

# La thèse de Glover sur les origines de la modernité

Critique de Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture : An Essay in the Interpretation of Western History* [Origines bibliques de la culture séculaire moderne : Un essai d'interprétation de l'histoire occidentale.] (Macon, Georgia : Mercer University Press, 1984).

Glover examine le développement progressif des normes culturelles chrétiennes tout au long de la période médiévale, considérée au sens large comme incluant la Renaissance. Cela inclut un conflit avec la culture païenne qui imprégnait les premiers royaumes médiévaux, et plus tard le conflit avec les intrusions païennes. Le plus important de ces derniers a été la lutte au sein de la scolastique entre ceux qui ont cherché à introduire la métaphysique de la cosmologie grecque et ceux qui ont compris que cela était en conflit avec les implications de l'enseignement biblique sur la création. C'est ainsi que s'est mis en place le caractère distinctif de la société occidentale, qui s'efforce toutefois de poursuivre ses activités en s'appuyant sans les raisons chrétiennes. Le résultat est une crise culturelle :

Tout au long de cette étude, la religion est comprise comme la préoccupation de l'homme pour le sens ultime de son existence. La prétention de l'homme moderne à être irréligieux est, dans cette acception du terme religion, considérée comme frivole et sans fondement. Il serait difficile de citer une époque où plus de gens se sont préoccupés aussi consciemment du problème du sens. La crise de notre époque est fondamentalement religieuse, et nous espérons que cet essai d'interprétation de l'histoire de l'Occident pourra jeter un peu de lumière sur cette crise. (p. 16)

## **Le Moyen Âge : La longue émergence d'une société chrétienne**

Le premier chapitre après l'introduction porte sur « Le début du Moyen Âge ». C'est intéressant car tous ceux qui étudient ce sujet veulent commencer par le monde classique, ou par les Lumières, ou encore par une renaissance antérieure à la Renaissance d'éléments du monde classique considérés comme les premières Lumières. Ils partent du principe que le monde moderne est né du retour aux véritables enjeux de la culture après un intermède médiéval. Mais Glover insiste sur le fait que « le Moyen Âge n'était pas un « milieu » ni une civilisation séparée et distincte ; c'était le début de la civilisation qui s'épanouit encore en Europe et s'est répandue dans le monde entier. » (p. 19)

Deuxièmement, le Moyen Âge n'est pas une période chrétienne dont la culture moderne s'est éloignée ou qu'elle a récupérée. Au contraire, elle a commencé avec un christianisme en place qui était à bien des égards très superficiel, et ce fut l'effort de plusieurs siècles, jamais achevé, pour créer une société chrétienne. Il donne comme exemples 1) *Le féodalisme*, qui « était un nouveau produit de la situation du début du Moyen Âge ». « Si la société avait été largement influencée par la pensée chrétienne... on pourrait s'attendre à ce que les nouvelles institutions présentent une orientation typiquement chrétienne. ... En réalité, bien sûr, c'est le contraire qui s'est produit. ». (p. 23) 2) *La*

*chevalerie*, « Les deux vertus fondamentales étaient la loyauté et la prouesse ou l'efficacité au combat. Les autres vertus féodales étaient la générosité, la courtoisie et l'amour de la gloire. Toutes ces vertus, à l'exception de la courtoisie, avaient des origines païennes pré-médiévales, et la courtoisie était simplement le développement, surtout dans les tournois, d'une sorte de magnanimité envers les autres nobles. ... La générosité ressemblait beaucoup plus aux largesses des rois païens allemands qu'à la charité chrétienne et a perduré jusqu'à l'époque moderne comme une sorte de mépris aristocratique pour la responsabilité financière. » (p. 23) L'église a fait campagne contre ces pratiques mais n'a jamais pu les arrêter. Elles n'ont pris fin qu'avec le changement de la nature de la guerre. 3) *Moralité*, L'incapacité de l'Église, jusqu'à la fin du XIIe siècle, à amener les nobles à pratiquer la *monogamie* à vie au lieu de simplement répudier leurs épouses et d'en prendre de nouvelles. 4) *Les Cathares*. « En fait, ils n'étaient pas une variété de croyance chrétienne mais des manichéens dualistes et doivent être considérés comme une religion non chrétienne. Le fait qu'une telle religion ait pu s'implanter aussi solidement dans une grande partie de l'Occident médiéval et prospérer comme elle l'a fait jusqu'à ce qu'elle soit déracinée par la puissance militaire au XIIIe siècle est une preuve contre le concept conventionnel du Moyen Âge chrétien. Il est douteux qu'une telle chose ait pu se produire en Europe du XIVe siècle au XVIIe siècle. » (p. 45) 5) L'amour courtois. « Cette éthique essentiellement anti-chrétienne de l'amour courtois était difficile à accepter pour les érudits modernes dans ce qu'ils considéraient comme le cas classique d'une culture chrétienne. Pourtant, elle était certainement anti-chrétienne telle que nous la trouvons au XIIe siècle, et elle était comprise comme telle par les troubadours qui la célébraient. » (p. 27) « La plus grande partie de l'histoire de l'amour courtois de l'Europe se situe dans le domaine de la culture. (p. 27) « La contradiction la plus évidente entre l'amour courtois et le christianisme se trouvait dans l'idéalisation courtoise de l'amour adultère. Le conflit était accentué et la question clarifiée par le déni de la part des représentants de la courtoisie que l'amour romantique était possible dans le mariage. C'est cette question qui a troublé et embarrassé une longue succession de poètes. » (p. 32)

Cette tradition d'amour courtois a en quelque sorte persisté et a fini par prendre la forme d'un idéal chrétien romancé d'honneur et d'amour. Glover lui-même note que « C. S. Lewis, dans sa remarquable étude *The Allegory of Love, A Study in Medieval Tradition* (Londres, 1939) de la tradition, a montré que, bien que d'abord inconciliable avec le christianisme, l'amour courtois a été de plus en plus christianisé à mesure que les poètes se débattaient avec la contradiction. » (p. 29) Lewis et ses amis ont contribué à faire avancer cette idée jusqu'à notre époque, en particulier Charles Williams, qui voyait l'amour romantique comme une médiation entre le créé et le divin. En cela, il suivait les platoniciens médiévaux dans « le naturalisme platonicien de l'école de Chartres, qui a rempli une fonction de médiation en adoucissant les bords de la tradition de l'amour courtois et de l'éthique chrétienne et en offrant la nature comme une sorte de *tertium quid* entre les deux ». (p. 30) Mais Glover soutient que « le fait que l'amour romantique était en train de devenir chrétien jusqu'à l'époque de Spenser (1590) et que, tant dans la littérature que dans la vie, la tradition de Spenser jusqu'au XIXe siècle a été plus chrétienne qu'elle ne l'était de l'époque des troubadours jusqu'au XVIe siècle, plaide fortement en faveur d'une révision de nos hypothèses conventionnelles sur la chronologie de l'influence culturelle de la foi chrétienne ». (p. 34)

Mais le concept d'un Moyen Âge chrétien « a inclus et perpétué deux mythes connexes que la recherche continue a mis à mal. L'un d'eux est que les Européens et la culture européenne étaient plus chrétiens au Moyen Âge que dans toute autre période ultérieure ; l'autre est que l'histoire de la culture européenne depuis l'âge chrétien légendaire est devenue progressivement moins religieuse. » (p. 29). (p. 29) En particulier « La scolastique, telle qu'elle a été conventionnellement comprise, n'était pas seulement typiquement médiévale et profondément chrétienne, mais elle est d'une importance suffisante pour soutenir l'idée d'un Moyen Âge chrétien presque sans preuve supplémentaire. » « C'est peut-être le cas, si nous pouvions accepter la compréhension conventionnelle de la scolastique, mais le récit conventionnel et livresque n'est plus tenable. » (p. 34)

Nous avons atteint la partie critique de l'argumentation de Glover.

La scolastique était essentiellement une méthode plutôt qu'un corps de doctrine achevé. Les insuffisances de la méthode ont été découvertes par les Scolastiques eux-mêmes dans leur application rigoureuse de celle-ci. La scolastique a été un échec et a dû être abandonnée, mais elle pourrait bien avoir été l'échec le plus fructueux et le plus créatif de toute l'histoire de l'esprit humain. Elle a forcé l'attention sur les questions fondamentales de la tradition occidentale et, dans le processus même de son autodestruction, elle a jeté les bases de la science moderne et soulevé les questions de philosophie, en particulier d'épistémologie, qui ont été les questions centrales de la philosophie occidentale jusqu'à aujourd'hui. (p. 34)

Les scolastiques ont dû travailler sur l'héritage du monde antique. Les « pères de l'église » avaient pris ce qu'ils avaient trouvé utile dans la philosophie païenne pour expliquer la nature de Dieu et d'autres doctrines chrétiennes. Ils devaient rendre compte des idées contenues dans ces doctrines et la philosophie païenne était disponible. « Le stoïcisme et le platonisme étaient particulièrement agréables aux penseurs chrétiens. Lorsque le conflit avec la tradition biblique était reconnu, les points de vue païens étaient, bien sûr, répudiés, mais toutes les incompatibilités n'étaient pas reconnues. ... Ainsi, dès le début, il y avait une forte composante classique dans la pensée médiévale et une orientation plus ou moins hésitante, mais positive, vers la philosophie classique. » (p. 35) L'accent mis sur la logique a donné une méthode à la philosophie scolastique. « L'influence de sa logique a donné à la philosophie d'Aristote un prestige – voire une prédominance – dans la vie intellectuelle du Moyen Âge qu'elle n'avait pas connue dans le monde antique. » « Les savants médiévaux ont participé par leur méthode à un effort de réconciliation entre les deux traditions. » (p. 36)

A la longue, les deux traditions se sont révélées irréconciliables sur des points fondamentaux. En ce sens, la scolastique a échoué. Sa grande réussite a été d'explorer les questions avec rigueur et intégrité, de sorte que l'échec de la méthode à atteindre son objectif initial a été un processus par lequel des éléments fondamentaux de la conscience occidentale ont été mis en évidence en tant que problèmes intellectuels. Une importance particulière a été accordée à la définition des implications de la foi chrétienne qui n'auraient peut-être jamais été vues si la méthode avait été moins rigoureusement logique ou si les érudits chrétiens n'avaient pas été interpellés de manière aussi convaincante par la *Weltanschauung* alternative de leur mentor païen. ... L'engagement dans la logique aristotélicienne en tant que méthode a rendu impossible d'éviter les positions

philosophiques plus larges associées à sa compréhension du monde physique et partagées dans une large mesure par les scientifiques hellénistiques ultérieurs. (p. 37)

Le problème ici était la cosmologie grecque.

Pour Aristote, le monde était éternel et, au niveau le plus fondamental, la réalité était immuable. Lorsque l'on pénètre au-delà des apparences éphémères pour atteindre la vérité sous-jacente et immuable, sa connaissance est absolue. Dans cette optique, Dieu ne pouvait exister que comme principe d'ordre ou de rationalité. ....

Le Dieu biblique transcendait le monde et n'était en aucun cas ontologiquement continu avec lui. Dans le langage des théologiens du vingtième siècle, il était « tout autre » que le monde, qui n'avait d'autre fondement d'existence que la volonté de Dieu agissant dans une liberté absolue. Le monde reste donc, jusque dans ses moindres détails, dépendant de la volonté de Dieu. La liberté de Dieu et la contingence du monde étaient les deux faces d'une même médaille : tout ordre existant dans le monde existe par sa volonté continue. ... La doctrine chrétienne de la création impliquait à la fois la contingence et le dynamisme du monde. L'ordre du monde n'est pas éternellement inhérent à celui-ci, mais il lui a été imposé de l'extérieur par le Dieu transcendant. Les créatures particulières de Dieu n'étaient ni universelles ni nécessaires, ce qui a conduit à l'élaboration d'une solution nominaliste au problème des universaux. La connaissance humaine du monde devait donc être la connaissance de créatures particulières dans un monde contingent et dynamique, ne pouvait pas être déduite de vérités cosmiques universelles et ne pourrait jamais atteindre une certitude absolue. (p. 38)

La célèbre synthèse médiévale de l'Aquinat n'a, selon Glover, jamais été réalisée. C'était une tentative de solution qui n'a pas pu être menée à bien.

Thomas d'Aquin n'est pas l'apogée de la pensée médiévale, mais simplement une figure très importante de son histoire. Sa solution au problème de la relation entre le biblique et le classique n'a pas été généralement acceptée par ses contemporains ou par les générations qui l'ont immédiatement suivi. Les théologiens et les philosophes du XIVe siècle n'étaient pas non plus des scolastiques dégénérés. Ils poursuivaient, ou les meilleurs d'entre eux poursuivaient la question jusqu'au bout, et le but n'était pas une émancipation post-médiévale du christianisme, mais une émancipation chrétienne d'Aristote. (p. 39)

C'est cette émancipation qui, selon Glover, a créé l'esprit occidental.

Les scolastiques tardifs se sont concentrés sur le problème de notre connaissance du monde et, ce faisant, ils ont défini et affiné cet état d'esprit qui a permis à l'Occident, et seulement à l'Occident, de briser les systèmes fermés de la pensée cosmologique pour aboutir au développement de la science moderne. Ils ont également donné à la philosophie occidentale cet intérêt dominant pour l'épistémologie qui la caractérise depuis lors. (p. 39)

Cet aspect est au cœur de la thèse générale de Glover selon laquelle « l'histoire intellectuelle du Moyen Âge était un processus de christianisation de la culture européenne par l'obtention d'une meilleure définition et compréhension des implications intellectuelles de la foi chrétienne. Il ne

s'agissait pas, comme on l'a si souvent dépeint, d'un processus dans lequel une vision du monde plus purement chrétienne du haut Moyen Âge était érodée par l'accroissement du savoir. » (pp. 39-40) A partir de là, la vision occidentale de la certitude atteignable par la connaissance humaine étaient fondamentalement conditionnée par « le nominalisme, l'empirisme et le scepticisme ». « Toutes ces caractéristiques étaient des dérivés de la doctrine chrétienne de la création. » (p. 40) « Ce qui s'effondrait, c'était la scolastique en tant que méthode d'investigation fructueuse. Paradoxalement, c'est la décomposition elle-même qui était la plus féconde. La gloire de la scolastique n'était pas la synthèse thomiste en tant que telle, mais la poursuite rigoureuse par Thomas et d'autres des efforts pour réconcilier Aristote et la tradition intellectuelle chrétienne. La scolastique s'est brisée en tant que méthode parce que les deux se sont avérées inconciliables. » (p. 40)

Certains chercheurs préfèrent réserver le nom de « nominalisme » à un groupe beaucoup plus restreint de philosophes, auxquels les nominalistes de Glover, comme Ockham, s'opposaient. Pour nos besoins actuels, nous laisserons l'usage large qu'il fait de certains termes.

Le nominalisme a pu faire perdurer l'idée créatrice essentielle de la tradition biblique. « Il ne faut pas contredire la liberté de Dieu et la contingence du monde et de chaque créature qui s'y trouve comme étant absolument dépendante de lui. Le succès du nominalisme au Moyen Âge est dû au fait que les implications de la doctrine de la création sont fortement nominalisantes. Les créatures particulières ne sont pas nécessaires mais contingentes à la volonté de Dieu ; elles ne peuvent donc pas être connues par référence à un ordre cosmique éternel et universel. » (p. 41) Cela a bien sûr brisé l'unité cosmique de la vision aristotélicienne du monde, où Dieu, les universaux, les particuliers, l'esprit et l'homme faisaient tous partie du même ordre cosmique. Bien sûr, dans ce cosmos aristotélien, les universaux devaient exister, puisqu'il n'y avait rien d'autre d'où les particuliers pouvaient tirer leur ordre, et l'esprit de l'homme, le connaisseur, participait autant à cet ordre que tout le reste. La séparation biblique par le nominalisme du Créateur et de la créature, tant dans l'être que dans la connaissance, signifiait que l'esprit de l'homme connaissant était également distinct de celui du Créateur, et que la certitude absolue *sur la base de l'investigation philosophique* lui était refusée.

Les « créatures particulières constituent un univers non pas parce qu'elles sont liées les unes aux autres dans quelque réalité cosmique éternelle, mais parce qu'elles sont liées les unes aux autres dans le dessein de Dieu. Il est vrai, certes, que le dessein de Dieu implique l'établissement par lui d'un ordre dans le monde, mais cet ordre ne le lie en aucune façon. » (p. 42) « Bien que les savants chrétiens aient continué à croire en la régularité générale de la nature, établie par ce qu'ils appelaient la *potentia ordinata* de Dieu, la méthode empirique par laquelle cet ordre était connu exigeait une approche fragmentaire de la science. » (p. 43) « Le courant dominant de la philosophie grecque était rationaliste, cosmologique, spéculatif et centré sur la métaphysique ; le courant dominant de la philosophie moderne a été empirique, analytique, critique et centré sur l'épistémologie. »

Glover mentionne brièvement que la tradition aristotélicienne a survécu dans certains contextes, « mais la scolastique post-réforme – tant protestante que catholique – était une sorte d'obscurantisme intellectualiste qui l'a transformée d'une méthode d'enquête rigoureuse en un poids mort de dogme. » (p. 40) En dehors du luthéranisme, la première génération de réformateurs a été éduquée dans la *Via*

*Antiqua*, c'est-à-dire la tradition scolastique aristotélicienne, et non la *Via Moderna* d'Ockham et des critiques similaires d'Aristote, et cela a eu un impact sur l'orientation de la théologie par rapport à la tradition scientifique émergente.

## **L'homme de la Renaissance**

Waldemar Januszczak, dans sa série de documentaires sur l'histoire de l'art, introduit son premier programme sur la Renaissance ("Le paradis et l'enfer dans l'art : la naissance de la Renaissance italienne » en lisant dans un manuel d'art comment « cette période a été marquée par la renaissance de l'esprit de la Grèce et de Rome, et par une préoccupation croissante pour la vie séculière » mais il dit « ce n'est qu'en partie. Au fil des ans, j'ai parcouru l'Italie et j'ai vu beaucoup d'art de la Renaissance, et des œuvres magnifiques, sans aucun doute, mais très peu de ces œuvres, très peu en fait, essaient réellement de faire ce qui est écrit dans les livres ». Glover, bien que ne couvrant pas l'histoire de l'art, serait d'accord.

Glover commence son chapitre sur la Renaissance en continuant à discuter du mouvement nominaliste et en notant son échec à poursuivre le développement d'une « philosophie chrétienne complète et cohérente ».

Pour les nominalistes, la contingence du monde signifiait que le monde n'avait pas de finalité propre ; la finalité qui y opérait était en grande partie celle de Dieu et en second lieu celle de l'homme. C'est ainsi qu'est né le monde « mort » que la science moderne explore sans tenir compte des buts inhérents aux choses. En cela, les nominalistes ont fait un travail minutieux. (p. 49)

Il note que le renouveau du platonisme a, dans une certaine mesure, détourné la pensée du nominalisme. Mais un nouveau facteur était l'intérêt pour la place de l'homme dans le monde. Ce que dans le nominalisme « Dieu et le monde contingent impliquaient sur l'existence de l'homme n'avait pas reçu toute leur attention. Cette implication de la tradition biblique devait être la préoccupation des humanistes de la Renaissance, dont l'approche était très différente des méthodes rigoureusement logiques de la scolastique. » (p. 49) L'humanisme avait des racines dans la rhétorique médiévale, et avait un dégoût pour les méthodes de la scolastique, mais leurs doctrines ressemblaient souvent à celles des nominalistes. Les volontaristes avaient considéré l'homme, par analogie avec Dieu, comme « radicalement libre, transcendant toute nécessité causale dans sa relation au monde créé. Cette vision était parallèle à l'accent mis par les humanistes sur l'homme en tant que dirigeant ordonné du monde » dans les deux cas avec « une menace sérieuse de pélagianisme ». Malgré cela, tous deux ont été influencés par Augustin plus que tout autre auteur antique, et Glover suggère que c'est peut-être cette influence qui explique le plus la similitude des vues des nominalistes et des humanistes. Il voit les humanistes comme « développant la doctrine fondamentalement chrétienne de l'homme plus complètement qu'on ne l'avait fait auparavant... un développement hautement sophistiqué de l'une des caractéristiques uniques de la tradition biblique et propre à la civilisation de l'Europe occidentale ». (p. 51)

Comme pour la vision du cosmos, Glover indique un contraste entre la vision classique reçue et celle qui a dû être développée à partir de la vision biblique contrastée. L'homme existait dans le monde sous l'autorité d'un Dieu transcendant. « La transcendance signifie ici que Dieu n'était pas dans le monde en tant que membre du cosmos, ni un aspect du monde, comme, par exemple, le Dieu de Cicéron était le Principe Rationnel du cosmos. Dieu était au-delà du monde (...) et il contrôlait de manière absolue l'histoire et la nature. » (p. 52) Mais si les écoliers avaient élaboré la relation de Dieu au monde, « ils n'avaient pas aussi bien développé la compréhension de la relation très particulière de l'homme à la fois à Dieu et au reste de la création. ... Dans les plus hautes capacités de l'esprit et de l'âme, l'homme transcende les ordres de la création en vertu de sa relation avec le Dieu transcendant. Cette transcendance rendait l'homme radicalement libre. ... C'était une conception très exaltée de l'homme, qui transcendait le cosmos lui-même et dont le développement futur ne pouvait être limité. »

La vision classique de l'homme était tout à fait différente ... la réalité finale pour les Grecs n'était pas un Dieu transcendant, mais le monde lui-même. Le cosmos n'était pas contingent, il était éternel, et fondamentalement immuable. .... Ce sentiment d'une place fixe dans un cosmos immuable manquait à la philosophie de l'homme de la Renaissance. (pp. 53-54)

Il y a ici une double distinction. Alors que, dans la vision du monde du Moyen Âge tardif, il y avait une distinction entre le Créateur et le monde – le cosmos que le Créateur transcendait – dans la vision de l'homme à laquelle la Renaissance était confrontée, il y avait une distinction entre Dieu en tant que Créateur et l'homme en tant que créature contingente, mais il y avait aussi une seconde distinction entre cette partie de l'homme qui, bien que créature comme le cosmos, transcendait aussi le cosmos en tant qu'esprit libre créé à l'image de Dieu, distinct du cosmos matériel.

Ce passage du volontarisme divin, une vision dérivée de la doctrine de la création, au volontarisme humain, une vision de l'homme comme créature personnelle conçue par analogie avec la vision de Dieu, n'était pas une dérivation logique de l'un à l'autre, mais semblait naturel. Il n'existait pas à l'époque d'anthropologie philosophique suffisante pour construire une alternative, si bien que le point de vue est entré dans la théologie, et semble destiné à y rester jusqu'à ce que la science le démolisse. Elle a été menacée pendant un certain temps par la philosophie mécaniste, et maintenant à nouveau par la physiologie et la psychologie.

La nature humaine en relation avec Dieu et le monde était un problème que les théologiens, avec leur tradition de *via antiqua*, n'ont jamais pu saisir. Ils craignaient les possibilités pélagiennes apparentes de cette vision *via moderna* de l'homme, et les protestants en particulier étaient soucieux d'éviter l'implication que l'homme, en tant qu'être transcendant libre, puisse coopérer avec la grâce et contribuer à son propre salut du péché. Il semble y avoir deux voies évidentes pour sortir de ce problème. L'une consiste à dire que la Chute a détruit ou désactivé cet aspect transcendant du cosmos de l'homme, le laissant dans l'esclavage et l'impuissance. L'autre voie consiste à contester la métaphysique même de cette vision de l'homme, avec ses idées d'âme immortelle, de substance spirituelle contre substance physique, etc. Cette deuxième voie, les théologiens ne pouvaient pas l'emprunter, car cela signifiait renoncer à tout l'appareil philosophique issu de la *via antiqua*, et ne pas

pouvoir non plus utiliser les concepts de la *via moderna*. Ils auraient dû recommencer à zéro pour imaginer et construire une nouvelle métaphysique, et le faire au milieu de leurs pressantes batailles ecclésiologiques.

Mais la première voie, à laquelle les théologiens ont été contraints, n'était pas vraiment viable. S'ils voulaient vraiment s'en tenir à la perte – réelle ou pratique – de *l'Imago dei*, cela signifiait réduire l'homme à un animal par la perte de son âme. L'idée de la perte ou de l'effacement de *l'Imago dei* dans la chute devait donc être discutée en termes moraux ou épistémiques, tout en gardant la métaphysique aussi loin que possible. Puis il y a eu d'autres lieux dans la théologie où le statut de l'homme en tant qu'être responsable en relation avec Dieu a dû être considérablement élevé, en essayant là encore de ne pas expliquer la métaphysique de la situation. Glover évite ce problème, en commentant : « La manière dont le péché de l'homme affecte à son tour sa liberté est une question très abstruse dans la pensée chrétienne que nous ne pouvons pas, dans cette étude, creuser pour explorer. » (p. 11)

Pour en revenir à ce que Glover a à dire, il fait surtout appel à Charles Trinkaus (*In Our Image and Likeness*) comme point culminant de nouvelles études qui ont renversé la vision reçue de la Renaissance comme « essentiellement païenne, séculaire et rationaliste » (p. 55). Si le platonisme a connu une certaine popularité à la Renaissance, il a subi des modifications sous la pression des idées chrétiennes de création et d'incarnation. Pico de la Mirandole, par exemple, « acceptait l'idée néoplatonicienne d'une hiérarchie des êtres. Mais l'homme, pensait-il, n'avait pas sa place dans cette hiérarchie. Il était libre de monter et de descendre dans la hiérarchie et de s'attribuer les attributs qu'il voulait. » Pourtant, dans « *l'Heptaplus*, Pico indique clairement que le péché a gravement déformé, sinon détruit, l'image de Dieu en nous et, en fait, blessé toute la création. » (p. 58) Cela semble contradictoire avec ce qu'il dit dans les écrits philosophiques, mais les considérations théologiques faisaient éclater la philosophie. D'autres, comme Ficino, restaient en deçà des conceptions chrétiennes. (pp. 68-71)

Le platonisme de la Renaissance a contribué à établir une longue tradition platonicienne néfaste :

Ce platonisme religieux a été nuisible en ce qu'il a obscurci et estompé les différences radicales et irréconciliables entre la conception biblique-chrétienne de Dieu, de l'homme et du monde et celle de la tradition classique. Il en résulte que les chrétiens, pendant trois cents ans, n'ont eu aucune idée de la contribution de la théologie chrétienne aux origines de la science moderne ; leurs efforts pour relier la tradition chrétienne à la science ont donc été largement superficiels et trompeurs. Les platoniciens de Cambridge étaient de piètres défenseurs de la philosophie mécaniste ; ce qu'il fallait, c'était une critique épistémologique de celle-ci dans la lignée d'Ockham ou de Hume. A l'époque de Hume, cependant, la relation entre la doctrine de la création et la tradition empirique de la philosophie avait été si complètement perdue de vue que la valeur apologétique du scepticisme de Hume, bien qu'elle ait produit un renouveau du fidéisme chez quelques théologiens du dix-neuvième siècle, n'a eu pratiquement aucun impact sur la question du rapport entre la science et la foi chrétienne avant le vingtième siècle ; et même alors, son influence n'a pas été grande. Les conflits les plus célèbres entre « science et religion » ont été fallacieux, pathétiques, et une source de confusion supplémentaire. (p. 72)

Chez les humanistes de la Renaissance (autres que les platoniciens), la vision de l'homme a pris la forme du volontarisme, comme elle l'avait fait auparavant chez les nominalistes. Glover voit l'influence d'Augustin dans les deux cas. Mais en subordonnant l'intellect à la volonté, « l'intérêt des scolastiques était avant tout épistémologique, l'élan des humanistes était une anthropologie de la liberté et de l'action. » (p. 60) Avec cela est venu un intérêt pour l'histoire et une conscience historique. « La vision de l'homme de la Renaissance est restée un élément des plus essentiels dans la structure de l'esprit moderne. Au siècle des Lumières, elle s'est détachée de la foi chrétienne et, plus tard, de toute croyance en Dieu ; mais elle reste dans la culture européenne un terrain d'entente entre chrétiens et athées et l'une des principales forces d'intégration de la civilisation occidentale. » (p. 66)

Le volontarisme a également eu sa propre trajectoire à long terme avec des impacts imprévus sur la culture. Bien que Glover ne le mentionne pas, les puritains William Perkins (1558-1602) et William Ames (1576-1633) ont introduit le volontarisme dans la théologie réformée, Ames l'amenant d'Angleterre aux Pays-Bas. (La différence la plus significative avec les humanistes était que pour ces puritains, la volonté, bien qu'ayant la suprématie dans la nature humaine, n'était pas libre, mais soumise à l'esclavage du péché). Tous deux ont également exercé une grande influence en Amérique. Les puritains américains ont développé le volontarisme autour de leur idée de conversion religieuse, qui à son tour a joué un grand rôle dans leur revivalisme. Cette pensée s'est répandue dans le revivalisme en général au XIXe siècle (et à cette époque, l'obstacle n'était plus l'esclavage du péché qui ne pouvait être surmonté que par l'intervention de la grâce de Dieu, mais plutôt une question psychologique), l'objectif étant de trouver un moyen d'amener les gens à prendre une décision et à se soumettre au processus de conversion. Au vingtième siècle, les missions américaines ont propagé cette conception dans le monde entier, et on la retrouve partout où il y a des évangéliques.

Une fois de plus, Glover fait valoir que la théologie et la philosophie universitaire se sont égarées. L'aristotélisme s'est poursuivi au XVIIe siècle et a exercé une influence sur la scolastique largement stérile de la théologie post-réforme, tant catholique que protestante. « À la fin du XVIIe siècle, dans sa longue et habile polémique contre Hobbes, l'évêque Bramhall fait un usage continu de termes et de concepts scolastiques, malgré le mépris et le ridicule auxquels Hobbes les a traités. » (p. 67)

Glover pense que les humanistes non platoniciens se sont également fourvoyés dans l'esthétique et l'éthique. (p. 73) Mais cette préoccupation pour l'éthique n'a pas réussi à faire ressortir la distinction importante entre l'éthique classique et l'éthique biblique. « Les Grecs ont tiré les principes éthiques de la nature humaine. La conduite juste était une conduite appropriée à la nature de l'homme ; c'était le bien qui répondait à la vraie nature de l'être humain. Platon, Aristote, les stoïciens, les épicuriens, tous ont procédé de cette manière. Dans la Bible, en revanche, il n'est pratiquement pas question d'épanouissement personnel. L'éthique est orientée vers l'autre – elle est orientée vers Dieu et son prochain ... c'était un principe éthique radicalement différent issu d'une compréhension unique de ce qu'est l'homme par rapport à Dieu et à ses semblables. » (p. 74)

Prenant en compte les développements de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance, Glover conclut qu'à « la fin de la Renaissance, l'Europe chrétienne avait atteint un mode de conscience distinctif, une manière d'être conscient du monde et de sa propre existence qui était distinctement biblique et

chrétienne et qui était unique dans l'histoire humaine. ... Mieux que d'autres, les nominalistes de la fin du Moyen Âge avaient exprimé les implications de la transcendance de Dieu, de son pouvoir absolu et de sa liberté, pour la nature du monde et de notre connaissance de celui-ci. La relation de Dieu à ses créatures soutenait le nominalisme. Le monde avait un sens, mais il était absolument subordonné à l'action libre et créatrice de Dieu ; c'était le dessein de Dieu qui lui donnait un sens, car le monde n'avait pas de but propre. C'était un monde ordonné parce que Dieu l'avait ordonné, mais cet ordre ne pouvait être déduit d'aucun principe général, car aucun principe de ce genre ne liait Dieu. L'ordre du monde ne pouvait être connu qu'en observant pour voir comment Dieu avait choisi de l'ordonner. » « L'expression adéquate de la gloire et de la dignité de l'homme était la contribution des humanistes. L'homme transcendait le reste de la création dans sa relation personnelle avec le Dieu transcendant. Les ordres du monde s'appliquaient à lui, mais dans sa transcendance par rapport à eux, il pouvait agir avec liberté. La création lui a été donnée pour qu'il la contrôle et l'utilise. Il était un sous-créateur sous Dieu ; dans sa liberté, il apportait la nouveauté dans le monde. Il était l'homme historique, le créateur de la culture et de l'histoire. » (p. 77-78)

### **L'essor de la science, le mécanisme et la solution kantienne**

Le chapitre de large gamme intitulé Science et théologie va dans de nombreuses directions car il tente de couvrir les développements depuis le Concile de Paris en 1277 jusqu'à la philosophie post-kantienne. Glover commence par le « rôle positif essentiel de la théologie chrétienne dans les débuts de l'histoire de notre science ». Son cas est celui des travaux sur la science à Paris et à Oxford au XIV<sup>e</sup> siècle. Mais d'abord le Conseil de Paris avait pris des mesures en 1277 pour briser la précédente science aristotélicienne, en condamnant plusieurs propositions hérétiques de cette science qui fixaient des limites à ce que Dieu pouvait faire sur la base des implications de la cosmologie aristotélicienne. Un exemple était que Dieu était incapable de créer un vide car Aristote avait montré qu'il ne pouvait y avoir de vide. (p. 80)

Glover s'engage également dans une discussion sur la distinction entre la *potentia absoluta* de Dieu, ce que Dieu peut faire dans sa totale liberté, et la *potentia ordinata*, l'ordre dans lequel Dieu a choisi de gouverner le monde. Comme nous espérons examiner les travaux de Francis Oakley sur ce sujet dans un essai ultérieur, nous le passerons ici. Le problème suivant de Glover est de découvrir quand la science empirique a commencé, et pourquoi. Cela l'amène à parler des écoles italiennes de mécanique, de Galilée, de l'essor des mathématiques en tant que discipline indépendante (dont il cherche à montrer qu'il n'est pas dû à la prééminence des mathématiques dans le platonisme), des recherches d'Oakley à nouveau, et enfin de l'indépendance de la science empirique en tant que discipline.

La science avait été libérée de la considération des causes finales [buts des choses] par le transfert du but du monde lui-même à Dieu ; mais puisque les buts de Dieu restaient impénétrables et certainement pas connus par l'observation empirique du monde, la science a continué avec son attention immédiate à la causalité efficiente et n'était pas, en tant que science, concernée par les contextes et les explications théologiques.

Cette capacité de l'ordre de la nature ordonné par Dieu à être traité indépendamment de la théologie a ironiquement conduit à son absolutisation dans un nouvel ordre mondial dans

lequel les méthodes mécanistes de la science ont été converties en une métaphysique mécaniste. (p. 93)

Ceci introduit le prochain grand problème que Glover doit considérer et le pivot de ce chapitre, la montée du mécanisme comme concept dominant dans la science et la philosophie. Tout d'abord, le mécanisme combiné aux mathématiques comme une investigation empirique produisant une connaissance hypothétique et évitant la métaphysique, tandis que « en théologie, il était fidéiste, tendant à accepter les enseignements propositionnels de l'église comme une vérité révélée » (p. 93) Néanmoins, elle a donné « naissance, tôt dans son histoire, à une métaphysique mécaniste qui niait sa nature fondamentalement non métaphysique ». (p. 94)

Glover spéculé que le coupable était l'ambiguïté du concept de lois de la nature. Si nous définissons ces lois comme des régularités, et que nous disons qu'elles sont « de la nature » parce que la nature est le sujet étudié, c'est une chose. Les régularités, théologiquement parlant, sont imposées à la nature par Dieu, mais scientifiquement parlant, seules les régularités sont étudiées. Mais l'expression conduit à l'habitude de les considérer comme des lois inhérentes à la nature. Cette nature inhérente devient alors l'objet de la science, et c'est la métaphysique. Une autre suggestion est que c'est Descartes et sa « passion pour la construction de systèmes spéculatifs » qui en est responsable, bien qu'il s'agisse davantage d'influences que de mesures prises par Descartes lui-même. (p. 95) En outre, il y a eu l'apparition du matérialisme atomistique. À l'époque, les atomes n'étaient pas les assemblages de forces bizarres et de particules quantiques encore plus bizarres auxquels nous pensons aujourd'hui, mais ces particules dures imaginées par les athées de l'Antiquité et qui, au XVIIe siècle, ont séduit les déistes. La perspective mécaniste s'est accélérée après l'introduction de la science unifiée de Newton en physique.

Avec le développement de la compréhension métaphysique et mécaniste de la science, Glover constate que la capacité des intellectuels chrétiens à traiter le problème s'amenuise. Il dit : « Le rationalisme théologique a été une sérieuse régression et il a mis la théologie chrétienne dans une très mauvaise position pour faire face à la situation qui se développait » (p. 97). Mais il n'explique pas cela, se contentant de noter que « à la fin du XVIIe siècle... la science empirique semblait coincée dans un mécanisme rationaliste et dogmatique dont il a fallu le pouvoir critique de Hume pour la divorcer », et de noter qu'un « changement fondamental se produisait dans la conscience européenne. C'était le début des Lumières, et la nouvelle foi humaniste non chrétienne de l'Europe était associée, dans sa longue phase de formation, à la vision mécaniste du monde que semblait impliquer la science newtonienne.

Bien que nous n'en explorions pas les détails ici, un autre livre est sorti à peu près en même temps que celui de Glover et explore le développement de la pensée matérialiste à cette époque. John W. Yolton (*Thinking Matter : Materialism in Eighteenth-Century Britain*, University of Minnesota Press, 1983) explore la transformation du concept de substance physique. Au début de cette période, on considérait qu'il y avait deux sortes de substance, la substance physique et la substance spirituelle. Elles avaient certaines choses en commun, la substance ne pouvait agir que là où elle était, et il n'y avait pas d'action à distance. Mais la substance physique ne pouvait pas partager l'espace où elle se trouvait avec une autre substance physique ; la substance spirituelle pouvait coexister en un lieu avec la substance physique et une autre substance spirituelle. Depuis l'époque de Newton jusqu'à la fin du XVIIIe siècle,

le concept de substance physique a subi une transformation continue et a fini par être considéré comme minuscule par rapport à l'espace qu'il affectait (peut-être toute la matière dure du monde pourrait-elle tenir dans une tasse à thé) et interagissant avec d'autres corps par le biais de forces, qui étaient efficaces à distance. Ainsi, en plus du passage d'une science mécaniste à une métaphysique mécaniste que Glover décrit, il y a également eu une transformation du concept de matière, d'une simple substance passive à une substance dynamique et mystérieuse. Là où Glover reste vague sur la façon dont les changements dans les vues mécanistes se sont produits, Yolton fournit un compte rendu beaucoup plus spécifique. Pendant ce temps, les théologiens n'ont rien fait pour ajuster leur concept de substance spirituelle, qui n'était plus un concept associé à la substance physique dans un récit métaphysique commun, mais un concept qui restait dans un monde d'idées archaïque différent.

Mais il y a une autre façon d'envisager ce changement. Dans la perspective nominaliste, le monde était radicalement contingent et son ordre dépendait de Dieu comme source externe. Mais si Dieu est retiré de l'explication du monde, la source de l'ordre doit être inhérente au monde. Si l'ordre est compris de manière mécaniste, alors il doit y avoir une métaphysique mécaniste pour qu'il y ait une science mécaniste. Si l'ordre est inhérent au monde, Dieu n'est pas la source actuelle de cet ordre. Retirer Dieu de l'explication et la création d'une science métaphysique vont de pair. Alors, qu'est-ce qui est venu en premier, et quel a été le facteur motivant ? Dieu a-t-il été écarté de l'explication par l'apparition du mécanisme, ou le mécanisme a-t-il été transformé en une propriété inhérente à la matière afin d'ouvrir une distance entre l'homme et Dieu ou de l'éliminer complètement ?

Certaines personnes en sont venues à considérer le monde mécaniste de plus en plus comme un système fermé. Chaque état des choses était la conséquence prévisible d'un état des choses antérieur si seulement on pouvait connaître toutes les informations. L'homme faisait partie de ce système, alors comment pouvait-il le transcender et contrôler son propre avenir ? « Cette question a été une source de contradiction et de confusion dans de vastes domaines de la culture moderne, de la philosophie à la psychologie et au droit pénal. Bien que les individus puissent pencher d'un côté ou de l'autre, en général, l'homme moderne n'a pu nier ni sa conscience de lui-même comme étant transcendentalement libre, ni sa conception du monde, qui l'inclut, comme un ordre de système fermé. » (p. 98) Malgré ces propos, dans le paragraphe suivant, Glover affirme que « la critique de David Hume a été dévastatrice. » Glover dit que le scepticisme de Hume aurait été une précieuse apologétique pour la théologie, comme Hume lui-même l'a remarqué. « Dans ses Dialogues concernant la religion naturelle, il fait dire à l'un des personnages, Philon : »

Une personne qui a un juste sens des imperfections de la raison naturelle, se précipite vers la vérité révélée avec la plus grande avidité : Tandis que le dogmatique hautain, persuadé de pouvoir ériger un système complet de théologie par le seul secours de la philosophie, dédaigne toute autre aide et rejette cet instructeur adventice. Être un sceptique philosophique est, chez un homme de lettres, le premier pas et le plus essentiel pour être un chrétien sain et croyant. (p. 99)

Mais c'est Kant, et non Hume, que la théologie protestante a adopté. Kant « a fait une distinction épistémologique fondamentale entre notre connaissance des phénomènes et notre compréhension des

réalités nouménales qui incluent Dieu, la liberté et le devoir. » La structure des choses dans le monde, et leur ordre mécaniste, n'avaient pas à être déduits d'une manière ou d'une autre de l'expérience, car ils étaient la condition préalable de l'expérience et provenaient de la nature de l'esprit. Aussi, de cette manière, l'homme est l'auteur de l'ordre mécaniste, et non son sujet. Glover fait ensuite une observation importante sur la théorie de Kant :

La philosophie de Kant n'est pas un véritable dualisme ontologique. Il existe une sorte de dualisme épistémologique entre la manière dont nous connaissons les phénomènes et la manière plus directe dont nous sommes conscients de certaines réalités nouménales. Chez certains des disciples de Kant, cependant, la distinction épistémologique qu'il avait faite s'est transformée en un dualisme ontologique. En d'autres termes, alors que Kant avait dit que nous étions conscients d'une réalité de plus d'une manière, certains kantien en sont venus à concevoir une réalité phénoménale distincte d'une réalité nouménale, ou spirituelle. C'est cette perversion de Kant qui est devenue le fondement dominant de la théologie protestante. (p. 100)

Glover doit vouloir dire la théologie libérale allemande ; le « laid large fossé » de Gotthold Ephraim Lessing et tout ce qui est venu après. Lessing avait dit que « les vérités accidentelles de l'histoire ne peuvent jamais devenir la preuve des vérités nécessaires de la raison. » Pour un compte rendu lucide de la façon dont cela s'est déroulé à travers une succession de penseurs, lisez *Protestant Theology in the Nineteenth Century* de Karl Barth. Selon Glover, « l'idée maîtresse de l'apologétique néo-kantienne a été de tenter de réconcilier la foi chrétienne avec le mécanisme plutôt que d'explorer les contradictions irréconciliables entre eux ».

Nous devrions remarquer qu'au vingtième siècle, Cornelius Van Til, au séminaire théologique de Westminster, a également accepté l'interprétation allemande protestante déformée de Kant, et l'a rendue fondamentale pour ses critiques d'innombrables philosophes et théologiens, pour finalement se confondre lui-même. Cette interprétation dualiste de Kant traverse également la critique de la pensée et de la culture contemporaines de Francis Schaeffer, qui oppose les étages supérieurs aux étages inférieurs. En fait, Glover utilise cette image de l'histoire supérieure et inférieure pour expliquer son point de vue : « L'ontologisation de Kant a produit une sorte de monde à deux étages dans lequel un déterminisme mécaniste opérait dans l'histoire et la nature dans la mesure où elles étaient observables ; au-dessus de ce monde mécaniste se trouvait le monde spirituel dans lequel la signification des événements observés était connue. Le problème évident est l'absence d'une explication adéquate de la relation entre les deux histoires. » (p. 100) Dans la mesure où ces successeurs de Kant ont accepté la version dualiste du kantianisme, il s'agirait d'une critique exacte de *leurs* vues.

Glover poursuit pendant plusieurs pages sur les conflits entre le christianisme et la science, et sa solution consiste à considérer les passages bibliques contradictoires comme autre chose que des récits historiques, et à suggérer l'exploration d'une variété de nouvelles philosophies de la science.

## **Les Lumières**

Glover sous-titre ce chapitre « Le début du monde moderne » conformément à sa thèse selon laquelle la Renaissance a été l'ère la plus chrétienne. Pour ce qui est de la façon dont les Lumières ont

fait cela, il dit : « La clarté qui caractérisait la conscience de soi de l'époque était superficielle. Les Lumières ne pouvaient croire que la vérité est simple et le monde rationnel qu'au prix de ne pas reconnaître les contradictions qui abondaient dans leur propre culture intellectuelle. Au fur et à mesure que l'on approfondissait les différents aspects de la perception de la réalité de l'époque, les Lumières et leur clarté disparaissaient au milieu du brouhaha de voix contradictoires qui s'affrontent depuis lors dans l'Occident des Lumières » (p. 107).

Il cite Paul Hazard (*La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, c. 1935) pour montrer que cette nouvelle ère est apparue soudainement en une seule génération et que « pour la première fois dans l'histoire de l'Europe, un nombre significatif de leaders de la culture ont ouvertement répudié la foi chrétienne. » (p. 108) Mais comme les idées bibliques avaient créé des hypothèses fondatrices de la culture européenne, l'homme transcendant en quelque sorte le monde qui lui-même n'avait pas de but inhérent, la soustraction de Dieu de cette image par les Lumières et ne laissant que l'homme n'a pas ramené le cosmos classique dans lequel l'homme était entièrement contenu et avait une place inévitable. « Sans les limites imposées par la conscience du Dieu transcendant, l'homme a perdu le sens du péché et a trouvé sa liberté gonflée jusqu'à l'auto-déification. » C'est ainsi qu'est née la nouvelle religion de l'humanisme. Ce n'était pas l'humanisme de la Renaissance, qui désignait certaines activités littéraires.

« La transition vers la nouvelle foi a été à la fois obscurcie et facilitée par le phénomène du déisme. Le déisme n'était pas une véritable foi religieuse, mais un ensemble d'idées convenant à l'esprit du XVIIIe siècle, à l'abri desquelles la nouvelle foi humaniste s'est développée. » (p. 109)

Ici, nous devons mettre Glover au défi. Il a une tendance, qui apparaît de temps en temps, à considérer les déistes comme des croyants en quelque chose comme le Dieu horloger de Leibnitz, qui a créé le mécanisme du monde et l'a ensuite laissé fonctionner. Mais S. G. Hefelbower (*The Relation of John Locke to English Deism*, Chicago : University of Chicago Press, 1918) a étudié les écrits de tous les principaux déistes et a constaté qu'aucun d'entre eux n'avait une telle opinion. Ils présentent des similitudes avec le socinianisme et nient la révélation divine dans l'Écriture, l'expiation par le sang et la place de l'Église et de ses rites dans le vrai culte, mais croient à la prière, à la providence et au salut par les bonnes œuvres. Cela ressemble beaucoup à la vision de la religion que l'on trouve dans les vieux films hollywoodiens. L'idée de l'horloger, cependant, a été attribuée aux déistes par leurs adversaires contemporains. Les similitudes avec le socinianisme doivent être soulignées car ce mouvement avait déjà cent ans à l'époque indiquée par Paul Hazard. De plus, il avait refait surface parmi les arminiens, dont certains ont révélé leurs véritables opinions après que leur couverture arminienne ait perdu de sa force dans les églises. Par ailleurs, pour examiner un autre contexte que celui des Pays-Bas, en Nouvelle-Angleterre, l'arminianisme est apparu au XVIIIe siècle, puis il s'est transformé en unitarisme, qui s'apparente largement au déisme. Quelque chose comme cela a pu se produire dans le presbytérianisme anglais. Il se peut qu'une population réceptive au déisme et aux Lumières ait été là depuis le début, mais seulement retenue par la répression de l'État. Les déistes se considèrent souvent comme les continuateurs de la Réforme, qui se débarrassent des déchets hérités. Dans cette attitude, ils ressemblent également aux sociniens. Une partie de la confusion qui entoure le déisme vient du fait que

les critiques du déisme soupçonnaient les déistes d'avoir des doctrines secrètes, peut-être même l'athéisme, et attaquaient souvent ces « vraies » doctrines déistes.

Glover, cependant, reprend une explication qu'il avait évoquée dans le chapitre sur la Renaissance : l'intérêt des laïcs pour la religion qui a conduit à de nombreuses spéculations et publications théologiques amateurs. Il pense qu'ils se sont servis des platoniciens de la Renaissance et de leur intérêt pour les auteurs ésotériques anciens, ce qui tendait à mettre sur le même plan une grande diversité de vues religieuses. L'homme devait alors se fier à sa raison pour évaluer ce smorgasboard religieux. Les apologistes chrétiens ont fait appel à la raison naturelle pour valider le christianisme, approuvant ainsi la méthode qui a conduit au déisme.

Glover ne mentionne pas non plus l'influence de Richard Hooker (1554-1600), qui a créé l'anglicanisme pour contenir le puritanisme et protéger la liberté morale des élites. Il a noté que l'église romaine se basait sur la tradition et l'autorité ecclésiastique, tandis que les puritains faisaient appel aux Écritures. L'Église d'Angleterre avait besoin d'une troisième voie pour ne pas être vulnérable aux arguments des uns et des autres, et pour son autorité alternative, Hooker a choisi la raison, plaçant effectivement l'Église sur ce qui est devenu le terrain de jeu des déistes.

Une autre affirmation douteuse de Glover est que le déisme était un « credo insipide et optimiste ... il n'avait aucun pouvoir pour faire face à la situation humaine réelle ... Il a disparu sans causer de traumatismes parce qu'il n'était pas vraiment la foi vivante de quiconque, et le nouvel humanisme n'en avait plus besoin comme béquille » (p. 112). (p. 112) Mais le déisme n'a jamais vraiment été la foi de nombreux intellectuels (par opposition aux esprits inférieurs), et il a survécu dans les pays anglophones dans les églises unitariennes, puis dans la franc-maçonnerie, qui a attiré tant de membres au XIXe siècle. Au fur et à mesure qu'elle devenait plus populaire, elle changeait d'étiquette et devenait une sorte de religion de loisir que l'on pouvait pratiquer parallèlement à l'appartenance à une dénomination protestante pour les événements plus publics.

L'une des principales zones de conflit entre les Lumières et le christianisme était le concept de péché, qui, selon Glover, était particulièrement important en France. L'idée chrétienne du péché était complexe, impliquant une relation complexe avec Dieu, une disposition morale altérée de la part de l'homme et la culpabilité héritée du péché originel. L'idée des Lumières était plutôt celle de bons et de méchants, et n'admettait pas beaucoup de sophistication. Pour expliquer cela, Glover se lance dans une discussion sur Augustin, Pascal, le pélagianisme et le molinisme, mais nous supposons que nos lecteurs comprennent déjà la théologie chrétienne.

Glover s'oppose ensuite à l'interprétation de Peter Gay, qui voit dans les Lumières une tentative de faire revivre le paganisme classique. (*The Enlightenment : An Interpretation*, vol. 1 : *The Rise of Modern Paganism*, New York, 1967) « Dans cette interprétation, le propre zèle anti-chrétien de Gay l'amène à des positions sérieusement trompeuses. Il y a eu une répudiation du christianisme par une minorité influente qui était destinée à être beaucoup plus puissante dans l'avenir ; mais le mouvement anti-chrétien faisait partie d'un ensemble plus complexe ; chrétiens et non-chrétiens partageaient la plupart des idées caractéristiques des Lumières. » (p. 116) Les Lumières ont fait un usage incident des

idées classiques, peut-être surtout des précédents historiques, mais n'ont pas fait progresser l'érudition dans la pensée antique, et surtout n'ont pas voulu replacer l'homme dans le cosmos antique, mais l'élever au rang de seigneur du monde à la fois comme connaisseur et comme contrôleur. Notre propre attitude à l'égard des Lumières montre clairement sa déconnexion du monde classique :

Du Moyen Âge au début du XXe siècle, l'attrait de l'Antiquité classique était une constante de la pensée de l'Europe occidentale. Ce n'est qu'à notre époque que les études classiques ont été limitées à un petit groupe de spécialistes. ... L'attrait des Lumières n'a pas été sérieusement diminué par l'éclipse récente de la culture classique en tant qu'ingrédient commun de la vie intellectuelle. Ceux qui, de nos jours, trouvent encore dans les Lumières leur foyer spirituel et leur lieu de naissance ne le font pas parce qu'ils reviennent au classicisme, mais parce qu'ils y reconnaissent la foi en l'homme à laquelle ils sont attachés. (p. 117)

La suppression de Dieu et de ses desseins a laissé une histoire sécularisée. Elle a laissé l'homme sans restriction, de sorte qu'il pouvait l'interpréter avec optimisme comme un potentiel de perfectibilité indéfinie. En combinant les deux, on obtient une idée de l'histoire comme un progrès dont l'homme des Lumières est la dernière et la meilleure réalisation. Mais le monde dans lequel son histoire est mise en scène est déterminé par la loi naturelle. « La contradiction entre des hommes libres dans un monde déterminé a pris une forme intéressante dans l'environnementalisme qui est né au siècle des Lumières et qui se poursuit sans relâche à notre époque. Cette tradition, surtout lorsqu'elle s'intéresse à l'orientation de la société tout entière, ne parvient pas à éviter de diviser l'humanité entre les contrôlés et les contrôleurs. » (p. 121)

### **L'âge romantique**

Après avoir examiné plusieurs définitions proposées du romantisme, qui échouent en tant que descriptions de l'époque en raison des nombreuses exceptions marquantes, Glover conclut qu'aucun « principe essentiel unique n'explique le romantisme parce que l'âge romantique a été la récupération d'éléments contradictoires d'une civilisation immensément complexe ». et poursuit en parlant « d'une protestation romantique contre les limites des Lumières. » (p. 143) Je dirais qu'il vaudrait mieux parler d'une rébellion contre ces limites, dans laquelle la raison, l'idéal des Lumières, est complétée par l'imagination et la volonté. Il ne s'agissait pas d'une tentative de faire reculer les Lumières, mais de poursuivre avec une participation plus large et sans pauses.

Le premier exemple que Glover donne de cette protestation contre les limitations est le mouvement évangélique, qui commence avec les Wesley et Whitefield et dont l'influence s'accroît au cours des premières décennies du XIXe siècle, lorsqu'il commence également à dynamiser divers mouvements de réforme. L'Allemagne et la Scandinavie avaient quelque chose de similaire, mais plus faible. Glover considère comme une faiblesse le fait qu'elle n'a pas généré une nouvelle théologie, mais s'est principalement appuyée sur un calvinisme modifié. La critique est étrange dans la mesure où, en exigeant la nouveauté, Glover semble lui-même adopter un critère romantique.

Aux mouvements chrétiens s'opposait un humanisme romantique, illustré par le poète Shelley, dont le thème était de se débarrasser de la tyrannie de Dieu, dont le pouvoir sur l'homme était fondé sur la croyance que l'homme s'étendait à lui.

En France, où il n'y a pas d'évangélisme, on assiste plutôt à la déification de l'État. Les espoirs des Lumières concernant la perfectibilité de l'homme et de la société étaient désormais placés sur l'État en tant qu'agent. Cet État divin n'avait pas de Christ pour racheter ceux qui se rebellaient contre lui, mais recourait au contraire à un pouvoir sans limite pour imposer le changement et écraser l'opposition. « Les ennemis de la Révolution n'ont pas été autorisés à se repentir ou à se faire pardonner. » C'était « une réponse morale d'indignation face à l'échec des gens à répondre avec un enthousiasme approprié à la possibilité d'un État idéal. » (p. 153)

Une autre forme que pouvait prendre l'étatisme était le nationalisme, uni à une certaine idéologie. Dans ces cas, « la religion est une forme d'humanisme dans laquelle la communauté humaine en tant que réalité historique transcendante est déifiée. »

La troisième forme d'humanisme romantique (outre la rébellion prométhéenne de Shelley, et le statisme/nationalisme) est l'humanisme scientifique. Il décrit ici Saint-Simon, August Comte, H. G. Wells et Julian Huxley, qui ont chacun tenté de lancer une religion basée sur la science. Wells est peut-être un personnage particulièrement étrange, puisqu'il a ensuite servi de couverture aux intérêts bancaires de l'élite anglo-américaine au tournant du siècle, et qu'à l'âge adulte, il a fait de même pour Staline en tant qu'intellectuel progressiste soi-disant objectif, mais en réalité sous la coupe du gouvernement soviétique dont il dépendait pour l'argent et les femmes. On pourrait objecter que l'humanisme scientifique tel qu'il est représenté par ces figures n'est pas la science par la folie. Cette objection est en soi éclairante car elle relie l'humanisme scientifique à des mouvements similaires, mais actualisés, en cours aujourd'hui, représentés par la science du Nouvel Âge avec ses énergies et ses fréquences, par les extraterrestres de l'espace qui guident le développement humain, et par les pratiques occultes des membres des élites financières, politiques et du divertissement.

Glover a une longue discussion sur l'existentialisme, mais elle ne va nulle part. Ces gens ne pensaient pas aux nominalistes, et cela l'éloigne de sa thèse.

### **Le sens occidental de l'histoire**

Dans son septième chapitre, Glover développe plus largement les thèmes abordés précédemment. Il commence par le concept « hébraïque » de l'histoire :

Le cosmos, loin d'être ultime et sacré, est né d'un acte libre de la volonté de Dieu et est maintenu dans son existence par sa volonté continue. En tant qu'acte historique continu de Dieu, la nature était subsumée dans l'histoire (la bonté de la création est un thème majeur de la Bible), mais le monde n'était en aucune façon sacré en soi..... L'homme n'était pas compris comme une créature parmi d'autres, mais comme une créature créée à l'image de Dieu et transcendant le reste de la création dans sa relation particulière à Dieu. Dans cette transcendance, il exerçait une liberté créatrice à l'égard de la nature que les religions cosmologiques ne concevaient pas. Cette liberté et les possibilités créatrices qui l'accompagnent constituent son expérience historique. (p. 181)

Si l'on commence par les Hébreux, les problèmes qui se posent sont les suivants : tout d'abord, ces idées étaient tout simplement ce qu'ils n'arrivaient pas à comprendre et ils tombaient sans cesse dans le paganisme du culte de la nature. De plus, certains aspects n'ont été clairement élaborés que bien plus tard. Deuxièmement, ce concept d'histoire est dépourvu de l'idée de l'Incarnation et de sa centralité dans l'histoire, qui comme Glover le discute, a reçu de l'attention pendant la Renaissance, et donc le concept hébreu est incomplet comme description du sens occidental de l'histoire.

Glover met en contraste le sens grec du temps et de l'histoire. Ils étaient conscients d'un passé étendu, comme Homère avant eux, et dans ce temps étendu il y avait un progrès de la connaissance, mais ils n'attendaient pas un futur changeant, sauf peut-être sous forme de cycles répétitifs lorsque les possibilités limitées contenues dans le cosmos étaient rejouées. Expliquer en quoi l'alternative chrétienne était différente l'amène, bien sûr, à discuter longuement d'Augustin, puis des vicissitudes de la perspective augustinienne au cours des siècles suivants.

Il évoque l'amélioration des méthodes historiques à la Renaissance, la sécularisation de l'histoire par la suppression de l'idée de providence et l'impact de la science sur la modification de l'échelle historique. Il a ensuite plusieurs choses à dire sur les différentes philosophies de l'histoire proposées.

### **Les perspectives de l'humanisme**

Les deux derniers chapitres traitent des perspectives de l'humanisme dans la situation actuelle, et des ressources existantes dans la culture qu'il pourrait utiliser. Il parle de l'impact de la pensée eschatologique, de l'existentialisme, du gnosticisme, de la science, etc. et évoque de nombreuses choses intéressantes que divers auteurs ont dites sur ces sujets et d'autres.

Cette discussion ne fait pas avancer sa thèse sur les origines de la culture laïque moderne, mais nous met surtout au courant de ses lectures.

### **Perspectives pour le christianisme**

Nous pouvons avoir une vision plus claire des implications de la thèse de Glover en examinant la tentative la plus populaire du vingtième siècle pour faire revivre une vision culturelle chrétienne du monde.

Le platonisme religieux est la catégorie dans laquelle Glover range C. S. Lewis et les écrivains associés. Ils reviennent plusieurs fois dans son livre, ce qui est remarquable dans un ouvrage couvrant l'ensemble du développement culturel occidental et sa signification. « Elle a certainement enrichi l'expérience et la pensée de nombreuses personnes, mais dans l'ensemble, son influence a inhibé le développement de la tradition biblico-chrétienne. » (p. 71) Les platoniciens de la Renaissance ont trouvé une tradition parallèle à la tradition biblique chez des auteurs ésotériques tels que Mercurius Trismegistus ou Zoroastre. « Cela compromettait l'unicité de la révélation chrétienne et conduisait à considérer le christianisme comme un membre, certes supérieur, du genre religion. » (p. 70) On retrouve une tendance similaire chez C. S. Lewis, notamment dans son ouvrage *The Abolition of Man*, que l'on pourrait appeler *Le simple paganisme*. Il trouve un niveau universel de religion dû à la loi naturelle qu'il appelle le Tao. « C'est l'unique source de tous les jugements de valeur. S'il est rejeté,

toute valeur est rejetée. Si une valeur est retenue, elle est retenue. » (*Abolition*, p. 21) La base suffisante de la civilisation n'est donc pas une société chrétienne, mais une société du Tao. Dans *Réflexions sur les psaumes*, Lewis s'insurge contre la moralité de certains d'entre eux. « Dans certains des Psaumes, l'esprit de haine qui nous frappe au visage est comme la chaleur de la bouche d'une fournaise. Dans d'autres, le même esprit cesse d'être effrayant seulement en devenant (pour l'esprit moderne) presque comique dans sa naïveté. » (Psaumes, p. 20) Il poursuit en qualifiant ces Psaumes de « diaboliques » et de « méprisables ». Pour Lewis, la Bible doit passer à travers notre filtre éthique, et le bon doit être séparé du mauvais. Ce filtre éthique, le sens moral ou le Tao, est plus fondamental pour Lewis.

Dans les livres de Narnia, nous pouvons voir émerger l'idée grecque du cosmos. Lorsque le monde de Narnia est créé, un morceau de tuyau de fer apporté dans le monde devient un lampadaire. Les potentiels cosmiques, les universaux, font que le tuyau développe sa nature intrinsèque. Au moment de la création, où le contact avec le transcendant devrait être le plus évident, ce qui est imminent dans le cosmos prend le dessus.

Charles Williams, comme nous l'avons déjà noté, faisait un usage intensif de l'amour romantique comme pont entre le monde et le transcendant. Il pratiquait également des rituels magiques, et effectuait des rituels sur des enfants dans ce but.

Dans la littérature fantastique, en tant que projection d'une vision chrétienne, ce que nous sommes susceptibles de trouver en réalité, c'est la cosmologie grecque combinée à des éléments d'intrigue chrétiens. Il s'agit d'une réintroduction dans la pensée chrétienne de ces éléments que les penseurs médiévaux ont évacués avec tant d'efforts. Pourtant, ces auteurs n'ont pas tenté de combiner leur platonisme avec la science. Le retour à la pensée grecque n'a pas fourni une perspective culturelle intégrée qui pourrait soutenir la culture occidentale.