



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

sì sì no no

« Que votre OUI soit OUI, que votre NON soit NON, tout le reste vient du Malin »

(Mt 5, 37)

Année XXXIX n° 284 (474)

Mensuel - Nouvelle Série

Décembre 2005

Le numéro 3€

SAINT PIE X ET LE DUEL ENTRE PENSÉE MODERNE ET THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTRIBUTION DU PROFESSEUR MATTEO D'AMICO AU 11^E CONGRÈS DES ÉTUDES CATHOLIQUES (RIMINI, 25-26 OCTOBRE 2003)

INTRODUCTION

Je vous remercie pour cette invitation à parler d'un sujet qui est indubitablement très important : le rapport, mais il faudrait plutôt dire l'inévitable conflit, entre les dérives de la pensée moderne, son nihilisme essentiel, et l'éminent magistère de saint Pie X.

Je consacrerai la seconde partie de mon intervention à une brève analyse de *Pascendi*; mais je commencerai par un bref rappel historique de l'évolution de la philosophie antique, médiévale et moderne, pour comprendre comment nous avons pu arriver à ces formes de pensée que saint Pie X condamne justement dans *Pascendi* avec grande fermeté et sévérité.

Il faut tout d'abord faire un bref préambule : à un regard mystique, à un regard catholique, à un regard de foi, l'histoire ne peut pas ne pas apparaître comme l'histoire d'un unique grand conflit qui synthétise tous les autres : le conflit entre l'Église et le monde. Saint Jean Bosco disait que l'histoire se réduit à être l'histoire de la *lutte pour ou contre l'Église du Christ*.

Donc tous les événements, les faits, les formes culturelles sont comme la toile de fond sur laquelle se détache l'histoire de l'Église, toujours attaquée et combattue sur le plan matériel et pratique, et nous pensons aux grandes persécutions, mais également attaquée sans pitié sur le plan intellectuel, culturel, philosophique. Nous avons l'habitude d'accorder une grande importance, quand nous étudions l'histoire, aux moments où l'Église a été assaillie frontalement et explicitement – nous pensons aux grandes persécutions romaines des premiers siècles, à l'Angleterre élisabéthaine, à la révolution française, aux *Cristeros* du Mexique – et elle a en effet été attaquée physiquement, assaillie et

persécutée dans son identité par la force, par la terreur, par la violence physique; mais nous ne devons pas oublier qu'il est peut-être encore plus important de connaître les moments où l'Église a subi des atteintes à son identité sur le plan culturel, spirituel, philosophique : ce sont peut-être les attaques les plus fortes. Aujourd'hui, nous ne voyons pas, du moins dans le monde occidental, et du moins pour l'instant, de persécution directe ou déclarée de l'Église, mais nous savons qu'au fond, le massacre culturel et théologique dont nous sommes hélas les témoins est peut-être une blessure encore plus profonde que la violence totalitaire, une menace encore plus grave et subtile.

L'importance pour la foi d'une défense vigilante de sa dimension philosophique apparaît donc clairement. La foi, depuis qu'elle s'affirme avec l'Église des premiers siècles, tente aussitôt de se penser, de se comprendre, et elle le fait en utilisant la raison, le *logos*, en utilisant les instruments que la philosophie de ce temps lui fournissait. Nous savons tous que saint Augustin a été un lecteur attentif et studieux de Plotin, par exemple.

Mais dans le rapport *fides et ratio*, il est évident qu'il y a aussi des risques. Le risque le plus grand, c'est que la donnée de foi soit pliée et déformée par les exigences de la raison, et que l'on n'ait pas d'opération attentive et prudente d'interprétation et de clarification par la raison de la donnée de foi, opération qui doit toutefois préserver la distinction entre ce qui demeure *mystère* et ce qui se prête à un processus d'ostension argumentative plus étendu. Chacun sait, en effet, que la majeure partie des hérésies qui ont affligé l'histoire de l'Église ont, entre autres, été le résultat de tentatives erronées de rationalisation de la donnée de foi, une réduction de la

foi à la mesure de ce qui peut être compris par la raison : nous avons déjà ici, en un certain sens, énoncé l'essence du modernisme qui, pour résumer à l'extrême, peut être défini comme la tentative de supprimer de la religion chrétienne tout élément surnaturel.

LA PENSÉE GRECQUE

Pour comprendre l'importance, pour le monde catholique, d'une vigilance intellectuelle et culturelle sur l'évolution de la philosophie, il nous faut maintenant faire quelques brèves réflexions sur la pensée grecque. Nous devons les faire parce que, d'une certaine façon, la philosophie *parle grec*. Bien qu'aujourd'hui, nous utilisions des langues différentes, la conceptualité philosophique de base est grecque. Et la pensée chrétienne médiévale, par exemple, se fonde indubitablement sur une acceptation de tous les aspects fondamentaux de la pensée grecque.

La pensée grecque naît comme pensée réaliste. La grande métaphysique grecque, la majeure partie des grands penseurs – Platon, Aristote – sont des penseurs que nous pouvons certainement qualifier de réalistes¹. C'est le cas d'Aristote, en particulier, qui est le penseur sur lequel s'est fondée la pensée scolastique, la pensée de saint Thomas.

Or parler de réalisme signifie tout d'abord

1. PLATON peut et doit, à bon droit, être défini comme penseur *réaliste* dans la mesure où son *idéalisme* demeure solidement ancré sur le principe selon lequel la relation entre sujet connaissant et objet connu ne modifie par les entités entre lesquelles elle existe. Les idées, en effet, sont pensées comme des entités objectives, transcendant le sujet et existant aussi en dehors de la relation cognitive elle-même. Refuser à Platon le titre de penseur réaliste reviendrait à confondre grossièrement le réalisme métaphysique avec le *matérialisme*.

que pour la pensée grecque, si nous prenons comme point de repère idéal la métaphysique d'Aristote, il aurait été tout simplement absurde d'émettre des doutes sur l'existence réelle de l'être en dehors de la pensée, doutes qui sont au contraire, nous le verrons, typiques de la pensée moderne. Pour la pensée grecque ne se pose même pas le problème du doute gnoséologique, le problème du doute au sujet de la capacité de l'homme à connaître l'être. L'être se donne en toute évidence comme donnée originelle, comme quelque chose qui précède et fonde notre geste cognitif.

Dans certaines de ses pages, la pensée grecque est sublime, c'est vraiment une contemplation de ce que nous pourrions appeler le triomphe de la vérité de l'être. L'être est le sens pleinement déployé, offert au geste de la raison de l'homme qui veut le saisir, qui *peut* le saisir, car telle est la grande découverte grecque : la raison de l'homme est de fait ouverte originellement à l'être, son essence même consiste à s'ouvrir à l'être et à en saisir la vérité, à en comprendre le sens.

Définir la philosophie grecque comme philosophie *réaliste*² signifie dire qu'elle est une philosophie ouverte à la *transcendance de l'être*, à la transcendance de la vérité sur le sujet.

Le fondement, l'absolu, et en dernière instance Dieu, me transcendent, existent *avant* moi et sont *autres*, et penser signifie s'ouvrir à cette luminosité originelle de l'être³. Ce n'est pas la pensée qui crée l'être, c'est l'être qui est saisi dans sa vérité par la pensée. Nous ne pouvons jamais oublier ce commen-

cement, car cela reviendrait à égarer le fondement de ce que nous verrons par la suite être la pensée médiévale.

Seconde observation (et nous aurons presque terminé cette incise sur la pensée de l'antiquité) : la pensée grecque, chez ses représentants les plus lumineux et les plus profonds, et j'insiste ici pour nommer une fois encore Platon et Aristote, mais aussi Plotin, est une pensée *théiste*. Sans la force et l'aide de la Révélation, mais en n'utilisant que la raison, en l'utilisant sur la base des principes logiques dont les Grecs eux-mêmes découvrent qu'ils sont propres à la pensée (et en même temps des *catégories* de l'être) – *le principe de non-contradiction, d'identité* – les Grecs arrivent à Dieu, ils arrivent à démontrer, en partant de l'observation du monde, de la nature, de la réalité ou de l'âme de l'homme⁴, que Dieu existe, qu'il ne peut pas ne pas exister.

En simplifiant beaucoup, cette notion de *théisme* de la pensée grecque peut être exprimée de la façon suivante : puisque l'évidence originelle est que *la réalité a du sens*, que la réalité est la splendeur de la vérité, la splendeur du sens qui s'offre à mon regard, à ma connaissance, *il ne peut pas ne pas y avoir un fondement* de cette significativité, de cette *vérité de l'être*, il ne peut pas ne pas y avoir un *absolu*, et cet absolu, cette cause première de tout sens et de toute vérité ne peut pas ne pas être Dieu. Puisque ma raison saisit la vérité de l'être, la *Vérité* doit être la condition originelle de possibilité de l'être lui-même (aucun sens d'un être individuel n'est possible si ce n'est à partir du sens du Tout qui le fonde et dont il provient).

Il doit en somme y avoir un *fondement ultime* pour expliquer cette luminosité extraordinaire de l'être qui précède le regard que je jette sur lui.

Les Grecs, donc, par l'usage de la seule raison, arrivent à affirmer l'existence de Dieu. Ils n'ont pas la Révélation, ils n'ont pas encore connu le Dieu *qui parle à l'homme* par ses prophètes, qui du haut de sa majesté *se penche* sur l'homme pour lui révéler son cœur de créateur plein de miséricorde pour ses créatures, son cœur de Père; ils ont d'autant moins la plénitude de vérité qui ne sera possible qu'en Jésus-Christ, *vrai Dieu et vrai homme*. Telle est la déficience fondamentale de la pensée grecque, qui fait pourtant tout ce qu'il est possible de faire dans l'effort de penser Dieu sans l'aide de la Révélation, ce

qu'être ? ». Dans la pensée chrétienne, cette pensée demeure, mais fondée, implicitement ou explicitement, sur une question encore plus profonde que Leibniz formulait ainsi : « *Pourquoi l'être plutôt que le néant ?* ». C'est précisément l'incapacité (mais il serait plus exact de dire l'impossibilité) à articuler de façon complète la notion de *néant*, de *non-être* (notion qui ne peut être fondée que par une religion *onothéiste* et *créationniste*) qui marque la plus grande limite des élaborations philosophiques grecques, même les plus élevées.

4. Que l'on pense aux sublimes démonstrations de l'immortalité de l'âme développées par PLATON dans *Le Phédon*, et au thème semblable, d'inspiration manifestement socratique, traité dans *L'apologie de Socrate*.

qui est décidément beaucoup.

LA PENSÉE CHRÉTIENNE

Les grands philosophes chrétiens, saint Augustin principalement, s'aperçoivent tout de suite que la pensée grecque a eu dans une certaine mesure un rôle providentiel, que ce n'est pas par hasard si le christianisme, lorsqu'il rencontre l'empire romain, son *ius*, son ordre, ses extraordinaires voies de communication dans lesquelles il peut se déployer, rencontre aussi la conceptualité et la philosophie grecques.

Mais dans la pensée grecque, nous l'avons vu, il y a un problème de fond : les Grecs ne peuvent pas penser le *néant*, et ce parce qu'ils ne peuvent pas penser l'univers comme créé. C'est une idée qui est radicalement absente de la pensée grecque. L'univers n'est pas créé, il ne peut donc pas provenir du néant⁵. Dans la philosophie grecque, même la plus élevée, il y a toujours une équivoque de fond, il y a toujours une zone d'ombre qui doit être bien comprise aussi dans la perspective de ce qui sera la pensée moderne : *si le monde n'est pas créé, il n'y a plus de différence radicale entre Dieu – le principe, le fondement – et le monde lui-même*. Mais alors les deux dimensions, le monde et le principe, l'absolu, Dieu, tendront à se confondre. Le monde sera représenté, en quelque sorte, comme *un moment de la vie de Dieu*, ou même, de façon *panthéiste*, comme Dieu lui-même. Mais si en définitive il y a une seule substance, et si cette substance est Dieu – que l'on me pardonne cette extrême simplification – l'homme ne peut pas être vraiment *personne* au sens chrétien du terme, mais il sera, dans la meilleure des hypothèses, quelque chose de particulier ayant en soi une étincelle du divin; mais, et ceci est important pour comprendre la pensée gnostique, le but de la vie de l'homme ne pourra que consister alors à tenter de dépasser son *individuation* personnelle subjective, de se fondre avec le principe premier, par des techniques et des modalités diverses, abandonnant ainsi cette « prison » que constitue notre corporéité, notre forme personnelle unique, qui pour les Grecs et pour Platon lui-même, par exemple, est dans une certaine mesure « malédiction », négativité absolue. Il n'est pas bon d'avoir une existence *personnelle* et *individuelle*, mais il faut revenir à l'union avec le principe dont nous provenons et qui se manifeste en nous. La conséquence la plus importante de cette thèse métaphysique, c'est qu'alors une véritable idée de *liberté* n'est plus possible. Il ne peut y avoir de liberté au sens fort et plein du terme, qui est uniquement chrétien, là où il n'y a pas le geste créateur originel de Dieu. La liberté n'est possible au sens chrétien, personnel,

5. « En effet, il est nécessaire que ce qui devient soit quelque chose, et il est nécessaire que soit quelque chose aussi ce qui en provient, et que le dernier de ces termes ne soit pas engendré, étant donné qu'un processus à l'infini n'est pas possible, et puisqu'il est impossible que du non-être soit engendré quelque chose (ARISTOTE, *Métaphysique*).

2. Cette définition est très générale et ne veut pas nier bien évidemment la présence, dans le très riche panorama de la pensée grecque, de penseurs matérialistes, sceptiques, nihilistes, etc. Nous voulons seulement dire que les plus grands penseurs sont tous réalistes.

3. Le rapport originel avec ce que nous avons appelé la *luminosité de l'être* est magistralement défini par ARISTOTE comme *étonnement* dans le célèbre passage de la *Métaphysique* : « En effet les hommes ont commencé à philosopher, maintenant comme à l'origine, à cause de l'étonnement : tandis qu'au début ils étaient étonnés face aux difficultés les plus simples, par la suite, avançant peu à peu, ils en arrivèrent à se poser des problèmes toujours plus grands : par exemple les problèmes concernant les phénomènes de la lune et ceux du soleil et des astres, ou les problèmes concernant la génération de l'univers tout entier » (Aristote, *Métaphysique*). L'étonnement face à l'être, la position comme problème de l'existence même de *l'être en tant qu'être*, la thématization comme question de la totalité de l'être ne marquent pas seulement la naissance de la réflexion philosophique, mais instituent en un certain sens le *logos* lui-même comme capacité de *voir* et de *problématiser* ce qui est déjà donné depuis toujours comme plénitude immédiate de sens. C'est l'étonnement qui permet à l'homme grec, qui « invente » la philosophie, de faire *epochè* des significations archaïques du monde gardées par le mythe et par la tradition, et de s'ouvrir au *problème de la vérité* (ou, ce qui est la même chose, à la *vérité comme problème* et non comme donnée). Il faut toutefois noter que ce n'est qu'après l'avènement du christianisme qu'il sera possible de décliner de façon encore plus profonde la question métaphysique par excellence : « *quel est le sens de l'être en tant*

spirituel, que là où il y a effectivement création *ex nihilo sui et subiecti*, là où l'Absolu ne coïncide pas avec le monde, mais au contraire là où Dieu et le monde sont séparés par l'abîme du néant d'où tout ce qui existe est tiré par le geste créateur divin. Autrement dit : la liberté n'est possible que comme *liberté créée*.

La fracture entre vision grecque et vision chrétienne, déjà exposée de façon très claire par saint Augustin, est donnée par l'idée de création. L'idée de création était justement quelque chose d'inconcevable pour la raison grecque, mais peut-être est-elle inconcevable en général pour quiconque se trouve en dehors de la Révélation et de la vie de foi. Pour les Grecs, l'univers – et l'homme dans celui-ci – avait une vie cyclique, circulaire, éternelle, et tout était destiné éternellement à revenir et à se répéter en une *grande année* d'où aucune évocation n'était possible, et où on ne pouvait pas penser le néant. La grécité est marquée par une *horreur du vide*, par un refus bien compréhensible du néant, qui influence tout. Cette horreur influence même les mathématiques, par exemple, qui ne se développent pas car elles ne possèdent pas le concept de *zéro*, qui est tardif et postérieur, et qui est l'un des fruits de la culture de matrice monothéiste. Or nous savons bien que c'est sur cette idée de fond qu'est bâtie la pensée chrétienne. L'infinie puissance du geste créateur de Dieu ouvre une nouvelle perspective sur l'homme, et rend à la fois possible une nouvelle représentation de l'être et de l'absolu.

Lorsqu'on parle de *création*, il est toutefois nécessaire de se situer précisément dans un juste milieu entre deux perspectives *non chrétiennes* dans leur essence.

La première perspective erronée, nous l'avons déjà comprise – et c'est une tentation récurrente même chez des penseurs chrétiens (un théologien bien connu ayant cédé à cette tentation est Teilhard de Chardin) : nous voulons parler du risque que représentent toutes les conceptions *évolutionnistes* du cosmos, de la nature et de l'histoire qui souvent se fondent, se superposent de façon non orthodoxe, non correcte, altérant très gravement le *depositum fidei*. Le premier risque est donc celui-ci : ne pas réussir à maintenir dans une juste séparation Dieu et le monde, et donc aussi Dieu et l'homme ; ne pas réussir à penser avec une vigueur intellectuelle suffisante la transcendance de Dieu. Si nous ne faisons pas cela, voilà que nous glissons de nouveau, peut-être sans nous en apercevoir, dans des formes de panthéisme plus ou moins larvé : Dieu n'est plus pensé comme vraiment séparé du monde.

Le second risque est intéressant, et il est tout aussi important de bien le comprendre : c'est le risque typique de certaines formes de gnose, où Dieu est totalement autre, il est *le totalement autre* (le *Ganz Andere*), il est le totalement séparé de ce monde déchu, négatif, fruit d'un *démiurge malfaisant* et oppresseur de l'homme, où la matière, la chair, tout est mauvais de façon radicale, parce que le monde est totalement *déshabité* de Dieu. Cette vision, qui est typique de certaines

formes de gnose ancienne, est intéressante, parce qu'elle est profondément antichrétienne. Le Dieu chrétien, en effet, est un Dieu autre par rapport à l'homme et au monde, *mais il n'est pas un Dieu totalement autre*, il n'est pas le *totalement autre* de certaines formes de gnose⁶. Si nous acceptons cet excès d'« éloignement de Dieu », qui réapparaît dans la philosophie et dans la théologie postmodernes et nihilistes, si nous pensons Dieu comme *totalement autre*, toute la dynamique sacramentelle s'écroule, et avec elle toute la dynamique ecclésiale. Les sacrements chrétiens, fondés sur l'incarnation, la passion, la mort et la résurrection du Fils de Dieu, de la deuxième Personne de la Trinité, sont le plus grand exemple de la façon dont ce Dieu, qui est certes *radicalement autre* par rapport à l'homme et au monde, n'en est pas pour autant le *totalement autre*.

Le second risque, donc, est la totale altérité de Dieu. Mais, assistés par le Saint Esprit, les grands penseurs chrétiens savent bien évidemment se situer dans un juste milieu, au plan ontologique, entre *immanence* de Dieu et *totale altérité* de Dieu, et le penseur qui parvient à trouver cette médiation avec une rigueur intellectuelle exemplaire n'est autre que saint Thomas, avec sa doctrine de la *participation*, et sa réinterprétation de la doctrine aristotélécienne de *l'analogie de l'être*, que saint Thomas approfondit à la lumière de la catégorie clé de création.

Nous ne pouvons pas nous attarder plus longtemps sur ces subtilités et sur la terminologie. Il nous suffira de dire que le sens est celui d'une représentation de l'essence des êtres et du monde pour laquelle, bien que le monde et l'homme soient séparés de Dieu, il y a un rapport d'analogie pour lequel les êtres et les choses existent dans la mesure où ils participent de l'être suprême, c'est-à-dire Dieu.

L'Être en tant que tel est Dieu, mais les êtres eux aussi ont part à cet Être. Naturellement, l'une des conséquences de cette réflexion est d'éviter tout risque de panthéisme⁷. Si tout ce que nous avons dit jusqu'à

présent est suffisamment clair, alors nous sommes prêts à faire un pas en avant.

Face à la *Summa* de saint Thomas, nous nous trouvons face à quelque chose de si grand, de si accompli, de si lumineux, qu'il semble incroyable que le mot *Scholastique* soit devenu synonyme de quelque chose d'abstrus, d'ennuyeux, inutile et désormais dépassé. À part des esprits d'une géniale profondeur, comme Fabro que nous venons de citer, il est aujourd'hui rarissime de trouver des philosophes qui aient le courage de prendre véritablement saint Thomas et les autres grands penseurs médiévaux comme point de repère fondamental de leur recherche ; même dans les séminaires, plus personne ne l'étudie. En revanche, les jeunes prêtres auront lu Heidegger et Nietzsche, sinon même Freud, avec les conséquences qu'il est aisé d'imaginer sur leur vocation et leur apostolat.

Et de fait on constate qu'il est impossible de réactualiser la tradition scolastique sur le plan théorique, si l'on n'est pas tout d'abord laborieusement rééduqué à voir quelle aura de luminosité enveloppe notre passé, à voir le halo de lumière qui enveloppe tout ce qui nous précède au cours des siècles et nous fonde comme objets. Ce halo de lumière, cette splendeur qui émane des choses, inonde aussi le présent et nous nourrit à notre insu de sa beauté.

La *Somme* a ceci d'extraordinaire qu'elle peut être considérée comme le plus grand exemple d'*honnêteté intellectuelle* dans le domaine de la recherche philosophique. Pensez que, pour trois mille argumentations, sont citées environ dix mille objections ! La méthode scolastique est le seul exemple, qui se manifeste de façon particulière chez saint Thomas, d'incorporation *in extenso*, avec citations détaillées, de toutes les positions de philosophes ou de théologiens en opposition à ce que le philosophe en question veut soutenir. Il est presque impossible de comprendre l'incroyable transparence spirituelle et la sainteté de qui a le courage de philosopher de cette manière.

C'est comme si aujourd'hui certains sophistes – je regrette d'employer un terme aussi fort, mais parfois nous nous trouvons vraiment face aux plus vulgaires sophistes qui osent écrire des textes de philosophie – n'acceptaient aucune de leurs thèses sans avoir au préalable cité intégralement et réfuté toutes les positions contraires. Mais attention : réfutation développée, considérant les prémisses de l'adversaire comme vraies et démontrant qu'en se fondant sur elles, on en arrive à d'inévitables contradictions. J'espère être parvenu à donner une image

6. « Il faut également ajouter que la tradition gréco-chrétienne affirme la ressemblance entre Dieu et le monde, la non absolue différence, mais d'un autre côté, elle maintient à l'intérieur de cette ressemblance une dissemblance encore plus grande ; entre le monde et Dieu subsiste une analogie qui, si elle exclut l'altérité totale, ne permet pas non plus une totale identité ; et ceci s'oppose à la position anti-analogique de la gnose pour laquelle, une fois mises en œuvre les techniques de salut, tant ponctuellement pour les individus que pour la masse, il n'y a aucune raison de douter que le monde sera changé au point de coïncider avec la *Civitas Dei* » (E. SAMEK LODOVICI, *Métamorphoses de la gnose*, éd. ARES, Milan).

7. CORNELIO FABRO a développé des interprétations très intéressantes de cette doctrine de saint Thomas, que nous pourrions simplifier ainsi : si l'être créé est créé par Dieu, nous devons – je paraphrase Fabro – employer le terme « être » en écoutant sa *transitivité*, sa force transitive de verbe, sa dimension dynamique, si bien que le regard sur la nature, sur le monde, sur l'homme, sur les choses, doit être un regard qui saisit en eux la vibration, l'écho, pour ainsi dire, du geste créateur de Dieu. Il n'y a donc pas de

risque de glisser vers une vision de type positiviste, scientifique, de la nature des choses, qui deviennent justement *pures* choses, pure matière. Certes, la matière est matière, mais il y a une vibration métaphysique en elle, qui fait que le monde est de toute façon un monde qui porte en soi l'image de Dieu (cf. DE FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Turin, 1960 ; *De l'être à l'existant*, Brescia, 1957 ; *Introduction à l'athéisme moderne*, Rome, 1961).

claire de la rigueur intellectuelle et de la discipline rationnelle et morale qu'implique l'adoption de la méthode scolastique.

Or la question que nous devons nous poser est de savoir comment il est possible qu'après l'immense édifice de la Somme – le seul livre, a-t-on affirmé, qui pourrait être placé sur un autel à côté de l'Évangile – et de toute la pensée de la Scolastique, il arrive ce qui arrive, c'est-à-dire qu'en l'espace d'un siècle et demi commence une sorte d'*apostasie intellectuelle* de la grandeur de la pensée catholique. C'est bien de cela qu'il s'agit : une véritable et incroyable apostasie intellectuelle.

L'INFLUENCE DE LA PENSÉE CABALISTIQUE JUIVE, LA MAGIE DE LA RENAISSANCE, LA SCIENCE GALILÉENNE : VERS LA GENÈSE DE LA PENSÉE MODERNE

Certains historiens et certains philosophes, comme par exemple Julio Meinvielle⁸, prêtre argentin et infatigable défenseur de la Tradition, ou encore Francis Secret, auteur du livre « *Cabalistes chrétiens à la Renaissance* », font un inventaire impressionnant d'auteurs cabalistes chrétiens, c'est-à-dire de penseurs et d'hommes de culture chrétiens qui, au XV^e et au XVI^e siècles, commencent à se consacrer à l'étude de la cabale juive, à l'étude de la gnose apocryphe juive.

Cette *gnose apocryphe* est en fait, selon les historiens, bien antérieure à la venue du Christ, précédant l'avènement du christianisme : selon une très intéressante tentative d'interprétation, certains passages de l'Évangile, dans lesquels Jésus fulmine contre les pharisiens qui ferment les portes qui mènent au salut, et qui chargent les fidèles de poids insupportables qu'ils ne portent pas eux-mêmes, peuvent être réinterprétés comme une allusion à cette gnose qui dominait déjà du temps de Jésus une certaine partie du clergé juif, qui avait conservé secrètement une partie des cultes idolâtres appris pendant les longues années de l'exil babylonien⁹.

La cabale se répand surtout en Italie, elle séduit même des figures de premier plan du clergé, par exemple de la curie romaine ; tout le monde est plus ou moins fasciné par cette vision gnostique particulière, et la liste des intellectuels qui ont eu des contacts avec la cabale est impressionnante : ce sont des dizaines et des dizaines d'hommes de culture ou d'Église (les deux catégories étaient d'ailleurs à peu près équivalentes) ; presque tous les hommes de culture approchent cette forme de gnose juive. Les plus célèbres, nous les connaissons : ce sont Lulle, Pic de la Mirandole, Marci Ficin, plus que, pour une certaine période de sa vie, Thomas More en Angleterre, qui ensuite mourra martyr, mais qui avait étudié Pic de la Mirandole. Érasme de Rotterdam est lui aussi en contact avec ces textes.

Nous assistons donc à la *dissémination* d'une doctrine très particulière, qui influence

la science moderne. En effet, il est désormais démontré, au-delà de tout doute possible, que la science moderne doit beaucoup à la magie de la renaissance et à sa grande influence culturelle ; mais la magie de la Renaissance est fille naturelle de la cabale juive. Prenons un seul exemple, très banal d'ailleurs, car très connu : Kepler, qui développe les grands théorèmes fondamentaux d'astrophysique pour Newton, était un magicien : son travail consistait à faire les horoscopes de princes, comtes, ducs ; il avait même été invité à la cour de Rodolphe d'Habsbourg, l'empereur devenu fou par la suite, qui dans sa cour à Prague avait créé un cénacle de devins et de magiciens, où Giordano Bruno fera lui aussi une apparition. La mère de Kepler avait été poursuivie pour sorcellerie ; cela peut paraître secondaire, mais il est curieux que cela arrive justement à cet homme-là.

Quant à Newton, il est au-dessus de tout soupçon pour ce qui est de la valeur scientifique ; mais tout le monde ne sait peut-être pas que sa véritable passion était l'alchimie et l'ensemble de toutes les disciplines ésotériques. Pendant de nombreuses années, il étudie l'Apocalypse de saint Jean et la Sainte Bible en termes cabalistiques, numérogiques et magiques, et il arrive même, dans un texte qui a été étudié récemment, à définir l'année 2020 comme l'année de la fin du monde sur la base de ses calculs ésotériques¹⁰. Cela ne peut pas ne pas nous étonner. Comment ? Newton, le fondateur de la méthode de la science moderne, passionné de cabale et de numérologie ? Le fait est qu'il n'y a pratiquement pas un philosophe ni un grand scientifique au XVI^e siècle qui n'ait eu des rapports très importants, des rapports organiques, avec la pensée magique. Et les racines de cette pensée magique se trouvent en réalité dans la cabale juive, dans le *Zohar*, dans toute une série de textes qui émergeaient à cette époque. Les maîtres de ces philosophes sont en fait des rabbins juifs qui enseignent l'hébreu, et qui enseignent aussi les doctrines secrètes liées à leur religion tal-mudico-cabalistique.

Francis Yates, dans son étude la plus connue¹¹, reconstitue la trame de cette diffusion presque incroyable de la pensée magique en Europe aux XV^e et XVI^e siècles¹².

Il nous faut mieux comprendre, à présent,

10. Les dernières études sur le Newton ésotérique et féru des Saintes Écritures nous dévoilent un visage inconnu de ce scientifique : passionné de magie et d'alchimie, il apparaît comme un hérétique radical, comme un arien extrémiste dans le domaine religieux : il nie la Trinité, accuse le Pontife romain d'être l'Antéchrist, et les rites catholiques d'être idolâtres, il commente l'Apocalypse d'une façon substantiellement cabalistique (cf. <http://www.newtonproject.ic.ac.uk/index.html>). Le spécialiste J. Gleick nous décrit un Newton occupé par trois intérêts fondamentaux et équivalents : alchimie, science et lutte contre l'idée trinitaire, déclinée dans un sens anti-catholique.

11. F. YATES, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Bari, 1995.

12. Voir aussi M. D'AMICO, *Giordano Bruno*, Casale Monferrato, 2000.

quel est le véritable rapport magie – science, car il s'agit d'un point déterminant pour la pensée moderne tout entière. La science moderne est, dans une certaine mesure, la seule vraie grande nouveauté culturelle dans laquelle Descartes, et les autres penseurs qui l'ont suivi jusqu'à Kant, par l'effort qu'ils déploient pour penser et fonder cette science, manipulent l'ontologie classique gréco-chrétienne sur un point essentiel que nous allons bientôt identifier¹³.

La science, avec ses thèses méthodologiques, implique en somme une modification radicale de l'ontologie gréco-chrétienne, un changement radical du paradigme gnoséologique et métaphysique médiéval. Il s'ensuit que nous ne comprenons pas la pensée moderne si nous ne la pensons pas à la lumière de cette rupture de fond provoquée par la science.

Mais nous devons clarifier avec plus de précision encore à quel niveau se place le rapport science-magie. Commençons donc par une première analyse. Nous savons qu'il n'y aurait pas eu la Renaissance italienne sans les grandes traductions des textes platoniciens et néoplatoniciens faites par Marci Ficin pour la cour des Médicis, une cour, comme toutes les cours de la Renaissance, pétrie de thèmes magiques dans l'architecture, les statues, les bâtiments...

La chute de Byzance en 1453 provoque une fuite massive de savants de Byzance vers l'Italie, accueillis par les cours italiennes et porteurs de textes d'une rare importance. Or, quand Côme de Médicis ordonne à Ficino de traduire ces textes – nous avons, entre autres, tout Platon, tout Plotin, Proclus et les textes magiques du *Corpus Hermeticum* – il faut noter un détail très intéressant : nous pensons d'instinct qu'il aurait été opportun de traduire avant tout Platon ; au contraire, l'ordre est donné de traduire tout d'abord les textes magiques attribués à la figure mythique de Hermès Trimégiste¹⁴, et la lecture de Platon, de la métaphysique platonicienne, néoplatonicienne et pythagoricienne est une lecture développée à partir de clés d'interprétation de type magique, hermétique. La Renaissance lit en un sens magique la grande métaphysique platonicienne et néoplatonicienne ; elle en fait donc une lecture intrinsèquement gnostique, ou, si l'on préfère, « gnosticisante », tangentiellement gnostique. En quoi consiste cette lecture ? Ou bien : comment la magie influence-t-elle la métaphysique ? Commençons par observer le fait qu'à travers

13. Nous ne pouvons pas non plus oublier un fait important : Descartes, et après lui beaucoup d'autres philosophes, sont des scientifiques de haut niveau ; Descartes lui-même est un mathématicien de génie, mais il a également – et la chose me paraît intéressante – le rêve de révolutionner la médecine ; Locke est un philosophe important, mais il pratique surtout à son tour l'art médical. Le même discours pourrait être tenu sur Leibniz, Pascal, Spinoza, etc.

14. Cela doit être signalé non seulement pour le contenu ésotérique, mais surtout parce que ces textes sont considérés comme plus anciens que tous les autres, constituant une sagesse ancienne et originelle, précédant

8. Cf. J. MEINVIELLE, *Influence du gnosticisme juif sur le milieu chrétien*, Rome, 1995.

9. J. MEINVIELLE, *op. cit.*

Jamblique et les autres penseurs, les autres spécialistes de magie et les magiciens antiques sont redécouverts (et placés aux côtés des textes cabalistiques déjà cités), la lecture de la métaphysique a une orientation platonicienne, alors que la métaphysique de saint Thomas avait un barycentre certainement aristotélicien, et donc plus réaliste. Mais ce n'est pas tout : le Platon qui ressort de cette action de valorisation et de redécouverte est un Platon « pythagoricien », c'est-à-dire un Platon numérolgique, c'est un Platon qui éduque les scientifiques de ce temps, qui sont en grande partie aussi des magiciens, ou du moins initiés à l'hermétisme, à lire la réalité comme si ce qui est vrai dans la réalité était non pas ce qui paraît, mais ce qui est *chiffré*, caché, enseveli sous l'apparence sensible. La science moderne à son aurore, dans le sillage de cette approche magique, numérolgique, gnosticisante, de cette inspiration *pythagoricienne* de fond, lit donc la réalité sensible, le témoignage des sens, comme un moment mort sur le plan cognitif, un moment stérile, incapable de donner accès à la *splendeur de la vérité* dont parlaient pourtant Platon et Aristote. La réalité est cachée au-delà de l'apparence sensible et donc, cela va de soi, seul l'initié, seul le magicien – ou, bientôt, seul le scientifique – peut accéder à cette réalité.

Or, sur la base des prémisses développées jusqu'ici, nous sommes en mesure de comprendre que la science moderne a ceci de profondément différent par rapport à la pensée gréco-classique et chrétienne : elle est radicalement *anti-intuitive*. La pensée classique – il suffit de lire Aristote, Sénèque ou saint Thomas pour s'en rendre compte – est telle que quiconque fait l'effort de prendre ces textes en main se sent pour ainsi dire chez lui, car il y a une correspondance naturelle, une homogénéité entre sens commun et métaphysique classique. La métaphysique classique, même dans ses points les plus élevés ou abstraits, reste intelligible, elle reste communicable, parce que mon sens commun se sent chez lui et comprend sa conceptualité de base. Inversement, la science moderne est radicalement anti-intuitive, c'est un discours sur l'homme qui nie l'évidence la plus immédiate, et adopte comme principe méthodologique fondamental cette négation. De cette façon naît l'image du monde de la nouvelle science galiléenne, à l'intérieur de laquelle les sens ne nous garantissent plus un accès significatif à l'être et au vrai¹⁵, et où le problème n'est plus la connaissance de la vérité de l'être, mais la mesurabilité, la

réduction à des rapports quantitatifs de l'être lui-même (sur la base du nouveau paradigme gnoséologique pour lequel seul est vrai ce qui est mesurable).

Nous pouvons comprendre, à présent, l'*immanentisme* moderne, pour employer un terme un peu difficile, mais que je voudrais vous rendre plus familier, car l'encyclique *Pascendi* fait souvent référence à cette notion.

Nous avons un peu peiné pour en arriver jusqu'ici, mais nous avons maintenant les bases pour comprendre ce qui « mijote sous le couvercle de la marmite », ce qui est sur le point de se passer sur la scène philosophique et ce qui se passe maintenant, et que je chercherai à décrire le plus simplement possible : nous verrons que cela a une importance théologique particulière.

DESCARTES

Nous en sommes donc à Descartes. Descartes, on le sait, est considéré comme le fondateur de la pensée moderne. C'est certainement vrai, mais c'est vrai dans la mesure où nous pensons à Descartes comme au premier métaphysicien qui cherche consciemment à *fonder* la science. Il était clair que, déjà avec Galilée, la science dévalorisait l'expérience sensible, mais on ne savait pas quelle métaphysique il fallait construire pour être en cohérence avec cette idée. Descartes est le premier à s'engager dans cette voie, et il sera suivi par presque tous les penseurs les plus importants (ou considérés comme tels). Prenons l'exemple de Kant : toute sa philosophie est une tentative explicitement déclarée de fonder la physique de Newton : qu'est-ce qui fait que la science, cette image bizarre et abstraite du monde, soit possible sur le plan métaphysique, voilà la question fondamentale qui gouverne la première critique kantienne.

On commence donc à essayer de plier le discours métaphysique afin de le rendre cohérent avec l'image du monde issue de la tradition, d'abord magique, puis scientifico-galiléenne.

On peut dire que c'est une formidable torsion de significations et de catégories qui commence, dans le but de réussir à redire la métaphysique en termes scientifiquement homogènes et cohérents. La pensée classique était fondée, comme nous l'avons vu tout à l'heure, sur le principe suivant lequel penser signifie laisser apparaître l'être, laisser apparaître *quelque chose d'autre*, en s'identifiant avec ce quelque chose, si bien que le sujet connaissant ne fait qu'un, en quelque sorte, avec l'objet connu ; il n'y a donc pas une nature de la pensée comprise en tant que telle en dehors du moment où elle se laisse, pour ainsi dire, remplir par la signification de l'être. Avec Descartes, on assiste à la destruction de ce principe. L'idée devient une simple *image mentale* qui s'interpose entre la pensée et la réalité.

En partant de telles bases, l'issue ne peut être que le *scepticisme*, et on a l'adoption méthodologique d'un principe qui devient décisif pour Descartes, à savoir le principe suivant lequel en dehors de la pensée, il pour-

rait ne rien y avoir. C'est précisément la phrase que Descartes écrit dans le *Discours de la méthode* : en quelques lignes, il met un point final à la métaphysique classique : « Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer. (...) Considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes »¹⁶.

L'expression employée par Descartes, « je me résolus de feindre », est intéressante : *je fis semblant de penser que tout ce que je croyais être vrai n'était pas vrai, et qu'en dehors de mes sens, il n'y avait pas de réalité*. Ce ne sont que quelques lignes, et elles jettent les bases de ce château extraordinaire – ce *monstrum* – qu'est la pensée cartésienne.

Remarquez que les phrases que nous venons de citer auraient fait rire, le terme n'est pas trop fort, un saint Thomas ou un Aristote, rire en ce sens que si on les lit avec le regard rigoureux de la métaphysique classique ou thomiste, il est presque incroyable que l'on puisse seulement partir d'une thèse sceptique de ce type, car nous savons très bien que toute thèse sceptique – saint Augustin l'avait déjà très bien démontré – donne immédiatement naissance à un grand cercle vicieux, si bien que le scepticisme radical est de fait impossible. Le scepticisme est à peine plus qu'une forme grotesque d'*infantilisme* philosophique, et sa profondeur n'est qu'apparente.

Le sceptique devrait se taire, car s'il parle, il entre immédiatement dans des contradictions insolubles. En effet, même le sceptique le plus radical, lorsqu'il parle, ne peut pas faire autrement que de croire à l'*absoluité de la vérité* de son instance sceptique. Mais Descartes, lui, n'a aucune pudeur, et il n'a pas peur de partir de ce principe. Je vous rappelle au passage qu'il avait une sorte de dégoût et de haine pour la philosophie scolastique qui lui avait été transmise pendant ses années d'études, et ce détail explique bien des choses. On voit ici à l'œuvre pour la première fois le *présupposé naturaliste*, qui est l'expression philosophique qui décrit ce que nous venons de voir placer à la base de la philosophie cartésienne.

Cela signifie que Descartes fonde sa stratégie de pensée sur un présupposé sans fondement, une thèse non démontrée et non démontrable, un véritable postulat injustifié.

Et quelle est l'essence de ce présupposé naturaliste ? Le présupposé naturaliste dit ceci : *notre esprit ne saisit pas les choses, les choses en tant que telles, en elles-mêmes, comme le pensaient Aristote et saint Thomas, mais il ne saisit que les modifications psychophysiques de nos sens*. Avoir une sensation, pour Descartes, signifie avoir un rapport

non seulement celle de la philosophie grecque, mais aussi la Bible chrétienne elle-même.

15. L'analyse critique des conséquences métaphysiques induites par la science moderne ne signifie pas, bien évidemment, que la science ne puisse pas être valorisée à partir d'une perspective de foi, ou que son extraordinaire efficacité pratique doive être dédaigneusement dévalorisée. C'est si vrai que l'Église, précisément, a été à l'époque médiévale et moderne le principal vecteur capable de favoriser le développement de la science (ce n'est pas par hasard si la liste des scientifiques-prêtres ayant caractérisé les siècles de l'âge moderne est interminable).

16. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*.

non pas avec le monde, mais avec une modification psychophysique qui se produit en moi : tel est le postulat cartésien, et c'est le « péché originel » de la pensée moderne, c'est la source de l'*immanentisme* métaphysique moderne.

Le postulat classique est lui aussi un postulat, mais un postulat opposé à un autre postulat ne suffit pas pour le réfuter. Et il y a une différence encore plus importante : les principes dont partaient les classiques étaient parfaitement cohérents et en continuité avec le sens commun, ils étaient donc « certifiés crédibles » par un *consensus gentium* implicite et universel.

Nous sommes donc, avec ce grand philosophe, face à un choix dogmatique, à un choix de nature fidéiste. Descartes a confiance en son postulat : on ne regarde pas ce qui est donné à la connaissance avec cet étonnement et cette stupeur dont parlait Aristote, mais *on a déjà décidé que ce qui est réel, c'est la chose en soi comprise comme quelque chose de physique et de matériel et que, par conséquent, je ne peux plus connaître réellement le monde extérieur dans sa véritable essence, parce que je ne connais que les modifications psychophysiques que la chose imprime à mes sens.* Dans une telle perspective, on est en outre contraint de renoncer à l'autre catégorie clé de la gnoséologie gréco-chrétienne, à savoir l'idée que l'intelligence, à travers les sens, atteint la forme ou essence de l'être en soi, si bien que le geste cognitif n'est jamais seulement sensible, mais aussi toujours et avant tout intellectif. Puisque le présupposé matérialiste n'accorde a priori le titre de réel qu'à ce qui est matériel, il est évident qu'il est contraint de chasser de la nouvelle métaphysique toute idée de *forme essentielle*, et à renoncer ainsi à toute ontologie harmonieuse de la substance¹⁷.

Dans ces conditions, l'homme n'a plus accès à l'être, et c'est comme s'il était enfermé en lui-même : telle est, en définitive, la découverte, si l'on peut dire, du *cogito*. Si je n'ai plus accès à l'être, que me reste-t-il comme sujet de connaissance ? Il me reste cet ensemble d'idées qui existent pourtant, parce que je vois que j'ai un esprit traversé par un flux idéatif que je gouverne, mais aussi par lequel je suis dépassé et possédé (Freud et Sartre attendent déjà derrière la porte, comme on voit !). Je n'ai en moi que ce matériel idéatif, qu'il est si facile de confondre avec un rêve ; mais je n'ai plus aucune possibilité de penser que ma raison atteint et saisit *l'être en tant qu'être*.

17. On comprend maintenant plus facilement pourquoi la faiblesse de fond de la métaphysique cartésienne consiste précisément en cet enfermement dans ces apories insolubles qui se placent, sous le nom de *dualisme métaphysique*, entre *res cogitans* et *res extensa*. Si l'on renonce en effet aux principes de fond de la pensée classique gréco-chrétienne, on glisse inévitablement soit dans un dualisme rigide et indéfendable, soit dans un monisme tout aussi ridicule et peu crédible. C'est la disparition inexorable de la possibilité de maintenir la géniale ré-élaboration thomiste du principe de l'*analogie de l'être*.

Ma pensée ne saisit que ses pensées, si vous me permettez de le dire ainsi. On a alors une inévitable réduction de type rationaliste, subjectiviste, immanentiste. La vérité, le sens – s'ils se trouvent quelque part – ne sont et ne peuvent venir que de la raison de l'homme.

La vérité, si elle doit jaillir de quelque part, ne pourra jaillir que de la pensée. Ce n'est plus l'être qui fonde et domine la pensée, mais c'est la pensée qui devra, par d'étranges tours sur elle-même, refonder l'être et refonder Dieu, et poser en être tout ce qui est ; tout partira de ce *cogito* enfermé en lui-même, interdit d'un rapport ontologiquement fécond avec le monde.

Voilà le geste fondamental de Descartes. Si je ne peux me fier qu'aux contenus qui s'agitent à l'intérieur de mon *cogito*, je devrai partir de ces contenus et, en me fondant sur eux, remonter à tout le reste : au monde, à Dieu, à l'absolu, à la signification des choses ; mais c'est mon *cogito*, ma raison, qui constitue le fondement. Telle est la dérive anthropocentrique qui, bien avant de frapper notre pauvre Karl Rahner, a déjà frappé Descartes¹⁸.

L'anthropocentrisme est l'essence de la Renaissance, mais il est aussi, en réalité, l'essence de la *gnose apocryphe cabalistique*, et il représente en dernière instance une *déification* de l'homme, un sujet sur lequel nous devons bientôt revenir. Nous sommes ainsi placés face à au grand geste de pensée, geste sacrilège, qui se trouve à l'origine de la culture et de l'histoire moderne. En effet on a déjà avec Descartes, bien qu'implicitement, l'affirmation de cette radicale – et fatale – distorsion métaphysique : si c'est le *cogito* qui fonde l'être, l'être n'est plus fondé par Dieu, et la pensée n'a plus de maître à écouter, à savoir la réalité. Toute la philosophie moderne n'est rien d'autre qu'une variation sur ce thème.

Il y a ensuite des détails que l'on passe en général sous silence : Paul Arnold, dans son histoire des Rose Croix¹⁹, consacre un chapitre dense et important au rapport entre Descartes et les Rose Croix. C'est un sujet très intéressant, même si certains aspects restent dans l'ombre : on ne sait pas avec certitude si Descartes fut ou non un Rose Croix, s'il eut seulement de la sympathie pour ce mystérieux mouvement. Mais il est important de rappeler que les Rose Croix ont eu une grande importance dans l'histoire politique et culturelle de l'Europe moderne, et il est certain que Descartes a eu d'intenses rapports avec la tradition Rose Croix. La même observation peut être faite pour Bacon (un autre philosophe de la « nouvelle science » et du « monde nouveau »), Comenius, Spinoza, Leibniz. Cette remarque sur Descartes et les Rose Croix me semble mettre en évidence un

18. Cf. CORNELIO FABRO, *Le virage anthropologique de Karl Rahner*, Milan, 1974, où l'auteur démolit la fausse interprétation de saint Thomas donnée par le philosophe allemand, profondément influencé par son maître Martin Heidegger, l'un des protagonistes du retour de la gnose au XX^e siècle.

19. PAUL ARNOLD, *Histoire des Rose Croix*, éd. Mercure de France, 1955.

trait constant : lorsqu'on abandonne les sentiers sûrs de la doctrine catholique, de la saine métaphysique, du Magistère, il est rare que cela ne débouche pas, d'une façon ou d'une autre, sur des instances magico-ésotériques. Cela est vrai à tout niveau, même au niveau politique : nous pensons aux rapports entre « risorgimento » italien et ésotérisme, entre nazisme et magie, mais aussi entre marxisme-bolchévisme et lignes de tension à caractère satanique et magique.

En nous appuyant sur la compréhension des raisons de la dérive subjectiviste du *cogito* cartésien, nous sommes prêts à aborder la pensée qui l'a suivi, et qui n'est qu'une grande variation sur ce thème. L'effet le plus immédiat du subjectivisme cartésien est de fait une issue de type agnostique, quand elle n'est pas explicitement athée. En effet le cartésianisme – s'il est accepté dans ses présupposés – implique la destruction radicale de la théologie naturelle et des voies thomistes menant à Dieu parce qu'évidemment, si la connaissance est exclusivement le rapport entre mon Moi et son matériau idéatif, je ne pourrai plus, en partant du monde, en partant de la contemplation de la nature, remonter à Dieu.

La science moderne et la pensée cartésienne se fondent sur l'élimination des *causes finales* et des *formes essentielles*²⁰. Si l'on élimine les causes finales, nous savons que l'on glisse dans des difficultés explicatives énormes. Pensez, par exemple, à la crise de l'évolutionnisme, qui refuse le finalisme d'extraction gréco-chrétienne, mais qui se trouve ensuite dans des contradictions extraordinaires. Descartes, en éliminant les causes finales dans le sillage de Galilée, interdit tout passage du monde à Dieu. Ce passage si évident et si nécessaire que, avant même la révélation chrétienne, il avait porté les esprits lucides et profonds des grands grecs du monde à Dieu – ce passage n'est plus possible. Le subjectivisme immanentiste (*subjectivisme* parce que je n'ai que le sujet comme point d'appui métaphysique ; *immanentiste* parce que le vrai, l'absolu, le fondement se trouve dans le sujet, à l'intérieur du sujet) a donc comme issue la réduction de Dieu au monde, ou plutôt la réduction de Dieu à l'homme. Dieu et homme finiront inévitablement par coïncider, nous allons

20. Il faut ici remarquer, ne serait-ce qu'en passant, que dans une perspective de foi, seule une *métaphysique réaliste* a du sens, entre autres pour la raison fondamentale suivante : puisque tout ce qui est créé par Dieu, on ne peut que penser que Dieu crée l'être sur la base d'une idée de celui-ci, et en vue de fins et d'une harmonie ontologique liant dans une très solide unité le tout de la création (le contraire impliquerait une absurde « création casuelle » : une véritable *contradiction in adjecto*) ; l'être incarne donc la forme que Dieu lui assigne ; c'est pourquoi la *forme essentielle* propre aux êtres transcende le geste cognitif de l'homme qui la saisit de façon intellectuelle, puisqu'elle est une propriété fondant ontologiquement l'être lui-même. Penser le contraire signifierait – même implicitement – penser l'esprit de l'homme comme créateur, comme un esprit divin : c'est exactement l'issue ultime de l'immanentisme moderne avec la pensée idéaliste.

voir bientôt comment et pourquoi. Soit Dieu est réduit à l'homme et au monde, soit Dieu est totalement exclu, et c'est l'athéisme. L'athéisme est du reste implicite dans ce refus de reconnaître la richesse de sens originelle du monde, et la transcendance de la vérité et de la beauté par rapport à la raison connaissante : telle est la véritable *hybris* qui est au cœur de la pensée moderne.

LES LUMIÈRES : DROIT AU BONHEUR ET BARBARIES

Nous devons accomplir maintenant – ne serait-ce que par de brèves allusions – un passage décisif sur le plan théorétique : le passage vers les Lumières. Les Lumières sont sans aucun doute filles du rationalisme cartésiano-galiléen. Je dirai même plus : les Lumières sont la tentative consciente de généraliser l'*instance critique* subjectiviste et rationaliste du domaine physico-naturel à tous les domaines, y compris le domaine religieux.

Par conséquent, si je peux me permettre cette expression imagée, les Lumières sont un cartésianisme que l'on a fait *déborder* dans toutes les sphères de la réalité, et elles aboutissent enfin, de façon logique, au thème de la dignité de l'homme, aux droits de l'homme et du citoyen de 1789, au *droit au bonheur*. Si en effet c'est le *cogito*, en dernière instance, qui fonde la vérité, et non pas la vérité qui fonde le *cogito*, cela signifie que le *cogito* est l'Absolu, c'est-à-dire, en théologie, Dieu. Or si l'homme est pensé comme Dieu, il est évident qu'il ne peut plus être sujet à des devoirs, mais seulement à des droits, et qu'aucune limite ne peut être mise, du moins en principe, à sa volonté libre, non plus pensée comme blessée et encline au mal à cause du péché originel, mais « bonne » par nature, de façon rousseauiste. C'est dans cette césure historique que se trouve la grande révolution culturelle moderne, que l'historien Ellul a soigneusement reconstituée dans son livre *Métamorphoses du bourgeois*²¹. Ellul démontre que l'idée centrale de ce dix-huitième siècle, qui constitue sûrement l'une des fractures les plus significatives par rapport à la tradition de la pensée chrétienne précédente, est l'apparition de la catégorie de *droit au bonheur*. Cette idée n'est possible, nous l'avons vu plus haut, que si j'ai une image *divinisée* de l'homme, car penser à un homme qui par nature a droit au bonheur – ou à la *recherche du bonheur*, comme l'énonce la *Déclaration d'indépendance* des États-Unis d'Amérique, et comme l'affirme implicitement la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* – signifie que je pense à l'homme comme à Dieu, je pense à l'homme comme à l'absolu, comme au fondement du sens même de sa vie. Et cette possibilité de divinisation de l'homme est également l'aspect fondamental, d'ailleurs, qui réunit la Révolution moderne et la gnose antique. Dans les deux cas, nous sommes face à un renversement antéchristique de l'ordre voulu par le Créateur, nous sommes face à la tentative de l'homme de décider par lui-même de ce qui est bien et de ce qui est mal, en une

autosuffisance aussi absolue que gravement coupable.

On passe ainsi de la tradition millénaire de sainteté chrétienne, et plus spécifiquement catholique, fondée sur le couple *devoir / sacrifice*, de la société du devoir et du sacrifice, de l'immolation de soi, à la société du droit et du bonheur. C'est la destruction complète de l'idée même de sacrifice, et la naissance – comme le démontre Daniel Mornet dans une étude très intéressante – de la haine de l'Église catholique et de sa Messe, qui témoigne de façon si évidente du sacrifice de Notre Seigneur comme fondement du monde, fondement de l'histoire et de la vie : cette idée était quelque chose qu'il fallait détruire. Nous savons que la seule chose que Luther ne supportait pas dans le catholicisme était l'idée de renouvellement non sanglant et de représentation du sacrifice du Christ dans la sainte Messe : c'était ce qu'il voulait détruire, car il était convaincu – et en un certain sens il avait raison – que si l'on détruisait la sainte Messe, la papauté et le catholicisme tomberaient eux aussi.

Enfin, je pense qu'il est inutile de rappeler que les membres des cercles dans lesquels se développe la nouvelle idéologie sont très souvent les mêmes que les membres de cette véritable toile d'araignée de loges maçonniques qui, au cours du XVIII^e siècle, s'étend sur toute l'Europe. De même qu'étaient aussi francs-maçons les jacobins et les autres groupes de révolutionnaires radicaux qui prendront le pouvoir en France, déchaînant la furieuse et célèbre persécution de l'Église catholique, au cours de laquelle la profanation des tabernacles, des hosties et des églises sera chose courante.

La *Révolution moderne* (terme que nous utilisons au sens large pour désigner tout le processus qui part de la Renaissance et qui, à travers la Réforme, les Lumières, la Révolution française et les étapes suivantes, vise à la dissolution de la *respublica christiana*²²) implique, de façon parfaitement cohérente avec les prémisses métaphysiques mises en lumière jusqu'ici, la destruction complète de l'ordre chrétien, en particulier la destruction de la royauté sociale de Notre Seigneur, et marche vers une conception de la politique comme autofondée quant à l'origine de la souveraineté. La distorsion des principes de base de la métaphysique gréco-chrétienne produit donc, en dernière instance, des conséquences très graves à tous les niveaux, y compris le niveau politique. La sphère politique est même le lieu où se manifeste, dans toutes ses potentialités inhumaines et anti-chrétiennes, la nouvelle philosophie anthropocentriste qui caractérise la modernité²³.

22. Dans une étude très riche et profonde, R. de Mattei met très habilement en évidence les lignes de tensions qui lient étroitement la Réforme protestante, et en particulier ses développements sectaires radicaux (anabaptisme, etc.) au développement de la franc-maçonnerie, du jacobinisme et de l'idéologie communiste (R. DE MATTEI, *À gauche de Luther*, Rome 1999).

23. Pour la nouvelle conception du rapport entre sphère

Nous comprenons mieux, maintenant, la phrase par laquelle Horkheimer et Adorno présentaient au lecteur leur texte *La dialectique des Lumières*, en disant : « Le second *excursus* traite de Kant, Sade et Nietzsche, inflexibles exécuteurs de l'illumination. Il montre comment l'**assujettissement de tout ce qui est naturel au sujet maître de soi débouche précisément sur la domination de l'objectivité et de la naturalité la plus**

religieuse et sphère politique, avec des références particulières à Rousseau, cf. J. L. TALMON, *Les origines de la démocratie totalitaire*, P. ZARCONI, *La face cachée de la démocratie. Rousseau totalitaire*, et P. PASQUALUCCI, *Politique et religion. Essai de théologie de l'histoire*. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur localise sans hésitation le cœur de la vision moderne de la religion chez Rousseau et dans la thèse de fond qui sous-tend, tantôt implicitement, tantôt explicitement, toute sa pensée : le bonheur – le véritable grand mythe du dix-huitième (et de notre époque) – ne peut être atteint par l'homme que si l'homme est rendu « un », au-delà de tout dualisme ou opposition entre immanence et transcendance, entre sphère profane et sphère religieuse, et donc entre sphère sociale-politique et sphère privée et personnelle. Cela signifie que seul un homme réduit à la sphère politique pure sera heureux, à l'intérieur d'un système que nous pourrions qualifier de biopolitico-totalitaire, et que la religion révélée doit être bannie comme *auctoritas* normative ayant un fondement dans la transcendance de Dieu. Dans la perspective rousseauiste la religion doit, autrement dit, être reléguée dans la sphère de l'intériorité, du sentiment et de la conscience subjective, renoncer à toute structuration rationnelle rigoureuse, et s'adapter plastiquement aux exigences de l'individu, à ses besoins et à sa vision du monde, à l'intérieur d'une christologie sentimentale et esthétisante parfaitement décrite dans le discours du vicaire savoyard de l'Émile. C'est à ce niveau que se place aussi le rapport Réforme / politique ; c'est Luther, on le sait, qui avant Rousseau ouvre la voie à une dérive d'abord sentimentale et subjectiviste, puis déiste et rationaliste (à l'âge du protestantisme libéral), du christianisme. La religion ne se fonde plus sur l'effort de l'homme pour s'ouvrir à l'intelligence de la Parole et de l'appel que Dieu lui adresse, mais elle se développe « à la mesure » de notre conscience au sens immanentiste et naturaliste. La lutte pour guérir la fracture entre *bourgeois* et *citoyen*, et faire de l'homme une unité « heureuse » et pacifiée au-delà de la *conscience malheureuse* religieuse judéo-chrétienne, est aussi la ligne rouge, il ne faut pas l'oublier, qui se développe le long de l'axe Rousseau-Hegel-Marx, et qui lie étroitement les deux penseurs allemands à leur prédécesseur genevois. Au sein de cette pensée, le Moi individuel, compris dans son irréductibilité morale et spirituelle à la classe ou à la société dont il fait partie, est toujours élément négatif, et le sujet ne peut aspirer à la vérité que s'il se perd dans le tout, s'il accepte de se dissoudre dans le moment collectif. Quoi qu'il en soit, si la politique prétend, à partir du Contrat social (mais le véritable acte conscient de naissance de cette conception est plus ancien et doit être retrouvé, au minimum, dans le *Léviathan* de HOBBS) s'autofonder comme structure totalement autonome quant à l'origine de la souveraineté, il va de soi, et ceci est la seconde partie de la thèse de Pasqualucci, qu'une guerre idéologique absolue s'ouvrira entre les nouvelles formes de pouvoir démocratico-totalitaires (c'est la formule qui traduit le mieux la notion de jacobinisme) et l'Église catholique, témoin irréductible du primat métaphysique de la Transcendance, c'est-à-dire témoin d'un homme et

21. J. ELLUL, *Métamorphoses du bourgeois*, Milan, 1972.

aveugle »²⁴. Un peu plus loin dans le même texte, ils affirment encore plus durement : « Les lumières, dans le sens le plus large de pensée en continuels progrès, ont depuis toujours eu pour objectif de retirer la peur aux hommes et de les rendre maîtres. **Mais la terre entièrement illuminée resplendit sous le signe du malheur triomphal** »²⁵. Du reste, ces auteurs sont les premiers à comprendre clairement que le symbole et le point d'arrivée ultime et secret de la culture illuministe est l'univers totalitaire et pansexualiste des romans de Sade, dans lesquels apparaît de toute évidence que l'issue ultime d'une raison pensée comme autofondée est la barbarie, la violence, et ce aussi – pour ne pas dire surtout – dans le domaine politique :

d'un monde (même politique) qui, au lieu de trouver en soi leur propre sens et leur propre raison d'être, reconnaissent le primat de Dieu et posent le problème eschatologique comme centre de gravité tant social et politique qu'existential.

24. HORRKEIMER – ADORNO, *La dialectique des Lumières*, Turin, 1997, p. 8.

25. *Op. cit.*, p. 11.

« Cela veut dire, répondit le prince – écrit Sade – que le gouvernement doit réguler lui-même la population et avoir en main tous les moyens pour la détruire, s'il a raison de la craindre, ou pour l'accroître, s'il le retient nécessaire, et il ne peut y avoir d'autre équilibre de sa justice que celui de ses intérêts ou de ses passions, unis seulement aux intérêts et aux passions de ceux qui, comme nous l'avons dit, ont obtenu de lui autant de pouvoir que nécessaire pour multiplier le sien (...) Retirez au peuple que vous voulez soumettre son dieu, et démoralisez-le; tant qu'il n'adorera pas d'autre dieu que vous, qu'il n'aura pas d'autres mœurs que les vôtres, vous serez toujours ses maîtres... laissez-lui même en échange la plus large faculté de commettre des délits; et ne le punissez jamais, à moins que ses aiguillons ne se retournent contre vous »²⁶. Voilà le vrai programme du *totalitarisme de la dissolution*, pour employer la célèbre catégorie d'Augusto Del Noce, préfigurée par le fer-

26. SADE, *Histoire de Juliette*, cit. in *Dialectique des Lumières*, op. cit. p. 94-95.

vent illuministe et révolutionnaire Sade, en cours de pleine réalisation depuis deux siècles²⁷.

27. Le passage cité est intéressant, entre autres, parce qu'il se révèle être une anticipation véritablement prophétique du « complot démographique » mis en œuvre par l'ONU et par d'autres organisations mondialistes d'inspiration directement ou indirectement maçonnique au cours du XX^e siècle (sur le rôle de l'ONU dans les grands génocides du second après-guerre, cf. F. ADESSA, *ONU, Jeu de massacre*, Brescia, 1996). Le fait que la Révolution française ait été animée, dans les phases les plus sombres de la terreur jacobine, par des instances volontairement génocidaires, a été prouvé par GRACCHUS BABEUF, dans *La guerre de Vendée et le système de dépeuplement*; cf. aussi R. SECHER, *Le génocide vendéen*. Les analogies entre les génocides de la Révolution française et les pires horreurs du régime nazi ou bolchevique sont habilement développées dans l'ouvrage, vulgarisateur mais rigoureux, de J. DUMONT, *Les faux mythes de la Révolution française*.

venin des ariens dont la doctrine, au lieu d'être apostolique, est la doctrine des démons et du diable qui est leur père, ou plutôt est une doctrine impertinente et brutale : une doctrine folle et extravagante, ainsi que les mulets sont sans esprit et sans connaissance. »

SURSUM CORDA! SAINT ANTOINE ABBÉ ET LA CRISE ARIENNE

À notre article *Les points nécessaires à un assainissement de l'Église*, paru dans notre numéro de septembre dernier, un prêtre, découragé, réplique que l'Église est « désormais incurable ». Il n'en est pas ainsi. La foi nous assure que les puissances infernales ne prévaudront pas contre elle, et l'histoire nous confirme que chaque victoire apparente de l'ennemi a été suivie d'une renaissance triomphale de la sainte Église de Dieu. La foi et les saints nous assurent d'ailleurs que tout cela n'arrive pas sans une permission spéciale de la divine Providence, comme l'atteste le passage suivant de la « *Vie de saint Antoine* » écrite par saint Athanase.

« Un jour, étant assis, il [saint Antoine] entra en extase et demeura longtemps dans la contemplation de Dieu en jetant de grands soupirs. Une heure après, soupirant encore, il se tourna vers ceux qui étaient présents, et tout tremblant se releva pour prier encore Dieu. Puis il se jeta à genoux et il y resta fort longtemps, et se releva en pleurant. Cela remplit d'étonnement et d'effroi tous ces solitaires qui le supplièrent et pressèrent tellement de leur faire savoir ce que c'était, qu'il leur dit enfin avec un profond soupir, car il y était contraint : « Ô mes enfants, la mort me serait beaucoup plus douce que de voir arriver ce que j'ai vu ». Entendant cela, ils le pressèrent encore. Il ajouta en versant quantité de larmes : « La colère de Dieu doit tomber sur son Église et elle sera livrée entre les mains de gens égaux en humanité à des bêtes. Car j'ai vu la table du

Seigneur environnée de tous côtés de mulets qui, à grands coups de pied renversaient tout; et ces coups de pied étaient comme font des bêtes qui sautent et qui ruent. Et quant à ce pourquoi vous m'avez vu soupirer, c'est que j'ai entendu une voix qui disait : Mon autel sera profané ».

Antoine eut cette vision et deux ans après, arriva ce débordement des ariens et le ravage qu'ils ont fait dans nos églises, d'où ils ont emporté par la force les vases sacrés et ils les ont fait emporter par les païens qu'ils ont contraints de venir avec eux, dans les boutiques où, en leur présence, ils ont traité comme il leur a plu la table du Seigneur. Et alors nous avons tous jugé que, par les coups de pied de ces mulets, Dieu avait fait voir à Antoine par avance ce que les Ariens, comme des bêtes brutes, font maintenant dans l'Église.

Mais, après avoir eu cette vision, il consola ceux qui étaient présents, en leur disant : Mes enfants, ne perdez pas courage néanmoins. Car, comme le Seigneur s'est mis en colère, il aura compassion de nos maux; il nous délivrera; l'Église retrouvera ses premiers ornements et reluira avec sa splendeur accoutumée. Vous verrez ceux qui auront souffert persécution, être rétablis avec honneur. Vous verrez l'impie retourner se cacher dans ses antres et dans ses cavernes ordinaires et la foi orthodoxe se rétablir de tous côtés avec une pleine confiance et une entière liberté. Prenez garde seulement à ne pas vous laisser infecter par le

COURRIER DE ROME

Édition en Français du Périodique Romain
Si Si No
Directeur : R. Boulet
Rédacteur : Abbé de Taveau
Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex
N° CPPAP : 0408 G 82978
Imprimé par
Imprimerie du Pays Fort
18260 Villegenon
Direction
Administration, Abonnement
Secrétariat
B.P. 156
78001 Versailles Cedex
E-mail : courrierderome@wanadoo.fr
Correspondance pour la Rédaction
Via Madonna degli Angeli, 14
Italie 00049 Velletri (Rome)
Abonnement

• France :

- de soutien : 40 , normal : 20 ,
- ecclésiastique : 8

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France,
- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF40
- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion
C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 ,
- normal : 24 ,
- ecclésiastique : 9,50

Règlement :

IBAN : FR20 3004 1000 0101 9722 5F02 057
BIC : PSST FR PPP AR