au schéma de Kuhn (“révolution scientifique”), celui de Cohen - selon Judson - est capable d’expliquer les révolutions qui “prennent du temps”.

Un modèle d’application : pendant un certain nombre d’années, la révolution dite copernicienne (H.O. 248 ; 256 ; 304) a été un problème non résolu. - Imre Lakatos, en 1973 (H.O. 251 ; 284), a même affirmé qu’il n’y a jamais eu de “révolution copernicienne” : il n’y a pas eu de crise de l’intelligentsia (H.O. 186), qui travaillait avec l’idée géocentrique ptolémaïque, ni de virage soudain vers l’héliocentrisme non plus.

Mais, selon Cohen, le système, entièrement élaboré par Copernic en 1543, n’a pas eu d’impact profond sur les astronomes, jusqu’à ce qu’après 1609, Kepler publie son rétablissement du système. Cette mise à jour par Kepler est radicale. À partir de ce moment, nous pouvons observer une révolution dans la cosmologie, qui atteint son apogée dans la vision cosmique de Newton.

Mais ce type de “révolution” n’était pas seulement une révolution copernicienne retardée (1543/1609) : elle était si nouvelle que l’idée de Newton - Cohen est un newtonien - n’était, dans un sens bien compris, absolument plus “copernicienne”.

Cohen reconnaît ce type de révolution retardée dans une douzaine d’autres révolutions scientifiques de taille considérable (sans parler des plus petites).

Ce que Cohen souligne, c’est que les révolutions “scientifiques” ne sont pas comme les révolutions politiques.

Conclusion : les Lumières sont essentiellement du scientisme. Elle a entraîné une série de révolutions scientifiques dans la vie. Il s’agit d’une révolution.

H.O. 342.

Elle est devenue, par l'application à la vie quotidienne des sciences naturelles et des sciences humaines, une véritable révolution culturelle - au fil du temps et encore aujourd'hui.

Même la musique subit une "révolution".

H.F. Cohen (note : ne pas confondre avec I.B. Cohen, ci-dessus), *Quantifying Music (The Science of Music at the First Stage of the Scientific Revolution 1580/1650)*, Dordrecht, 1984, nous enseigne ce qui suit.

Il traite de la musicologie. Il expose les théories sur la consonance et sur la division de l'octave, telles que Kepler (H.O. 248), Stevin (H.O. 242 ; 281), Benedetti, Vincenzo et Galileo Galilei, Mersenne (1588/1648 ; ami de Descartes), Beeckman, Descartes et Huygens (1629/1695) les ont refondées. Au cours de ces soixante-dix années de révolution, la musicologie s'est transformée - c'est l'une des plus anciennes sciences, depuis les Paléopythagoriciens

(i) d'un type d'arithmétique appliquée

(ii) à une théorie physique (H.O. 248vv. : physique mathématique) et, même, psychophysique.

De plus, l'acoustique (partie de la physique, qui représente la théorie du son) découle de cette musicologie.

L'interaction entre la musicologie et l'art de la musique à cette époque est également abordée.

Conclusion : l'auteur analyse l'un des aspects de la révolution scientifique, dont on entend très peu parler, en général... Cet aspect se renforce, bien sûr, avec un argument supplémentaire, la thèse selon laquelle les Lumières, véritablement, sont une révolution culturelle. Par étapes, comme l'entend I.B. Cohen.

Note -- Le rationalisme éclairé comme "démasquage".

Deux auteurs ont souligné cet aspect.

(A) *P. Ricoeur* (1913/2005 ; l'herméneute), *Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, 1969, 148/151 (Marx, Nietzsche, Freud), explique comment les trois matérialistes critiques, malgré leur différence, ne font qu'un.

1. Marx est accusé à juste titre d'économisme (c'est-à-dire qu'il réduit trop et trop unilatéralement toute la culture à l'économie) ; Nietzsche est accusé de biologisme (il voit la culture humaine, de façon unilatérale, comme une biologie de la violence sur un plan supérieur) ; Freud est accusé de pansexualisme (de façon unilatérale, il voit dans toutes les expressions culturelles une forme ou une autre de libido). Ce sont surtout leurs "épigones" (c'est-à-dire les adeptes d'un niveau de pensée inférieur) qui désenchantent les trois, dit Ricoeur.

H.O. 343.

2.a. Tous trois sont matérialistes (H.O. 320vv).

2.b. Tous trois sont des interprètes ('herméneutique'). Voici comment Ricœur voit cela :

(i) Descartes et les cartésiens ont démasqué la chose de sens commun (le corps) : les choses ne sont pas telles qu'elles nous apparaissent (317/319, ci-dessus, explique comment Descartes et ses épigones démasquent le corps comme une machine (un système quantitatif-mathématique se cache derrière les apparences quotidiennes)).

Mais - et c'est un dualisme cartésien typique - "la pensée" (la conscience de soi) est claire comme de l'eau de roche, du moins dans sa meilleure forme : alors que les choses matérielles qui nous entourent, dans le monde extérieur, sont trompeuses (et la physique mathématique doit les démasquer), notre conscience de soi intérieure est la pure vérité.

(ii) Marx (1818/1883), Nietzsche (1844/1900), Freud (1856/1939), les trois matérialistes "critiques", démasquent à leur tour la conscience (d'origine cartésienne). Ce sont des critiques de la conscience. Pour eux, toute conscience, ou conscience de soi, est "suspecte", "trompeuse" : les naïfs, les non-matérialistes s'imaginent que ce dont ils ont conscience est aussi la manière dont ils en ont conscience.

Marx voit l'idéologie qui crée les conditions économiques et sociales - il veut dire l'idéologie bourgeoise à l'œuvre dans les maux sociaux : l'idéologue bourgeois s' imagine que sa conscience des choses (la société) est vraie, -- ceci, alors que le prolétaire fait l'expérience de la misère (ce qui prouve le mensonge de la conscience bourgeoise de la situation).

Nietzsche voit la "Wille zur Macht" (la volonté de puissance) à l'œuvre dans cette même conscience (bourgeoise) et la confronte à la praxis immorale qui l'accompagne.

Freud voit la libido, avec son "Eros" (sexe) et son "Agressivité" (Thanatos), à l'œuvre dans la structure même de la pensée et de l'action conscientes de l'homme moderne.

Conclusion : tous trois démasquent la conscience que les Lumières, depuis Descartes, nous ont donnée comme un faux sens des choses humaines. Ils démasquent par une herméneutique (c'est-à-dire un déchiffrement des actes qui jaillissent de la conscience). Mais ce faisant, ils critiquent l'illumination elle-même.

H.O. 344.

(B) *Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft*, Frankf. A. M., 1983, est le deuxième ouvrage qui tente d'exposer le démasquage comme une essence des Lumières. Mais est-ce que Ricoeur l'a fait en tant qu'herméneute (théoricien de l'interprétation), Sloterdijk l'a fait en tant que théoricien de l'interprétation ?

(i) Mélangé avec le mysticisme oriental

(ii) Adeptes de la philosophie paléochrétienne.

(i).-- Paléocunisme.

R.H. Popkin/ Avr. Stroll, Philosophy Made Simple, New York, 1956, 25/27 (Cynisme), analyse en détail le 'mysticisme' du cunisme.

Les Anciens ou Paléoconiques sont un type de Klein- ou Microsokratiekers, - Antisthène d'Athènes (-455/-360), élève et du sophiste Gorgias de Leontinoi (-480/-375), le rhéteur infâme, et de Socrate d'Athènes (-469/-399), qui s'est un jour exclamé "Que faire de toute cette abondance ?", est le fondateur.

Nominal, il se limite à cette terre et à sa culture (H.O. 6 : agnostique.) ; déçu par les attentes de son époque, il se replie sur lui-même (autosatisfaction), rejetant toute culture (pessimisme culturel).

Diogène de Sinope (-400/-325) est l'adhérent le plus notoire. L'anecdote est bien connue : Alexandre le Grand, le conquérant, vient rendre visite à Diogène et observe la situation très misérable dans laquelle il vit. Lorsqu'Alexandre lui demande ce qu'il peut faire pour s'en libérer, l'histoire lui répond : "Oui, tu peux le faire : bouge pour que je puisse voir la lumière du soleil".

Le cunisme - c'est ce qu'ils disent - est la réponse à une situation : l'effondrement de la structure archaïque des cités-États et, plus tard, de l'empire macédonien a frustré de nombreux Grecs.

Les épicuriens cherchaient la sortie ("vertu") dans le plaisir ; les kuniques dans l'introspection et la réclusion ascétiques, culturellement étrangères.

a. L'univers, l'humanité, en particulier à son stade de développement, est profondément mauvais. En particulier, les éléments suivants sont mauvais : le gouvernement, la propriété privée, le mariage, la religion, l'esclavage, la richesse, ainsi que tous les plaisirs artificiels des sens.

b. L'attitude envers la vie qui va avec est le détachement. Le vrai bonheur se trouve à l'intérieur de soi, de telle sorte que l'on retourne à un mode de vie primitif (primitivisme), comme Diogène l'a poussé à l'extrême : il vivait dans un grand tonneau, aussi nu et non lavé que possible. C'est la "vertu" (H.O. 62), c'est-à-dire qu'on est alors égal à la culture masquée, à sa vertu factice. En d'autres termes : le. Les Kunieliers étaient des démasqueurs.

H.O. 345.

Le “cercle du diable” s’empare également du kunisme.

Le “cercle du diable” signifie que l’on commence par démasquer, mais - cela peut arriver - on finit par devoir être démasqué soi-même. Cf. H.O. 150 (Tp.) ; 212/214 (Rg.).

Application : le glissement de sens de “kunisch” à “cynisch” (H.O. 330).

En effet : **(i)** lorsque les Grecs voyaient le comportement obscène d’un Diogène, ils utilisaient le terme, qui - dans leur langage - servait ce but : Cela s’explique par le fait que le primitivisme des Kunics leur rappelle le stade animal (Popkin/Stroll, o.c., 26) ;

(ii) les Paléoconiques étaient pourtant doués d’éthique et de sincérité ; mais les épigones ultérieurs ont “perversi” (dégénéré) l’idéal : ils tiraient argent et nourriture de leurs amis, pour, ensuite, appliquer la doctrine de l’indifférence !

En particulier, lorsqu’ils ont dû payer la dette à leurs “amis” ! -- Résultat : le peuple a constaté que la doctrine a été transformée injustement et sans ménagement en son contraire. Depuis lors, les Kunieker sont des “cyniques” au sens actuel du terme.

L’aspect a-social, oui, anti-social.

En prêchant simplement la repentance sans engagement envers son prochain, on peut - avec les auteurs, *ibid.* - déjà étiqueter les paléoconiques comme a- et antisociaux : il n’est donc pas surprenant que, précisément en leur sein, le type a- et est antisocial, qui est “ cynique “ au lieu de “ bien informé “, ait facilement surgi,

L’ascétisme.

La mortification des désirs naturels est un autre aspect... On connaît peut-être le roman d’*Anatole France* (1844/1924 ; prix Nobel de littérature 1921) *Thaïs* (1890 ; en 1894, Massenet (1842/1912) en fait une comédie lyrique) : c’est l’histoire d’une “faiseuse de cour” (prostituée), en Égypte, qui est convertie par un acolyte honoraire chrétien (solitaire dans le désert) et se retire dans un couvent de femmes. Consciente de sa misère, elle dormait sur le sol dur, jeûnait pendant des jours et, en général, se soumettait à la torture mentale et physique (masochisme religieux).

H.O. 346.

L'influence des Kuniekers était très grande :

a. La stoa (H.O. 58 ; 59;-- 69 (Patristique) ; 192 (Humanisme);-- 220 (Théologie naturelle) et 266 (Droits de l'homme) était un lien entre la philosophie naturelle héraclitienne (H.O. 35) et l'éthique artistique ;

b. Les chrétiens malsains se reflétaient souvent sur les paléoconiques (H.O. 196v. : par exemple Tertull.) Cela se voyait régulièrement, par exemple, chez certains moines - pas tous. Cela a conduit - ce qui n'est pas rare - à l'"altérité" (empathie avec l'autre monde), ce que Nietzsche attribue, à tort, au christianisme pur et simple.

On ne peut s'empêcher de penser à un type d'alternatives ; par exemple, à un certain nombre de Hippies.

(2) Néo-kunisme sloterdijkien.

Exemple : G. Groot, Peter Sloterdijk, *Cynique*, in : *Streven* 1985 : Jan, 322/336.-- Non sans un accord évident, Ger Groot expose la théorie de Sloterdijk.

a.-- L'éclairage.

Connaissant son point culminant chez I. Kant (H.O. 146 ; 311), qui, en effet, voulait relier le Rationalisme pur cartésien (H.O. 304v.) au Rationalisme empirique humien (H.O. 305 ; 307), Sloterdijk critique les Lumières. Le titre "*Kritik der zynischen Vernunft*" rappelle d'ailleurs la *Kritik der reinen / praktischen vernunft* de Kant (1781(1787) / 1788). Elle trahit une prétention philosophique.

L'hypothèse principale : la raison autonome et sans illusion, à laquelle Kant, dans son "Was ist aufklärung ? (H.O. 311 : 1783/1784), appelait de ses vœux - le "sapere aude" (oser penser par soi-même), une pensée qui, sans se décourager, voulait fouiller tout ce qu'elle rencontrait, y compris elle-même, jusqu'au fond et à sa propre possibilité, - cette raison autonome et sans illusion a - au cours de ces deux cents ans - conduit au contraire de ce qu'elle voulait. H.O. 212vv !

Le rationalisme éclairé, avec sa critique de la dégénérescence, par exemple, de l'église et de la pensée ecclésiastique (H.O. 107), subit également, ainsi, selon l'éclairé Sloterdijk - car il veut rester au sein des Lumières - la loi de la cour (cf. H.O. 338).

b.-- La "raison" cynique,

L'absence d'illusions a dégénéré en

(i) ne reconnaître que les faits brutaux (une sorte de Positivismisme ; H.O. 340),

(ii) mais de telle sorte que tout ce qui est idée supérieure, idéal et valeur est nié (H.O. 339). C'est la nature a- et antiplatonicienne des Lumières modernes.

H.O. 347.

“ Tout le reste (autre que les faits bruts) est un obscurcissement “ romantique “ (note : au sens de “ naïf “ , “ irréel “), qui doit être démythifié au plus vite, réduit (H.O. 327v.) à la réalité vulgaire, qui se cache derrière (H.O. 343 : Marx, Nietzsche, Freud). Sobriété, démasquage et désacralisation (H.O. 146 (désacralisation) ; 200vv. (die Entzauberung der Welt (Weber)) ; 332 (nihilisme)) sont les mots d’ordre d’une raison qui veut pénétrer jusqu’à la racine des choses et ne peut que les considérer comme matérielles, illusoires et (au niveau de la morale) comme une volonté de puissance et d’intérêt personnel”. G. Groot, a.c., 324).

c.-- La raison cynique.

Cette même raison cynique, qui démasque, masque, en même temps, elle-même. Tout ce qui est éthique, c’est-à-dire élevé, désintéressé, est utilisé à mauvais escient pour déguiser le cynisme inhérent à la bassesse et à l’égotisme en une vertu factice (H.O. 345).

Nous rencontrons ici la critique des Paléoconiques à l’égard de leurs contemporains à la culture factice, voire hypocrite.

L*“harmonie des contraires”, qui consiste à démasquer simultanément toute la culture comme une fraude, voire une auto-illusion, et à démasquer toute cette culture avec des idéaux et des idées et valeurs élevées, est l’objet principal de la critique de la raison “cynique”.

Le néo-kunisme sloterdijkien.

1. Sloterdijk - selon G. Groot - a séjourné un jour à Poona dans la communauté plus que controversée de Bhagwan Shree Rajneesh (un Oriental, notamment : hindou), l’“illuminé” (cette fois dans le sens religieux-indien). Il avoue que les “expériences” vécues là-bas ont influencé ses pensées. Sloterdijk combinerait ainsi deux “idéaux d’illumination” : **a.** le kantien-occidental et **b.** celui du type “Bhagwan” (nous disons “type Bhagwan”, car tous les “illuminés”, en Inde par exemple, ne sont pas du tout de ce type occidentalisé).

2. Au lieu de se raccrocher à sa contrepartie, le platonisme christianisé, comme une issue (“vertu”), Sloterdijk s’est raccroché à un nominalisme, par lequel il devait rester au sein des Lumières. Il n’est donc pas surprenant que sa “porte de sortie” ne ressemble qu’à une blague.

H.O. 348.

Aperçu final.

En 1972, le Centre d'études des Lumières et de la Libre Pensée a été fondé à l'Université libre de Bruxelles : Institut de sociologie, le Centre d'étude des Lumières et de la Libre Pensée est fondé. Objectif : l'analyse critique, historique et littéraire des courants, partis et mouvements qui constituent le phénomène des Lumières.

Lorsqu'il a été annoncé en 1972, les thèmes ont été donnés :

1.-- Idéalisme (au sens cartésien-kantien), naturalisme et matérialisme ;

2.-- Spinozisme (Benoît (Baruch) de Spinoza (1632/1677), hollandais-kartésien, avec de très grandes séquelles (Herder, Goethe,-- Schleiermacher, Schelling, Hegel;-- le parallélisme psychophysique;-- la Science biblique rationnelle éclairée),-- déisme (H.O. 337),-- athéisme (ibid.) ;

3. l'hégélianisme, le marxisme, le socialisme, avec lesquels les fondateurs du Centre se distancient de l'interprétation libérale unilatérale du rationalisme éclairé ;

4.-- Franc-maçonnerie, Rose-Croix,-- dont les fondateurs, explicitement, incluent les sociétés secrètes -- qui ne sont pas sans connotations occultistes -- dans le thème du phénomène des Lumières, -- qui est régulièrement occulté (H.O. 324 nous a appris que le libertinage, entre autres, est aussi occulté) ;

5.- Les libres penseurs et les hérétiques (ce dernier terme ne peut signifier qu'une "dissidence" contre le christianisme officiel ; car qui, au siècle des Lumières, est expulsé comme hérétique(s) ?)

6.-- Utopie, idéologie et "critique" (ce dernier terme signifiant peut-être "critique" dans et hors du rationalisme éclairé) ;

7.- La superstition, apparemment le grand contre-modèle des Lumières.

Note : La loge des francs-maçons est un phénomène typique du siècle des Lumières :

- (i) L'homme est perfectible ;
- (ii) tout "fanatisme" est à rejeter ;
- (iii) dans et au-dessus de tous les partis politiques.

Le Nouvel Observateur (30.01.1987, 64/73) considère que le rôle des Loges (au pluriel) dans la politique française, en particulier, est si important qu'il en fait un long reportage.

Conclusion : *il existe un* côté secret des Lumières.

H.O. 349.

III. - *La tâche du catholicisme.*

Remarque liminaire.

1. *S.Freud, Die Zukunft einer Illusion*, Londres, 1948 (texte français revu par Freud lui-même) : *L'avenir d'une illusion*, Paris, 1971,41) dit :

“(1) Dans le passé, les idées religieuses ont exercé la plus puissante influence sur l’humanité,--malgré leur incontestable absence de vérité.

(2) Une telle chose est, après tout, un nouveau problème psychologique. En particulier : la question se pose : “Quelle est la force intérieure de ce type de système d’apprentissage ? “A quelles circonstances doivent-ils cette efficacité, une sorte d’“efficacité”, indépendante de l’épreuve de la raison ?”.

2. *J.A.T. Robinson, Christian Faith in a World without Religion* (sa conférence),

La foi chrétienne dans un monde sans religion, in : *La Revue Foi Vivante* 9 (1968) : juillet / sept. (n° 36), 6/26, est une réaction possible à la sécularisation. Je cite sa conclusion : “ Accepte sans hésiter d’être des chrétiens “ agnostiques “ , c’est-à-dire des “ chrétiens, qui ne savent pas tout “ :

Comme l’a dit Bonhöffer : “En fin de compte, il vaudrait mieux que nous soyons silencieux. (...)”. Comme on le sait, Robinson (1919/1983) est un évêque anglican de Woolwich. Sa notoriété a été établie, définitivement, depuis son infâme *Honest to God*.

Note -

(1) Les chrétiens n’ont jamais tout connu.

(2) La question de savoir si, au milieu de la sécularisation telle qu’elle a été décrite ci-dessus, de préférence avec l’aide de non-catholiques, nous ferions mieux de “nous taire”, c’est-à-dire de nous repentir sans aucun engagement envers notre prochain (le modèle paléoclassique ; H.O. 345), - ceci, sur la base de notre tradition catholique, - est une proposition possible... parmi d’autres propositions possibles.

H.O. 207 (Cath. Santschi, calviniste) nous a appris que toute l’histoire judéo-chrétienne et, en particulier, toute l’histoire de l’Église est “une longue histoire de réformes”. Aujourd’hui aussi !

Qui plus est, même un matérialiste athée enragé comme Freud a “vu” l’influence la plus puissante des idées religieuses : comme il le dit lui-même. Il n’y a aucune raison avérée (avec une force de preuve suffisante) de rester silencieux, en tant que catholiques. Le pouvoir de nos idées existe toujours, mais ces catholiques eux-mêmes, épiscopat, presbytérat, laïcité, - ils devraient croire en ce pouvoir de nos idées.

H.O. 350.

Freud nous donne, de manière négative, une porte de sortie : l'influence la plus puissante de nos idées était indépendante de la mise à l'épreuve par la Raison (éclairée-rationnelle). Nous ne devons donc pas, comme Sloterdijk, rester dans le rationalisme. Notre "pouvoir" se situe à l'extérieur.

Conclusion : vouloir tenir bon au milieu de la culture séculaire implique un ressourcement en dehors du schéma séculaire. C'était le but des pages précédentes : montrer, grâce à l'ontologie historique, où se situe précisément notre pouvoir des idées.

a. Elle se situe, très certainement, en dehors du nominalisme qui, parmi de nombreuses compréhensions correctes (de nature purement "stellaire" ou "positive" (H.O. 340 : faits sans idées) : 346 (faits bruts sans idéaux)), ne voit pas le côté transcendantal - ce qui ne signifie pas "côté de l'autre monde" (comme chez les Kuniékers chrétiens : H.O. 346) - des faits.

b. Elle ne se trouve pas non plus, bien que moins clairement, dans l'abstractionnisme (H.O. 8/26 : le modèle aristotélicien, qui a trop pesé dans la scolastique ; cf. H.O. 129) : les abstractions purement cérébrales, si universelles soient-elles, ne suffisent pas au catholicisme, pas même le type scolastique du Moyen-Âge, qui ne se trouve pas dans le catholicisme. 129) : les simples abstractions cérébrales, aussi universelles soient-elles, ne nous mènent nulle part avec le catholicisme, pas même avec la scolastique du milieu du siècle qui, dans certains cercles (mais pas en dehors), "à l'époque, jurait par le philosophe" (c'est-à-dire Aristote), comme le dit même un Thomas d'Aquin.)

Conclusion : En dehors de l'abstractionnisme, il y a aussi une vision du monde et une philosophie de la vie catholiques, même si elles apprécient, avec un Liebig par exemple (H.O. 114/117), le cheminement vers la méthode inductive moderne, qui se trouve dans l'abstractionnisme.

La triade de James Feibleman.

R. Van Zandt, *The Metaphysical Foundations of American History*, La Haye, 1959, 125, cite Feibleman : "Un survol de l'histoire de la philosophie révèle le fait que - d'un point de vue bien défini - il n'existe que trois positions métaphysiques (ontologiques) radicalement différentes, qui peuvent être prises par n'importe qui, en tout lieu et à tout moment. Il y en a, bien sûr, plus de trois. Mais tous ne sont que des variantes des trois fondamentaux". Van Zandt les énumère : nominalisme, abstractionnisme, théorie des idées.

H.O. 351.

Eh bien, une religion, même pré-biblique (“païenne”), si elle est vraiment une religion, est plus que de simples faits, sans idées ou faits bruts) sans idéaux ; elle est aussi plus que des abstractions - acquises inductivement. C’est aussi ces deux couches dans la réalité, en nous et autour de nous (ontologie). mais elle s’avance vers une réalité “transcendante” (H.O. 70 : réfutation de l’Akad. Scepticisme et matérialisme ancien ; 105 (discussion sur l’universalisme) +120v. (Réalisme scolaire) + 128 (Essentialisme)). L’histoire de la pensée catholique en est une preuve.

Les points aveugles (lacunes) dans le domaine de la religion, tant de la pensée abstraite que de la pensée nominale, deviennent apparents lorsqu’on demande : “Que pensez-vous de l’âme individuelle de l’homme ? (Science de la religion nominaliste : ni âme ni divinité, au sens propre, -- seulement les ‘noms’ ‘âme’ et ‘divinité’, rien de plus) + H.O. 25 (Science de la religion abstractionniste : ni âme (individuelle) ni divinité vivante (mais un ‘Acte divin’ abstrait), -- tout au plus les concepts abstraits ‘âme’ et ‘divinité’).

Mais lisez Platon, même si c’est de manière hésitante et extra-biblique : H.O. 54 nous apprend que l’âme individuelle était pour lui une réalité vivante, centrale pour la pensée ; que les “ divinités “ (mâles et femelles, semblables aux “ anges de Dieu “ de l’Ancien et du Nouveau Testament) sont des réalités (dont S. Augustin, H.O. 98 (êtres intermédiaires) confirme).

Il est vrai que Platon ne connaissait pas la pure idée pré-biblique ou biblique de l’“être suprême” (Dieu tout-puissant), sauf sous une forme “abstraite” (le plus grand bien). Il a fondé l’idéocentrisme (H.O. 54 ; 58 ; 60). Cette lacune (angle mort) est comblée par un païen comme Albinos de Smurna, au moins comme lemme (hypothèse) : H.O. 56 (théologie) ; 58 (idéisme théologique).

Ainsi, comme le dit S. Klemens d’Alexandrie (H.O. 67v.), au sein du paganisme, sur la base d’une illumination intérieure (H.O. 68 : le Christ, en tant que Personne préexistante, dans les profondeurs inconscientes aussi des païens), la voie avait été ouverte à une doctrine biblique complète des idées.

Nous venons d’esquisser les contours d’une ontologie véritablement catholique. Dans ses étapes essentielles.

H.O. 352.

III.A.-- *Cristopher Dawson, Crisis of Western Education*, Tielt/The Hague, 1963, 65/69, décrit comment les très agressifs “lumiéristes” (la version française du rationalisme), menés par Denis Diderot (1713/1784 ; penseur matérialiste déclaré) et J.-O. (1713/1784 ; penseur matérialiste déclaré), se sont emparés de l’éducation occidentale. L. d’Alembert (1717/1783 ; penseur positiviste convaincu) ont tous deux publié, entre 1750 et 1765, la fameuse Encyclopédie afin de permettre aux sciences professionnelles et à l’industrie d’exploiter pour la première fois la puissance de l’information.

(i) l’Église,

(ii) les universités et

(iii) a cherché à briser les ordres d’enseignement (H.O. 244v;246.1).

“Tâche énorme” dit Dawson (o.c.,65), mais partiellement réussie grâce aux divisions internes de l’Ancien Régime (H.O. 133).

“C’est ainsi que la Compagnie de Jésus (*note* : l’ordre des Jésuites), le plus grand de tous les ordres d’apprentissage et, pendant deux siècles, l’outil le plus riche de la culture catholique, a été victime de...

(i) les intrigues de partis sinistres et

(ii) la propagande de la minorité rationaliste”. (Ibid.).

Dawson poursuit : “Lorsque la révolution est arrivée, les anciennes institutions d’enseignement n’ont pas trouvé de défenseurs. Les vingt-quatre universités de France - dont la plus célèbre d’Europe, celle de Paris - sont tombées, sans combattre”. (O.c., 66 ; cf. H.O. 264v. : même un Lavoisier n’a pas été épargné).

Outre le nihilisme (H.O. 330, 332, 347) qui est actif en arrière-plan, il faut mentionner une idée diabolique : la destruction de l’enseignement catholique.

Les faits “ brutaux “ (H.O. 346) peuvent difficilement être mal compris : “ Jamais auparavant - pas même à l’époque de la Réforme ou de la Révolution russe (*note* : février et octobre 1917) - on n’a assisté à un massacre aussi massif d’institutions éducatives “. (Dawson, o.c., 66).

Conclusion : La conclusion des “ Chrétiens du Retour-sans-intérêt-dans-leur-esprit-libre “ (HO 349) que “ nous ferions mieux de nous taire “ n’est - face à cette situation - plus valable !

Et en effet : *Père Lenaers, Y a-t-il encore une ‘école catholique’ après la sécularisation ?* in : *Streven* 1987 (avril), 581/583, mentionne, brièvement, comment l’organisme vivant qu’est l’Église catholique a répondu à la nouvelle situation post-révolutionnaire par une réaction féroce. À la fin du XIXe siècle, la catastrophe avait été complètement réparée.

H.O. 353.

III. B. -- Cr. Dawson, o.c.. 212v.. décrit comment la société technologique, autrefois le but des encyclopédistes, bien qu'elle honore les libertés modernes (H.O. 133v.), "n'a pas les objectifs moraux supérieurs qui, seuls, peuvent justifier le développement énorme de la puissance et de l'organisation technologiques". Le système a d'abord et avant tout sa raison d'être dans la satisfaction des besoins matériels et des exigences de ses consommateurs" En d'autres termes : le matérialisme !

Henri Bergson (1859/1941), juif, mais qui, dans son Testament de 1937, notait qu'il se sentait se rapprocher de plus en plus du catholicisme, comme aboutissement du judaïsme, disait, au Congrès Descartes (été 1937) à Paris : " Les problèmes économiques, sociaux, politiques, internationaux, qui se posent aujourd'hui avec acuité, ne sont que l'expression, sous des formes diverses, d'un déséquilibre devenu monstrueux entre le corps et l'âme de l'homme. Raison : l'âme n'a pas pu se développer, et ce, alors qu'elle fait la navette dans un corps beaucoup trop grand pour elle". (C. Forest, *Le Cartésianisme et l'orientation de la science moderne*, Liège / Paris, 1938, 18).

Nous connaissons de cet éminent penseur l'expression "supplément d'âme", devenue proverbiale, par laquelle il signifie que l'homme sécularisé a beaucoup évolué physiquement, mais pas au niveau de l'âme, depuis la culture moderne. Qui ne pense pas ici à "l'or de l'âme" de Platon (H.O. 54 ; 56 ; 72) ? Par "âme", on entend ici non seulement le principe immatériel de la vie, mais aussi tout l'ordre idéal et transcendantal, dans lequel l'homme terrestre, grâce à son âme, est réellement chez lui. Cela a d'ailleurs toujours été le concept complet de l'âme dans les religions.

Dawson souligne un autre aspect de la société laïque : son "pluralisme".

Le "pluralisme" n'est que l'expression des "libertés modernes" (H.O. 133) : chacun choisit librement sa philosophie de vie et le monde, alors que l'État n'a pas de monde et de philosophie de vie, si ce n'est celle, scientifico-industrielle, que les Lumières ont prônée comme unique, à l'exclusion de la catholique, par exemple. Sauf s'il s'agit d'une "affaire privée".

En conséquence, seuls les États totalitaires ont encore une finalité collective, tandis que les démocraties libérales sombrent dans un pluralisme individualiste.

H.O. 354.

Cela conduit à la crise de la démocratie d'aujourd'hui : "Sparte n'était peut-être qu'une glorieuse caserne et Sybaris un lieu de richesse et de culture matérielle, mais, dans tout le monde grec, Sparte était idéalisée et Sybaris vilipendée. En effet, le Spartiate vivait sa vie au service de "la loi" et était prêt à tout sacrifier pour "le bien commun", tandis que le Sybarite vivait "pour lui-même" (*note* : en fait, Dawson pourrait dire "chacun pour soi"), faisant de la richesse et du plaisir son "niveau de vie" (O.c., 212).

Dawson pose la question avec beaucoup d'acuité : "Il y a donc peu de raisons de supposer que, dans le conflit mondial actuel, la démocratie triomphera, par exemple, du communisme, si la démocratie ne représente rien de plus qu'un niveau de vie matériel plus élevé et une technologie très avancée, soumis à la satisfaction des besoins matériels et à l'enrichissement des organismes financiers et industriels, qui savent le mieux stimuler et satisfaire les demandes du consommateur". (O.c., 212v.).

On pourrait penser que c'est l'un des membres de la Frankfurter Schule (H.O. 338) qui parle, mais c'est en fait Dawson, converti au catholicisme, qui a enseigné l'histoire culturelle à l'université de Harvard (1958/1962).

III.C.-- *L'enseignement catholique non millénaire.*

P. Lenaers, a.c., 582/ 593, introduit le problème de l'école catholique dans la société complètement sécularisée de la façon suivante : depuis la Révolution française, l'enseignement catholique, comme l'Eglise dans son ensemble, était-il basé sur la pilarisation, c'est-à-dire la formation de blocs dans le domaine social, avec l'accent sur la piété (comme distinction de l'incroyance) et l'obéissance (comme signe d'appartenance à l'Eglise) ? Depuis la Révolution française, l'enseignement catholique, comme l'Eglise dans son ensemble, est orienté vers la pilarisation, c'est-à-dire vers les blocs sociaux, avec l'accent mis sur la piété (comme distinction du non-croyant) et l'obéissance (comme signe d'appartenance à l'Eglise), depuis "la radio, le cinéma, la télévision, les cassettes, les bandes dessinées, la publicité", l'Eglise et son école sont inévitablement devenues un phénomène non polymérique. L'isolement, dans le nid chaud de la riche vie romaine d'antan, est désormais hors de question. Nos croyants et nos jeunes participent directement - personnellement - à la civilisation séculaire.

Néanmoins - grâce à une force vive préfixée comme un lemme - l'Eglise et son école catholique répondront, selon le Père, en tant qu'Eglise et en tant qu'école catholique.-- Nous sommes d'accord avec cette opinion : le Concile Vatican II (H.O. 245) a donné, à cette fin, à la fois un pouvoir et des orientations de base.

H.O. 355.

II.C.-- Rationalisme moderne (297/354).

L'introduction (297/302) traite du terme "moderne" : tss. 1520 et 1650 est appelé "moderne", ce qui n'est pas le Moyen Âge. (297);-- La querelle de plume "modernisme/postmodernisme" (297/ 302).

(a) Le "modernisme" (au sens du droit religieux) comme "aggiornamerto" (adaptation) à la modernité (H.O. 140v. ; 297).

(b) "Modernisme" (au sens littéraire-historique) comme "volonté d'apporter des choses nouvelles", de préférence en accord avec la modernité (297/299 ; la systémique "Mod. / Traditionalisme" (299)).

(c) Le "modernisme" (au sens épistémologique-philosophique) en tant que fondamentalisme (299/302 ; le système "modernisme/postmodernisme" = fondamentalisme/non-fondationnisme).

Note -- Berman : "modernité" harm. d. contre. (301) : excès de confiance / peur.

Note anglais et danger (302)

.....
(I) Les deux principaux types de rationalisme (303/305).

Rationalisme pur et empirique (Descartes et les "idéalistes" (au sens moderne) ou encore "intellectualistes" ; Bacon, Locke, Hume et les "empiristes". -- La fusion des deux : l'illumination (enlightenment, lumieres, aufklärung).

La science moderne (physique mathématique et mathématiques) comme modèle aussi pour la philosophie, la rhétorique et la théologie, oui, pour toute la culture (la vie "rationnelle") (304) ; le modèle scientifique est double : observation (observation, expérience) et mesure (calcul, formule mathématique) ; les deux ensemble sont "exacts" (305).

(II) Le système méthodique en tant qu'idéal (305/312) ou le fondement(al)isme.

A. Le Rationalisme pur et empirique veut des axiomes (lemmata, présuppositions), qui sont apodictiquement certains et, par conséquent, ont une 'autorité' (comme le pensait l'Église, auparavant) (305v.).

B. Les deux ailes du Rationalisme veulent construire, sur cette base autoritaire, un système fermé, -- leur 'philosophie' dans un style scientifiquement 'prouvé' (prouvable) (306v.).-- Ces deux (A et B) ensemble sont le fondamentalisme, typique du Rationalisme au sens des Lumières.-- Critique du fondamentalisme.

(i) Les empiristes attaquent les certitudes cartésiennes (purement rationnelles) ; avec Hume, ils sapent leur propre système empiriste (307v.).

(ii)a. Coreth : la Rationalité pure et empirique est une interprétation (et donc discutable ; 308).--Peirce : toute connaissance, y compris la connaissance scientifique, est une interprétation (l'homme est un interprète) ; critique en quatre parties de Descartes (309v.).

H.O. 356.

Habermas, Derrida, Heidegger,-- Nietzsche,-- Lyotard (la condition, postmoderne (1977), Foucault (ou Postmodernisme (310/312)) comme critique du modernisme fondamentaliste.

(III) La critique lemmatique-analytique du fondationnisme (312/315) :

(i) Fallibilisme de l'ontologie traditionnelle, depuis les Paléopythagoriciens,

(ii) Depuis Platon, ce phallibilisme traditionnel se manifeste dans la méthode lemmatico-analytique, “ sans prétention “ et éprouvante,

(iii) l’“abstraction hypostatique” scotiste et peircienne (seul le travail avec l'idée préformulée, en agissant sur le phénomène qu'elle indique, peut, éventuellement, donner une certitude (= certitude apodictique)). -- le monde en devenir (plutôt que le monde créé),

(iv) “Ni vous ni moi” (contre les anti-fondamentalistes, les postmodernes, qui veulent prouver leur thèse de manière apodictique).

Conclusion : La justification inductive et déductive de Lukasiewicz est hypothétique (lemmatique)).

(IV) Le mode de pensée cartésien comme prématérialisme (315/320)

(i) Tragédie contre Descartes (spiritualiste mais prématérialiste en même temps ; 315v.).

(ii) Son pré-matérialisme : scientifique comme il l'est, il “ tient un dualisme (qui n'est nullement celui de Platon) : pensée (conscience) et extension (corps, matière) “ (317) ; -- la forme totale ontologique de l'être réduite à la “ forme “ géométrique-matérielle Système de coordonnées cartésiennes ; 317v. ; mécanisme (atomisme ; 318). : modèles applicatifs (l'animal = une machine (310) ; l'homme = un ange dans une machine (319)).

Critique des occultistes (319).

Conclusion : Descartes, contre sa volonté, débouche sur le matérialisme intégral (319v.).

(V) Deux exemples de matérialisme réel (320/336).

Exemple 1 : Le divin marquis de Sade (320/329).-- La Durand (un matérialiste ; 320v.) ; la nature (321) ; le féminisme sadien (321v. ; // Russell : la morale libre. Le petit livre rouge pour les écoliers ; la pornographie “au service des femmes”).--

Les séquelles intellectuelles de de Sade (323v.) -- libertinage et rationalisme (324;- - vers 1620 il y a une illumination libertine (326).-- Foucault : de Sade comme ‘fin des classiques’ (326v.).-- L'éthique sadienne (réductionnisme à la transformation matérielle de la forme ; permissivité ; 327/329).

H.O. 357.

Exemple 2 : Le “Mauritanien” d’Ernst Jünger (330/336).

a. Le nihiliste, en tant qu’“alternative” à l’idéalisme (éventuellement christianisé), nie toutes les idées supérieures (sacrées) = idéaux, valeurs) (330);-- le renouveau actuel de l’axiologie (doctrine(s) des valeurs) comme substitut à l’idéalisme religieux de la tradition (331);-- *D. Arendt, Nihilismus (v. Jacobi bis Nietzsche)*.

b. L’essence du nihilisme, la compréhension ontologique (332/336).

(1) L. Feuerbach (professeur de Marx ; 332)

(2) J.-P. Sartre, L’existentialisme est un humanisme (332/336) :

a. axiome : “ dieu n’existe pas “ (332) ;

b. analyse (= inférences) :

b.1. la morale laïque ordinaire (332v. : le reproche d’essentialisme’ de Sartre) ;

b.2. la morale existentialiste, purement nominaliste (333v.).

Nihilisme tragique : Sartre, dans son athéisme (pensé nihiliste), intègre l’inquiétude de Dostoïevski face au nihilisme agressif russe (334v.).

Conclusion : au lieu d’essences préexistantes, données à l’avance (idées, normes, valeurs), il n’y a que des situations dans lesquelles la “liberté” totale, oui, permissive, décide (336).

II.D. -- L’“idée” de l’illumination (337/348).

1. Résumé de Coreth : croyance illimitée en la science, menant à la maîtrise de l’ensemble de la culture, au moyen d’applications scientifiques naturelles et spirituelles (par exemple, en matière d’éducation : “illumination”) -- En particulier : déisme, matérialisme, éthique laïque, -- libéralisme (+ collectivismes) (337).

2. a. Adorno/Horkheimer : la dialectique négative, dans le Système rationnel lui-même (338/340) ;

b. sur la base de *I.B. Cohen (Revolution in Science (1985))* : les Lumières ont toutes les caractéristiques de la révolution scientifique conçue par Cohen, mais au pluriel (340/342) ;

c. P. Ricoeur et P. Sloterdijk exposent le démasquage et (au moins Sloterdijk) le masquage par la raison ‘critique’ (342/343 ; 344/347).

Note : Le kunisme culturel et mondain, dans Stoa, Kunisch Christendom (à ne pas confondre avec le christianisme platonicien) et avec Sloterdijk (344/346).

III. - La tâche du catholicisme (346/354).

H.O. 358.

Partie II. -- Le schéma de base de l'ontologie systématique.

Plus d'un schéma de base est, bien entendu, possible dans une matière aussi complexe et multiforme. Pourtant, au fil du temps, un schéma est devenu plutôt dominant.

Echantillon bibliogr. : *I.M. Bochenski O.P., Europäische Philosophie der Gegenwart*, Berne, 1947, 702/252 (*Die Metaphysik des Seins*). Bochenski donne o.c., 206f, un 'charakteristik' (une caractéristique) d'une ontologie classique. Nous prenons cela comme schéma de base, mais de manière à pouvoir l'adapter.

On peut également se référer à *J. Van de Wiele, De harde kern van de Westerse metafysiek*, Louvain, 1983, où sont exposées les lignes de force (un sport de 'philosophia perennis') (Platon, Aristote,-- Thomas d'Aquin,-- Descartes, Leibniz, Kant, -- Hegel).

Bien sûr - mais de manière extensive (au sens large) - on peut renoncer à *J.K. Feibleman* (H.O. 350), *A System of Philosophy*, La Haye, 1963+ : *Logique, Ontologie, Métaphysique* (NOTE : il y a des gens qui maintiennent les idées "théorie de l'être" (ontologie) et "métaphysique" (théorie des réalités transcendantes) à la fois distinctes et séparées ; nous ne le faisons pas), *Épistémologie, Éthique, Esthétique, Psychologie, Politique, Sociologie, Anthropologie, Philosophie de la vie* (= phil. Biologie), *la philosophie de la nature, la philosophie du langage, la philosophie des sciences, la cosmologie, la philosophie du droit, la philosophie de l'éducation, la philosophie de la religion*, sont autant de parties de ce vaste ensemble.

En fait, les dix-huit parties constituent une

a. général et

b. ontologie particulière. Comme l'a montré la section historique, on ne peut guère faire de l'ontologie générale sans aborder des questions particulières. Mais nous laissons la partie encyclopédique à des personnalités comme Feibleman et al.

La raison : seuls des échantillons de la réalité sont facilement accessibles à nous, personnes faillibles (fallibilisme - H.O. 312). Cela signifie que nous sommes partisans d'une ontologie inductive (c'est-à-dire en accord avec des échantillons de la réalité totale). Tout ce qui va au-delà nous semble moins approprié, sans pour autant rejeter d'emblée l'encyclopédisme, comme le font certains esprits "critiques", y compris dans notre pays.

H.O. 359.

Ontologie générale.

L'ontologie" - comme nous l'avons dit dans H.O. 1 - est la théorie de "Tout ce qui est", ou : la doctrine de l'être(s) en tant qu'être(s), comme le dit Aristote. En bref : la philosophie de la réalité. Car "être (le)" est le verbe auxiliaire de "Tout ce qui (ainsi, -- ceci ou cela) est".

Comment se fait-il alors que le verbe auxiliaire soit utilisé comme un nom ? Parce que, par exemple, en grec ancien et en latin, le verbe 'einai' ; 'esse', est utilisé comme un verbe complet plus souvent que dans notre langue néerlandaise. Par exemple, à la question "Dieu est-il ?", on peut répondre "Dieu est". Bien qu'inhabituel, même le commun des mortels le comprend.

Des personnes comme l'ontologue fondamental Heidegger (que l'on peut qualifier, dans une certaine mesure, de penseur "existentiel") ont remis au goût du jour le terme "sein", entre autres dans le mot "da.sein" (l'homme en tant que conscient de son propre "être" et de tout "être"). Nous l'avons utilisé à plusieurs reprises dans notre section historique. Mais n'hésitez pas à utiliser le terme "réalité" ou "une réalité" (au lieu de "être" ou "être").

Comme mentionné plus haut (dans les années précédentes), Parménide d'Élée (540/...) est le fondateur de l'ontologie. Il utilise, pour la première fois, le terme "être(le)" dans un sens spécial et très général (nous disons, avec les scolastiques : "transcendantal" ou englobant).

Une difficulté : Parménide, qui ne possédait pas encore explicitement la théorie de l'analogie (H.O. 12vv ; 40v ; 97 ; 123 (très important)), parle de "l'être(le)" comme s'il ne pouvait être que volitif (totalement identique) à lui-même ; par conséquent, l'ontologie se situe, immédiatement, avant son idée principale : l'unité ou "identité" (identité générale (= réflexive, en boucle) ou partielle (= analogique, partiellement identique).

Il a fallu des siècles, et même jusqu'à aujourd'hui, pour qu'il soit considéré comme prêt. Néanmoins, la tradition catholique - à mon avis avec beaucoup de raison (la partie historique essaie de le montrer) - a toujours opté pour l'analogie (contre le différentialisme, le pluralisme absolu, (H.O. 3 ; 96 (Derrida) ; 152 (Occam) ; 164 (individualisme) ; 176vv (compréhension des autres cultures) ; etc.), mais aussi contre le conformisme (monisme, assimilationnisme), qui ressemble trop à l'analogie. (compréhension des autres cultures) ; etc.), mais aussi contre le conformisme (monisme, assimilationnisme), qui voit trop de similitude et trop peu de différence, resp. l'indépendance). La seconde, pour toute ontologie digne de ce nom, que Parménide a thématiquée, est "to kath'heauto" (ce qui est, en tant qu'il est en soi).

H.O. 360.

Cela implique que l'homme, dans la mesure où il est un être ontologique, développe à la fois une vision subjective de la réalité et une objectivité - précisément dans cette approche subjective. Le subjectiviste (et il existe de nombreuses variantes du subjectivisme) croit que nous ne pouvons tout simplement jamais être complètement "objectifs" (c'est-à-dire fidèles à la réalité) ; l'objectiviste croit, trop facilement, que - à condition de fournir un effort rationnel et émotionnel suffisant - nous pouvons toujours porter des jugements objectifs.

La vérité se trouve au milieu. Mais il est très risqué de développer une théorie générale à ce sujet. Pourquoi ? Parce que nous ne découvrons la réalité que progressivement (pensez au passage du géocentrisme à l'héliocentrisme ; H.O. 263f : Le traumatisme de Galilée) nous découvrons la réalité et, même alors, au hasard (inductivement), - jamais dans sa totalité exhaustive. Une telle chose - dit à l'unisson la grande tradition ontologique - est réservée à Dieu.

Conclusion - Dès le début, Parménide, trois caractéristiques de la réalité ont été clairement mises en évidence :

(i) le terme "réel(le)" se réfère à tout et à tout de tout (il n'y a que le rien absolu - ce n'est qu'une figure de style, indiquant le contre-modèle inexistant, voire impossible et absurde - opposé ("être(le)" est transcendantal)) ;

(ii) un être - comparé (méthode comparative) à tout autre être et de quelque manière que ce soit - est toujours analogue à un autre être, partiellement identique, -- jamais totalement identique (ce qu'exclut le monisme sous toutes ses formes) ;

(iii) tout ce qui est, dans la mesure où il est, est toujours en soi, indépendant de notre approche subjective (même si cette approche subjective joue un rôle épistémologique essentiel) ; - même s'il reste vrai que le caractère objectif (basé sur la réalité) de notre connaissance est toujours le grand problème.

Ce qui coupe court à tout subjectivisme radical : celui qui prétend que notre connaissance est toujours et radicalement subjective, parle comme s'il faisait une déclaration objective ! Lui seul, dans ce cas absurde, serait objectif !

Après cette première caractéristique de la réalité, qui est fondamentale pour le reste de l'ontologie (sans ces trois caractéristiques, toute ontologie n'a pas de sens), nous pouvons esquisser le schéma.

H.O. 361.

II. A.-- La phénoménologie comme méthode.

1. Parménide l'avait déjà vu : bien que l' "être(s) " soit en soi (objectif), il se débarrasse, à sa manière archaïque, des opinions (subjectives) (doxai).

Mais cela nécessite ce que, depuis Husserl en particulier, on appelle la description phénoménologique (phénoménologie : faire apparaître ce qui se montre, dans la mesure où il se montre, dès le départ).

Cela signifie que l'empirisme (au sens très large : tout ce qui est expérience) est le seul accès à la réalité. Empirisme", oui, car tout ce que nous ne vivons pas directement ne nous dit pas grand-chose, intellectuellement et raisonnablement (= spirituellement). Mais, dès qu'elle est empirique, elle est soumise à une coloration subjective : nous faisons l'expérience de la réalité dans la mesure où elle nous apparaît (méthode phénoménale).

Un Alfred Fouillée, un Alexander North Whitehead, un F.-J. Thonnard (un Scholasticus), -- ils déclarent explicitement : une ontologie purement idéaliste et cérébrale ne satisfait certainement pas la personne éduquée contemporaine intéressée par l'ontologie. En fait, une telle chose n'a toujours intéressé que les "cérébraux".

Mais la phénoménologie est multiple : il y a des descripteurs de phénomènes qui - on pense au sceptique systématique ou conséquent - s'en tiennent strictement, méthodiquement ou idéologiquement, au mode d'apparition pur et bannissent le reste (= le complément transphénoménal ; -- par exemple, les concepts généraux ou, exprimé platoniquement, les idées ; par exemple, les réalités sacrées ou religieuses ; -- par exemple, les motifs éthiques). Comme "irréel" (types imaginaires) ou comme "pas assez réel" (sans importance).

Cela nous semble inacceptable et une certaine tendance ontologique - et la tradition de l'Église, certainement - a toujours rejeté ce phénomén(al)isme comme une réalisation ontologique mutilée. A mon avis à juste titre : on lit par exemple H.O. 332f. (nihilisme).

Ce dernier point nous amène à ce que nous appelons, avec Feibleman (H.O. 350), la triade ontologique :

(i) le nominaliste, s'il est radicalement cohérent (ce qui est rare), adhère à la multiplicité illimitée (différentialisme, pluralisme absolu) des phénomènes (Scepticisme, Phénomène(s)) ;

(ii) l'abstractionniste (essentialisme aristotélicien) transcende les phénomènes et leur pure multiplicité en concepts ("êtres") généraux, de préférence purement inductifs (acquis par une généralisation empiriquement fondée),

H.O. 362.

(iii) ne traverse que l'idéatif - très clairement délimité à partir de Platon - et les noms (termes) et notions pour arriver aux idées (archétypes, modèles régulateurs). Comment ? En répondant à la question : "Où, dans l'univers entier (l'"être", la réalité totale), émergent à la fois les phénomènes et les mots (noms, termes) et concepts correspondants, précisément sous forme d'idées (archétypes) ? Seule la réponse à cette question - si une telle réponse est possible - fournit le contenu complet et l'étendue de l'"être" (H.O. 34 ; 38 ; 42 (Scheler) ; 46 (triple rôle de l'idée) ; 47 (boîte noire) ; 95 (falsifications de l'idée dans les phénomènes) ; 338 (Dialektik négative)). Voir notamment H.O. 350.

II. B.-- *L'ontologie retient une idée transcendantale de la réalité.*

Vérifiez le matérialiste : il ne voit que la matière. Vérifiez le spiritualiste unilatéral : il ne voit que de l'"esprit" (réalités immatérielles) partout. Analysez le comportement du positiviste : partout et toujours, il accumule des "faits" (données fermes) pauvres en idées. Étudiez le Kuniaker : il se laisse submerger par l'impression "négative" (mauvaise et peu recommandable) que dégagent la culture et le paysage, du moins dans son cas. Continuez : ils sont tous unilatéraux.

L'ontologue s'en tient strictement à l'idée fondamentale de "réel". Même l'absurde (ce qui est pur non-sens, l'incongruité), puisqu'il peut fonctionner comme un contre-modèle de ce qui est réel, est en un sens réel. Un rêve nocturne, un système mathématique axiomatique-déductif, tout ce qui n'est pas rien et, par conséquent, réel. Vous l'avez compris : le "réel" est une idée polyvalente, ambiguë, analogique (comme on dit) et non singulière.

Ce n'est que dans cette interprétation multivalente-analogique que l'idée peut "réellement" être globale (= transcendantale). Comme Parménide le présentait déjà.

Le transcendantal.

H.O. 127 ; 131 nous ont appris la liste.

(1) L'être est invariablement à la fois existence factuelle ("existence" au sens scolastique) et mode d'être ("essence"). Pourquoi ? Même l'absurde - par exemple dans un manuel de géométrie (la preuve de l'absurde) - est, dans un certain sens, un fait, à savoir dans la représentation créée par le concepteur, -- représentation qui n'est pas - rien, donc "quelque chose" (être, réalité).

H.O. 363.

(2) mais “son(la)” a ses propriétés ou celles de la réalité.

a.-- L'être (le) est un, c'est-à-dire identique à lui-même.

Mais les choses réelles séparées, les données, elles sont, dans une certaine mesure, une, c'est-à-dire identiques à elles-mêmes, mais jamais complètes : elles sont, en même temps, partiellement identiques (analogues) à tout le reste (complémentaires).

La conséquence est que pour comprendre quelque chose, par exemple une colombe, il faudrait voir à travers tout le reste, ontologiquement. Conséquence : nous devons nous contenter d'échantillons (tests inductifs) de l'idée transcendantale “réellement”. Qu'est-ce qui a fait dire à Aristote : “ L'idée d'être est, en un certain sens, rien, “ kenon ti “ (quelque chose de vide, sans contenu). Pourquoi ? Car l'“être” est essentiellement auxiliaire : ce n'est que lorsqu'on a quelque chose de concret à l'esprit - par exemple l'école catholique - que cette idée transcendantale acquiert une “vie” (un contenu et une portée).

Harmologie.

S. Augustin, selon certains, est considéré comme le premier à avoir fondé une doctrine de l'ordre. Une harmologie (mot, qui rappelle le terme “harmonia”, intégration). En effet, selon Augustin, l'ensemble de la création (l'univers, la nature) est un ensemble ordonné. Grâce à l'analogie ou à l'identité partielle (H.O. 12v.). L'harmonisation est l'étude de l'unité de telle sorte que tant les identités (similitudes, connexions) que les non-identités (différences, indépendance) soient correctement exprimées.

Note -- Les logiciens modernes et contemporains (logiciens) reprochent à l'ontologie (du moins la dominante) de ne pas introduire, dans sa logique, une idée de “ relation “.

(i) L'idée de “relation” était bien connue (Aristote la mentionne explicitement dans ses dix catégories (= idées de base)).

(ii) L'idée de “ relation “ apparaît dans la théorie unifiée (harmologie) sous le nom d'analogie ou d'identité partielle : puisque la “ pensée “ est partielle par rapport à l'“ existence réelle “ (et c'est naturel : celui qui n'existe pas réellement ne peut tout simplement pas penser), Descartes, qui aime tant critiquer la scolastique et Aristote, peut dire : “ Je pense “. Par conséquent, j'existe”. Grâce à sa théorie sous-estimée de l'analogie !

Conclusion : on ne prétend pas que la relation n'est pas centrale, dans l'ontologie classique, qui est essentiellement analogique.

H.O. 364.

Philosophie du langage.

Nous avons, dans notre Rhétorique, traité du langage.

Un seul modèle applicatif, pour donner une “idée” (une conception).

Supposons la phrase : “Descartes est le père de la philosophie moderne”. Il est clair qu’un jugement n’est possible que s’il existe des identités partielles (ou encore : “modèles”).

- Analyse : “Descartes” est l’être inconnu (sujet). Pour en savoir plus

(i) de connaître (épistémologiquement) et

(ii) pour communiquer (théorie de la communication), il faut relier l’information à l’idée de “Descartes”.

Eh bien, il y a information (connaissance et “message” communicable), dès lors que l’on peut trouver une identité partielle (analogie), qui peut servir de modèle (= dire). Ainsi, par exemple, “Père de la philosophie moderne” (= idée, qui peut être un modèle). Pour pouvoir prononcer les idées “Descartes” et “Père de la philosophie moderne” dans une phrase (proposition) (jugement), il reste à trouver un verbe auxiliaire. - trouver un verbe auxiliaire.

Utilisons, en toute conscience, le terme “son” et disons : “Descartes est (comprenez : est partiellement identique à) le père de la philosophie moderne”. Pourquoi seulement partiellement identiques ? Car Descartes, en plus d’être le “père de la philosophie moderne”, était aussi, par exemple, “l’ami du père Mersenne” ! L’identité totale “Descartes” dépasse largement l’identité partielle “père de la philosophie moderne”. Il s’agit d’un exemple de philosophie ontologique du langage. Il s’agit d’une théorie appliquée de l’ordre.

b.-- *C’est vrai.*

Il s’agit de ce que Platon appelle (et qui s’inscrit donc dans une tradition ancienne) “ le noble joug “ (H.O. 8). Cf. également H.O. 272 ; 305. C’est là que Husserl parle d’“intentio(nalité)” : - “Vrai”, au sens de l’Antiquité et du Moyen Âge, signifie “contact entre la raison et la réalité, de telle sorte que les deux se correspondent !

Bien sûr, comme le soulignent Platon et Aristote : après vérification. Comme nous l’avons expliqué, avec Platon, H.O.38.

c.-- *L’être (le) est “bon” (valeur).*

C’est le fondement de l’axiologie (H.O. 73v. ; 331).-- Un mot sur Max Scheler (H.O. 42).

Leibniz (1646/1716), le cartésien, mais qui a connu la scolastique, s’attarde sur le phénomène de l’amour maternel. En tant que cartésien (illuminé de type rationnel pur), il était convaincu que les sentiments de la mère découlent d’un kenact orienté objectivement, la compréhension obscure qu’il est bon (valeur -ou sens) d’aimer son enfant.

H.O. 365.

Il ne s'agit pas d'une "idée claire et distincte" (H.O. 316), mais d'une "pensée obscure". Les actes sensoriels étaient, dans cette "façon de voir" intellectualiste, en fait des "représentations" et leur objet (par exemple l'enfant) des représentations idéales.

Mais le rationalisme éclairé, lui-même, évolue en conséquence : I. Kant (H.O. 146 ; 311 ; 346) et Johann Nik. Tetens (1736/1807 ; illuministe allemand par excellence, qui a exercé une très grande influence sur Kant) a établi que - contrairement à un Leibniz - les actes de sentiment, comme l'amour maternel, sont irréductibles à de simples actes "intellectuels".

Mais Tetens - et Kant dans sa lignée - voyait dans la psychologie empirique l'introduction à l'ontologie (qui, de ce fait, était déclassée au rang de sous-produit d'une science professionnelle, bien sûr) : La "conscience" était, pour lui, l'esprit, la volonté, le sentiment. Ainsi, l'essence même du sentiment, en tant que distinct de la volonté et de la raison, a été sauvée, mais elle a été considérée comme un état purement subjectif (H.O. 359v. : en soi, objectif,-- et non purement subjectif).

Conclusion : comme nous l'a appris H.O. 151 (nominalisme d'Occam), 153/155 (subjectivisme de Léon Apostel), le sujet moderne reste enfermé dans son monde intérieur d'imagination.

Max Scheler, dans la direction d'Augustin (H.O. 70v. : le noble joug est que la vérité est telle que notre pensée est réellement en contact avec le contenu idéal dans les phénomènes eux-mêmes), voit que les deux types de pensée rationnelle éclairée, en termes de sentiment (sens de la valeur), ont partiellement raison.

(i) L'analyse montre que le sens de la valeur (par exemple celui de la mère) est intentionnellement (" noble joug ") orienté vers la valeur objective (" bien "), que représente le valorisé (par exemple l'enfant) (// Leibniz).

(ii) Mais il est également vrai que ce sentiment (sensing) n'est pas purement intellectuel (// Tetens, Kant). Seule la synthèse des deux unilatéralités est juste.

Note : Scheler était husserlien (phénoménologue), mais augustinien réinterprété (réaliste idéationnel). Il a ainsi vaincu le rationalisme. La phénoménologie a, après tout, fondé son propre essentialisme (H.O. 8/12) (comme l'explique P. Foulquié, *L'existentialisme*, Paris, 1951-2,27/32).

H.O. 366,

II. B.-- L'ontologie comporte des ontologies partielles.

L'ontologie générale est divisible en ontologies particulières (= métaphysique partielle) : Feibleman (avec son œuvre en dix-huit volumes) nous l'a appris (H.O. 358).

Pourtant, il n'est pas nécessaire de se perdre dans la multiplicité : il existe une triade traditionnelle, qui, depuis Héraclite d'Éphèse (H.O. 220), jusqu'à aujourd'hui (mais certainement pas le moins dans le rationalisme allemand, avec *Christian Wolff* (1679/1754 ; leibnizien, connu pour ses *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, -- auch allen dingen überhaupt* (*Pensées raisonnables* sur Dieu, le monde et l'âme de l'homme, -- aussi toutes les *choses* suprêmes), (1719 son œuvre principale)), est fréquent.

Herakleitos, qui avait un esprit éthique et juridique, passe pour le fondateur du droit naturel rationnel. mais attention : ce *fusis* (*natura*, nature) n'est jamais "autonome" ! Elle est fusionnée avec la divinité (dans son sens panthéiste ; H.O. 348 : Spinoza, israélite, était en fait panthéiste) et avec l'aspect transcendantal de l'âme humaine, qu'il percevait comme étant à l'écoute de tout le cosmos (la nature) (ce que faisaient beaucoup de Grecs archaïques).

Note : Le manque de temps ne nous a pas permis de développer cette partie, les ontologies partielles. Nous avons consacré toute notre énergie à clarifier une philosophie catholique de base. Comme il convient à des personnes qui ne sont pas des philosophes professionnels, nous pouvons toutefois en faire une brève esquisse.

1.-- La cosmologie.

La "philosophie naturelle" est un second titre. C'est l'aspect "universalité" (De Groot) : les "êtres" constituent un univers. L'ontologie réelle s'est toujours sentie chez elle dans l'univers (H.O. 33 : Einstein (physique = métaphysique) ; 53 (Platon) ; 82 (Augustin) ; 269 (Galilée : deux livres). Ceci, puisque les Milésiens (Thalès (-524/-545).

II serait intéressant d'explorer la triade "matière/énergie/information", telle qu'elle est utilisée depuis *N. Wiener* (1894/1964 ; *Cybernétique* (1948)).

De même : dans lequel il y a précisément la différence et le lien entre l'inanimé et le vivant (biologie fondamentale), entre le vivant et l'humain.

Un témoignage : Vladimir *Solovjef* (1853/1900), figure principale des réalistes chrétiens russes (H.O. 91v. ; 93) et sophiologue (théoricien de la sagesse, dans la lignée des livres de sagesse de la Bible), dans son ouvrage *La justification du bien*, Paris, 1939, 185, 187;192, explique, dans le sens idéaliste, comment la stratification dans l'univers peut être articulée.

H.O. 367.

Il utilise des termes qui sont bien connus dans la littérature plus ancienne sur le sujet. Il y a cinq royaumes.

- (1) Le domaine inorganique (“minéral”) (le sans vie) ;
- (2) Le règne végétal (biologique ou organique, **type 1**) ; le règne animal (biologique, **type 2**) ; le règne humain (type biologique 3) ;
- (3) Le Royaume de Dieu.

Cette dernière est, dans la pensée occidentale, complètement sécularisée, en quelque sorte une malédiction. Mais bibliquement parlant, parfaitement justifié. Lire H.O. 157 (la critique d’Occam de la théologie naturelle (et de son éthique)) ; surtout 218/230 (Luther rejette toute religion naturelle (y compris l’éthique) qui cherche à réussir en dehors de la révélation biblique).

Exprimé en termes soloviens : les “royaumes” qui, collectivement, constituent l’univers, ne réussissent réellement (exemplairement ; H.O. 45 ; 70 ; 73), c’est-à-dire selon l’idée que Dieu y a mise, que dans la mesure où le royaume de Dieu, dans le Christ, les restaure (“actualise” ; H.O. 345 (cercle des démons)). Ceci, pour la raison du démonisme, c’est-à-dire l’harmonie des opposés de la réussite, défait par le raté (H.O. 338 : dialectique négative), présent dans la structure intime de la nature même. Comme l’a clairement répété le pape actuel, dans notre cathédrale d’Anvers, en parlant de la nature, dans la ligne de toute la tradition religieuse, y compris la pré-biblique. Cfr. H.O. 90/100 (conflit août.).

Plus bibliquement, sans le Royaume de Dieu, toute la création s’enfonce, encore et encore, dans le cycle des succès et des échecs (H.O. 75 : cyclique), y compris le monde inorganique (la Bible ne connaît pas de séparation absolue des “royaumes”, comme le fait le rationalisme moderne).

Théorie idéaliste de l’évolution.

“On ne peut pas nier l’évolution. C’est un fait”. (Solovjef, o.c.,192).

La situation est toutefois différente en ce qui concerne l’interprétation : l’une, matérialiste (resp. positiviste), contredit l’autre, spiritualiste (idéaliste). Solovjef le voit comme suit :

(1) L’ordre, phénoménalement, va du plus bas au plus haut. Indiscutablement.

(2) Mais, ontologiquement (pas seulement scientifiquement, positivement, - sans parler de matérialisme) parlant, il est tout aussi indiscutable que la forme d’être complète (H.O. 12) des types de réalité supérieurs (après inorganique : plante ; puis : animal ; puis : humain) est irréductible aux formes d’être inférieures.

H.O. 368.

Néanmoins, Solovjef établit une sorte de continuité : les plantes “surgissent” (phénoménologiquement parlant) de la nature inorganique (“riche”), etc. Mais cette continuité est limitée aux conditions matérielles de l’existence :

(a) Ce qui est inférieur, essentiellement, et pas seulement phénoménalement, est plus pauvre, selon le statut ontologique ; il ne peut pas “créer” ou “évoluer” ce qui est supérieur. C’est absurde.

(b) Mais ce qui est inférieur peut (de façon très compréhensible) représenter à ce qui est supérieur les conditions que ce dernier “utilise” pour se manifester. Ce qui existe auparavant est le milieu matériel de l’existence ; ce qui est nouveau est la forme supérieure de l’être (= l’idée), qui, selon l’idéalisme biblique, vient de Dieu (H.O. 91 : Tu vois une nouvelle forme de vie, qui est supérieure. C’est pourquoi, dans la puissance créatrice divine, il existe une “nouvelle forme de vie” (= idée)).

Note : Ceci est typique du réalisme chrétien antique : H.O. 76 (structure diachronique des idées de Dieu).

2.-- Noalogie (“science de l’âme rationnelle”).

L’expression “science spirituelle rationnelle” vient de Chr. Wolff (H.O. 366). L’homme, dans l’ontologie classique, idéaliste, est conçu comme une idée de Dieu (H.O. 60f.). Dans la vision augustinienne, bien qu’il soit un individu (individualisme compris ; H.O. 137 et personnalisme (cf. par exemple E. Mounier (1905/1950)), il est situé dans la communauté (H.O. 81/89 : Aug. social.). En d’autres termes, il est compris comme étant solidariste (non collectiviste et non libéraliste).

Note -- Ces thèmes ont été développés, parfois de manière extensive, ci-dessus.

3.-- Théologie (naturelle, philosophique).

Contesté ! Voir H.O. 157 (Occam). - Surtout le luthéranisme et le calvinisme (H.O. 223vv.), pessimistes sur le plan humain, combattent la théologie naturelle (y compris l’éthique) catholique (beaucoup plus optimiste) et, plus encore, humaniste (H.O. 196vv. : Hum. et Christend.).

Pourtant, ni Luther ni Kalvin ne doutaient que, par nature, l’humanité, y compris les païens, avait reçu du Créateur une idée de Dieu et un contact avec Dieu. Ceci est mieux exprimé dans l’humanisme et le catholicisme.

Deo trino et uno Mariaeque gratias maximas (10.05.1987).