

Chapitre III

La théologie de l'Un-Tout holistique

3.1 L'invention de l'unité holistique de l'être.

Dans le § 2.7 nous avons fait allusion à ces dualismes ontologiques et éthiques présents dans la culture de l'Occident, dérivant ou coïncidant tous, plus ou moins, avec celui-là corps/âme. Mais le dualisme n'est pas du tout l'expression la plus importante de la théologie mondiale, car, au contraire, le monisme holistique en est l'expression la plus diffusée et qui toujours plus se répand dans ces cultures ayant cultivé et développé ce dualisme, en le fixant dans la culture même et dans les consciences. D'autre part, même si la théologie chrétienne a elle aussi pratiqué le dualisme, dans la théologie philosophale occidentale il y a eu des courants monistes forts et tenaces, en partie déjà implicites dans Platon et dans Aristote, mais explicités dans le Stoïcisme et le Néoplatonisme.

L'hypostatisation de l'unité de l'être est un phénomène réitératif et très relevant de l'imagination humaine, tellement ancré et omnipénétrant dans beaucoup de cultures, qu'il a fini par se constituer dans beaucoup de contextes comme « la » théologie par excellence, jusqu'au point d'être perçu, en s'idéologisant, comme un élément anthropique naturel, originaire et « inné » dans l'esprit de l'homme. Une sorte d'« absolu » s'exprimant, dans la psyché des individus appartenant à différentes cultures, notamment à celles-là asiatiques, par cette foi dans l'Un-Tout qui est à la base de tout panthéisme. La présence des monothéismes abrahamiques (implantés pour la plupart sur la souche des polythéismes païens) a servi de barrière à l'entrée de cette *weltanschauung*, mais il existe une sorte de « fugue mystique » plutôt importante vers la culture orientale. Fugue d'une culture supposée nihiliste (pensez aux théorisations de Emanuele Severino) et déshumanisée, au point que la croyance en l'unité du cosmos, en tant que Dieu-Nécessité impersonnel, est en train de devenir décidément compétitive par rapport à celle-là dans le Dieu-Volonté. Il s'agit d'un point de vue enraciné et ancestral, tendant à voir le pluriel comme une diversification secondaire et inessentielle de l'unité originaire. Aussi l'évolution du cosmos physique ou celle de la matière vivante

n'apparaissent rien d'autre qu'un processus « acquis » de développement, de diversification et de complexification de l'unité originaire et sacrale. Et bien, soit que l'on considère le cosmos physique dans son ensemble, soit que l'on tourne le regard vers cette partie infinitésimale de l'univers où la vie est présente, tout cela apparaît, au contraire, comme une « pluralité » irrémédiable. Il n'y a même pas l'ombre d'un élément probatoire quelconque nous autorisant à penser que la structure actuelle de la matière cosmique et de celle du vivant soient le résultat inévitable d'une unité holistique en « amont », dont il serait dérivé une pluralité ontique « en aval », résorbable dans l'unité originaire. Dans l'évolution cosmique et biologique il y a une différenciation continue d'unités précédentes vers une toujours plus grande fragmentation. Ces processus évolutifs, en grande partie casuels, qui du Big-bang très chaud ont abouti à cet univers froid actuel, avec « ces » milliards de corps cosmiques, « ces » galaxies toutes différentes, ces étoiles, ces trous noirs et ces planètes, tous ces processus sont en contraste avec cette thèse-là. Et cela ne vaut pas moins pour l'évolution biologique et sa différenciation pluraliste partant d'« un » possible protozoaire originaire, avec ses transformations et ses hybrides, leurs extinctions et leurs apparitions. L'*apriori* moniste caractérisant non seulement la plupart des théologies, mais aussi nombreuses théories scientifiques, ce n'est que le fruit d'une « croyance ».

En ce qui concerne la physique théorique et la cosmologie, les nombreux exemples de cette croyance en l'« unité » originaire concernent fondamentalement deux aspects du monde physique, aspects que nous pourrions appeler « ontique » et « étiologique-phénoménologique ». Relativement au premier, on estime que la pluralité ne soit pas « significative », n'étant qu'une « différenciation de l'unité » secondaire et acquise ; relativement au second aspect, on pense que le processus cosmogonique ne soit rien d'autre que l'« effet nécessité » d'une cause originaire qui transcende le cosmos, ou qui lui est inhérent. Tandis que la thèse d'un holisme cosmique est inconsistante, celle qui voit l'organisme animal comme une machine biologique dont la fonction globale n'est pas tout à fait limitée à la somme de celle de ses constituants, cette thèse est, par contre, tout à fait correcte. Dans un organisme vivant en effet, les parties ont des fonctions différentes, mais toutes coordonnées et concourant à faire vivre et fonctionner le mieux possible cet organisme se constituant « avec » et « par » elles. L'organisme animal est réellement un un-tout

qui, par rapport à la somme fonctionnelle de ses parties prises séparément, possède, donc, une « valeur ajoutée »: la vie.

L'holisme est une prérogative exclusive des systèmes complexes et organisés, spécifiquement des organismes biologiques, non pas une prérogative d'un univers qui n'est pas du tout un système complexe organisé, mais bien au contraire désorganisé et chaotiques, où tout constituant obéit pour la plupart « singulièrement » aux lois physiques valables dans la totalité, mais pas en fonction d'une organisation unitaire-globale. Et on ne peut non plus considérer holistique la *biosphère*, puisque chaque espèce et chaque écosystème suivent bien des lois biologiques générales, mais aussi des opportunités conservatives et évolutives spécifiques et qui ne sont transférables à aucune « totalité vitale ». Il s'en suit que toute théorie vitaliste doit être considérée non seulement arbitraire, mais aussi une expression de pur mysticisme biologique. Nous sommes d'accord pour considérer comme des unités holistiques non seulement le langage humain, puisque sa fonction globale excède les moyens et les formes qu'il utilise, mais aussi (même si dans certaines limites) les mêmes sociétés humaines comme des expressions globales de singularité connectées et organisées en unités fonctionnelles, opératives et symboliques.

3.2 Les unités-totalités fictives et les multiplicités réelles.

Examinons maintenant le problème de la croyance en l'unité partant d'un autre point de vue, se reliant à l'argument du paragraphe précédent, mais en termes légèrement différents et plus topiques. Nous ne voulons pas faire allusion au concept de différenciation, mais simplement à cette modalité opérative de la pensée et du langage qui a tendance à voir la multiplicité causale-effectuelle sous l'espèce du facteur unitaire. Choisissons un concept qui semble très clair, déterminé et univoque : celui-là de la « lumière ». On pourrait même faire des affirmations péremptoires et aphoristiques du type suivant: « la lumière c'est la lumière » sans explications ultérieures, puisque, à bien voir, il n'y aurait aucun motif valable pour ne pas être satisfaits d'une telle affirmation. Tout le monde sait, en effet, ce que c'est que la lumière dès ses premiers pas au sortir du berceau, et elle est perçue et conceptualisée sans ambiguïtés, en manière claire et univoque, aussi bien par le sauvage primitif amazonien que par l'astronaute à bord de sa navette spatiale, comme ce *continuum* très réel remplissant l'univers, percevable et relevable

de manière instrumentale et qui se pose sur toutes les choses en les rendant visibles.

Mais si nous nous arrêtons pour réfléchir, nous nous apercevons que d'un point de vue scientifique le terme « lumière » n'indique qu'une entité tout à fait abstraite. Et, en effet, en s'auto-révlant (et en nous révélant les choses du monde), elle n'est pas un phénomène-cause, mais bien un phénomène-effet « dérivé », de la même espèce de la chaleur, de l'électricité ou du magnétisme. Aussi, la lumière n'« est »-elle pas, mais elle « apparaît » en tant qu'effet visible d'un flux de ces nombreuses entités physiques infinitésimales qui la fondent et la déterminent : les photons. Et on ne peut non plus dire que tous les photons sont égaux, dans le sens que leur niveaux énergétiques sont différents, tout comme les types de lumière qu'ils génèrent sont différents. Mais, même en admettant que les photons étaient porteurs d'un effet unitaire, serait-ce cela la lumière? Même pas, parce que les photons n'ont pas de masse et sont uniquement des générateurs de force créant, en plus de la lumière et du magnétisme, la « charge » électrique des fermions (les particules à *spin* demi-entier) ; ceux-ci s'extériorisent par ces effets « liant » ou « séparant » à l'intérieur des atomes qui tiennent ensemble le noyau et les électrons, tout en déterminant le repoussement des particules à charge égale et d'autres effets, comme ceux-là électrostatiques.

La lumière donc, vue comme un ensemble unitaire (et, en tant que tel, vue souvent aussi comme « divine », ou même sous l'aspect de « soleil », dans des nombreuses religions du passé), c'est un faux, puisqu'elle ne possède aucun caractère d'origine et de substantialité tels qu'on puisse la considérer « réelle », si non comme effet visible d'une infinité de photons « courant » à 360.000 km/sec. Si nous voulions l'unité résolument et à tout prix, nous devrions donc prendre en considération « un » photon et l'imaginer multiplié à l'infini tout en restant lui-même et lui faire assumer le nom collectif de « lumière ». Cependant, nous ne saurions justifier la lumière comme unité même pas de cette façon-là, puisque « les » photons existent « singulièrement » comme des éléments déterminants d'une unité abstraite qui, pour plus de facilité linguistique, a été « dénommée » « force » (l'électromagnétisme) et pouvant prendre plusieurs formes. Les photons peuvent même prendre des fréquences et des longueurs d'ondes différentes, des intensités ou des concentrations différentes, locales ou diffusées, de manière telle que cela détermine les soi-disant différentes « qualités » de la lumière. Si les électrons peuvent tourner autour de leur noyaux atomiques et engendrer les atomes et de cela les

molécules et de cela encore les innombrables choses du monde, tout cela on le doit aux photons et non pas à la lumière, qui elle n'existe pas à l'intérieur de l'atome. Nous le répétons, la lumière n'est qu'un « effet » ayant reçu dans le langage « un » nom totalisant, mais qui en réalité existe (ou plus exactement « apparaît ») seulement en vertu de l'existence « réelle » d'une myriade de photons et de leur toute aussi « réelle » course forcenée dans le temps-espace. En d'autres termes : la lumière ce n'est qu'une pure illusion optique !

Parmi les radiations, celle-là lumineuse est, par ailleurs, seulement la plus connue et accessible à l'attention générale, en vertu de la quotidienneté de son expérience, mais cela vaut pour n'importe quel autre type de radiations. Nommer un rayon normalement cela porte à penser à quelque chose d'immatériel franchissant l'espace comme un *continuum*, en réalité celui-ci est au contraire constitué par une grande quantité de particules, soit d'entités discrètes, voyageant comme des projectiles dans une certaine direction ou dans toutes les directions. Des agrégats de deux protons et deux neutrons (des noyaux d'hélium) deviennent ainsi la radiation α ; des électrons proches de la vitesse de la lumière sont connus comme radiation β ; des photons avec longueur d'onde de 10^{-12} sont appelés radiation γ et ainsi de suite. Naturellement, tout aussi souvent, on emploie le pluriel « rayons » à la place du singulier « radiation », rétablissant ainsi le sens de la substantialité de caractère pluraliste de ce phénomène, mais en gardant de toute façon inaltérée la conception de « continuité » radiante. « Beaucoup » d'entités physiques se mouvant ensemble sont ainsi pensées comme étant « unes », en occultant ainsi conceptuellement la multiplicité, ou bien, dans le meilleurs des cas, en la déclarant, mais en ne la concevant pas comme discrète, mais plutôt comme continue.

C'est également de l'ensemble des usages linguistiques impropres que les concepts monistes de la réalité s'alimentent, et cela arrive parce que l'information générique (où l'effet émotif de l'expression linguistique est plus important de son exactitude) est beaucoup plus pénétrante de l'information scientifique. Celle-là pénètre dans les consciences des multitudes, celle-ci rejoint un nombre de consciences limité.

Un autre exemple est constitué par l'eau (celle-ci aussi « une » dans l'imagination collective) qui constitue le paradigme classique de ce qui est liquide et que nous avons déjà utilisé comme exemple au § 2.3, en parlant des conventions linguistiques. L'eau n'est-elle que de l'eau ? Et pourquoi pas de la vapeur condensée ou de la glace

liquéfiée ? Nous parlons d'une même molécule qui détermine, sous différentes conditions de pression et température, tantôt l'eau, tantôt la vapeur et tantôt encore la glace. Qu'y a-t-il à la base de l'eau ? Certainement pas l'eau, qui est seulement une modalité physique de l'acte de se donner d'une molécule constitué par deux atomes d'hydrogène et par un seul d'oxygène. L'eau n'est pas une *substance* d'elle-même mais une des « formes » d'une multiplicité de molécules désignées par le symbole H_2O . Mais elle est décomposable en hydrogène et oxygène, aussi on pourrait penser (et on a pensé ainsi pendant longtemps) que ceux-là soient ses bases ontiques. Mais nous savons maintenant que ni l'hydrogène, ni l'oxygène ne sont des éléments originaires à soi-même et que nous devons descendre à des niveaux plus profonds de la matière pour trouver leur « substance » primaire. Et cette « descente dans le profond » nous conduit à la fin à identifier dans toute « la » matière seize constituants théoriques¹ et huit connus comme stables². La matière, considérée couramment et de manière philosophale « une », est donc une pure illusion ; elle est une réalité « plurielle » et différenciée, en base seize ou en base huit, suivant du point de vue adopté (régime des hautes énergies et de basses énergies), mais en tout cas jamais « une ».

De manière analogue l'on doit considérer le concept de « force » (mais nous pourrions ajouter, également celui de « masse-énergie »). En effet, qu'est-ce qu'une force ? Existe-t-il peut-être une force sans ceux qu'on appelle ses « médiateurs » ? Ce terme fait penser à des entités physiques secondaires, « au service » d'une entité primaire ; mais les choses sont-elles ainsi, ou s'agit-il plutôt d'une manière conventionnelle (et impropre) d'indiquer les « générateurs » d'une force ? Nous n'avons pas les compétences (et donc pas même la présomption) de nous engager dans un domaine (celui de la physique) qui n'est pas le notre. Si les physiciens parlent de bosons comme des « médiateurs » de force et non pas comme des « générateurs », ils auront certainement leurs bonnes raisons pour cela, mais nous insinuons de toute façon notre doute philosophique, en espérant que

¹ Six quarks, trois neutrinos, un électron, un muon, un tauon, plus les quatre générateurs de force (photon, gluon, boson de force faible, graviton) et le boson de Higgs (générateur de masse). Il faut cependant noter que celui que nous avons appelé « boson de force faible » en réalité se présente en trois formes différentes, étant à tous les effets des particules singulières (définies aussi « vectorielles ») soit le W^+ , le W^- et le Z^0 . En suivant cette précision, le nombre des composants-base devrait - à la rigueur - être augmenté donc de deux unités.

² Deux quarks (up et down), un neutrino, électron, photon, gluon, boson, de force faible et graviton (la particule génératrice de la gravité pas encore identifiée).

les spécialistes y réfléchissent. Et encore, nous pouvons nous demander : peu après le commencement (à 10^{-44} secondes du big-bang) lorsque se séparèrent gravité, force électrofaible et interaction forte, est-ce que ce furent celles-ci à comparaître ou, au contraire, leurs bosons ? La question n'est pas aussi futile, puisque, si c'est la force (une) qui a généré ses propres médiateurs (beaucoup) cela c'est un compte, mais si ce sont ceux-ci qui génèrent celle-là, d'un point de vue philosophique les choses changent. La demande évidente, à la fin, est la suivante : à l'« origine » y a-t-il une unité générant la pluralité, ou une pluralité restant « ontiquement » telle et qui se constitue comme le véritable objet de la recherche scientifique et ontologique ?

Comme base de notre univers, en même temps que les fermions (hadrons et leptons) y a-t-il quatre forces ou quatre types de bosons ? Est-ce que ce sont les forces médiateurs qui sont réelles ou bien leurs médiateurs (ou générateurs-porteurs) : photons, bosons vectoriels, gluons et gravitons ? On ne trouve pas les gravitons ; mais d'autre part on ne trouve pas non plus les « générateurs de masse » et sans eux on ne comprend pas comment les masses se constituent, ce pourquoi on pense que les bosons de Higgs doivent exister. Pour la science cela peut être inessentiel, mais pour la philosophie il est très important de savoir si la réalité est moniste ou pluraliste. Aussi faut-il distinguer l'aspect physique-mathématique de la question philosophique, même dans le but de la théorisation de l'« unité » des forces dans le big-bang ou de l'« unification » mathématique d'elles dans une équation unique qui les comprennent, à confirmation que la science c'est une chose et la philosophie cela en est une autre, bien qu'elles soient, à des fins gnoséologiques, des « sœurs » et certainement pas alternatives. En d'autres termes, est-ce que nous nous trouvons encore une fois face à une manière impropre de nommer le réel ou à une véritable conceptualisation erronée de celui-ci ? Evidemment la question reste ouverte et la parole revient aux physiciens, mais il nous paraît légitime le doute que, encore une fois, la « maladie moniste » puisse avoir sévi.

3.3 Hétérogénéités et pluralité du réel. Nomination et réalité

Voyons maintenant le problème du monisme d'un autre point de vue encore : celui de l'hétérogénéité du réel opposable à une soi-disant homogénéité métaphysique à lui. La recherche de l'unité à tout prix, déterminée par celle que nous avons dénommée maladie moniste, s'annonce aussi par le fait de penser que la réalité, outre que continue,

soit aussi homogène. Une vérité à laquelle les monistes ne sont pas disposés à renoncer, comme si la matière « une », « continue » et « homogène » constituait une vérité intrinsèque et irréfutable. Leurs arguments sont nombreux, mais certains d'entre eux ont le caractère de véritables chevaux de bataille fidéistes. Aussi, nous diront-ils qu'avant le big-bang il n'y avait qu'un « un » point et que dans ce point il y avait déjà le Tout, que les différenciations n'existaient pas encore, mais qu'elles étaient déjà impliquées, que les quatre forces n'en étaient qu'une « une » (les « champs unifiés ») et que de ce point est née « une » totalité demeurant fondamentalement « une », pourvu qu'on sache la lire avec des yeux « illuminés ».

En réalité, notre univers est devenu « quelque chose » au moment où des particules définies (bien que précaires et transformistes) sont nées, car avant cela il n'y avait qu'un concentré chaotiques d'énergie, et au *big-bang* (qui, ne l'oublions pas, n'est qu'un « modèle ») a suivi un processus par lequel on donnait une pseudo-réalité générique en pré-devenir. Avant que les premières particules ne naissent (photons et leptons), le cosmos n'est presque rien, un lieu-instant où s'autoproduisent les premières briques d'un univers encore inexistant, dans un climat de variabilité où rien n'est et tout cherche à devenir. Un devenir qui est proportionnel à l'énorme énergie qui l'alimente, laquelle n'est autre chose que la « forme » explosive de la masse totale de l'univers primordial, c'est-à-dire l'« entrepôt » d'où les particules en formation prélèvent ce dont elles ont besoin « pour être ».

Pouvons-nous dire que l'« un » (le *big-bang*) a créé le « grand nombre » ? Rien ne nous en empêche, mais voyons si les choses sont réellement ainsi et si l'affirmation a une légitimité quelconque. Qu'a-t-il réellement existé dans l'épouvantable explosion primordiale, l'explosion elle-même (plus exactement la bulle de gaz en expansion) ou bien ce qui en elle naissait ? Si l'explosion est réelle les particules ne sont qu'un effet à elle, mais cette explosion, bien au contraire, pourrait même être considérée comme l'effet de la naissance des particules. Ce sont ces particules, en effet, qui, en naissant, transforment l'énergie en masse et c'est seulement au moment où les photons n'ont plus d'énergie suffisante pour interagir avec les électrons et les empêcher de se lier aux noyaux hadroniques, que les premiers atomes d'hydrogène commencent à pouvoir se former. Et c'est seulement à ce moment-là, à 300.000 année du commencement, que l'univers commence à devenir transparent et les photons à diffuser

a lumière. Aux moments précédents, l'univers était complètement opaque.

Mais il y a encore un autre aspect à considérer et cela concerne le fait que les monistes ne font pas de distinction entre le « départ » et l'« arrivée » du processus cosmogonique, soit entre les antécédents et les conséquences, en assumant que celles-ci sont homogènes à ceux-là. Ce fait nous laisse perplexe pour deux raisons : la première c'est que l'on sous-entend une linéarité cause-effet déterminée par une *nécessité* absolue excluant toute *causalité*. D'où cette demande évidente : l'expansion devait-elle vraiment se produire de cette façon-là ou cela aurait pu se passer de manière tout à fait différente? Par les monistes cette question n'est point posée et l'on assume ce processus comme dogmatiquement déterministe, en confondant ainsi la contrainte des lois physiques dans un système désormais défini et réel (et déterminé donc par un « ordre » intérieur relatif) avec un processus en devenant, désordonné et causal, où, à notre avis, ce « qui se forme » dicte les lois de sa propre formation et en même temps de son existence même. La deuxième raison réside dans le fait que les monistes déterministes semblent oublier le deuxième principe de la thermodynamique, suivant lequel dans un système fermé (et tel est l'univers dans son ensemble) n'importe quel aspect « ordonné » de ce même système a une tendance naturelle à « se désordonner », tandis que pour faire le contraire il faut produire du « travail », c'est-à-dire conférer à ce système soit l'énergie et soit l'information « de l'extérieur ».

Les monistes tiennent même « ensemble » de manière abusive les différents niveaux énergétiques de la réalité physique, en prétendant que ce qui concerne la matière élémentaire (caractérisée par des énergies très élevées, par l'absence du temps et de la réversibilité) peut valoir également pour le monde macroscopique (à basse énergie). Il nous semble que de ce fait on a tendance à ignorer que la réalité cosmique se manifeste par des « niveaux » ou des « couches » différents, et que nous préférons dénommer « régions ». On ne saurait « unifier » les lois qui déterminent le monde subatomique et celles concernant le monde vivant : celles-là sont présentes dans celles-ci, mais celles-ci sont absentes dans celles-là. Ne pas poser de différences ontologiques entre un quark et une cellule, cela nous paraît d'une légèreté très dangereuse ; si la différenciation entre le pensable et le réel doit être rigoureusement maintenue, cela vaut également entre le réel possible et un virtuel impossible. Si un lepton lourd comme le muon (certainement présent dans les premières phases de la formation de notre univers) a pu exister à 10^{-36} seconds de la « grande

explosion » et à la température inimaginable de 10^{27} °K, et si actuellement cela peut être produit artificiellement dans un accélérateur de particules, décroissant instantanément (dans le temps de $2,197 \times 10^{-6}$ secondes) pour donner lieu à un électron, un antineutrino électronique et un neutrino muonique, cela signifie que celui-là est un virtuel impossible dans « cet » univers.

Pour les mystiques de la physique, au contraire, le virtuel est holistiquement réel et avec cette prémisse ils passent à considérer, par extension, que le « pensable » aussi possède les caractéristiques du « possible ». Il faut considérer le cosmos par la matière dont il est constitué *hic et nunc* : cela c'est la *réalité*. Il est ce qu'il est et non pas un « pensable » de quand il n'était pas encore ce qu'il est. Ce que celui-ci peut avoir été dans le passé ou ce qu'il pourrait être dans le futur, cela peut être l'objet du penser ou d'une théorie fantastique, mais cela ne concerne pas la réalité.

Elle nous paraît donc extravagante cette hypothèse d'une entité physique « primaire » qui serait à l'origine de l'univers et continuerait à l'imprégner, tout en étant, théologiquement, *sub-stantia* de l'univers actuel. Qu'il a existé, dans une certaine phase successive au big-bang, une unité chaotique d'énergie et de forces préluant à l'existence de la matière dans ses formes actuelles et dans les agrégations présentes actuellement dans le cosmos, cela est certain ; affirmer cependant que, « maintenant », celle-ci continue à imprégner le cosmos tout en lui étant intrinsèque, cela nous paraît insoutenable. Si même, dans une phase initiale du processus cosmogonique, une force primaire indifférenciée (réelle à ce moment-là) pouvait avoir existé et, si les quatre forces encore toujours présentes dans l'univers (en réalité leurs bosons générateurs) avaient succédé à celle-là, cela ne signifie pas que celles-ci sont aujourd'hui réelles. Il s'agirait tout au plus d'une réalité « historique » s'étant vérifiée (suivant le Model Standard) dans une phase infiniment brève (précédant les 5×10^{-44} sec. du *big-bang*) de l'expansion du cosmos et avant la séparation de la gravité des autres forces, (des gravitons, toujours inconnus, des autres bosons générateurs de force) mais d'une réalité ci-faite, précédente et transitoire dans l'univers actuel, il ne peut y avoir aucune trace, parce que si elle existait cet univers n'existerait pas.

Les partisans des fantaisies théo-physiques sont cependant très nombreux, à démonstration du fait que « l'absence de Dieu » résulte vraiment intolérable pour la psyché de nombreux représentants de l'espèce *homo sapiens*. Ceux-ci ne font aucune différence entre ce qui « peut exister » réellement dans un système physique et ce qui « ne

saurait exister » pour ce même système physique. La réalité implique une *effectualité* réelle identifiable et vérifiable et on ne voit pas quel sens cela peut avoir de fantasmer sur la présence d'une entité physique qui aurait existé dans un espace infinitésimal de la dimension de 10^{-33} centimètres et à la température de 10^{31} °Kelvin ! On peut proclamer réelle exclusivement quelque chose dont on saisit les effets identifiables et mesurables dans un contexte, quelque chose qui dure dans le temps assez que pour être vérifiée, et non pas ce qui pourrait avoir existé dans une phase pendant laquelle « d'autres choses » aussi auraient pu se former (dans une sorte de course « vers l'existence ») sans s'être en suite réalisées. Mais les théologiens les plus enflammés de la physique ce sont certainement les supporters du Principe Anthropique Fort, soit les supporters de cette théorie qui soutient que l'univers n'est qu'en fonction de l'existence de *l'homo sapiens*. Ce qui signifie aussi, évidemment, soutenir que l'univers « devait naître » afin que le « projet intelligent » se réalisât en manière complète avec l'apparition de *l'homo sapiens*.

L'arbitraire le plus évident de ces argumentations c'est, cependant, celui dérivant de l'obligation psychique de vouloir exorciser l'élément casuel, en imaginant une nécessité absolue et totale s'identifiant avec l'unité. Cette tendance psychique à nécessiter et unifier ce qui est hétérogène est tellement récurrente (surtout dans les théosophies orientalisantes), que la théologie philosophale qui en dérive, réussit à imprégner même la physique, rendant évanescences les frontières entre la science et la théologie. Il nous paraît, en effet, inéludable ce critère gnoséologique élémentaire suivant lequel une entité physique est « supposable » seulement et exclusivement si sa subsistance est compatible avec le système qui devrait l'inclure et avec tous ses sous-systèmes.

Dans un système réel où les sous-systèmes sont réels et identifiés, aucune autre entité n'est supposable comme étant réelle si elle « ne peut » coexister avec ceux-là. C'est en effet la possibilité de la « contemporanéité » qui rend possible l'hypothèse de quelque chose qui puisse avoir une *relation* quelconque avec toutes ses parties, se rendant « relative »³ à elles (et réciproquement). Nous serions tentés d'énoncer une sorte de *Principe de relation*, sur la base duquel on devrait admettre que deux entités peuvent être considérées en corrélation et comme faisant partie d'une complexité qui les comprend, seulement si dans une certaine identité espace-temporelle

³ Sur notre concept de *relation* v. *Necessità e libertà*, note 24 p.40, et Glossaire p.283.

(dans le même domaine et dans le même moment) elles sont présentes en même temps comme des « parties » d'un tout pouvant les comprendre.

Complétons cette réflexion en nous nous arrêtant encore sur le monde sub-nucléaire et sur cette question du rapport force/bosons, pour reprendre le rapport entre nomination et réalité. Les physiciens parlent parfois de « briques-base » de l'univers (imaginé comme une construction plurielle complexe) à propos des particules élémentaires et, en termes classificatoires, ils font une distinction entre particules élémentaires et forces, ou bien entre particules (leptons et hadrons) et médiateurs de force (ceux-ci aussi étant des « particules ») tel que les photons, les bosons de force faible (vectoriels), les gluons et ces gravitons encore mystérieux. Il n'est d'ailleurs pas exclu qu'il pourrait exister des sub-réalités physiques encore plus élémentaires (par exemple les *lacets*) mais, en tout cas, il résulte évident que plus on va vers l'élémentaire et plus la pluralité augmente. Mais pourquoi alors continue-t-on à parler de « forces » comme d'unités nominales de leurs sub-constituants réels ? Parce que pour les physiciens (relativement aux fins qu'ils poursuivent) dire que la force électromagnétique engendre ses propres médiateurs (les photons) ou que ce sont ces mêmes photons qui engendrent-déterminent l'existence d'un effet dénommé « force » appelé électromagnétisme, c'est la même chose. Mais ce qui est philosophiquement en jeu ici c'est important, puisque, nous le répétons, si c'est la force qui engendre ses agents réels nous sommes face à une entité presque méta-physique qui serait de la substance de particules physiques (donc leurs origine et fondement), tandis que si ce sont ces mêmes particules qui « collectivement » font penser à quelque chose comme à une « force », celle-ci devient un objet métaphysique, un *universel* de la Scolastique.

Mais la question peut-être n'est pas aussi compliquée à dirimer et une simple demande peut nous y aider : lorsque on divise la matière dans un accélérateur de particules, est-il jamais arrivé que l'on ait trouvé une « force » ? Nous ne sommes pas des physiciens, mais nous estimons que nous ne nous trompons pas si nous répondons : non ! Alors, c'est aussi par des demandes aussi banales que celle-là et de ses réponses, qu'il nait ce doute que les forces ne soient que des pures expressions linguistiques, indiquant en manière très générique (du type : électricité, force motrice, magnétisme, lumière, etc.) les effets généraux de l'agrégation de particules douées de certains attributs, où c'est justement l'intensité de l'effet « quantitatif » de ces entités à

rendre possible la « nomination » d'un élément ensembliste physiquement inexistant. Nous ne faisons que proposer ici une nouvelle conceptualisation gnoséologique sans prétendre de révolutionner le langage, qui lui s'est formé comme tel pendant de millénaires et qui fonctionne très bien pour la communication. Mais, nous devons le remarquer, cela révèle aussi, au niveau philosophique, toutes ses approximations, ses lacunes et ses impropriétés.

Il ne s'agit pas d'apprendre à « parler » différemment, mais plutôt de commencer à « penser » différemment, lançant derrière nos épaules un manteau conceptuel usagé qui nous est désormais d'entrave intolérable pour le progrès de la connaissance. Et c'est en cela que la philosophie peut accompagner la science sans en être esclave, puisque la science lui fournit la matière cognitive brute et essentielle, en réfléchissant sur laquelle le philosophe peut en mettre en lumière les connotations fictives pour pouvoir en isoler les désignations réelles.

C'est cela la charge du philosophe : il doit aller à la recherche du « pourquoi » tandis qu'au savant on demande la recherche du « comment ». Nous avons dit « recherche » et non pas « définition », puisque l'on peut définir seulement ce qui est « définitif » et aucun chercheur honnête, opérant dans n'importe quel domaine, ne doit se retrancher derrière la présomption d'avoir mis en clair, une fois pour toutes, les aspects complexes et changeants de la réalité. Celle-ci, en effet, est dans un devenant perpétuel, et uniquement une connaissance devenant lui est appropriée et correctement corrélationnelle.

3.4 L'âme du monde, l'Un-Multiple et d'autres mythes

Parlons maintenant de l'une des hypostases de plus grand succès dans l'histoire de la pensée humaine : celle de *l'âme du monde*. On indique par cette expression un concept se reliant d'un côté à l'hylozoïsme ancien (présent également dans les naturalistes milésiens du VII^e siècle avant J-C.) et, de l'autre côté, à la cosmologie spiritualiste. Des formes de matérialisme panthéiste et de spiritualisme holistique peuvent donc être considérés unifiées de manière théorique dans ce concept avec des différenciations marginales. Ces *weltanschauungen* prévoient un cosmos gouverné invariablement par une âme (ou bien par un esprit, une intelligence, un logos, etc.) qui l'organise et l'ordonne. Soit que cet âme se présente comme un « souffle vital » ou comme un logos-intelligence matérialiste en tant que matière « vitalisée » (comme dans le stoïcisme), soit qu'elle soit une essence

purement intellectuelle ou spirituelle empreignant et déterminant le monde (comme dans le platonisme), nous nous trouvons face à une même et identique *conception de ce monde*.

Ce n'est cependant pas dans le monde grec mais bien dans celui-là asiatique que ce concept d'*âme du monde* a non seulement eu le plus grand succès, mais il est devenu le fondement de presque toute la spéculation théologique de cette partie de la planète. Dans la théologie indienne, soit le concept de *brahman* (principe cosmique du védisme), soit le concept plus tardif d'*âtman* (âme cosmique et individuelle) posé dans les Upanishad, impliquent tous deux celui d'*âme du monde*. Mais ce sera avec le système Vedānta que le concept de cette unité holistique du cosmos sera mieux défini : un cosmos univoque et unitaire où le *brahman* s'identifie avec l'*âtman*, en se concrétisant dans cette unité holistique absolue posée par Śankara⁴, le plus grand théoricien du Védāntisme. Cette unité, exprimée par l'expression *brahman-âtman*, deviendra le fondement du monisme spiritualiste hindouiste dans toutes ses expressions, soit dans la forme impersonnelle du Vedānta, soit dans la forme personnalisée du Shivaïsme et du Vishnouïsme. Mais, assez semblable à celui du *brahman-âtman*, dans le monde chinois, c'est aussi le concept de *Tao* (comme flux vital et éternel du cosmos), ceci comme une preuve du complexe territorial dans lequel mûrit et s'installe ce concept.

Ici, cependant, c'est sur ce même concept dans le monde occidental que nous entendons nous arrêter, puisque, bien que l'on trouve cette *âme du monde* déjà en époque archaïque, c'est avec le *Timée* de Platon qu'elle reçoit une expression accomplie. Le monde de Platon est notamment l'œuvre d'une intelligence artisanale divine, un *δημιουργός* n'ayant pas créé la matière amorphe et brute (les quatre éléments) mais lui ayant conféré un ordre et un sens, en la soustrayant au chaos et au non-sens dans lequel elle gisait inerte. Un ingénieur divin, ce Demiurge, en rapport direct avec le Dieu-Bien et avec ses Idées en tant que de modèles divins. Le cosmos est en effet pour Platon une sphère parfaite, conçue suivant des rapports géométriques basés sur

⁴ Śankara est le théoricien le plus profond du monisme Vedānta étant en général considéré le plus grand philosophe de l'Inde. Vécu au VIII^e siècle après J.-C. il a élaboré un système philosophique-théologique grandiose, rigoureusement spiritualiste et moniste. Le monde matériel est vu comme une pure illusion produite par le *maya*, une sorte de divinité démiurgique au service de l'*Ishvara* (dieu) suprême (le *brahman-âtman*). Illusion dans laquelle restent prisonnières les individualités qui ne s'ouvrent pas à la *vidyā* (la suprême science divine) et s'auto-condamnent à un *samsara* perpétuel (la transmigration des âmes) jusque quand elles ne se seront réveillées à la vérité de la vraie connaissance.

trois paramètres éternels, avec le premier qui est au deuxième ce que ce deuxième est au troisième. Après quoi (en préfigurant le Premier Moteur aristotélique) le Démiurge (34 a) le lance :

Il lui donna un mouvement propre à la forme de son corps, et qui, entre les sept mouvements, appartient principalement à l'esprit et à l'intelligence. Faisant tourner le monde constamment sur lui-même et sur un même point, Dieu lui imprima ainsi le mouvement de rotation, et lui ôta les six autres mouvements, ne voulant pas qu'il fût errant à leur gré. [...] C'est ainsi que le Dieu, qui existe de tout temps, avait conçu le Dieu qui devait naître; il le polit, l'arrondit de tous côtés, plaça ses extrémités à égale distance du centre, en forma un tout, un corps parfait, composé de tous les corps parfaits⁵.

Mais jusqu'ici le monde, bien qu'étant constitué par une matière parfaite et ordonnée, est encore seulement un corps et alors le Divin Artisan lui insuffle l'âme avec les termes suivants (34b) :

Puis il mit l'âme au milieu, l'épandit partout, en enveloppa le corps ; et ainsi il fit un globe tournant sur lui-même, un monde unique, solitaire, se suffisant par sa propre vertu, n'ayant besoin de rien autre que soi, se connaissant et s'aimant lui-même. De cette manière il produisit un Dieu bienheureux⁶.

On énonce ici l'omni-pénétration de l'âme dans le corps du monde. Mais, c'est assez intéressant de noter que le ciel qui l'enveloppe est fait de la même âme pure et, donc, c'est une divinité en soi («unique, solitaire [...] se connaissant et s'aimant lui-même») et en plus « bienheureux ». On voit dans cela un élément topologique fondamental, qu'on retrouvera dans la conception chrétienne du ciel, en tant que lieu divin et siège de Dieu. La description continue (34 b - 35 a):

Mais Dieu ne fit pas l'âme la dernière, selon l'ordre que nous avons suivi dans notre exposition; car, en unissant l'âme au corps, il n'eût jamais permis que le plus vieux obéît au plus jeune. Mais nous qui participons beaucoup du hasard, nous parlons ainsi à peu près au hasard. Dieu fit l'âme supérieure au corps, tant en âge qu'en vertu, pour qu'elle sût lui commander et devenir sa maîtresse. Voici de quoi et comment il la fit. Avec la substance indivisible et toujours la même, et avec la substance divisible et corporelle, il composa une troisième espèce de substance, intermédiaire entre la nature de ce qui est le même et celle de ce qui est divers, et il l'établit au milieu du divisible et de l'indivisible⁷.

⁵ <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/timee.htm>

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

Le Démiurge crée donc l' me du monde comme une synthèse d'indivisibilité (esprit) et de divisibilité (mat re), puisque le monde doit contenir les deux aspects de l'être. Il en naît un être étant en même temps identité de soi (immatérialité) et altérité de soi (matérialité). Notre auteur définit mieux (35 a – 35 b) :

De ces trois substances il fit un seul tout, en combinant violemment la nature intraitable de ce qui est divers avec ce qui est le même ; et quand il eut m l  le divisible et l'indivisible avec la substance intermédiaire, et de ces trois choses formé un tout unique, il divisa ce tout en autant de parties qu'il était convenable, et chacune se trouva contenir du même, du divers et de la substance intermédiaire ⁸.

L' me du monde est l'essence divine unitaire se répartissant « *en autant de parties qu'il était convenable* » ; des âmes-parties (elles sembleraient ici en nombre défini) qui vont s'incarner dans les hommes et passer d'individu à individu par la métempsycose. Mais c'est aussi intéressant le fait qu'elle se constitue par une trinité, le Même (en soi), le Divers (hors de soi) et l'être. Cette trinité pourrait avoir eu quelque influence dans la détermination de celle-là chrétienne de Père (divinité en soi), Fils (divinité hors de soi) et Saint Esprit (principe de la création). Il faut tenir compte que le concept de Trinité fait son apparition en manière explicite seulement avec la conclusion de l' vangile de Mathieu (28,19), là où Jésus institue le Baptême en ordonnant à ses disciples de l'administrer « au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit » ⁹. Cet  vangile a été écrit après 70, pendant une période de pleine floraison du syncrétisme hébreu-platonicien (certainement connu par San Paul) inauguré par la relecture « platonicienne » de la *Bible* par Philon, lequel avait esquissé une trinité constitué par Yahweh (celui qui est), par le Seigneur (celui qui a de bonté et de pouvoir) et par le Logos (l'esprit omniscient et créateur). Plutarque aussi (n  en 45 et mort en 125 apr. J-C.), représentant influent de l' cole platonicienne de l'époque, avait esquissé une trinité (Etre, Esprit et  me), constituant un antécédent de celle-là plotinienne (Un, Esprit et  me). Mais une trinité était implicite dans la théologie stoïque également, celle-là constitué par un Un-Tout, une Nécessité-Providence et par un Logos-Raison ordonnateur et donneur de vie.

⁸ Ibid.

⁹ Il faut cependant considérer que l' vangile synoptique est probablement la réélaboration d'un  vangile de Mathieu authentique le précédant, marqué par Saint Paul comme «  vangile Maudit » et considéré plus tard comme apocryphe et appelé «  vangile des Juifs ».

Si nous nous sommes arrêté sur l'*âme du monde* dans Platon c'est parce que celle-ci, dans le monde occidental, constitue le prototype de toutes les variantes successives, y compris celles-là matérialistes. L'ontogenèse du cosmos dans le *Timée* prend en effet le départ d'une « pluralité » (les quatre éléments), qui ne peut qu'être brute et amorphe (une sorte de « non-être ») assumant avant tout une « unité » formelle idéale pour être digne de recevoir une âme la vivifiant. Cette âme, en se divisant en une multiplicité d'âmes humaines immortelles (ne mourant pas avec le corps mais transmigrent dans d'autres corps) imprègne la sphère de l'humain et le lie au divin. Mais ces âmes, directement connexes à l'âme globale, transmigrent perpétuellement dans l'esprit des hommes (par la *réminiscence de la vérité*) dans cette unité-totalité qui cerne tout et amène au bien et au beau. Le critère-guide de Platon est le même de toutes les métaphysiques monistes se présentant sous l'apparence d'un dualisme formel (mais où le second terme de la dualité est toujours subordonné au premier). Le but théorique est celui de nier toute substantialité à la pluralité en la faisant toujours dépendre ontologiquement d'une unité spirituelle. La théologie platonicienne confirme ainsi une règle présente dans tous les dualismes métaphysiques, suivant laquelle la pluralité concerne la matière, tandis que tout ce qui est spirituel-intelligible-idéal est unitaire.

Dans le *Parménide* on développe un discours sur les idées « au pluriel » ; celles-ci ce sont des modèles divins des choses du monde, afférant donc leur pluralité, mais c'est comme affirmer que la pluralité du Jahvé créateur c'est dans les idées qu'il avait dans sa tête au sujet du ciel, de la terre, de la mer, de l'homme, de l'olivier, du sable et toutes les autres choses qu'il aurait créées. Le Dieu de Platon (le Bien), à la même manière de Yahweh, possède des Idées concernant les choses que le Démon (une sorte de Sait Esprit) forgera en les copiant. On ne donne aucune pluralité divine, le Monde Hyperouranien c'est le même Bien le générant et l'imprégnant et à ces pluralités s'accompagnent les Idées en tant qu'attributs-pensées du *Bien* même. Celui-ci, étant une « spiritualité » absolue, ne saurait s'abaisser à faire le monde mais il le fait par le Démon (un autre-que-soi) et ses propres idées. Il ne faut pas oublier que pour Platon le Bien assume en soi la pluralité des dieux de la tradition aussi, comme des expressions à lui. Platon, après Xénophane et Parménide, est donc le premier théoricien d'un Dieu unique abstrait (mathématique-géométrique) s'offrant par des extériorisations plurales mais refluant en lui. Dans ce sens Dieu est en même temps Vertu, Esprit, Vérité et,

en fin, Raison et Super-Ideé totalisant. Le monde pluraliste est au contraire un réceptacle de vulgarité et d'essentialité. Avec une seule fonction : celle d'héberger des hommes doués de « parties » d'âme divine.

Dans Platon ce sont déjà présent *in nuce* [en latin dans le texte, n.d.t.] les thèmes de Plotin, et dans le spécifique ceux d'émanation et de résorption de la pluralité des entités de l'Un, éternel et immuable. Et ce n'est même pas un cas si dans le *Parménide*, le discours sur les choses et sur les idées ouvrant ce dialogue, est suivi par ce discours sur l'Un le concluant, et qui se constitue comme le thème fondamental de toute la spéculation platonicienne. Suivons le passage de page 142b, quand de l'un-un (l'un pareil à lui-même) n'ayant pas d'existence, on passe à l'un-tout (l'un « qui est ») comme unité de « ses » parties. C'est justement cet Un qui constitue le modèle de toutes les unités en tant que de totalités « réelles » constituées de parties, et entre celles-ci, évidemment, cette unité suprême qu'est Dieu. Mais suivons dans le détail le développement de ce thème dans ce dialogue entre Socrate et Parménide (142c) :

Reprenons donc du commencement. Si l'un est, se peut-il qu'il soit sans participer de l'être ? Ne devons-nous pas reconnaître l'être de l'un comme n'étant pas la même chose que l'un ? Car, autrement, ce ne serait pas son être, et l'un n'en participerait pas; mais ce serait à peu près la même chose que de dire : *l'un est*, ou *l'un un*. Or, ce que nous nous sommes proposé, c'est de rechercher ce qui arrivera, non pas dans l'hypothèse de l'unité de l'un, mais dans celle de l'existence de l'un. N'est-il pas vrai ? — Tout-à-fait. — Ainsi, nous voulons dire que est signifie autre chose que *un*. — Nécessairement ¹⁰.

Donc l'Un et l'Être sont en réalité un Tout, qui à son tour ne peut être qu'un Un et avoir l'Être. On sous-entend ici une circularité résultant interne au discours même, ce qui fait que l'Un, l'Être et le Tout s'impliquent l'un l'autre et ne sauraient exister séparément (142 d-e) :

Si il est est se dit de l'un qui est, et un de l'être un, et si l'être et l'un ne sont pas la même chose, mais appartiennent également à cette chose que nous avons supposée, je veux dire l'un qui est, ne faut-il pas reconnaître dans cet un qui est, un tout, dont l'un et l'être sont les parties? — Il le faut. — Appellerons-nous chacune de ces deux parties une partie simplement, ou plutôt la partie ne doit-elle pas être dite la partie d'un tout? — Oui, la partie d'un tout. — Et un tout, c'est ce qui est un et qui a des parties. — Sans doute. — Mais quoi ! ces deux parties de l'un qui est, l'un et l'être, se séparent-elles jamais l'une de l'autre, l'un de l'être ou l'être de l'un ? — Jamais ¹¹.

¹⁰ <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/parmenide.htm>

¹¹ Ibid.

On énonce en suite le principe suivant lequel un *Un* « qui est » doit posséder « au moins » deux parties (et se constituer comme une multiplicité intrinsèque) :

Ainsi chacune des deux parties contient encore l'autre, et la plus petite partie, être ou un, est composée de deux parties. On peut poursuivre toujours le même raisonnement; quelque partie que l'on prenne, elle contient toujours, par la même raison, les deux parties: l'un contient toujours l'être, et l'être toujours l'un, en sorte que chacun est toujours deux et jamais un. — Assurément. — De cette manière, l'un qui est serait une multitude infime? — Il semble. — Tournons-nous maintenant de ce côté. — Lequel? Nous disions que l'un participe de l'être, et que c'est ce qui fait qu'il est un être. — Oui. — Et c'est par là que l'un qui est nous est apparu comme multiple. — Oui¹².

Dans cette phase du dialogue, devenant toujours plus complexe et articulé dans celle successive, que nous pourrions définir « mathématique », nous avons une confirmation du fait que l'unité implique toujours une multiplicité différenciée, mais aussi que la différenciation (c'est-à-dire les parties dans lesquelles l'un se divise) n'existe pas sans être référable à une unité qui l'engendre. Mais cette unité-totalité, comme nous l'avons vu, est aussi hétérogène dans la mesure où elle est constituée au moins de l'Un et de l'Être, qui ne sont pas des semblables. Et en effet, quelque passage plus loin, le Socrate-Platon affirme :

Or, si autre chose est l'être, autre chose l'un, ce n'est pas par son unité que l'un est autre que l'être, ni par son être que l'être est autre que l'un : c'est par l'autre et le différent qu'ils sont autres. — Oui. — De sorte que l'autre n'est pas la même chose que l'un ni que l'être. — Évidemment¹³.

Jusqu'ici le discours théologique-ontologique semble se référer seulement à l'unité, mais peu après on passe à l'affirmation que l'Un, étant en même temps Être, confère de l'Être à tous les autres nombres dont il est l'élément premier et générateur. Soit : les nombres « sont » et ont de *substance* (143 d- 144a). La conclusion est que (144b - c) :

Donc, l'être est départi à tout ce qui est multiple, et aucun être, ni le plus petit, ni le plus grand, n'en est dépourvu. N'est-il même pas déraisonnable de poser une pareille question? Car, comment un être pourrait-il être dépourvu de l'être ? — C'est impossible. — L'être est donc partagé entre les êtres les plus petits et les plus grands, en un mot, entre tous les êtres ; il est divisé plus que toute autre chose, et il y a une infinité de parties de l'être. — C'est cela¹⁴.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

Mais c'est encore dans le *Timée* que Platon nous résume son idée de Dieu-Démiurge en tant qu'artisan de l'unité dans la multiplicité (68 d, 4-7) : « Dieu est assez intelligent et assez puissant pour réunir plusieurs choses en une seule, ou pour en diviser une seule en plusieurs »¹⁵. Une omniscience et une omnipotence qui seront aussi les prérogatives principales de ce Dieu chrétien, ensemble avec le dualisme âme-corps que Platon avait dérivé de la mystique orphique.

3.5 L'Un-Tout dans le panthéisme occidental

Les concepts platoniciens d'*âme du monde* (qui imprègne le cosmos et se répartit dans les âmes individuelles) et celui de *Un-Tout* (s'identifiant avec l'*être* et se manifestant dans la multiplicité), constituent les bases indispensables de tout *panthéisme* et de tout *panenthéisme*¹⁶, apparus dans la culture occidentale. Dans Platon il y a, par ailleurs, des prémisses philosophales analogues à celles qui déterminent les monismes spiritualistes orientaux, bien qu'avec des articulations purement rationalistes, pour la plupart absentes dans ce contexte-là. Il en dérive que, même si l'idéalisme platonicien a représenté le plus fort et profond apport de rationalité à la formation de la doctrine chrétienne, il se constitue en même temps comme un pré-panthéisme. Les panthéismes sont, en effet, des conceptions du monde selon lesquelles les différenciations dérivant de l'unité divine sont toujours de nouveau comprises dans l'Un-Tout qui les a causées et qui les informe. L'essence du cosmos, qui est toujours connotée comme « intelligence » ou comme « âme », selon si l'on en accentue l'aspect rationaliste ou celui-là mystique, repose sur une immatérialité

¹⁵ Platone, *Timeo, Tutti gli scritti*, cit., p.1391 (trad fv).

¹⁶ Le terme *panthéisme* (Dieu-Tout) en sens générique signifie l'identification de Dieu avec le cosmos, mais en manière plus spécifique cela vaut pour « Dieu dans le cosmos », là où pour *panenthéisme* (également panthéisme acosmique = négation de la réalité du monde) on entend « cosmos en Dieu ». En d'autres termes : dans le premier « tout est imprégné par Dieu », tandis que dans le deuxième « tout est compris et reflue en Dieu ». Sur la base de cette distinction on peut définir panthéiste la philosophie des Stoïques et panenthéiste celle des Néoplatoniciens. Et ce sera le panenthéisme à avoir le développement plus important, soit dans la Renaissance tardive avec Giordano Bruno, soit en époque baroque avec Spinoza et soit dans le Romantisme avec l'Idéalisme de Fichte, Schelling et Hegel. A noter par ailleurs que toutes les expressions théologiques-philosophales du monde oriental sont panenthéistes et non panthéistes. L'adjectif « panthéiste » est de toute façon d'usage plus commun, et a fini par indiquer dans le langage courant le panenthéisme aussi.

s'offrant seulement à l'intellection rationnelle ou à l'intuition mystique. Pour exemplifier la théologie de l'Un-Tout en Occident, nous nous arrêterons sur quelques-uns de ses représentants : Zénon de Citium, Plotin, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling.

Si avec le Stoïcisme (qui est préchrétien) la théologie panthéiste avait pris un chemin en quelque sorte matérialiste (bien que toujours sur des fondements idéalistes) avec le Néoplatonisme, beaucoup plus tardif (III^e siècle), nous assistons à un virage nettement mystique, et cela arrive par la reprise et le développement en sens ascétique d'éléments du rationalisme platonicien se prêtant à ce but, mais avec l'assomption d'un caractère moniste et panthéiste très marqué venant du Stoïcisme, dont on refuse toutefois le composant matérialiste. Il en naît un panthéisme spiritualiste accompli et grandiose, assumant certaines formes du stoïcisme avec la substance ontologique et éthique du platonisme. Au néoplatonisme latin, comme nous le verrons, se référera Giordano Bruno avec sa cosmologie magico-mystique, et également Baruch Spinoza (non pas directement mais bien par l'intermédiaire des néoplatoniciens hébreux) qui le fondera avec le rationalisme de Maimonide et de Descartes, en accentuant ainsi le caractère nécessitariste et systématique.

Le panthéisme du XIX^e siècle s'exprimera avec l'idéalisme de Friedrich Schelling par une inclusion partielle (préparée par Fichte et Hegel) de la religion chrétienne dans une fresque théologique omni-compréhensive grandiose, résumant dans une totalité mystico-rationnelle l'évolution de l'Esprit divin depuis son origine jusqu'à son accomplissement parfait et absolu. Ce qui nous paraît important de souligner c'est qu'en tout cas (et contrairement à l'opinion courante dans le monde chrétien) il faut considérer les panthéismes comme des expressions religieuses non seulement plus rationnelles, mais aussi « spirituellement » plus élevées des monothéismes, et cela sous le profil religieux-sacral, puisqu'on se passe de la théâtralité culturelle toute extérieure. L'idée d'un Dieu-Nécessité (exprimable aussi comme Un, Tout, Intelligence, Logos, Fatos, Providence, etc.) dématérialise et désanthropomorphise la divinité, en en faisant un esprit omniimprégnant la totalité de l'être, en corrigeant ainsi cette conception assez « matérialiste » de Dieu exprimée par les monothéismes. Dieu, en effet, n'est plus « dans un lieu », mais il est dans le Tout et le Tout est en lui, essence du Tout, sa « raison d'être » intrinsèque et profonde, sans aucune ombre de dualisme. Mais surtout un Dieu n'étant plus la « puissance » dominatrice et productrice, le

juge récompensant et condamnant, mais bien un pur Esprit accueillant et vivifiant le tout.

D'un point de vue historique, le fait que la première conception panthéiste définie occidentale se montre en époque helléniste, c'est très intéressant, puisque cela met en évidence la probable osmose culturelle que les conquêtes d'Alexandre ont déterminée entre les cultures orientales et occidentales, en évoquant aussi des éléments ancestraux communs d'une culture indoeuropéenne partagée de la Méditerranée à l'Indus. Il ne faut de toute façon pas négliger le fait que la naissance de la pensée stoïque est, pour beaucoup de cotés, un développement naturel de la théologie platonicienne et aristotélique, qui elles sont fondamentalement déterministes (surtout la deuxième) et contiennent à leur intérieur des nombreux éléments monistes, quoique sous des formes reconnaissant une réalité à la pluralité (mais que le panthéisme nie). D'autre part, l'idéalisme platonicien et celui-là aristotélique contenaient en soi des caractères les rendant utilisables tout aussi bien par le monothéisme que par le panthéisme, tout comme sur le plan éthique et logique le stoïcisme même fournira des ébauches à la théologie chrétienne. La *vision du monde* panthéiste (du Dieu-Nécessité) est certainement conflictuelle, du point de vue formel, avec celle-là monothéiste (du Dieu-Volonté), mais la base théologique est commune, dans la mesure où ce Dieu-Volonté personnalisé et ce Dieu-Nécessité impersonnel sont les deux faces complémentaires du divin dans sa généralité.

Si on examine à fond les *weltanschauungen* religieuses tout au long des temps et des continents, on constatera comme la religiosité se déplace invariablement entre deux pôles théologiques, avec beaucoup plus d'interactions, de corrélations et d'osmose de ce qu'il y a des conflictualités réelles sur le plan théorique relativement au concept de « divinité ». Pour ce qui concerne encore le Stoïcisme soulignons que celui-ci (comme le Platonisme) se qualifie surtout par des connotations éthiques, sur la base desquelles le but ultime de la philosophie est la réalisation de la « vertu », là où par vertu on entend la connaissance de Dieu. Le fondateur de cette école c'est notamment Zénon de Citium, opératif aux alentours de la moitié du IV^e siècle av. J-C. et natif de Chypre. Natif de cette île est également Crisippe de Soli, certainement celui qui a donné plus d'apports à la théorisation du stoïcisme moyen (dont on transmet la notice qu'il aurait écrit plus de 700 livres, qui ont été perdus) et qui régit l'école pour presque trente ans aux alentours de la moitié du III^e siècle av. J-C. Les Stoïques comparaient la Stoà à un verger délimité par la logique,

renfermant les arbres de la physique, dont les fruits renferment la partie la plus précieuse de leur pensée : l'éthique.

La théologie stoïque partage avec le matérialisme épicurien l'assomption des sens comme source première de connaissance, mais elle s'en différencie profondément par le refus du *cas* et l'assomption catégorique de la *nécessité*, en tant que ordonnatrice du cosmos et pour la conception, tout à fait idéaliste, d'un « logos » unitaire et totalisant qui imprègne le cosmos et dont l'âme humaine conserve des traces. On comprend donc le parallélisme existant entre l'âme du monde platonicienne (dont les âmes ne sont que des parties dispersées) et le logos-raison stoïque diffusé dans les âmes humaines. La phénoménologie selon laquelle les âmes peuvent accéder au Logos divin est donc identique à celle-là platonicienne, quoique le Logos soit « nominalement » un corps. Le Logos est matériel, mais cette matérialité est trempée de pensée et d'idées, ce qui fait que le concept de matière dans la pensée stoïque est extensif et holistique. Si on se méprend sur la nature métaphysique de cette matière intelligente refondue dans le Logos (en tant que « corporéité rationnelle » on perd le sens le plus profond de la qualité philosophale stoïque. Aetius affirme (I, 3, 25, dox. Gr., 289) :

Zénon de Citium fils de Mnasée dit que divinité et matière sont les principes du Tout, l'une est la cause de l'action, l'autre de la soumission ; et que les éléments sont en nombre de quatre ¹⁷.

Diogène Laërce (*Vitae*, VII, 134) lui fait écho:

Ils établissent deux principes de l'univers, dont ils appellent l'un agent, et l'autre patient. Le principe patient est la matière, qui est une substance sans qualités. Le principe qu'ils nomment agent est la raison qui agit sur la matière ; savoir Dieu, qui, étant éternel, crée toutes les choses qu'elle contient. Celui qui établit ce dogme est Zénon de Citium, dans son livre de la Substance ¹⁸.

Comme on le voit, le Stoïcisme est d'un côté moniste, puisque l'univers est connu comme une totalité unitaire, mais d'un autre côté il est dualiste, puisque les principes cosmiques sont deux : le Dieu-Logos (actif) et la matière (passif). Dans ce dualisme on peut saisir d'un côté la trace persistante du dualisme platonicien et de l'autre côté le concept rationaliste aristotélique de cause spirituelle animatrice de la matière inerte.

¹⁷ *Stoici antichi*, M. Isnardi Parente, vol. I, Torino, Utet 1989, p. 131-132 (tr. fv).

¹⁸ Ibid, p.131, ou: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/laerce/zenon.htm>

Pour les Stoïques le cosmos est l'unité de Dieu, dans le sens que celui-ci est dans le cosmos et l'imprègne dans toutes ses parties. Ce Dieu-Raison-Cause s'identifie avec la Providence, c'est-à-dire avec la Nécessité, qui est la cause première et ordonnatrice de cette sorte de cosmos-âme. La Nécessité-Providence se manifeste comme destin et c'est encore Aetius qui nous dit (I, 27, 5, *Dox. Gr.*, 322) :

Le stoïcien Zénon, dans le *De la Nature*, dit que le destin est une force qui bouge la matière toujours à la même manière constamment, et que cela ne fait aucune différence qu'on l'appelle également providence ou simplement nature¹⁹.

Un autre aspect intéressant du stoïcisme c'est celui concernant la conception du cosmos, sujet à une cyclicité répétitive, reprenant des idées très archaïques apercevant dans la cyclicité saisonnière une répétitivité périodisée, qui dans le stoïcisme va jusqu'au concept de « grande année » cosmique. L'agent actif, déterminant la mort et la renaissance du cosmos matériel (passif), c'est le feu. Mais il s'agit d'un feu qui n'est autre chose que le *logos* (le Dieu-Raison) dans sa connotation physique créant, modelant, et conformant la matière. Du feu, élément primaire et immatériel, dérivent au fur et à mesure les plus matériels air, eau, et terre. A la fin de la grande année il se produit la *grande conflagration*, par laquelle le cosmos se détruit pour renaître exactement comme auparavant et répéter son cycle nécessité, soit dans sa généralité soit dans ses particularités individuelles. Le tout étant réglé par la loi déterministe rigoureuse du *Fatum*, en tant qu'ordonnateur-déterminateur d'un Tout-Un parfait et ordonné s'exprimant en tant que gouvernement de la Providence. On voit donc comme la théologie stoïque connote Dieu dans ses différents aspects et attributs qui sont : le Logos, Le *Fatum*, La Nécessité, la Providence.

La deuxième conception panthéistique que nous comptons tracer c'est celle de Plotin, à laquelle nous avons déjà fait allusion. Il s'agit maintenant d'en définir brièvement les caractères en relation à l'argument posé ici, en précisant que l'hypostase suprême posée par Plotin est l'Un, dont dérive par émanation une deuxième, l'Esprit, duquel dérive la troisième, l'Âme, et de celle-ci (en chute émanatiste) toutes les autres réalités du monde, lesquelles refluent ensuite en sens contraire (par remontée) les différents stades pour se recomposer dans l'Un. Il s'agit donc d'un processus circulaire, partant de l'Un et retournant à l'Un, qui est la véritable entité stable et éternelle d'où sort la pluralité pour rentrer de nouveau. On comprend bien comme ce

¹⁹ Ibid. p.134 (tr. fv)

processus de descente/remontée est intrinsèquement nécessité et comme de toute façon l'Un, l'être suprême et globale, est obligé à émaner « autre chose » pour réaliser soi-même. D'autre part, dans les *Ennéades* (VI, 8,9) Porphyre reporte clairement cette affirmation à lui : « Donc Il n'est pas ce qu'Il est par hasard, puis qu'Il n'est pas par accident, mais parce qu'il était nécessaire que ce fut ainsi. »²⁰

Si l'Un « il était nécessaire que ce fut ainsi », il paraîtrait même que la Nécessité, presque une sorte de « Pré-Hypostase », ait déterminé l'Un, mais nous savons que cela est impossible parce qu'Il est l'absolument « premier ». Et donc (VI, 8, 21) :

Pouvait-Il donc se créer différent de ce qu'Il se créa ? Non, parce qu'alors nous devrions lui nier de faire le bien, du moment qu'il peut faire le mal²¹.

Et cependant Plotin, avec une certaine forme contradictoire, nous dit, tout de suite après, que l'Un, étant au sommet de l'échelle de l'être, met en œuvre sa volonté aussi, puisqu'il est lui-même cette volonté :

Dès le commencement, donc, la volonté, c'est Lui-même. Ce qu'il a voulu être et la manière dont Il l'a voulu et ce qui s'en suit, tout est engendré par la volonté ; mais aucune autre chose il engendre en lui-même, puisqu'il est déjà cette autre chose²².

Nous nous limitons à observer que si « Il est déjà » aussi autre chose, cela signifie qu'Il ne peut ne pas produire et devenir aussi autre chose, c'est-à-dire « il doit » émaner en quelque manière. Mais ce n'est pas tout : selon Plotin, l'Un serait libre dans son émanation, en déterminant ainsi l'une de ces ambiguïtés conceptuelles typiques dont, en général, il semble que les théologiens ne se préoccupent pas trop. Et à la question présumable : « *N'en dérive-t-il pas ainsi qu'Il existe avant de naître ?* » Plotin affirme (VI, 8, 20) :

A cette objection on doit répondre qu'Il ne doit pas être considéré comme une créature mais comme un créateur : sa création est à considérer comme quelque chose d'absolument libre, et non comme une activité visant à produire une autre chose : son acte n'exécute pas une certaine œuvre, mais c'est identique à Lui-même : non pas dualité donc mais unité²³.

²⁰ Plotin, *Enneadi*, par G. Faggin, Milano, Bompiani 2000, p.1309 (tr. fv).

²¹ Ibid. p. 1333.

²² Ibid. p. 1335.

²³ Ibid. p. 1331.

Mais justement le fait que « sa nature » est d'émaner autre chose, tout en restant cependant Un, cela dénonce la nécessité implicite sous-jacente à une telle phénoménologie. L'affirmation qu'Il reste Un même dans l'altérité, n'élimine pas du tout le doute d'une prédétermination à lui. Et, si non pas dans le sens qu'il soit « nécessité », tout au moins pour le fait que Lui, étant Nécessité absolue, soit autant hétéro-nécessité que auto-nécessité. Afin qu'il soit libre il faudrait supposer qu'il puisse décider d'arrêter d'émaner les autres hypostases et de celles-ci le multiple, mais Plotin lui-même semble l'exclure. Non seulement, mais l'Un, qui est le Bien absolu, semble ne pas pouvoir rester dans son Bien et de « devoir » opposer à soi-même le Mal. En effet :

En ce qui concerne la question de la nécessité du mal on peut même répondre ainsi : comme le Bien n'existe pas seul, il est nécessaire que, dans la série des choses provenant de lui ou, si l'on veut dire ainsi, en descendant et s'en éloignant, il y ait un terme ultime et que, après celui-ci, rien ne puisse plus dériver : et cela c'est le mal²⁴.

Traduisons : L'Un-Bien « ne peut faire à moins » de produire son opposé. C'est-à-dire, qu'il est « nécessité » à poser le Mal et en même temps serait libre de ne pas le poser (!)

Même si Plotin nous rend l'hypostase d'une unité divine absolue, il ne renie pas du tout le polythéisme classique et au contraire il le défend résolument contre le Christianisme. Les dieux du panthéon grec ne sont rien d'autre que des expressions attributives et différenciés de l'Un et en même temps ses « nonces » (II, 9,9) :

Ne pas réduire le Divin à un seul être, mais le montrer multiplié ainsi comme Il s'est manifesté, cela signifie connaître la puissance de Dieu, qui, même en restant ce qu'il est, produit les multiples <dieux> se référant à lui et qui sont pour Lui et de Lui. Ce monde aussi est pour [40] Lui et regarde à Lui, et ainsi en est pour tous les dieux, chacun d'eux étant le nonce de l'Un aux hommes et avec des oracles dit ce qui lui est cher²⁵.

La ferme opposition au monothéisme judéo-chrétien deviendra le drapeau qui portera ce paganisme perdant et à son déclin à combattre la dernière bataille des « gentils » contre les « barbares ». La diatribe Celsius/Origène et la tentative velléitaire de Julien de restaurer la religion classique, ce sont les épisodes les plus connus de la tentative de la maintenir en vie.

²⁴ Ibid. pp. 159-161.

²⁵ Ibid. p.303.

La théologie plotinienne est une installation théologique grandiose, ayant des retombées de caractère existentialiste et psychologique considérables dans tout le monde occidental et constituant aussi la base de tout mysticisme successif dans le monde chrétien. La mystique d'Eckhart est en effet impensable sans référence au néoplatonisme plotinien et plus en particulier à celui de Proclus. Avec celui-ci, le plus tardif, plusieurs penseurs développent la pensée plotinienne en sens théurgique, soit avec des développements moins philosophales et plus spécifiquement magico-religieux, parmi lesquelles Porphyre (l'extenseur des Ennéades) et Jamblique. Plus tard, au Ve siècle, Proclus réalisera une sorte de systématisation de la pensée néoplatonicienne, en distinguant dans le processus d'émanation les trois moments de la *permanence*, du *processus*, et du *retour*. Une phénoménologie à trois stades qui sera présente à l'Idéalisme allemand et dont on trouve des traces dans la dialectique hégélienne.

Passons maintenant à Giordano Bruno, un grand héros libertaire qui, par son aventure terminée tragiquement, a cherché à introduire dans le Christianisme une lymphe panthéistique que celui-ci ne pouvait pas recevoir ni tolérer. Ce dont il faut tenir compte c'est que bien qu'il est un père noble de la libre pensée, ce serait une grave erreur historiographique que d'interpréter sa pensée hétérodoxe dans un sens non-religieux. Bruno conduit une lutte hérétique pour renouveler le Christianisme en sens panthéistique, mais sa religiosité entre en collision avec la doctrine chrétienne non pas parce que moins religieuse, mais simplement parce que son panthéisme était porteur d'une théologie plus spiritualiste et plus mystique. Et si le *Nolan* peut être cité comme un adversaire courageux de l'orthodoxie chrétienne, il est inadmissible qu'on puisse le faire passer pour antireligieux, puisque c'est vrai exactement le contraire. Sa théologie se relie soit à Platon et soit au Néoplatonisme, mais surtout (par rapport à la théologie divine chrétienne) elle se qualifie comme une religion de « l'infini ». En se reliant à Nicolas de Cues, il reprend la théologie du Dieu-Infini (macrocosme) dont l'homme est une image réduite (microcosme).

Ma ce Dieu-Infini devient pour lui surtout Divin Esprit Artisan de l'univers et en même temps Ame du Monde en tant que sa forme idéale, tout conformant et vivifiant. Les éléments d'hylozoïsme sont très nets en Bruno, mais tout à fait nouveau c'est ce concept d'une infinité unitaire constituée par des éléments finis, selon laquelle le cosmos est un organisme divin infini et éternel dans son ensemble,

mais constitué par des mondes finis. Filoteo dans le *De l'infinito, universo et mundi* soutient :

Je dis que l'univers tout entier est infini, puisqu'il n'a pas de marge, de terme, ni de surface ; je dis que l'univers n'est pas totalement infini, parce que chacune des parties que nous pouvons prendre de celui-ci, est finie et des mondes innombrables qu'il contient chacun est fini. Je dis que Dieu est *tout infini*, parce qu'il exclut de soi-même tout terme et tout attribut à lui est un et infini ; et je dis Dieu *totalement infini* parce que tout lui est en tout le monde, et dans chacune de ses parties, infiniment et totalement : au contraire de l'infinité de l'univers, qui est totalement dans tout, et non pas dans ces parties (si même, en se référant à l'infini, celles-ci peuvent être appelées parties) que nous pouvons comprendre dans celui-là²⁶.

La distinction est subtile, puisque Dieu est *totalement infini* imprégnant l'univers et chacune de ses parties, tandis que l'univers est infini l'étant dans sa propre totalité, mais non pas dans chacune de ses parties qui le composent. Cela signifie que le Dieu-Esprit infini est dans toute infime partie matérielle de l'univers, tandis que l'univers-matière est infini en soi, mais non pas dans ses parties finies.

Dans Bruno le *Bien* de Platon, tout ordre et géométrie, devient « harmonie suprême », dans un élan spiritualiste qui en fait une véritable mystique pan-psychiatrice. En ce qui concerne le rapport principe/cause de l'opérativité divine Bruno fait préciser par Teofilo (son *alter ego*) dans le *De la causa, principio et uno* (Ile dialogue métaphysique) :

Je réponds que, lorsque nous disons Dieu principe premier et cause première, nous intentons une même chose avec des différentes raisons ; lorsque nous disons dans la nature des principes et des causes, nous disons différentes choses avec ses différentes raisons. Nous disons Dieu principe premier, en tant que toutes les choses sont après lui, selon un certain ordre de prier et postérieur, ou selon la nature, ou selon la durée ou la dignité²⁷.

Dieu est principe en tant qu'origine du cosmos dans sa pluralité, qui se stratifie par typologie, temporalité, et hiérarchie. De cette pluralité Dieu est cause première et ultime, puisqu'il la renferme en soi et l'ordonne au bien qui est propre de la divinité même. Dans ce sens (Teofilo poursuit) :

Nous disons Dieu cause première, puisque les choses sont toutes distinguées de lui, comme l'effet de l'efficient, la chose produite de son producteur. E ces deux raisons

26 Giordano Bruno, *Dialoghi Italiani I, Dialoghi metafisici*, par G. Gentile et G. Aquilecchia, Florence, Sansoni 1985, p.382 (tr.fv).

27 Ibid. pp. 229-230.

La théologie de l'Un -Tout holistique

sont différentes, puisque pas tout chose étant prieure et plus digne, c'est la cause de celle qui est postérieure et moins digne ; et pas tout chose étant cause, c'est prieure et plus digne de ce qu'elle a causé, comme cela est bien clair pour celui qui cause bien ²⁸.

Bruno se préoccupe de distinguer entre cause efficiente physique et cause divine assumant en soi toutes les quatre connotations aristotéliques, mais qui, en tant que telle, se manifeste soit comme Esprit et soit comme Ame de l'univers. En effet :

J'aime beaucoup votre manière de proposer [de Dicsono]. Or en ce qui concerne la cause effectrice, je dis que l'efficient physique universel est l'esprit universel, qui est la première et principale faculté de l'âme du monde, laquelle est forme universelle de celui-ci ²⁹.

On fait ici une mise au point en base de laquelle Dieu est Esprit universel, c'est-à-dire projeteur et constructeur de la multiplicité cosmique, et Ame du monde, c'est-à-dire « idée-forme » du cosmos même dans son unité. Unité qui est, souligne Bruno se référant aussi à Parménide (*De la causa, principio et uno, Dialogue III*) « *substance unique et immobile* » unifiant matière et forme dans un Un-Tout global.

Dans la théologie brunienne, le magisme théurgique du Néoplatonisme post-plotinien est également impliqué, tout comme cet art mnémonique par lequel il devient possible de faire pénétrer dans l'esprit de l'homme les aspects multiples de ce Dieu-Cosmos. Sous cet aspect-ci c'est déterminant l'influence de Marsile Ficin, le théologien du XV^e siècle qui avait traduit Platon, Orphée, Plotin, Porphyre, Proclus, et Denys l'Aréopagite, et qui dans sa *Theologica platonica* avait conçu l'univers comme une unité divine ordonnée en base à une hiérarchisation des différents degrés de perfection. Mais la religiosité du *Nolan* trouve une source encore antérieure dans la pensée de Salomon Ibn-Gabirol (XI^e siècle), lequel était parvenu à une théologie de l'unification cosmique de matière et forme par la « Sagesse » de Dieu. Bruno reprend aussi (et directement de Plotin) cette thèse théologique contradictoire suivant laquelle en Dieu la liberté, la volonté et la nécessité s'identifient comme des expressions de l'altérité dans l'unité (*De immenso et innumerabilibus, Opp.lat., I, I, 243*).

²⁸ Ibid. p.230.

²⁹ Ibid. p.231.

3.6 Le Dieu-Nature du panthéisme spinozien

Occupons nous maintenant de la théologie de Spinoza, le panthéisme (à proprement parler *panenthéisme*) le plus important fleuri dans le monde occidental, quant à profondeur et rigueur théorique. Nous en traitons dans ce chapitre-ci dédié au concept d'Un-Tout, afin de compléter le cadre historique, bien que l'accentuation très forte, donnée ici au concept de Nécessité divine, aurait peut-être rendu cela plus significatif que d'en traiter dans le chapitre suivant. Nous reprendrons le néecessitarisme spinozien dans le Chapitre IV, mais c'est ici même que nous allons développer un cadre synthétique de la pensée de Spinoza, en analysant ses deux œuvres principales. Si nous nous arrêtons plus longuement sur ce hollandais par rapport aux autres panthéistes, c'est aussi parce que son influence a été déterminante pour la naissance et le développement de l'Idéalisme allemand du XIXe siècle, qui, même par ses innombrables filiations et ses nombreux épigones, a dominé le panorama de la culture philosophale occidentale jusqu'aux temps récents. Celui de Spinoza, c'est bien connu, c'est un panthéisme *acomistique*³⁰, c'est-à-dire un panenthéisme, par lequel il reprend celui des penseurs précédents, mais pour en donner une version rigoureusement rationnelle et fortement schématique, de façon à rappeler dans l'*Ethique* les modalités d'exposition des *Eléments* d'Euclide.

Il faut noter que Spinoza, bien que profondément imbu de culture hébraïque, connaît tout aussi bien le Nouveau Testament, en y unissant une excellente connaissance de la pensée laïque de son époque. N'étant pas particulièrement intéressé à la pensée grecque, il connaît néanmoins un Néoplatonisme de deuxième main, celui des lettrés-philosophes juifs du XIVe siècle comme Hasdaï Crescas et Juda Abravanel (dit Léon l'Hébreu). L'Ancien testament, réinterprété par lui en manière courageuse et indépendante, afin de le dégager d'une lecture qu'il considère obtuse et réductive, est reporté à sa pure fonction éthique de « livre de l'obéissance », inspiré par Dieu pour donner « à la foule » des éléments minimes de foi. Certainement pas la Vérité Divine dans sa plus haute expression sacrale, pouvant celle-là être atteinte seulement par la raison et par ceux-là même qui s'en remettent à elle. Il en surgit une sorte de « double vérité », ce qui fait

³⁰ Cet adjectif a été formulé par Hegel.

que l'existence de Dieu dans la Bible est hors de question, mais son essence serait seulement en partie exprimée dans le texte sacré, devant celle-là être complétée par une analyse exorbitant ce domaine et théorisant la divinité du cosmos, en tant que substance de Dieu, par deux de ses connotations fondamentales : l'« unité et la nécessité ».

La Bible doit donc être surpassée dans sa littéralité, pour porter finalement la nature de Dieu à son essence véritable, que Spinoza veut ré-révéler *more geometrico* et métaphysiquement par cette nouvelle conception d'un Dieu-Nature, en tant que plus haute expression du divin. Il en dérive cette grandiose réinterprétation de la Bible du *Tractatus theologico-politicus*, qui déterminera des réactions furibondes de la part du monde rabbinique, mais aussi des théologiens chrétiens. Cette œuvre est fondamentale pour comprendre correctement le sens religieux sous-jacent l'*Ethique*, qui, en tant que traité sur la Vérité divine *more geometrico demonstrata*, s'abstient de toute référence aux textes bibliques (porteur de vérité *more prophetico rivelata*) dont il s'occupe déjà en parallèle dans le *Tractatus* ³¹. Celui-ci, en effet, est présumé être son complément inéliminable, pour le fait même que l'*Ethique* le précède comme rédaction, même si de peu, aussi ces deux textes sont les deux faces d'une même médaille théorique.

Déjà dans la préface du *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza annonce son intention, à savoir celle de combattre la superstition (engendrée par la peur et par l'extériorité cultuelle) pour reconduire la foi à l'authenticité de la révélation divine. Il écrit alors :

Il ne faut point s'étonner, après cela, qu'il ne soit resté de l'ancienne religion que le culte extérieur (qui en vérité est moins un hommage à Dieu qu'une adulation), et que la foi ne soit plus aujourd'hui que préjugés qui changent les hommes d'êtres raisonnables en brutes, en leur ôtant le libre usage de leur jugement, le discernement du vrai et du faux, et qui semblent avoir forgés tout exprès pour éteindre, pour étouffer le flambeau de la raison humaine ³².

On pose ici quelques points fondamentaux : 1) La religion ancienne a été dépouillée de son essence sacrée et réduite à pure extériorité

³¹ Spinoza avait déjà écrit le *T. de Deo et homine esiusque felicitate* (découvert seulement au XIXe siècle) et un *T. de intellectus emendatione* resté inachevé et un *T. politicus* tout aussi inachevé.

³² B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit, p.8. Ou : *Œuvres de Spinoza*, traduites par É. Saisset, *Traité*, <http://gallica.bnf.fr/RequestDigitalElement?O=NUMM-272242&E=PNG&Deb=76&Fin=76&Param=D>

culturelle. 2) La foi est devenue croyance à des éléments inessentiels et porteurs de préjugés extra-fidéistes, 3) Ces préjugés ont transformé les hommes d'êtres raisonnables en des brutes, 4) la conséquence de cela est qu'il manque toute liberté de jugement, il n'y a plus de discernement du vrai du faux, et cette perversion semble avoir été « expressément imaginée » pour éteindre la lumière de l'esprit. Il continue :

La piété, la religion, sont devenues un amas d'absurdes mystères, et il se trouve que ceux qui méprisent le plus la raison, qui rejettent, qui repoussent l'entendement humain comme corrompu dans sa nature, sont justement, chose prodigieuse, ceux qu'on croit éclairés de la lumière divine. Mais en vérité, s'ils avaient seulement une étincelle ils ne s'enfleraient pas de cet orgueil insensé ; ils apprendraient à honorer Dieu avec plus de prudence...³³.

Il y en a assez que pour faire bondir sur leurs sièges les dépositaires de la foi, qui, selon Spinoza, n'ont pas « une seule étincelle de la lumière divine ». Et encore :

J'ajoute qu'on reconnaîtrait à leur doctrine qu'ils sont véritablement éclairés de la lumière divine. Il est vrai, je l'avoue, qu'ils ont pour les profonds mystères de l'Écriture une extrême admiration ; mais je ne vois pas qu'ils aient jamais enseigné autre chose que les spéculations de Platon et d'Aristote, et ils y ont accommodé l'Écriture, de peur sans doute de passer pour disciples des païens³⁴.

Curieusement, le théologien rationaliste Spinoza reproche ici aux théologiens irrationnalistes d'interpréter l'Écriture à la lumière de Platon et d'Aristote pour complaire aux Gentils (aux païens) et non pas suivant le sens authentique de la parole de Dieu. Et il surenchérit :

Il ne leur a pas suffi de donner dans les rêveries insensées des Grecs, ils ont voulu les mettre dans la bouche des prophètes ; ce qui prouve bien qu'ils ne voient la divinité de l'Écriture qu'à la façon des gens qui rêvent ; et plus ils s'extasient sur les profondeurs de l'Écriture, plus ils témoignent que ce n'est pas de la foi qu'ils ont pour elle, mais une aveugle complaisance³⁵.

Donc, la théologie irrationnaliste a aussi dénaturé la parole des Prophètes, puisqu'elle n'a pas compris la sacralité du texte. De ceci le projet de l'écrivain :

³³ Ibid. p. 8.

³⁴ Ibid. p. 9.

³⁵ Ibid.

La théologie de l'Un -Tout holistique

[...] j'ai formé le dessein d'instituer un examen nouveau de l'Écriture et de l'accomplir d'un esprit libre et sans préjugés, en ayant soin de ne rien affirmer, de ne rien reconnaître comme la doctrine sacrée que ce que l'Écriture elle-même m'enseignerait très clairement ³⁶.

La *demonstratio more geometrico* de l'*Ethique*, à laquelle Spinoza travaille en parallèle avec le *Tractatus*, est évoquée comme un critère d'approchement à l'Écriture, devant celle-ci être lue à la lumière de la raison pour rester loin de la superstition. Et puis un passage crucial :

Je fais connaître ensuite l'origine des préjugés que le peuple s'est formés (le peuple, toujours attaché à la superstition et qui préfère les reliques des temps anciens à l'éternité elle-même), en adorant les livres de l'Écriture plutôt que le Verbe de Dieu ³⁷.

Les livres sacrés ont assumé une pure valeur fétichiste et, moyennant une interprétation réductive de leurs contenus, ils sont devenus l'objet d'une adoration de caractère « matérialiste » en tant que livres, le sens authentique du Verbe de Dieu ayant été égaré. Si Spinoza n'avait pas écrit le *Tractatus*, se limitant à l'*Ethica*, il serait passé pour un visionnaire impie et peut-être on l'aurait laissé moisir dans son iniquité. C'est au contraire par ces mots dévastant et révolutionnaires du *Tractatus* que, en revanchant une liberté interprétative supérieure, il entre en collision avec la théologie traditionnelle, qui doit être franchie rationnellement par celle-là *more geometrico* se rapportant à la révélation authentique de Dieu, puisque :

La voix dont Dieu se servit pour révéler à Moïse les lois qu'il voulait donner aux Hébreux était une voix véritable ; cela résulte des paroles de l'Exode (chap. XXV, vers. 22) ³⁸.

Pour comprendre comment même par rapport à la doctrine chrétienne il adresse ses critiques au nom d'une authenticité qui aurait été perdue, il faut lire :

De sorte que si Moïse s'entretenait avec Dieu face à face, comme un homme avec son égal (c'est-à-dire par l'intermédiaire de deux corps), c'est d'âme à âme que Jésus-Christ communiquait avec Dieu. Je dis donc que personne, hormis Jésus-Christ, n'a reçu des révélations divines que par le secours de l'imagination, c'est-à-dire par le moyen de paroles ou d'images, et qu'ainsi, pour prophétiser, il n'était pas besoin de posséder une

³⁶ Ibid. p. 10.

³⁷ Ibid. p. 11.

³⁸ Ibid. p. 18.

âme plus parfaite que celle des autres hommes, mais seulement une imagination plus vive, ainsi que je le montrerai plus clairement encore dans le chapitre suivant ³⁹.

On peut aisément comprendre que pour les rabbins de telles affirmations étaient intolérables, celles-ci faisant le jeu des théologiens chrétiens en posant le « prophète Jésus en tant qu'interprète direct de la parole de Dieu (puisqu'il est d'âme à âme et donc de Dieu à Dieu), tandis que Moïse était confiné dans sa plus modeste humanité. Notre auteur passe en suite à s'occuper des Prophètes, des Hébreux, de la Loi Divine, des Miracles et poursuit par une profonde analyse des textes bibliques. Mais il faut arriver au chapitre XIII pour saisir un point essentiel de l'argumentation spinozienne, là où on dit :

Ensuite, puisque l'obéissance envers Dieu ne consiste que dans l'amour du prochain (car celui qui aime son prochain dans l'intention de complaire à Dieu, celui-là, comme le dit Paul dans son *Épître aux Romains*, (chap. XIII, vers. 8,) a accompli la loi, il s'ensuit que l'Écriture ne recommande pas d'autre science que celle qui est nécessaire à tous les hommes pour qu'ils puissent obéir à Dieu selon ce précepte, de sorte que ceux qui l'ignorent doivent nécessairement être opiniâtres ou du moins indociles ; quant aux autres spéculations qui ne tendent pas directement à ce but, qu'elles aient pour objet la connaissance de Dieu ou celle des choses naturelles, elle ne regardent pas l'Écriture, et il faut par conséquent les retrancher de la religion révélée ⁴⁰.

On confirme qu'un des buts de l'Écriture est celui de pousser le fidèle à l'obéissance et le préserver de l'orgueil humain impie, mais en même temps elle est la Vérité confiée à « d'autres spéculations » la démontrant. Dans le chap. XIV et XV on remarque une double source de connaissance, celle-là pouvant être déduite par les Écritures et celle-là pouvant être déduite par la Nature. Une affirmation lapidaire établit les deux domaines sapientiels :

Nous concluons donc d'une manière absolue que l'Écriture ne doit pas être subordonnée à la raison, ni la raison à l'Écriture ⁴¹.

Le restant de l'ouvrage est une grandiose fresque herméneutique, par lequel on expose à grands traits de quelle façon la vérité divine doit être saisie correctement. Non seulement, mais moyennant une relecture critique de certaines parties de l'*Ancien Testament*, on compte en dénoncer l'inauthenticité, et relativement au *Nouveau Testament* on s'interroge sur le titre auquel les auteurs évangéliques

³⁹ Ibid. p. 24.

⁴⁰ Ibid. p. 292.

⁴¹ Ibid. p. 315.

ont opéré : si en tant qu'Apôtres, si en tant que Prophètes ou en tant que Docteurs en science divine. L'opération spinozienne est claire : aller outre l'Hébraïsme et le Christianisme aboutissant à une super-religion qui les inclurait et en éliminerait l'anthropocentrisme vulgaire. Voilà la raison des réactions à la sortie du livre en 1670, ce pourquoi Baruch (déjà excommunié et expulsé de la communauté hébraïque en 1656) se convainc qu'il est plus prudent de laisser l'*Ethica* dans son tiroir (dont la publication suivra de peu sa mort, en 1677) pour ne pas aller à l'encontre de véritables persécutions. Cette œuvre, considérée son chef d'œuvre, celle qui a le plus longtemps été réélaborée et mise au point dans chacun de ses détails, est subdivisée en cinq parties et scandée par des *définitions*, des *explications*, des *axiomes*, des *propositions*, des *démonstrations* et par des *scolies*. Il s'agit là d'un ouvrage un peu pédantesque, mais dont les contenus, pour l'époque où il a été écrit, sont tels à en faire un paradigme immortel de théologie panthéistique.

L'*Ethique* est trop connue et trop étudiée pour en donner ici une information dans tous ses aspects, étant très intéressants ceux qui concernent l'éthique et certainement pas ceux-là relatifs à l'ontologie. Mais ce sera justement de celle-ci que nous allons nous occuper ici, en essayant d'en saisir certains aspects particuliers offerts dans la Première Partie, celle-là ayant pour objet Dieu. Spinoza se préoccupe avant tout de fixer le concept de substance, et il le fait dès les premières lignes en manière presque prévue pour un métaphysicien. Il affirme (I, Déf. III) :

J'appelle *substance* ce qui est en soi, et ce qui est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont nous avons une idée sans le secours d'aucune autre idée de quelque chose que ce puisse être ⁴².

Il est bien évident que cet « en soi » et ce « par soi », c'est Dieu lui-même et qu'on ne peut les proclamer d'aucun autre être imaginable. Mais il est intéressant de noter que notre auteur, tout en parlant ici de Dieu, le nomme seulement après avoir défini le concept de *substance*, pour souligner le fait que son discours veut être métaphysique plus que religieux. Ce n'est seulement qu'à la *Définition VI* qu'il affirme :

⁴² Spinoza *Ethique*, Colin, Paris, 1907 tr. H. de Boulainvilliers, p. 5. Et : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109261q.image.r=Spinoza.langEN.f48.pagination>

J'appelle Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance dont les attributs sont infinis et dont l'essence éternelle et infinie est marquée et exprimée par chacun de ces attributs infinis ⁴³.

Aucune préparation, aucune médiation, aucune référence à quelque concept extérieur à la théologie : on affirme « dogmatiquement » que la *substance* est, selon la définition traditionnelle, *en-soiité* et *par-soiité* absolues et qu'en Dieu ces attributs se conjuguent avec l'infinitude et avec l'éternité. Nous trouvons déjà ici énoncée l'essence de la pensée spinozienne moyennant la fusion du concept traditionnel de Dieu, celui du monothéisme, avec celui de Nature infinie qu'il propose. L'*en-soiité* et la *par-soiité*, correspondant à la traditionnelle *causa sui*, définissent Dieu et énoncent le dogme ontologique, un axiome logique et un principe gnoséologique absolus. Mais c'est un passage successif qui rend pleinement le sens de la théologie spinozienne, avec laquelle le Dieu-Nécessité assume en soi le Dieu-Liberté, en reprenant un concept qui avait déjà été de Plotin et de Bruno. En effet (I, *Déf.* VII) :

J'appelle *libre* l'être qui existe par la seule nécessité de sa nature et qui n'est déterminé que par lui seul à agir. J'appelle *nécessaire* vel *potium coactum*, ou plutôt forcé, contraint, ce qui est déterminé par un autre que lui-même à exister et à agir d'une certaine manière plutôt que d'une autre ⁴⁴.

Donc, la « nécessité de sa nature » c'est la liberté, tandis que la nécessité des autres êtres c'est une véritable nécessité en tant que coaction. La définition successive est un chef d'œuvre de tautologie métaphysique ; en effet elle déclare :

J'appelle Eternité l'existence même, en tant qu'elle est conçue comme une suite nécessaire de la seule définition de la chose éternelle ⁴⁵.

Donc « la seule définition » de la chose éternelle détermine « nécessairement » l'existence même de Dieu en tant que « concevable ». La magie philosophale du mot retourne ici, celle-là même dont nous avons discuté au § 1.6, celle-là suivant laquelle la pensée et le discours qui s'en suit créent « par soi-même » l'existence et l'essence de l'objet métaphysique. La sacralité du discours anthropique devient ainsi créatrice de la réalité, indépendamment des dénominations relevables et vérifiables de la réalité physique, qui elle

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

devient un aspect pas du tout secondaire et « étendu » de celui de la métaphysique. Une successive affirmation de l'Axiome IV est encore plus éclairant : « La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et la suppose nécessairement »⁴⁶.

Comme pour la « connaissance » spinozienne la vérité réside dans la cause et non pas dans les effets (à différence de la science, qui elle part des effets pour remonter aux causes), la connaissance « véritable » pour Spinoza consiste dans le fait d'hypostasier la cause méta-physique pour en inférer les effets réels qu'elle implique. La cause est toujours la même : Dieu. On comprend qu'ici il n'existe aucune articulation du réel comme un étant « en soi », puisque les êtres réels sont toujours seulement exprimés « en Dieu ». Dans l'*Axiome VI* on ajoute : « Toute idée vraie doit être conforme à son objet, *suo ideato* »⁴⁷.

Il s'agit d'une reprise du fameux précepte de Thomas d'Aquin (*Summa Theologiae*, I, q26, a1) où l'on affirme : « *veritas consistit in aedequatione intellectus et rei* », mais où la *res* est identifiée ici par Spinoza à l'idéat, soit à la chose pensée, ce pourquoi la chose réelle sort complètement de l'horizon gnoséologique et la vérité devient en pratique l'identité tautologique pensée-pensé. Si on cherche l'origine culturelle de ce dévastant phénomène représenté par l'Idéalisme allemand, régnant pendant tout le XIXe siècle et outre, on trouvera qu'elle est déjà définitivement présente ici en manière claire : la Nature de Spinoza ce n'est que l'Esprit Absolu *ante litteram*.

La tautologie divine poursuit dans la *Proposition VI*, qui déclare : « Une substance ne peut être produite par une autre substance » L'unique substance *causa sui* c'est Dieu, mais (à noter l'hypocrisie philosophant) on se préoccupe de préciser l'« universalisation » du concept suivant lequel « toute » substance est infinie, laissant dans l'ombre l'axiome théologique implicite posé au début, selon lequel puisque seulement Dieu est une substance, seulement à Dieu compète l'infinité. Autre préfiguration de la phénoménologie idéaliste est donnée dans la scholie successive :

[*Sc. I*] Comme le fini est une négation et que l'infini est une affirmation absolue de l'existence d'un être, il suit évidemment de ce que la nature de la substance comporte l'existence, que la substance est nécessairement infinie : car il ne saurait y avoir rien à nier de l'existence d'une chose qui existe essentiellement⁴⁸.

⁴⁶ Ibid. p.6.

⁴⁷ Ibid. p.7.

⁴⁸ Ibid.

Un peu plus loin, et sans aucune préparation, on arrive à la fondamentale Proposition XI, où on précise que Dieu coïncide avec la substance (Voir aussi *Prop. XIV*) avec l'infinité et la nécessité :

Dieu ou la substance composée d'attributs infinis dont chacun exprime une essence infinie et éternelle, existe nécessairement ⁴⁹.

La *Démonstration* qui en suit c'est un classique de la tautologie logicisant :

Si vous niez cette proposition il faut nier l'existence de Dieu ou de la substance : car (ax. 7) lorsqu'une chose peut être conçue comme non existante, on peut assurer que l'essence de cette chose n'emporte pas l'existence. Or (prop. 7) la nature de la substance emporte l'existence, parce que (prop. 6) la substance ne saurait être produite par aucune cause et qu'elle est *causa sui* : d'où il suit que Dieu ou la substance composée d'attributs infinis dont chacun exprime une essence infinie et éternelle, existe nécessairement. C.Q.F.D.

On notera ici ce dont nous avons déjà traité au § 1.4, c'est-à-dire ce procédé linguistique suivant lequel du plan logique on saute directement à celui-là ontologique : l'autoréférentialité apophantique des métaphysiciens est absolue et renfermée sur elle-même. Il n'y a que deux alternatives : ou l'on « croit » à la créativité du langage ou on ne peut faire à moins de la considérer de la pure « magie » métaphysique. Mais Spinoza, tout pointilleux qu'il est, se préoccupe en suite d'accompagner le dogme exprimé dans cette démonstration avec un discours explicatif consistant en deux *Autres démonstrations* et une *Scolie*. Le but est celui de construire une mise à jour des « preuves de l'existence de Dieu ». Le style lapidaire logique se transforme ainsi en une intrication dialectique de maintes démonstrations « internes » et dérivés se renforçant l'une l'autre.

La Proposition XV contient le principe le plus significatif de la théologie spinozienne :

Tout ce qui existe, existe en Dieu, et il n'existe rien, et on ne peut rien concevoir sans Dieu ⁵⁰.

La force dogmatique de cette affirmation « il n'existe rien », est renforcée par un « on ne peut rien concevoir » du moment que l'être

⁴⁹ Ibid. p. 18.

⁵⁰ Ibid. p. 24

de Dieu, en tant que pensée pure, se manifeste tout d'abord comme « pensée » et seulement après comme « être ». En d'autres termes, Dieu pense soi-même encore avant d'être ! L'affirmation est répétée et circonscrite plus en avant, dans la Démonstration à la Proposition XVIII où l'on affirme que Dieu est la « *cause immanente* » et non pas passagère « *transiens* » de toutes choses ». Cela d'un côté signifie nier la création dans les termes racontés dans la *Genèse*, mais en même temps sous-entend le fait que comme Dieu crée soi-même en se pensant, la pensée de Dieu imprègne le cosmos physique qui est Réel seulement en tant que « pensée ». On trouve, en suivant, certaines affirmations renforçatrices du type (Prop. XX) : « L'existence de Dieu et son essence ne sont qu'une seule et même chose. »

A cela il suit une *Démonstration* se réclamant à la Prop. XIX, qui, en confirmant que les attributs de Dieu sont éternels, prépare le *Corollaire I* suivant, où l'on affirme : « De là il suit que Dieu est immuable et que tous ses attributs sont immuables » Donc, non seulement Dieu est éternel mais éternelle est aussi la vérité qui découle du fait de le poser et le démontrer logiquement. La vérité, de toute évidence, a désormais perdu tout rapport même avec la logique en tant que « méthode » cognitive (à moins qu'on la considère elle-même éternelle) et elle « entre » directement « en Dieu » en tant que son expression. L'opération accomplie par Spinoza est donc un rite magique extraordinaire de la pensée-discours métaphysique, qui, en posant Dieu et en le démontrant, en crée l'éternité, s'éternisant entre-temps lui-même en tant que vérité de Dieu.

Passons maintenant à nous occuper du concept de Nature-Dieu, en complétant avec cela notre courte analyse de certains points topiques de l'*Ethique* concernant le Dieu-Un-Tout-Pensée. On précise dans la *Scolie* à la *Démonstration XXIX* :

Avant que d'aller plus loin je suis bien aise d'expliquer ou de faire remarquer ce que j'entends par la nature *naturante* et par la nature *naturée*, quoique tout ce que j'ai dit jusqu'ici le fasse assez connaître.

J'appelle donc nature *naturante* ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi, c'est-à-dire, les attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie. C'est Dieu (coroll. 1, prop. 14 et coroll. 2, prop. 17) en tant qu'il est considéré comme une cause libre. Par nature *naturée* j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu ou de ses attributs ou, pour m'expliquer en d'autres termes, j'entends tous les modes des attributs de Dieu, en tant qu'ils sont considérés comme des choses qui sont en Dieu et qui ne sauraient ni exister ni être conçues sans Dieu ⁵¹.

⁵¹ Ibid. pp. 43-44.

Spinoza reprend ici un couple très connu de termes de la Scolastique ⁵² (dans lequel on donnait la distinction entre sujet créant et l'élément créé) pour en faire une identité, même si par une distinction conceptuelle pas du tout négligeable. Et c'est justement celle-ci qui nous permet de saisir l'identité de ce Dieu-Nécessité panthéiste avec le Dieu-Volonté monothéiste, par un processus d'unification et de dépassement où l'on préfigure l'*Aufhebung* hégélienne.

Notre auteur affirme que la *Natura naturans* c'est Dieu en tant que « cause libre », mais cette liberté ce n'est autre chose que la Volonté de ce même Jahvé qui se manifestait dans la création de la *Natura naturata* ; donc la *Natura naturans* spinozienne n'est autre chose que la re-compréhension « nécessaire » de celle-là. Nous retrouvons la même situation conceptuelle déjà vue en Plotin, ce pourquoi, l'Un est libre, mais en même temps il est nécessité à émaner « le hors de soi » pour être soi-même. Mais la situation n'est pas différente dans Bruno, pour lequel la nécessité et la liberté coïncident en Dieu, et si Dieu n'agissait pas suivant nécessité il ne serait pas libre ! Dans Spinoza la divinité *naturans* n'est pas concevable privée de celle-là *naturata* (ce pourquoi la liberté de la première ce conjugue avec la nécessité de la deuxième), aussi on reproche l'insoluble aporie conceptuelle de tous les panthéismes, qui est résolue subrepticement par les instruments habituels de la logique métaphysique la plus désuète.

Mais Spinoza emploie le terme volonté comme un synonyme de volition et le réfère à l'homme, donc à la *Natura naturans*, en effet (Prop. XXXI). On doit rapporter à la nature *naturée* et non à la nature *naturante* l'intelligence soit actuellement finie, soit actuellement infinie, de même que la volonté, le désir, l'amour, etc. Puis suit la *Démonstration* :

Par intelligence, je n'entends pas, comme on le peut voir, la pensée prise absolument, mais seulement un mode ou manière de la pensée ⁵³.

⁵² La couple des concepts de *Natura naturans* et de *Natura naturata* se trouve implicitement déjà posé dans Scot Ériugène (*De divisione naturae*, III, 1) mais c'est par Averroès qu'il pénètre dans la culture chrétienne et sera faite propre par Saint Thomas (*Summa Th.*, II, 1, q.85, a.6.). Avec la Renaissance, avec un certain retour du Stoïcisme et surtout du Néoplatonisme, les des concepts tendent vers une forme panthéiste et dans Bruno la *natura naturans* créatrice devient l'esprit divin qui anime et ordonne le cosmos. Il est très probable que Spinoza se reporte à Saint Thomas pour l'utilisation et a Bruno pour la conception immanentiste fondant les deux termes dans l'unité divine.

⁵³ Ibid. pp. 44-45.

Donc la volonté est *naturée*, comme cela est de l'esprit, tandis que la *naturante* se donne comme « pensée absolue ». Cette distinction est importante, parce que l'assomption d'un « relatif » dérivé par rapport à un « absolu » primaire, restaure dans un certain sens une dualité qu'on prétendait abolie. Il faut ajouter que si Spinoza se préoccupe de faire une distinction entre la volonté et l'esprit humain par rapport à la « liberté » de la *naturans*, cela devient encore plus difficile de penser une liberté ne se conjuguant pas en quelque manière que ce soit avec la volonté d'en utiliser. Evidemment Spinoza introduit la liberté comme attribut divin dans la mesure où il n'ose pas poser un Dieu qui en tant que « nécessité » ne serait plus Dieu. Mais si être libre signifie ne pas exercer la liberté moyennant une volonté, on ne voit pas ce que cela pourrait signifier la « liberté spinozienne ».

La théologie de notre Auteur ne consiste pas en une « naturalisation » de Dieu mais en une « divinisation » de la Nature, devenant rien d'autre qu'un Dieu de la Bible, purement spirituel et rationnel, impersonnel et de-anthropisé. Le Dieu spinozien est une Raison-Cosmos qui finit par nier toute matérialité au cosmos même en l'assumant en Dieu. Pour cette raison la matière perd aussi sa connotation primaire d'élémentarité inférieure, pour s'anoblir comme partie de Dieu, qui est l'unique *substance* réelle. A noter, toutefois, que si le spinozisme sur le plan ontologique se pose comme théologie philosophale inconsistante, sur le plan éthique il est un très haut exemple de liberté, soit dans les termes par lesquels il s'exprime et soit par le courage de l'exemple comportemental cohérent avec ses propres principes. Ce qui a porté Spinoza à payer un prix très élevé et à renoncer aux opportunités qu'un intellectuel de son rang aurait mérité. La sienne⁵⁴, pour l'époque, est une des expressions les plus élevées de l'éthique libertaire, et en même temps, la condamnation la plus claire de l'intolérance religieuse dans un climat, il ne faut pas l'oublier, où sévissait le Tribunal de l'Inquisition. Si Spinoza, au lieu de vivre dans un contexte comme celui-là hollandais, avait vécu en Italie ou en Espagne, c'est facile de prévoir quel aurait pu être son dramatique destin de théologien hérétique.

⁵⁴ Voir spécialement la Préface du *Tractatus logico-politicus* et la *Partie V* de l'Éthique.

3.7 Le monisme holistique dans le monde oriental

Dans un excursus sur la théologie de l'Un-Tout, aussi bref soit-il, on ne peut s'exempter de s'arrêter sur les religions philosophales de la région asiatique, laquelle peut être considérée la patrie historique du panenthéisme, en tant qu'expression philosophale de caractère irrationaliste. Celle-ci n'est pas dépourvue d'une logique interne typique de ce contexte-là, mais qui est absolument à ne pas à confondre avec cette logique de caractère rationaliste fleurie en Occident, sous peine d'une méprise irrémédiable sur ses contenus. Il faut tout d'abord dire que, tel que nous l'avons déjà observé de son temps⁵⁵, que la pensée orientale, dans ses théorisations philosophales, a toujours deux finalités principales : l'une existentielle et l'autre morale. La première se manifeste par la libération de la souffrance et la deuxième par l'amour pour la connaissance de la vérité cosmique sacrale, ainsi que par la fusion avec un bon et parfait Un-Tout, en tant que sujet métaphysique causal et final. A l'intérieur du panorama panenthéiste oriental les articulations sont nombreuses, mais il y a des constantes et des prévalences qui constituent l'ossature théorique de ce domaine théologique, dans lequel Dieu est toujours une entité cosmique impersonnelle, assumant seulement de manière estompée, dans l'Indouisme moderne, des tendances personnalisant.

Pour une simplicité et une clarté expositive, nous nous limiterons ici à considérer deux des principales théologies de ce monde-là : le Védantisme et le Taoïsme. Leur importance ne concerne pas seulement le contexte culturel dans lequel elles sont nées et où elles se sont développées, mais aujourd'hui cela regarde également l'Occident, qui montre toujours plus d'attention pour de telles *weltanschauungen*, donnant lieu à un déplacement de l'horizon religieux de la sphère monothéiste à celle-là panthéistique. Le Védantisme indien et le Taoïsme sino-nippon viennent ainsi à corroborer une alternative théologique au Christianisme déjà exprimée par le Spinozisme et par l'Idéalisme. Un discours à part vaut pour un mysticisme dérivé du Bouddhisme (dont nous avons examiné de son temps la composante athéiste originaire⁵⁶) la théologie Zen, côtoyant de très près le panenthéisme taoïste et, elle aussi, récoltant beaucoup d'intérêt de la part du courant culturellement plus avancé concernant de larges franges d'une religiosité occidentale postchrétienne.

⁵⁵ Voir *Ateismo filosofico nel mondo antico*, op. cit. p. 242-244.

⁵⁶ Ibid. pp. 264-284.

Pour comprendre l'importance toujours croissante du panenthéisme oriental dans la culture occidentale, il faut se rappeler que les textes sacrés indiens pénétrèrent en Europe à la suite de la colonisation anglaise et que ce n'est que vers la fin du XVIIIe siècle qu'ils commencèrent à être traduits, sortant du domaine strictement spécialisé appartenant à peu d'experts. Il faut penser à l'influence que le Bouddhisme (et en partie le Védantisme aussi) a eu dans les formulations de l'irrationalisme schopenhauerien, mais il faut aussi remarquer que des aspects du panenthéisme oriental, combinés avec le Néoplatonisme et avec le Spinozisme, sont aussi présents dans l'Idéalisme⁵⁷, quoi que pas clairement explicités. Le courageux dessein de Schopenhauer de limiter le domaine du rationalisme hégélien dans le panorama philosophale allemand de début 1800, est fait au nom d'un irrationalisme de marque extra-occidental qui emprunte, en partie, les mêmes sources. On sait que le but schopenhauerien aura des résultats assez partiels et de toute façon plutôt tardifs, mais il représenta sans doute le plus important exemple d'intérêt vers la culture religieuse indienne, pendant le XIXe siècle.

Si nous appelons « religion » la culture indienne prévalant, malgré la définition courante de « philosophie » que l'on en donne, ce n'est pas sans raison, et cela rappelle la définition de philosophie que nous avons donnée au début de cette recherche. La pensée indienne, en effet, n'est jamais un amour « pour la connaissance » de la réalité du monde, mais toujours et seulement amour de Dieu, son but étant le salut individuel, l'élimination de la douleur et l'union avec Lui comme ligne d'arrivée de la béatitude et de la perfection éthique. Il est significatif qu'une tendance typique des théologies panthéistiques fondées sur un Dieu impersonnel, imprègne la pensée orientale, de façon à amener à un dédoublement constant entre la conceptualisation et le domaine cultuel, ce dernier se manifestant la plupart du temps par une divinisation du fondateur d'une de ces théologies, en en faisant un objet de culte. Le Bouddhisme aussi a subi cette évolution culturelle, surtout dans le système Mahayana, avec la vénération du Bouddha. Tout comme dans le Taoïsme, Lao-Tseu est devenu un objet de vénération.

Commençons alors par nous occuper de la théologie Vedānta, constituant une évolution du védisme primitif et du brahmanisme en

⁵⁷ La Bhagavad-Gītā, l'un des textes fondamentaux de la théologie Vedānta, a été traduite en anglais par Ch. Wilkins en 1785 et en allemand par A.W. Schlegel en 1823.

sens philosophale, avec la mise entre parenthèse des aspects culturels et magiques, qui sont le propre surtout du premier, dans lequel il y avait des éléments de pratique sacerdotale réservée à peu d'élus sur base sociale. Par l'orientation Vedānta, la religion védique déplace son propre plan social de la noblesse de naissance à la noblesse d'âme, avec une relative démocratisation en conséquence du fait de se poser comme théologie sapientielle s'offrant à l'intelligence et à la sensibilité personnelle plutôt qu'à l'élection. Le mot Vedānta, qui signifie littéralement « fin du Veda » (soit son accomplissement), apparaît déjà dans Mandaka-Upanishad (3, 2, 6), dans la Shvetashvatara Upanishad (6, 22) et dans Bhagavad-Gītā (15, 15), mais c'est seulement dans le Ve siècle apr. J.-C. qu'il assume ses connotations notoires et reconnues. Avec celles-ci le principe cosmique unitaire (le Brahman) se combine avec l'Ātman, le Soi absolu (l'Ame du monde) dont il y a une trace dans l'âme de chaque homme.

Les germes de la théologie Vedānta, dérivant des Upanishad (les premières desquelles remontent au VIe siècle av. J.-C.), arrivent à leur pleine maturation vers la fin du premier millénaire de notre ère et moyennant un long parcours théorique. Mais l'idée d'un originaire Un-Tout est déjà présente dans le Rig-Veda et dans l'Atharva-Veda, à témoignage d'un principe très ancien, bien que celui-ci commence à prendre une forme théorique accomplie seulement vers le Ve-VIe siècle apr. J.-C. Dans la *Chandogya-Upanishad* (VIII, 14, 1) apparaît pour la première fois la définition d'une théologie de l'Ātman uni au *Brahman* :

Seulement *ākāśa* [substance-espace] est porteur de tous noms et formes ; ce qui est dans le tout c'est le Brahman, c'est l'*ātman*⁵⁸.

A cette définition on fait suivre celle-là exposée dans la *Brihadāranyaka-Up.* (II, 5, 19), où l'unité est confirmée :

Ce Brahman-là n'est touché ni par la cause ni par l'effet, sans ni intérieur ni extérieur. C'est cela l'*ātman*, le *Brahman* omni percevant⁵⁹.

Et, en suite, celui-ci assume les connotations d'un pur esprit imprégnant le tout (I, 4, 7) et se manifestant dans ses apparences sensibles plures :

⁵⁸ Śrī Śamkarācārya, *Aparokshānubhūti (Autoréalisation)* par Raphael, Rome, Āsram Vidyā 1975, p.129 (tr. fv)

⁵⁹ Ibid. p.130.

En perçant un trou au sommet de la tête, l'Esprit entre dans le corps par ce passage. Il entre dans le corps et l'imprègne jusqu'aux extrémités mêmes des ongles des doigts⁶⁰.

Dans la *Tattirīya-Up.* aussi, on prépare cette identification entre le *Brahmā* et l'*Ātman* que Śankara ratifiera définitivement. Pendant la période successive, arrivant au début de l'ère vulgaire, on assiste à une séparation temporaire des deux principes cosmiques, mais dans la *Bhagavad-Gītā* (ou « Chant du Béat »), comprise dans le poème épique-sacral *Mahābbārata*, écrit entre le IV^e siècle av. J.-C. et le IV^e siècle apr. J.-C., et constitué par un dialogue entre le héros Arjuna et le dieu Krishna, on trace de nouveau très clairement l'idéal d'un Dieu-Bien-Joie exprimable comme Brahman-Ātman. Cela trouvera sa confirmation tout d'abord de la part de Gaudapāda (à ne pas confondre avec le commentateur de la *Shamkhya-Karīkā*) et en suite, définitivement, au VIII^e siècle, avec Śankara (écrit également Shankara), lequel élabore une doctrine Vedānta désormais complète et centrée sur le concept d'un Dieu-Tout spirituel.

Allons maintenant au fond des contenus théoriques de cette doctrine Vedānta, en partant justement de la *Gītā*, dans laquelle on exprime clairement ce concept fondamental selon lequel l'Un-Tout est la cause de « tout ce qui est ». Il est présent dans toutes les choses (10, 42) et en même temps il transcende tout, ce pourquoi il est, en même temps, immanent et transcendant. Le pur esprit et la pure nature sont en lui en tant que ses manifestations éternelles (13, 19). L'Un-Tout coïncide donc, dans la *Gītā*, avec le Brahman des *Upanishad* en tant que l'« immuable » générant et informant le muable. Suivant l'interprétation de Von Glasenapp, se rapportant à Aristote, le Dieu de la *Gītā* se présente comme *cause matérielle et cause efficiente* d'un cosmos qui périodiquement est détruit et recréé par la *prakṛiti* (le principe matériel). Le dieu Un-Tout réside dans le cœur des hommes et en pilote l'existence entre la vérité de son esprit et la fausseté illusoire d'un monde matériel créé par la *Māyā*, aussi les hommes bougent sur le théâtre du monde comme des pantins inconscients.

Dans la *Gītā*, la doctrine de la prédestination (déjà présente dans la *Kaushītaki-Upanishad* et dans la *Kāta-Up.*) est également reprise, en introduisant le concept d'une grâce divine décidant soit de libérer les hommes du monde déterminé de la *Māyā* comme destin divin soit, au contraire, de les laisser dans leur bassesse et vers leur ruine morale

⁶⁰ Ibid. p.134.

(destin démoniaque). Il faut ajouter que dans la *Gītā*, toutefois, la dépersonnalisation de Dieu n'est pas encore tout à fait accomplie, puisqu'il apparaît aussi comme Krishna, comme Vishnu et comme Shiva, ses différentes expressions. Le but final de la leçon des Vedānta est constitué de toute façon, essentiellement, par un chemin vers la libération du mal en tant que voie ascétique (3, 7; 4, 22; 5, 2; 9, 27; 18, 2) et en tant que voie active « dans le monde » exprimée par le *karma-yoga* (12, 13; 8, 11; 8, 21;). Ce qui amène à l'union spirituelle avec le *Brahman*, atteignant ainsi une première forme de béatitude anticipée, appelée *brahma-nirvāna*. Dans la *Gītā* on a aussi la théorisation de la *bhakti* (l'abandon amoureux à Dieu), un principe qui parcourra la pensée indienne dans toutes ses époques et qui est présente aussi dans le Bouddhisme Mahāyāna (Le *Grand Véhicule*).

Dans l'évolution de la pensée vedānta, il faut donner un aperçu d'un ensemble de textes sacrés qui représentent des guides spirituelles vers la sagesse et vers la salvation. Ces textes sont nommés *Brahma-Sūtrā* (attribués à l'ancien sage Bādarāyana) et il faut souligner le fait, historiquement pas négligeable, que dans ces textes, en plus des prescriptions pour la réalisation de la sagesse et de la salvation, on trouve une sévère critique du Bouddhisme et spécialement du *Sāṃkhya*, considérés comme athées. Il faut préciser que dans les *Brahma-Sūtrā* la conception du divin ne coïncide pas avec celle qui sera de Śankara, portant aux limites extrêmes l'impersonnalité du Dieu-Un-Tout. En effet, par le fait d'accorder encore une réalité au monde et par leur conception d'un Dieu encore définissable dans son individualité supérieure, ils constitueront plus tard le point de départ de toutes ces théologies qui, réfutant le panenthésisme spiritualiste shankarien, restaureront une certaine « personnalisation » du Brahman dans des figures divines comme Vishnu et Shiva.

Avec Gaudapāda nous avons la première énonciation nette, dans le domaine de la doctrine vedānta, de la qualité illusoire du monde produit par la *Maya*, et cela est fait par ses strophes didactiques (*karikā*) comme commentaire de la *Mandukia-Upanishad*. Il faut noter que la thèse de la qualité illusoire du monde est typique du Bouddhisme et que vraisemblablement Gaudapāda emprunte ce principe aussi, le considérant théologiquement utile. Et toutefois le concept est très ancien; déjà dans le *Rig-Veda* (VI, 47, 18) on dit qu'Indra assume différentes formes justement par *maya*. Et dans la *Śvetāsvatara Up.* (IV, 9-10) on affirme: « Brahma fait apparaître

l'univers par le pouvoir de *Maya* ⁶¹». Un univers « apparent » devenant pure illusion. Par Gaudapāda le concept de *Maya-Vāda* et la conséquente doctrine de l'illusion cosmique font leur entrée, confirmés en suite par Śankara et en devenant l'un des piliers conceptuels indispensables du système Vedānta.

Śankarācārya, le « Maître » Śankara (ou Shankara), qui est l'initiateur maximum de la théorisation du système Vedānta, est considéré (presque à l'unanimité) comme le plus grand penseur du monde indien. Rejeton d'une famille de brahmanes du Malabar (la tradition le considère vivant entre le 790 et le 820), il a été l'élève d'un disciple direct de Gaudapāda. Le système qu'il élabore est une construction théorique extraordinaire, basée sur deux piliers conceptuels fondamentaux, simples et définis : la réalité est constituée par un Un-Tout divin, qui est l'*Ātman-Brahman*, et à elle s'oppose une multiplicité inessentielle et irréelle constituée par un cosmos s'offrant à l'ignorance humaine comme illusion opérée par la *Maya*. Une *Maya* qui produit le sommeil de l'âme, dans lequel apparaît comme réel ce qui ne l'est pas, induisant à pourchasser des faux mirages matériels qui prolongent le calvaire des réincarnations (le *samsāra*).

Le grandiose travail qui vient de la tradition attribué à Śankara est un *corpus* d'œuvres énorme, constitué par des commentaires (*sutrā*), soit des *Upanishad* soit de la *Gītā*, en plus de nombreux traités théologiques, poésies et hymnes sacrés; une partie de ce *corpus* doit cependant être attribué à ses élèves. Dans le commentaire aux *Brahma-Sūtra*, qui est certainement à lui, il est posé un concept alternatif de Dieu, qui aura un grand succès : celui-là de « *Soi* ». Le *Soi* doit être entendu comme l'essence spirituelle de l'Un-tout et de ce qui concerne plus intimement le premier terme de l'*Ātman-Brahman*, c'est-à-dire l'âme universelle. Déjà dans la *Bhagavad-Gītā* il était dit (IV, 6) :

Bien que je sois le pas-né et l'indestructible *Soi*, quoique je sois le Seigneur de tous les êtres, fondé dans ma première nature, Je viens à l'être par mon pouvoir de *māyā* ⁶².

Le *Soi* est antérieur même à son propre « être », puisque, moyennant un pouvoir spécial de *Māyā*, il est le fruit d'une sorte d'autocréation.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid. pp.117-118.

Šankara se pose aussi comme l'auteur récapitulant la sagesse ancienne et comme le révélateur d'une Vérité définitive. En tant que brahman, et donc fidèle aux Veda, Šankara s'impose la tâche de réinterpréter en manière nouvelle les écrits ancestraux, les pliant à sa propre théorie omni compréhensive et conclusive, souvent par des interprétations plutôt audacieuses.

Mais pour ne pas démentir complètement les termes littéraires des Veda, et en même temps les interprétations des sages qui l'ont précédé, il est obligé d'admettre une sorte de « double vérité » des Veda, une vérité « inférieure » concernant le domaine culturel traditionnelle et son rapport avec les choses du monde, et une autre « supérieure », concernant le rapport direct avec l'Eternel-Immuable exprimé par l'Un-Tout. Cette vision est bien exprimée dans le *sutra* suivant :

[49] Attendu que tous les êtres proviennent de *Brahman*, le suprême *âtman*, on doit les considérer effectivement en tant que *Brahman* ⁶³.

On notera, dans la duplication de la vérité déposée dans les écrits sacrés, comme Šankara accomplit une opération identique à celle faite par Spinoza par rapport au Vieux Testament. L'interprétation « vulgaire » de la voix de Dieu contenue dans la lettre biblique et exposée par les théologiens qui l'ont précédé, est une lecture historiographique coïncidant avec celle que Šankara voit comme « inférieure » dans ceux qui l'ont précédé dans l'interprétation des Veda. Šankara ne voit dans ceux-là que des simplets, qui se sont arrêtés à une interprétation superficielle de leur contenu, donc insensibles aux significations profondes, tout comme Spinoza considère comme des théologiens grossiers ceux qui administrent les livres sacrés à la plèbe.

Dans la vision shankarienne la conscience de la présence totalisante du *Soi-Brahman* doit précéder toute autre notion humaine. Un *a priori* par rapport à tout autre concept et comme tel indémontrable; puisque l'absolu immuable est au dessus de toute démonstration. Atteindre cet absolu et entrer en communion avec lui, au point de s'y identifier, c'est le but du sage védantique, lequel doit être conscient que, pour y arriver, la sagesse ne suffit pas, mais il faut aussi une conduite irréprochable et riche d'exercices spirituels. Šankara affirme :

⁶³ Ibid. p. 41.

La théologie de l'Un -Tout holistique

En réalisant consciemment l'*âtman* on aboutit au décollement du phénoménique univers. Cela constitue la véritable renonce du Sage, puisque amène à la libération immédiate⁶⁴.

Il faut perdre tout contact avec la pluralité du monde vulgaire pour s'élever à l'unité divine. Dans ce but Śankara pose quatre règles fondamentales : 1. savoir distinguer l'éternel du contingent, 2. ne s'attendre à aucune récompense pour ses propres sacrifices ascétiques, 3. dominer les désires et les sentiments, 4. employer toutes les énergies pour se libérer des liens de l'existence courante.

Parmi les théoriciens postérieurs, il est important de citer Rāmānuja (1017-1137 environ), lequel tourne de nouveau la théologie *Vedānta* en direction personnalisant, à tout avantage de l'hypostase de Vishnu en tant que *Brahm*. Ce penseur, qui aurait vécu 120 ans, s'oppose au panthéisme acomistique de Śankara au nom d'une vision théologique qu'il considère plus fidèle à l'esprit des Upanishad. Celle-ci est combinée soit avec le *Brahma-Sūtrā* de Bādarāyana (qu'il commente dans le *Vedāntasāra*) et soit avec les textes des *Ālvār*; des poètes-théologiens mystiques vécus entre le VIe et le Xe siècle, auteurs d'hymnes de dévotion à Vishnu. Rāmānuja reporte en premier plan la *bhakti* (la dévotion) aussi ; repropoée comme la passion pour Dieu conduisant à la vision directe et en suite à la mort du corps en tant que libération définitive.

Passons maintenant à traiter du Taïsme ; une théologie philosophale née en Chine entre le VIe et le Ve siècle av. J.-C., s'offrant, en alternative à celle de Confucius (551-479 av. J.-C.), comme un horizon métaphysique nettement panthéiste. Elle se rapporte au bien connu idéogramme du *tao* (ou *dao*), un symbole sacré ancestral (dont les premiers exemples graphiques connus sont cependant tardifs), conceptuellement préexistant dans la dyade *Yin* et *Yang*. L'origine de ces deux principes cosmiques a été interprétée synthétiquement soit comme un couple caractériel *féminin/masculin* (présent d'autre part dans toute la théologie chinoise) et soit comme une polarité idéale de la « voie » vers la perfection de l'« allée » vers le *tao*. Déjà bien avant l'avènement d'un Taïsme culturelle et philosophale défini (entre le IVe siècle av. J.-C. et le Ier siècle apr. J.-C.) son fondateur était indiqué comme le légendaire Lao-Tze (mais aussi Lao-Tzu ou Lao-Tzi) en tant que fondateur d'une doctrine originaire fondée sur le *tao*.

⁶⁴ Ibid. p.71.

Les deux composants de l'idéogramme, outre que comme principes cosmiques du féminin et du masculin, étaient porteurs de la signification littéraire de « tête » et de « parcours » assumant également par après les significations de « voie », « méthode », « guide » et « discours ». Si le taïisme semble se poser comme un dualisme, en réalité il se manifeste conceptuellement justement comme une « composition des opposés dans l'unité », et c'est seulement de l'interaction entre les opposés que l'Un-Tout peut naître. Bien qu'un taïisme cultuel précède dans le temps celui-là philosophale, ayant ses propres racines dans le chamanisme, ces deux orientations doivent être considérées de façon unitaire, puisque leurs bases ontologiques et doctrinaires sont communes, tout en restant différents dans leurs aspects sacraux et éthiques.

Le *Tao* assume essentiellement la signification d'un principe cosmique totalisant immanent à la réalité, et étant celle-ci un changement (en termes occidentales, un devenir) se présente comme une unité dynamique dont la signification n'est pas dans l'immutabilité de la stase ontique, mais dans l'immutabilité processuelle du devenir. Un hymne à l'unité du cosmos est dans la sentence XXXIX du *Tao-te-ching*, qui récite :

Voici les choses qui jadis ont obtenu l'Unité.
Le ciel est pur parce qu'il a obtenu l'Unité. La terre est en repos parce qu'elle a obtenu l'Unité.
Les esprits sont doués d'une intelligence divine parce qu'ils ont obtenu l'Unité.
Les vallées se remplissent parce qu'elles ont obtenu l'Unité.
Les dix mille êtres naissent parce qu'ils ont obtenu l'Unité.
Les princes et rois sont les modèles du monde parce qu'ils ont obtenu l'Unité.
Voilà ce que l'Unité a produit.
Si le ciel perdait sa pureté, il se dissoudrait;
Si la terre perdait son repos, elle s'écroulerait;
Si les esprits perdaient leur intelligence divine, ils s'anéantiraient ;
Si les vallées ne se remplissaient plus, elles se dessécheraient;
Si les dix mille êtres ne naissaient plus, ils s'éteindraient;
Si les princes et les rois s'enorgueillissaient de leur noblesse et de leur élévation, et cessaient d'être les modèles (du monde), ils seraient renversés.
C'est pourquoi les nobles regardent la roture comme leur origine; les hommes élevés regardent la bassesse de la condition comme leur premier fondement.
De là vient que les princes et les rois s'appellent eux-mêmes

La théologie de l'Un -Tout holistique

orphelins, hommes de peu de mérite, hommes dénués de vertu.

Ne montrent-ils pas par là qu'ils regardent la roture
comme leur véritable origine? Et ils ont raison !

C'est pourquoi, si vous décomposez un char, vous
n'avez plus de char.

(Le sage) ne veut pas être estimé comme le jade, ni
méprisé comme la pierre ⁶⁵.

Puisque « vous décomposez un char, vous n'avez plus de char »,
seulement l'Un-Tout holistique est réel, et il reste ensemble parce que
ce qui est en bas soutient ce qui est en haut. Cette inversion du
pouvoir idéal explique pourquoi le Taïisme a rencontré une certaine
imperméabilité dans le pouvoir impérial et dans la classe
aristocratique cultivée liée au Confucianisme, tandis qu'a trouvé de
l'attention et une réponse dans les classes sociales chinoises non
nécessairement incultes, mais plutôt lointaines du pouvoir constitué.

Du point de vue éthique la philosophie taïste stimule une attitude
mystique excluant la participation à la vie publique, elle conseille une
renonce à toute ambition de caractère social et surtout préconise
l'assomption de la pratique du *wu-wei*, c'est-à-dire de la non-action en
tant que principe éthique fondamental. Ceci naît d'une conception
suivant laquelle la nature ne doit pas être altérée en aucune de ses
expressions et il ne faut agir en aucune manière sur elle et sur ses
composants, puisqu'elle doit être laissée être tel qu'elle est, dans sa
parfaite divinité devenant, soit l'essence du *tao* même. Le lien avec la
nature est absolu et consiste dans la participation à ses rythmes
éternels, dans le flux naturel du survenant du *tao* dont on ne doit pas
troubler la perfection. Un principe éthique exprimé avec des variantes
modestes, soit dans le *Tao-te ching*, attribué à Lao-Tze, soit dans deux
autres œuvres plus importantes, le *Zhuang-tzi* (ou *Chuang-tzu*)
d'auteur anonyme ⁶⁶ et lui aussi écrit aux alentours du IV siècle av. J-
C. (et un peu antérieur au *Tao-te ching*), et dans le plus tardif *Lieh-tzu*.

Il faut préciser que la doctrine taïste est anti-intellectualiste, étant
fondée sur l'intuition personnelle du divin et non pas sur des procédés
de la raison, ni sur des élaborations doctrinaires complexes. De cela
découle un anti-scientisme explicite et une faible considération pour la

⁶⁵ Lao Tseu, *Tao te King (Le livre de la voie et de la vertu)*- tr. S.Julien. Paris 1842
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55987633/f114.image.pagination.r=Lao+Tse.langFR>

⁶⁶ A moins que *Zhuang-tzu* ne soit que le nom de son auteur, suivant une ancienne
tradition chinoise d'appeler l'œuvre avec le nom de son auteur.

culture en général, avec l'invitation au retour à la simplicité et à une naturalité ancestrales et pré-culturelle. Une citation pour toutes suffira, la sentence XIX du *Tao-te ching*, dans lequel on prescrit :

Si vous renoncez à la sagesse et quittez la prudence, le peuple sera cent fois plus heureux. Si vous renoncez à l'humanité et quittez la justice, le peuple reviendra à la piété filiale et à l'affection paternelle. Si vous renoncez à l'habileté et quittez le lucre, les voleurs et les brigands disparaîtront. Renoncez à ces trois choses et persuadez-vous que l'apparence ne suffit pas. C'est pourquoi je montre aux hommes ce à quoi ils doivent s'attacher. Qu'ils tâchent de laisser voir leur simplicité, de conserver leur pureté, d'avoir peu d'intérêts privés et peu de désirs⁶⁷.

Le savoir relatif au monde et à l'organisation de la société humaine éloigne du Tao, la réalité importante ce n'est pas celle visible et percevable (la petite connaissance), mais celle-là profonde et spirituelle inhérente au cosmos dans son essentialité (la grande connaissance). Dans le *Zhuang-tzu* on lit :

La grande connaissance perçoit et accueille sans réserve. La petite connaissance se heurte contre tout ce qu'elle rencontre et se renferme dans les *a priori* du monde des sens. Laisse s'échapper l'essentiel : ce que le Ciel produit avec sa seule présence, ce naturel qui porte tout sur ses ailes, parce que nous n'avons pas la vie, mais c'est la vie qui nous possède⁶⁸.

La phrase terminant ce passage est l'une des plus fascinantes exprimées par le Taïisme. Si l'on tient compte des présupposés doctrinaux du Bouddhisme originaires⁶⁹, cela ne saurait nous échapper que la vision idyllique de la nature posée ici est oppositive au « nihilisme » bouddhiste, rendu dans le concept d'*anicca* (*impermanence* du monde comme inconsistance et facteur illusoire). Toutefois, ce sera justement la pénétration du Bouddhisme dans le territoire chinois, au début de notre ère (favorisé par la force conceptuelle du canon *Tipitaka* et par l'action de prosélytisme) à amener les maîtres taïistes à recueillir eux aussi leurs propres textes sapientiels dans un *canon*, qui prendra le nom de *Tao-tsang*. Ces deux doctrines trouveront même un point commun de rencontre dans l'ascétisme *Zen*, qui naît en Chine mais passe au Japon, où il remportera le succès, s'offrant aujourd'hui comme l'une de théologies ascétiques les plus suivies.

⁶⁷ <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5421337w/f126.image.pagination.r=Lao+Tse.langFR>

⁶⁸ *Zhuangzi*, par C.Larre et E.Rochat de La Vallée, Milano, Jaca Book 1999, p.55.

⁶⁹ Cf. *Ateismo filosofico nel mondo antico*, cit., pp.264-284.

Voilà un aspect non négligeable du Taïisme, concernant sa liaison avec l'idéal d'une immortalité individuelle, en réalité joignable seulement comme longévité que l'on peut acquérir par des pratiques ascétiques. Le rapport avec le *tao* devrait en effet amener à se fondre avec lui et avec lui se perpétrer en union mystique, en vertu de laquelle le corps humain devient un tout avec le corps cosmique. On obtient cette fusion d'un côté par le *wu-wei* et de l'autre par la méditation qui prédispose à l'extase. Dans le *Zuang-tzu* il est clairement indiqué que la réalisation de l'union avec le *Tao* présuppose une altération de l'état de conscience. Le fait que cette altération puisse être favorisée aussi par l'assomption de substances (ginseng, cannelle, etc.) à même d'agir sur la condition psychophysique, révèle la liaison profonde avec une base chamanique archaïque (se rappeler que dans le monde indien d'époque védique les brahmanes buvaient le *soma* pour traiter avec le divin). A la même manière, on peut relever une autre analogie avec les pratiques de ce contexte-là, dans certaines techniques respiratoires assez semblables à celle des *yogis*, ce qui a poussé quelqu'un à y voir un fond chamanique pan-asiatique.

Le Taïisme, moyennant ses évolutions à travers le temps, présente, pareillement à d'autres religions théoriquement « sans dieux », le phénomène de la divinisation du personnage qu'on considère inspiré et illuminé principalement par l'Un-Tout, et donc porteur direct de la vérité divine. Dans tel sens il est possible que Lao-tze ait pu assumer, à partir du II^e siècle apr. J.-C. en avant, les caractères divins attribuables à ce même *tao* théorisé par lui, ce qui a amené les fidèles à l'appeler « corps du *tao* » en tant qu'humanisation de celui-ci, conciliatrice des principes cosmiques opposés. Il s'avère clairement que bien que le spiritualisme oriental réussisse à faire largement à moins de l'hypostase d'un Dieu défini en tant qu'objet cultuel, en préférant une conception panthéiste et impersonnelle de lui, toutefois son instance dévotionnelle fait naître l'exigence de concrétiser l'idée du divin dans quelqu'un, de façon à le rendre défini et représentable.

Une forme mystique syncrétique, assumant des éléments du Taïisme et les greffant sur la souche du Bouddhisme, c'est le déjà cité ascétisme *Zen*, une mystique méditative née au Japon entre le XII^e et le XIII^e siècle, tendant à la reconnaissance de l'unité holistique de l'être, où le sacré et le profane entrent à parité de titre dans l'Indivisible divin. Le *Zen* jouit d'un bon succès dans le monde contemporain japonais (mais aussi auprès de nombreuses branches de la religiosité occidentale) parce qu'il offre une voie de dépassement du

chaos et du stress de la vie de la société hyper-technologique. Cela par une *weltanschauung* relaxante et fortifiante de cohésion avec un univers où la matérialité et la spiritualité s'avèrent dépassées dans une unité holistique incluant le sujet pensant et méditant, qui vient se fondre spirituellement avec le cosmos même, plus ou moins dans les termes offerts par tous les autres panenthéismes.

En marge de ces considérations dont plus haut, nous voulons citer un mouvement religieux occidental lié à Fritjof Capra⁷⁰. Il peut être assumé comme un paradigme de la « fulguration » qui peut frapper un physicien, une personne de culture monothéiste et en même temps scientifique, venant en contact avec celle-là panthéiste orientale et avec sa spiritualité fascinante. Capra a publié en 1975 un livre de grand succès ayant comme titre *The Tao of Physics* (suivi d'autres de moindre succès) qui a été traduit en nombreuses langues et qui a construit un point de rencontre significatif de la culture occidentale et de celle-là orientale. Il est en suite devenu un livre *cult* et, pour le mouvement de la partie plus intellectuelle du mouvement New-Age, un système idéologique-agrégatif qui a imprégné des larges couches de la culture juvénile occidentale pendant les dernières décennies du XXe siècle. Le livre de Capra est aussi intéressant parce qu'il saisit des correspondances entre le mysticisme oriental et certains aspects de la physique de la matière élémentaire (notamment des hautes énergies). A cette appréciation intellectuelle à nous s'associe, toutefois, non seulement un profond désaccord théorique, mais aussi la considération que chaque fois que la connaissance est polluée par la théologie, il peut en ressortir un contexte philosophale intéressant, mais jamais de la philosophie.

Capra pense d'avoir eu une véritable illumination de type extatique. Il affirme en effet dans la préface au *Tao de la Physique* :

Il ya cinq ans j'eus une expérience magnifique qui me mit sur le chemin devant me conduire à écrire ce livre. Un après-midi de la fin de l'été, assis au bord de l'océan, j'observais le mouvement des vagues et je sentais le rythme de ma respiration, quand soudainement j'eus la conscience que toute chose autour de moi prenait partie à une gigantesque danse cosmique [...] Assis sur cette plage, mes expériences précédentes

⁷⁰ Ce phénomène religieux singulier a eu son origine au début des années '60 en Californie, ayant comme épicode initial la baie de San Francisco, entre la Silicon Valley et l'Université de Stanford. L'intention de ses créateurs était de caractère salutiste-mystique, avec le but primaire de combattre le stress de la modernité, en mélangeant un peu toutes les religions occidentales et orientales dans un certain ensemble unitaire synchrétique, dans lequel rien de l'essentiel de celles-là ne se perdrait et en conjuguant en suite le tout avec l'hygiénisme, la macrobiotique, la méditation et la gymnastique douce.

La théologie de l'Un -Tout holistique

s'animent ; « je vis » descendre de l'espace extérieur des cascades d'énergie, dans lesquelles se créaient et se détruisaient des particules avec de rythmes pulsant ; « je vis » les atomes des éléments et ceux de mon corps participer à cette danse cosmique d'énergie ; je perçus son rythme et « j'en entendis » la musique : et à ce moment-là « je sus » que c'était la danse de *Śiva*, le Dieu des danseurs adopté par les Indus ⁷¹ .

Naturellement nous n'avons pas de raison de nier tout crédit à la sincérité de Capra et de ne pas montrer le maximum de respect pour cette expérience intérieure à lui, mais cela ne nous dispense pas d'exprimer quelques doutes envers la validité de celle-là comme base de départ pour une interprétation holistique de la réalité physique.

La thèse de Capra, de toute façon se rattache aussi à une hypothèse scientifique exposée par Geoffrey Chew à la fin des années 60, connue comme *bootstrap*, et se plaçant à l'intérieur de la Théorie de la matrice S. A la base de celle-ci il y a une conception du cosmos le voyant comme « auto cohérent » dans son unité-totalité, et donc indépendant du comportement des particules élémentaires et des forces, qui ne seraient autre chose que des expressions phénoméniques contingentes à lui. L'hypostase de l'Un-Tout en tant que fruit syncrétique de méditation mystique appliquée à la physique, c'est une thèse fascinante et probablement au long cours. Préparons nous donc à une présence à elle toujours plus grande dans le panorama culturel post-technologique. Pour se confronter avec elle il n'y a d'autre choix pour la philosophie que d'adapter ses propres connaissances, en accueillant ces acquisitions de la science pouvant la regarder et permettant un développement cognitif, au-delà des horizons instrumentaux fermés de la logique et de la dialectique.

⁷¹ F.Capra, *Il Tao della fisica*, Milano Adelphi 1993, pp. 11-12. (tr. fv)

La philosophie et la théologie philosophale