

Cours 3 à 6. Introduction à la philosophie grecque

Emplacement:

3. Cours de 1981 à 1984

3.1. Épistémologie 1981-1982 (EP1-EP30, 42 p.)

3.2. Théorie de l'interprétation, 1981-1982 (DU1-DU41, 68 p.)

3.3. Logique, 1981-1982 (L01-L103, 145 p.)

3.4. Méthodologie, 1981-1982 (ME1-ME15, 25 p.)

3.5. Introduction à la hiéroanalyse, 1981-1982 (HA1- HA169, 233 p.)

3.6. Introduction à la philosophie grecque, 1982-1983 (GW1-GW235, 295 p.)

3.7. Introduction à la pensée moderne-contemporaine , 83-84, (MHD1-MHD264, 301p.)

Remarque : Ce cours a été mis en page avec un interligne plus important que le texte du cours original. Par conséquent, les références de l'ancienne version ne correspondent pas à la pagination actuelle de Word. C'est pourquoi la pagination originale est affichée systématiquement avec les lettres « GW », qui signifient « Philosophie grecque » (en Néerlandais : Griekse Wijsbegeerte) et proviennent de l'ancien système de numérotation des pages.

Introduction : Cette introduction à la philosophie grecque Ce cours explore en profondeur l'essence de la pensée et des sentiments de la Grèce antique. Cette religion était initialement d'une portée et d'une holisme exceptionnels. Il se concentre plus particulièrement sur les causes qui ont conduit à considérer les expériences religieuses et sacrées comme des élans irrationnels et illégitimes. D'un point de vue scientifique, ces expériences ont été (et sont encore) déclarées invalides. Le domaine informationnel de la religion a été (et est toujours) progressivement dépouillé de tout mysticisme et magie, et interprété de manière purement séculière. De nombreux penseurs critiques de l'histoire récente s'en sont inspirés. C'est ainsi qu'a été fondée la religion excessivement rationnelle, dépouillée de son cadre paranormal et de ses forces puissantes. Cette « religion séculière » – l'expression semble paradoxale – est particulièrement pertinente, voire prédominante, à notre époque. Il est souhaitable que les théologiens et les spécialistes des religions puisent une inspiration nouvelle dans ce sujet et réévaluent les forces paranormales de la religion, en somme, l'essence même de la religion.

Contenu : cliquez sur le texte que vous souhaitez lire.

C.3-6. Introduction à la philosophie grecque	1
Préface. - Doctrine de la sagesse (Sophio-analyse) (01/17)	3
(A) Remarque sémasiologique (01/03) :	3
(B) Analyse de Sofio (03/05).	6
(C) La structure de la sagesse (6/17)	9
Introduction. Le cadre historico-culturel (18/22).	24
Note : – Méthodologie de l'étude de la sagesse.	30
(A) Méthode globale (planétaire) (23).	31
(B) Les méthodes externalistes (24/27)	32
(C) La méthode internaliste de sophioanalyse (28/31)	36
Une exposition sophiologique en quatre parties (30/32)	39
(a) Philosophie informative (30/32)	39
b) Philosophie pré- ou extraconstitutive (également « métaphysique »)	
(32/54)	42
(c) Philosophie constitutive (= physique) (55/174)	71
Le concept de « nature » (61)	79
a. La conception antique de la nature. (61/69)	79
b. Le lien ancien entre diacronie et synchronie (61/69) :	80
c. Le physique comme commencement de la « théologie ». (69/70) ...	90
d. L'unique nature et les multiples natures (70-93)	91
La triple nature « matière/énergie/information ».	120
a. Le « matérialisme » antique. (94/109)	121
b. Dynamique antique (mécanique. (110/117)	141
c. L'ancienne théorie de l'information. (117/118)	149
L'aspect mathématique de l'idée de choses et de processus (118/130)	
.....	151
L'âme dans la nature (131/165)	166
L'occulte dans la nature. (166/173)	210
d) Philosophie normative (=éthico-politique, déontique) (174/235)	220
(1) Le point de départ. (175/178)	221
(2) Le malentendu concernant la théorie des idées. (177/184)	224
(3) Les fondements d'une philosophie normative. (184/235)	232
(1) « Eux », celui-là, « celui-là » (185/186)	234
(3)a. -- La « sustoichia » (paire systémique ; paire opposée) (186/189)	
.....	236
(3)b. L'harmonie. (189/195)	238
(3)c. -- L'hénologie musicale 195/	246
(4) L'éthique-politique hénologique-arithmologique (196/)	248

(iii)a1. Hiérozoïsme (vitalisme astral) (203/205)	256
(iii)a2. L'hiérozoïsme comme philosophie thérapeutique. (205/214)	259
(iii)a3. Le hiérozoïsme comme philosophie pédagogique. (215/217)	271
(iii)a4. L'hiérozoïsme comme philosophie pragmatique-eudémonique.	275
(iii)a5. Hiérozoïsme : harmonie de l'individu et de la communauté.	282

GW1

Préface. - Théorie de la sagesse (Sophio-analyse) (01/17)

(A) Remarque sémasiologique (01/03) :

G.J. Vogel, *Philosophie grecque*, I, (*De Thalès à Platon*), Leiden, 1950, 2, affirme que « filo.sofia » (esprit de sagesse) a deux significations :

un. une conception large , qui implique de viser l'acquisition de la « sagesse », comme le font déjà les peuples primitifs, mais de manière plus systématique ; ainsi *Hérodote d'Hallicarnasse* (-484/-424), *Hist.*, 1:30 ; également *Thucydide d'Athènes* (-460/-399), *Pel. Oorl.* , II:40 ; plus tard *Isocrate d'Athènes* (-436/-338), -- on pourrait parler ici de « développement général », dans la mesure où il correspond aux exigences contemporaines de la culture ;

b. une étroite et technique, qui sera le sujet de ce cours, donc pour la première fois (cf. Diogène L., I : 12), à Puthag ou comme de Samos (-580/ - 500).

De Vogel note (cf. 3) que la sagesse a précédé la philosophie. Elle mentionne brièvement les « sept sages » de la Grèce (dont Thalès de Milet et Solon d'Athènes), parmi lesquels Thalès de Milet est également considéré comme un philosophe, du moins plus tard. Elle cite des exemples proverbiaux de ces sages.

R. Schärer, **l'homme devant ses choix dans la tradition grecque **, Louvain, 1972, affirme que l'homme grec avait le héros, le sage et le philosophe comme modèles de résolution de problèmes, qui, chacun à sa manière, réduisent une situation concrète à une solution d'échange (alternative), c'est-à-dire un choix pour ou contre ; ils décident de cela et, en faisant leur choix, font appel à des normes (c'est-à-dire des valeurs dirigeantes), de sorte que si le choix viole ces normes, cela signifie « hubris » (transgression), suivi, tôt ou tard, des conséquences correctives (« nemesis ») de ce mauvais choix ; il suffit de penser au jugement de Dieu dans la *Bible*.

Schaerer nous offre une définition de la sagesse plus large que la sagesse

proverbiale. En effet, si on la comprend bien, le héros et le sage ne représentent qu'un seul type de sagesse, et le terme « sage » est le plus général. La sagesse consiste, après tout, à travers ses nombreuses nuances sémantiques, à discerner un problème dans une situation et à le résoudre, de manière raisonnée, quelle qu'elle soit. Les dictons et les proverbes ne sont, dans ce contexte, que des éclairs de sagesse, rien de plus. La sagesse est toujours bien plus que cela.

Sagesse (proche-)orientale .

W.I. Irwin, **Wisdom Literature **, dans **Enc. Brit.**, Chicago, 1967, 23 : 601, donne un aperçu de la sagesse de l'ancien Proche-Orient (Éthiopie, Égypte, Canaan, Mésopotamie, Arménie, Iran (qui, en géographie moderne, appartient déjà au Moyen-Orient), Arabie, Syrie, Asie Mineure (= Anatolie, Mikrasie)).

GW2

a. Mésopotamie (à partir de -2900) avec Sumer

La Mésopotamie possède une littérature de sagesse ; voir S.N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, Paris, 1975 (livre qui donne de beaux exemples) ; vient ensuite Akkad (Babylone et Assyrie) ; voir G. Contenau, *Zo leefden en Babyloniërs en Assyriërs ten tijde van Nebukadnezar*, Baarn, 1979 (Sur la « littérature de sagesse » au sens étroit : oc, 205ff. (poèmes didactiques, psaumes, fables) ;

b. Égypte (à partir de -2770),

Là où la « sagesse » (plutôt au sens plus étroit, avec Ptahhotep) est le genre littéraire le plus ancien ; célèbre est (vers -2400) Ptahhotep, un vizir, avec sa collection de proverbes de nature éthico-politique concernant la « bonne vie », sa faisabilité par le groupe de personnes auquel elle est destinée ;

c. Canaan

(Avant que les Israélites n'entrent en Palestine) et en Édom (ancien territoire arabe), qui était célèbre pour ses « hommes sages » ;

d. Israël (à partir de -1200 (avec les juges));

Prenons l'exemple des souverains Salomon et David (-1000/-950), reconnus comme des sages. L'examen de ces données impressionnantes révèle la lenteur du réveil de la Grèce antique et son rôle inévitable dans l'influence des maîtres orientaux (grâce aux échanges commerciaux).

F. Wendel et al., *Les sagesse de Proche-Orient ancien*, Paris, 1963, est un recueil de rapports du Colloque de Strasbourg (17/19 mai 1962), consacré

par des spécialistes à la sagesse orientale ancienne en Égypte (huit études), en Mésopotamie (une étude) et en Israël (trois études).

Il convient de noter qu'A . Volten, dans **Der begriff der Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten**, oc., 73/101, développe la notion d'hylozoïsme chez les premiers penseurs grecs (Thalès, Anaximandre, Anaximène, Puthagoras, Héraclite, Parménide, Xénophane, Empédocle, Anaxagore, Diogène d'Apollonia) ; après tout, Maât est la « substance de l'âme » dont les dieux dépendent (liée à la Voie lactée) ; elle « gouverne » toute chose. Il s'agit là, en soi, d'un thème sapientiel (= sagesse) extrêmement remarquable.

W. Bieder, **Wijsheidsliteratuur** , dans B. Reicke/L. Rost , **Bijbels-historisch woordenboek**, Utr./Antw., 1970, VI : 65-70, analyse, au sens large et au sens strict, les livres et textes sapientiaux de la Bible. C.A. Keller, **Wijsheid** , ibidem, 63-65, précise que le terme « sagesse » désigne, dans l'usage savant moderne, l'humanisme oriental antique (paideia, idéal éducatif). C.A. Keller, **Wijze**, ibidem , 70-71, définit le « sage » comme « vigoureux, compétent, expérimenté, intelligent » ; plus précisément : accompli, vivant selon les normes, intelligent et consciencieux, jouant son rôle social avec succès. Une fois encore, une conception large !

GW3

N.J. Suggs, dans son article **Le Livre de la Sagesse** , paru dans **Encyclopedia of Britannica** en 1967, vol. 23, p. 600-601, traite du **Livre de la Sagesse** (située entre -150 et +50 av. J.-C.) et souligne le thème central de la sagesse comme pont entre la philosophie païenne (au sens strict et au sens large) et la révélation biblique (un thème que Philon, les rabbins et, plus tard, les Pères de l'Église développeront). Concernant la relation entre la philosophie grecque et la sagesse orientale, l'auteur affirme : « La philosophie grecque était l'héritière et, dans une certaine mesure, l'élève de la réflexion ancestrale de l'Orient. » (ac., 600). – Ainsi, nous pouvons, à un moment donné, parler d'interaction.

O. Willmann, **Gesch. d . Idealismus** , I (** Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus**), Braunschweig, 1997-2, souligne que la sagesse chaldéenne (60/72) et la sagesse égyptienne (48/59) appartiennent à la préhistoire de la philosophie ; pourtant, il part lui aussi du concept large de sagesse, car la sagesse apollinienne et la sagesse mystérieuse (dionysiaque) (19/47), la doctrine du Magicien, les Védas et l'Ancien Testament ont tous contribué à la philosophie ; de plus, il souligne que la théologie des anciens (Veda et Vedanta, Torah et Kabbale (orientales) ; théologie physique et

politique (hellénique) (oc, 137/254)) constituait le fondement de la philosophie.

Willmann souligne de manière particulièrement remarquable que le physique (issu de la théologie physique) et l'éthique-politique (issue de la théologie éthico-politique) structurent conjointement la sagesse préphilosophique et la philosophie. C'est là, à notre sens, l'intuition fondamentale par excellence concernant la sophio-analyse et la philosophie, en complément de l'intuition structurale de Schaerer exposée précédemment.

(B) Analyse de Sofio (03/05).

La « Sophia » (sapientia, sagesse) peut faire l'objet d'une « analisis, dissection, investigation » (terme platonicien) ; d'où le terme de sophio-analyse. Elle comprend les aspects et étapes suivants :

a. la sophiographie : elle englobe la description sans prétention des phénomènes sapientiels, par exemple la littérature didactique (prenons les paraboles de Jésus, dans lesquelles il transmet la sagesse d'une manière accessible) ; elle nous montre, par exemple, la portée du concept de « sagesse » ;

b. sophiologie : celle-ci aborde la structure (voir Schärer et Willmann ci-dessus) de la sagesse — distributive et collective, ainsi que cinétique (diachronique) ; ici, le contenu de l'idée de « sagesse » est principalement discuté ;

c. Philosophie : ci-dessus, la philosophie est un phénomène parmi de nombreux phénomènes sapientiels avec sa propre structure ; cependant, à un moment donné, un jugement de valeur (axiologique) et surtout un jugement épistémologique (la valeur connaissable de la sagesse) entrent en jeu ; amener la valeur de la vie et la valeur connaissable à une discussion approfondie et responsable est un travail philosophique, préparé par les deux phases d'analyse précédentes.

GW4

En revanche, la philosophie elle-même s'inscrit dans un cadre plus large en la qualifiant de forme unique de sagesse ; ceci est d'autant plus nécessaire que les philosophes, à travers les siècles, ont eux-mêmes constamment lié des activités non strictement philosophiques à leur travail :

1. Ils se sont toujours consacrés aux sciences naturelles et/ou sociales ;
2. Ils procédaient presque toujours de manière rhétorique, même

lorsqu'ils souhaitaient, comme Parménide, Platon, Aristote et d'autres, pratiquer une philosophie scientifique strictement objective ;

3. ils s'intéressaient à la théologie, en tout cas de manière conformiste ou critique ;

4. surtout : chez chaque philosophe, son choix préphilosophique (comme les existentialistes nous l'ont appris ; voir, par exemple, Sartre sur Descartes) apparaît rapidement lorsqu'on l'étudie attentivement ; ce qui revient à dire que, pour bien le comprendre, il faut le situer sophio-analytiquement.

La relation est donc une relation d'interaction : la sophio-analyse atteint une pleine conscience d'elle-même au sein de la philosophie stricte ; la philosophie stricte se comprend pleinement lorsqu'elle se soumet à la sophio-analyse et apprend à se percevoir comme une forme de sagesse parmi d'autres. Surtout, la philosophie ne doit pas oublier qu'elle est issue d'une sagesse préphilosophique et qu'elle puise encore fondamentalement ses racines dans des intuitions préphilosophiques.

Modèle applicatif de l'analyse Sofio.

G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Munich, 1961, l'a dans I (*Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israëls*), S. 415/439 :

(1) Sur la sagesse empirique d'Israël :

« Comme tous les peuples, Israël comprenait aussi la « sagesse » comme une connaissance éminemment pratique et fondée sur l'expérience des lois du monde et de la vie. » (415) « La sagesse empiro-gnomique part d'une prémisse tenace : il existe un ordre secret présent dans les choses et les processus ; or, il faut l'extraire des choses et des processus avec une grande patience et à travers toutes sortes d'expériences douloureuses. Mais cet ordre n'est pas (...) systématiquement étudié. (...) Ce serait là la méthode philosopho-systématique. »

Mais le monde sur lequel la pensée gnomique (= proverbiale) concentre son attention ne peut, comme le dit Jolles, être appréhendé par la pensée conceptuelle. » (149) ;

(2) Sur la sagesse théologique d'Israël :

Israël possédait donc, comme tous les peuples, une sagesse humaine et profane ; procédant à partir d'éléments et d'aspects sacrés qui lui sont inhérents, il développe un second type de sagesse, à savoir après l'exil, où la « sagesse » est désormais comprise comme le terme intermédiaire entre Yahvé et les peuples, en particulier Israël ; cette « sagesse » est la grande éducatrice des peuples (en ce sens, elle est l'esprit saint de Yahvé, mais désormais moins

dynamique (comprise comme force vitale divine) que comme principe d'organisation).

GW5

De plus : cette sagesse divine, selon le roi Rad, est le principe divin présent dans la création depuis le tout commencement (en ce sens, on peut la comparer à l'« archè » (principium, principe universel) des Milésiens (l'eau, « a.peiron », l'air/le souffle)). Cette intuition a dominé toute la pensée théologique juive tardive, que l'on peut donc qualifier de « sapientiale », de « sophiologique » dans son ensemble (439) ;

(3) Sur la sagesse apocalyptique.

« Une ultime expansion de la conception a eu lieu dans la théologie sapientielle par sa fusion avec l'apocalyptique. » (450) : la sagesse devient paranormale : Elle couvre toute l'histoire de l'humanité, du commencement à la fin des temps ; elle sonde surtout le développement légitime du mal et de la misère jusqu'à un dépassement de toute mesure (cf. l'hybris grecque), principalement dans les empires mondiaux ; voir aussi *von Rad, II (Die Theologie der prophetischen Ueberlieferungen)*, pp. 314/328 (Daniel und die Apokalyptik).

(4) Sur la sagesse sceptique (dans Qohelet = Ecclésiaste)

La pensée sapientiale se heurte au cours totalement mystérieux des voies de Dieu et lutte avec la question du sens ou peut-être de l'absence de sens (absurdité) de la vie et du monde : ce qui est frappant, c'est que Qohelet pense d'une manière complètement séculière (454), contrairement à Daniel et aux apocalyptiques, qui trouvent une solution paranormale pour sortir de cet absurde.

On constate que von Rad ne se perd pas dans le genre littéraire lui-même (la littérature didactique), mais étudie la sagesse en fonction de son contenu.

Modèles applicatifs des modes de pensée sophiologiques plus récents.

Deux modèles ont été brièvement mentionnés :

(i) Saint Louis Marie Grignon de Montfort (1637/1716) ,

Il est le fondateur de l'Ordre des Montfortains et des Filles de la Sagesse (ce nom est typique !), il est le concepteur de la dévotion mariale comme partie intégrante de « l'amour de la Sagesse éternelle » (qui est très souvent oublié) ; de Montfort était un sophiologiste de bout en bout ;

(ii) Vladimir Sergueïevitch Soloïef (1853/1900)

Il est un sophiologue convaincu, à l'instar de saint Jean de Montfort, dans la tradition de la sophiologie biblique (notamment théologique et apocalyptique). Pourtant : « La philosophie des Russes – je fais référence à Skovorda, Florenski, Soloviev, Khomyakov, Berdiaev et Boulgakov – puise sa source dans la Sagesse divine. Cette philosophie aspire à être sophiste (fidèle à la sagesse). C'est pourquoi les Russes rejettent la logique mécanisée occidentale. Boulgakov la qualifie de « folie hégélienne ». » (J. Tyciak, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit* , Fribourg-en-Brisgau, 1937, p. 112 ; voir aussi oc., p. 120-123 (doctrine de la sagesse de Soloviev)).

GW6

(C) La structure de la sagesse (6/17)

La question se pose : existe-t-il une structure fixe sous-jacente aux nombreux modèles sophiographiques ? Nous répondons à cette question typiquement sophiologique à l'aide d'un modèle applicatif d'analyse mythique, à savoir le mythe de Narcisse. Nous le faisons d'autant plus volontiers que S. Freud, dans sa psychanalyse, réinterprète ce mythe selon sa propre perspective.

Il convient de noter d'emblée qu'avec ce mythe, nous nous trouvons dans la sphère chthonienne (= tellurique), c'est-à-dire la sphère des dieux des enfers ou de la terre.

(a) L'histoire du mythe.

L'histoire d'un mythe n'est jamais unique : il existe toujours des variantes ; néanmoins, compte tenu de l'atmosphère chthonienne, nous pouvons en dégager l'histoire fondamentale comme suit.

(a)1. Narcisse est le fils du fleuve Céphise (en Phocide), dieu de la terre, et de la nymphe Leiriope (une nymphe est une divinité chthonienne mineure dont le fétiche, son enveloppe liquide, se trouve dans et autour de l'eau). Le devin aveugle Tirésias, interrogé sur le destin de Narcisse, déclara qu'il vivrait jusqu'à ce qu'il voie son propre reflet. Quoi qu'il en soit, il possédait une beauté exceptionnelle, voire divine pour les Grecs. Cela impliquait une forme d'hybris, une transgression, car il était très égocentrique.

(a)2. Lorsqu'il se baigne dans le ruisseau, les nymphes tombent amoureuses de lui, en particulier la nymphe Écho. -- La nymphe a son propre mythe : chaque fois que Zeus, le dieu suprême, trompait son épouse légitime, Héra, avec de belles mortelles, elle avait l'habitude de distraire l'attention

d'Héra en bavardant sans cesse.

Un jour, Héra perça à jour la ruse et punit la nymphe en lui disant : « Tu auras toujours le dernier mot, mais jamais le premier. » Accablée par ce destin, Écho tomba amoureuse de Narcisse. Il l'appela, mais elle ne put que répéter les derniers mots de son bien-aimé. Lassé de cet écho, Narcisse l'abandonna à son sort.

Narcisse, imbu de lui-même, néglige également les autres nymphes. L'une d'elles, pleine de ressentiment, se tourne vers Némésis, la fille de la nuit (une divinité chthonienne, du moins à l'origine), déesse de l'indignation face à l'orgueil et de la justice punitive (qui, cependant, diffère des Érinyes en ce que, contrairement à ces autres déesses du destin, elle ne punit jamais aveuglément). Némésis jette une malédiction, c'est-à-dire un jugement funeste, sur Narcisse : il part chasser dans la forêt ; il a soif ; il trouve une source limpide dans une clairière. Sur la suggestion de Némésis, il se penche pour boire : pour la première fois de sa vie, il se voit dans l'eau. Il tombe éperdument amoureux de son reflet, tend la main vers cette belle silhouette (sa bien-aimée), mais la réduit à une simple joue.

GW7

Sans cesse, il tend en vain la main vers cet être aimé. Accablé par son destin, il néglige de manger et de boire ; il meurt. Tel une plante, il prend racine au pied de la source et se métamorphose en narcisse, qui renaît au printemps pour se refléter dans l'eau (renaissance des enfers), avant de mourir à nouveau en automne (mort comme aboutissement de la vie terrestre).

Depuis lors, le narcisse est considéré comme la fleur de la mort : par exemple, Coré (fille de Zeus, dieu suprême, et de Déméter, grande déesse de la Terre), en compagnie des Océanides (nymphes printanières, filles d'Océan), cueille des fleurs printanières dans une prairie. Lorsqu'elle cueille un narcisse, accomplissant ainsi son destin, la Terre (le royaume des morts et des divinités chthoniennes) s'ouvre soudain, Hadès (le royaume des morts) monte et emporte Coré (qui meurt aux Enfers).

(b) L'interprétation du mythe.

Bien sûr, on peut interpréter cette histoire de plusieurs façons.

(b)1 . L'interprétation hiéro-analytique (= historico-religieuse) .

Le meilleur livre pour mener à bien cette interprétation est

-- WB Kristensen, *Collected Contributions to the Knowledge of Ancient*

Religions , Amsterdam, 1947.

-- Egalement A. Daniélou, *Shiva et Dionysos* (*La religion de la Nature et de l'Eros, de la préhistoire à l'avenir*), Paris, 1979 ;

-- C.J. Bleeker, *La Déesse Mère dans l'Antiquité* , La Haye, 1960 ;

-- F. Flückiger, *Gesch. des Naturrechts*, I (*Die Geschichte der europäischen Rechtsidee im Ältertum und im Frühmittelalter*), Zollikon - Zürich, 1954, 9/51 (*Sakral-rechtliche Grundlagen des Naturrechtes*), sont recommandés parmi de nombreux autres documents de lecture.

-- A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen , 1932, 1/71, vaut également la peine d'être lu, mais biblique.

A. Les divinités du destin.

Le destin, c'est-à-dire les facteurs généralement inconscients qui régissent la vie (et la mort qui lui est inhérente), est entre les mains de divinités – qui résident soit juste au-dessus de la terre (épichthoniennes), soit sous sa surface (hypochthoniennes). Ces divinités sont des êtres qui vivent librement par association, c'est-à-dire qu'elles vivent et laissent vivre selon des normes non éthiques, non politiques et non rationnelles (Kristensen, 247 ; 272) ; c'est pourquoi les spécialistes des religions les qualifient de divinités « démoniaques », c'est-à-dire d'êtres imprévisibles et à double cœur (ibid., 272 et suiv.) : par leurs actions, elles nient l'ordre qu'elles ont elles-mêmes établi et les lois qu'elles ont elles-mêmes édictées. Leur « justice » et leur « sagesse » sont semblables à celles des ballades, c'est-à-dire qu'elles sont la cause de la peur, voire de l'angoisse (la peur de quelque chose d'indéterminable et d'imprévisible, comme dans les ballades). De ce fait, « l'harmonie » qu'ils instaurent dans l'univers est celle des contraires, la vie et la mort.

GW8

Voilà qui contredit la description de Kristensen, qui insiste lourdement sur les divinités chthoniennes (et mystérieuses). – À titre de rectification, il convient d'ajouter – ce que Kristensen sait d'ailleurs – qu'outre les divinités chthoniennes ou terrestres, la Grèce vénérât également des divinités uraniennes ou célestes, les divinités dites « olympiennes ». Cette religion, en Grèce, est d'origine plus récente et s'est appropriée, à des degrés divers, les divinités chthoniennes. Ce n'est ni la nuit et les ténèbres, ni la terre et son contenu qui constituent l'espace de vie (ou « fétiche ») des Olympiens, mais bien le jour et la lumière, l'espace au-dessus de nous, le firmament et ses phénomènes (le soleil, la foudre, etc.).

Pourtant, ces êtres ouraliens sont eux aussi des maîtres du destin, quoique différents des divinités terrestres : plus raisonnés, plus logiques et

dotés d'une dimension éthico-politique. L'idée de destin domine les religions ouraliennes et chthoniennes : il suffit de considérer Némésis dans le mythe de Narcisse ; bien que dans un style différent de celui des Érinées chthoniennes, elle aussi détermine le sort de Narcisse, victime de son orgueil démesuré.

Dans le polythéisme, les divinités sont les déterminants essentiels du destin de l'humanité, voire de toute vie (y compris non humaine : nous savons, de plus, que tout est « vivant » quelque part (animisme, hylozoïsme)). Plus encore : les divinités ouraliennes sont-elles elles aussi des déterminants du destin ? À l'instar des divinités telluriques, sont-elles, dans une certaine mesure, démoniaques ? Elles aussi savent l'ordre légal qu'elles ont elles-mêmes établi ; leur « harmonie », elle aussi, est empreinte de crainte, voire d'angoisse, quoique plus lumineuse et moins oppressante, à l'image d'une ballade. En effet, les divinités ouraliennes dépendent en quelque sorte des divinités telluriques, bien qu'elles occupent une place supérieure : c'est comme si elles aussi craignaient le pouvoir « élémentaire » de l'infrastructure de la vie (et de la mort) qui constitue les divinités chthoniennes, et qu'elles étaient incapables de le maîtriser lorsqu'il s'agit de s'y confronter. Liés à la lumière comme ils le sont, quelque chose de profondément vulnérable, venu des profondeurs, persiste au sein de ce lien avec la lumière, découlant de l'infrastructure chthonienne dont ils ne constituent que la superstructure.

Remarque : Si les puissances uraniennes et chthoniennes sont toutes deux démoniaques, cela *ne signifie absolument pas* « sauvages » (comme l'affirme F. Flückiger, op. cit. 10/11, 29,48). « Démonisme », « polythéisme » signifient certes, dans une certaine mesure, imprévisibles et duplices (appliquant deux poids, deux mesures), mais pas « culottes ».

Dans l'Odyssée (9, 275 et suiv.), Homère dépeint les Cyclopes (Cyclope) : Polyphème, par exemple, auprès duquel Ulysse et ses compagnons implorent l'hospitalité, ne rend pas hommage aux dieux et ne tient aucun compte de leurs signes ; c'est un « sauvage » qui se moque des dieux, manque à sa parole, tue son hôte et mange de la chair humaine ; il n'est « pas un homme » : l'orgueil et la violence le caractérisent. (Cf. *Hesiodos, Erga* 225 et suiv.). Les divinités « titaniques » (la stratie la plus ancienne) et les Olympiens ne sont pas des Cyclopes.

GW9

En résumé, il existe donc trois strates dans et autour de la Terre : la plus basse, la Cyclopique, ou, comme l'appelle l'Église, la satanique ; la moyenne,

la « Titanique » (sphère des esprits agressifs et érotomanes, ainsi que des âmes primitives) ; et l'« Olympienne » (sphère des divinités lumineuses à l'apparence puritaine, parmi lesquelles Apollon est la plus caractéristique). Même ces dernières sont encore très « Titaniques » : la preuve en est l'immoralité de leur mythologie.

B. Structure du destin.

L'analyse du destin (un terme emprunté au psychiatre et freudien hongrois *Leopold Szondi* (*Schicksalsanalyse* (1944)), qui voyait en l'œuvre une forme de « pouvoir » familial coercitif, généralement inconscient, influençant le choix du conjoint, des amis ou de la profession) est le véritable sujet du mythe de Narcisse : deux éléments fondamentaux régissent le « récit » (le « logos » étant ici compris comme structure narrative), à savoir

(i) sa généalogie (K ē fisos, Leiriopè), car l'enfant partage le destin de ses parents (que Szondi établit encore dans sa pratique psychiatrique) et

(ii) la prophétie du voyant Teires ias, qui, comme toujours, a à l'esprit le résultat (ce que Herotos appelle « teleute ») ;

(iii) la confluence de (i) la descente et (ii) la prévoyance est le phénomène de « hubris » (transgression), en fait la transgression d'un tabou, d'une limite divine qui, une fois transgressée (= déviation de la règle ou de la finalité divinement voulue), implique une sanction immanente (déterminée intérieurement) (= restauration de la règle).

Cicéron, dans son ouvrage *De republica* (3, 11, 19), écrit : « Puthagore et Empédocle affirment qu'il existe un seul et même ordre juridique pour tous les êtres vivants ; (...) que ceux qui commettent des violences envers un être vivant encourent des châtiments impunissables. » Ces deux penseurs, Puthagore et Empédocle, formulent une application de cette structure cybernétique ou de contrôle générale qui détermine le comportement des divinités mentionnées précédemment, et que *E.W. Beth* décrit dans *Natuurphilosophie* (Gorinchem, 1948), 36, insuivant la pensée de *H. Kelsen* dans *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip* (*Erkenntnis* 8, 1939), comme suit : la loi divine comprend :

(a) une règle pour le cours normal des choses et

(b) La règle régissant son écart, à savoir la compensation réparatrice (ou rétroaction), constitue, avec la règle elle-même, le système garantissant l'harmonie cosmique. Cette harmonie des contraires (règle, écart à la règle) est au cœur de l'hylozoïsme antique (la matière est animée, inspirée, vivante d'une certaine manière) ; à la relecture du récit, on constate que Némésis est

la divinité qui veille personnellement sur l'harmonie cosmique de tout ce qui vit (c'est-à-dire tout) et l'instaure.

En d'autres termes : les divinités ne remplacent pas la nature des choses ; elles veillent à leur cours harmonieux (tel que décrit ci-dessus).

GW10

Ou encore : la nature (tout ce qui vit, en somme tout) a deux aspects :

1. un « naturel »

(mieux : intrinsèque, interne, inhérent et irremplaçable), ce qui est déjà clairement connu et, surtout, reconnu au stade mythique, mais qui sera développé séparément et même unilatéralement dans la philosophie des Grecs (philosophie physique, naturelle), en réaction aux exagérations des mythologies, et

2. un « harmonieux »

Ou, plus vraisemblablement, une dimension téléologique, propre aux divinités et révélée dans l'analyse du destin, qui constitue le cœur de toute mythologie authentique. C'est aussi pour cette raison que la divination (la vision) et la magie (l'art d'influencer le destin) jouent un rôle si important (souvent trop important) dans la religion et sa mythologie.

Après tout, la « vision » (la perception, l'expérience, la prise de conscience) du destin et l'« intervention » (la manipulation) dans ce destin ne s'accomplissent pas par la connaissance et la maîtrise des processus naturels en eux-mêmes, dans leur essence propre et irremplaçable (c'est ce que feront la philosophie naturelle et les sciences de la nature et de l'homme qui en découlent) ; non, cela n'est possible que par l'anthropologie et la magie.

Ainsi, Héra « punit » (lui inflige un destin) Écho ; ainsi Némésis « punit » (par un sort analogue) Narcisse ; ainsi Coré s'avance sans méfiance (faute de clairvoyance maniaque et de puissance magique suffisantes) vers son destin (la cueillette fatidique du narcisse) suite à une décision du destin ; – par conséquent, la généalogie (en tant que porteuse du destin, et rien de plus) et la prévoyance (qui est prévoyance du destin) priment ; – du point de vue de C.S. Peirce, le destin généalogique et la prévoyance (qui contemple individuellement ce destin généalogique) constituent l'abduction, c'est-à-dire l'hypothèse de travail, à partir de laquelle, si l'on possède une capacité analytique suffisante en matière de destin, on peut déduire la suite du récit (muthos, fabula) et la vérifier ou la réfuter par induction.

Après tout, les destins généalogiques et individuels sont la cause de l'effet (ici, le destin de Narcisse).

La causalité (relation de cause à effet) de la nature est double :

(i) « naturel », propre et irremplaçable (le mythe, en tant qu'analyse du destin, n'en parle qu'indirectement, mais la science en parle directement) et

(ii) Mantico-magique, di sacrale ou, comme on dit maintenant, occulte (caché, inconscient, c'est-à-dire pour ceux qui ne voient que leur propre nature irremplaçable et non le destin qui agit sur cette structure même pour la faire prospérer (bon destin) ou la faire échouer (destin)). Le récit proprement dit, ou muthos, est la vérification inductive de l'introduction (généalogie et prévoyance), qui en est l'hypothèse de travail.

Note – J. Broekman, « *Formalisme russe, marxisme, structuralisme* », dans *Tijdschr. v. Fil.*, 33 (1971) : 1 (mars), 5/40, décrit brièvement les formes actuelles d'analyse du destin, notamment au regard de leurs modèles structuraux. Peirce nous a apporté une perspective structurale tout aussi précieuse.

GW11

C. Méthodes

Concernant plus particulièrement le mythe, il convient de se référer à Cl. Bremond, **Le message narratif**, dans **Communications**, 4 (1964), p. 4-32, où un lien est établi avec la méthode morphologique de Propp, **De morfologie van het volkssprookje**, **Leningrad**, 1928 ; ainsi qu'à Dan Sperber, **Le structuralisme en anthropologie**, dans **O. Ducrot et al.**, **Qu'est-ce que c'est le structuralisme**, **Paris**, 1968, p. 192-208* (**Les mythes**, où il est démontré comment la méthode structurale se rattache au symbolisme (en tant qu'étude du texte : le texte est un ensemble de symboles) et au fonctionnalisme (par la pratique de l'analyse systémique), tout en l'interprétant de manière logique et mathématique). Ces méthodes sont fascinantes, mais elles occultent presque entièrement le sens hiéro-analytique et la signification du mythe.

La méthode de Peirce, bien que développée de manière hiéro-analytique, est beaucoup plus judicieuse. Là aussi, un système régit les données : le « tabou », c'est-à-dire le « sacré » comme limite de l'hubris (au sens le plus large, celui d'un sentiment de plaisir qui transcende les frontières), d'une part, et la transgression, le franchissement de la limite, d'autre part – deux termes

englobés par le concept, correctement compris, d'« harmonie » (de la limite et du franchissement de la limite). Prenons, par exemple, *Hutton Webster, *Le tabou** (* Étude sociologique *), Paris, 1952 : bien que purement sociologique, le système grec antique d'« harmonie » des contraires, à savoir le sacré et le profané, régit néanmoins le contenu de cet ouvrage, qui s'étend à tous les domaines de la vie.

(a) la mort et les morts, sans oublier les esprits de la nature, qui accompagnent toujours les âmes et les ombres des morts (l'aspect chthonien typique dans sa forme la plus forte) ;

b) les étrangers (qui sont équivalents aux morts) ;

(c) les personnes sacrées (chefs, princes, mages, prêtres, membres de sociétés secrètes, - en raison de leur relation avec la sphère chthonienne) ;

d) les choses « sacrées » ou « consacrées » (lieux, temples, tombeaux, objets de culte, etc., pour la même raison) ;

Et maintenant la deuxième partie, celle de la vie :

(e) relations sexuelles;

(f) la grossesse et le fait d'avoir beaucoup d'enfants;

(g) la séparation des sexes;

h) denrées alimentaires;

(i) possession.

En d'autres termes : la vie entière et ce qui suit sont « tabou », soit par la volonté expresse des divinités, soit « automatiquement » (di op fond de relations fluides).

Le mythe, à présent, parle de tous ces domaines comme d'événements de nature « effective » (= causale) : quiconque ne respecte pas leur caractère « sacré » par orgueil (consciemment ou inconsciemment) se retrouve dans un réseau de cause à effet qui dispose du salut (la vie) ou du malheur (la mort).

Sa structure est celle de la triade de Peirce : « abduction » (si le tabou est franchi par l'hubris), déduction (alors on peut s'attendre au résultat (« résultat », conséquence, effet »), induction (qui se réalise alors effectivement ainsi dans l'histoire (le mythe proprement dit)).

GW12

Note-- Sagesse mythique.

W. Jaeger, Paideia, I, 227/228, note que la religion delphique possède un aspect « dionysiaque », qui perturbe toute « eu.kosmia » (ordre) bourgeoise par l'hubris, et un côté « apollinien », qui prône la connaissance de soi (« Connais-

toi toi-même ») et la conscience des limites (« sōfrosunè » = respect de ses propres limites) (sans toutefois devenir petit-bourgeois), unit et harmonise (à plusieurs reprises cette harmonie des contraires) ; - ce qui, selon Jaeger, caractérise également l'Héraclès (avec son accent sur « fronein », « f ro nimos » ; réflexion, pensif).

D'après Jaeger également, la religion delphique occupait une place centrale en Grèce (et exerçait une grande influence éducative, bien au-delà de ses frontières) : les Sept Sages (dont Thalès et Solon), des souverains (VI^e siècle), Pindare et Hérodote (Ve siècle) reconnaissaient l'oracle comme l'autorité suprême. On perçoit la présence du mythe en filigrane.

(b).2. L'interprétation psychanalytique du mythe de Narcisse . (12/13)

Un exemple bibliographique : G. Bally, **La psychanalyse de Sigmund Freud**, Utrecht/Anvers, 1963. Freud, qui accordait une grande importance à la religion et notamment aux mythes, a fait de la figure de Narcisse un véritable cas psychologique. Nous l'expliquerons brièvement.

un. Le système de la « luxure » et de la « réalité »

Au cœur de la psychanalyse freudienne se trouve le système du « principe de plaisir », comparable à la transgression ou à l'hubris, et du « principe de réalité », comparable au sens des limites. De fait, la psychanalyse tout entière constitue une vaste tentative d'harmoniser ces deux opposés. Dans cette démarche, l'inconscient joue un rôle fondamental, comparable à l'occultisme (qui se confond avec l'inconscient) dans les mythes et les religions. C'est dans ce contexte que le narcissisme doit être envisagé.

b. Le système : « narcissique » / « objectal »

Au cœur de cela se trouve un autre système : « narcissique » / « objectal » ; la psychanalyse appelle « objet » tout ce qui n'est pas soi, les choses et les personnes en dehors du soi (oc, 36/37 ; 57/58) ; « objectal » est donc ce qui est dirigé vers le non-soi ; – le soi est principalement le centre du soi mais aussi son propre corps comme intégré au soi ou à l'ego.

L'« énergie » que l'attention (de préférence agressive et/ou érotique) consacre (investit) à quelque chose (il s'agit donc d'une énergie intentionnelle) peut être soit narcissique, c'est-à-dire dirigée vers soi et ses possessions, soit objectale, c'est-à-dire dirigée vers le non-soi.

Le narcissisme est donc, psychologiquement parlant, une forme d'égoïsme : l'énergie intentionnelle (l'attention) est dirigée vers, par

exemple, les louanges, la flatterie, toute forme d'appréciation et d'affirmation du moi, qui, réciproquement, dans un cercle vicieux, se valorise lui-même ; dans sa forme la plus extrême, cela constitue, par exemple, l'égoïsme (solipsisme) – une forme de fixation, l'extériorisation exclusive de l'énergie vers soi-même en tant que sujet. — Freud, cependant, envisage également ce phénomène sous un angle génétique.

GW13

(je) narcissisme « primaire » ou primal

Freud situe cela chez le bébé des deux premiers mois qui, selon lui, ne fait pas encore la distinction entre son moi et le monde (compris comme non-moi) ; ce n'est qu'entre le troisième et le sixième mois que la personne nourricière (mère, nourrice) prend une forme vague et séparée dans l'énergie intentionnelle (attention) du nourrisson, et qu'un « objet » (un non-moi) apparaît, timidement ; avant cela, le bébé est entièrement et totalement absorbé par ses propres sentiments de plaisir ou de déplaisir ;

ii) un reste

De ce narcissisme primordial, il reste naturellement un vestige : soit un sens sain de soi, soit un narcissisme régressif, dans lequel le soi, pour une raison quelconque (étant incapable de traiter quelque chose de la « réalité », c'est-à-dire la réalité dans la mesure où elle déçoit l'hédonisme (éthique de la luxure), et fuyant celle-ci), retourne au stade infantile ou enfantin de l'énergie (oc, 150/153) ; cette réaction lente ou inerte au désagréable est une régression.

On constate que la figure de Narcisse a été dépouillée de son cadre d'analyse du destin (l'harmonie des destins opposés) et réduite à un donné purement psychologique (quoique relevant de la psychologie des profondeurs). Il s'agit d'une forme de sécularisation (à savoir, de démythologisation) qui envisage le mythe de manière allégorique, comme la forme voilée de données purement psychiques qu'il suffit de traduire.

Pour plus de détails, voir *Colloque de la Société Psychanalytique de Paris* (Artigny, 7/8.03.1964), *Le narcissisme*, dans *Revue Française de Psychanalyse*, 29 (1965): 5/6 (Sept/Déc), 471/618, qui montre à quel point la manipulation du concept de « narcissisme » est devenue complexe en psychanalyse, car Freud introduit un concept sans le définir, pour ensuite lui donner toutes sortes de significations.

Note-- 'Tabou'.

Dans **Totem und taboe**, Freud affirme que le terme « tabou » possède deux significations opposées : **(i)** sacré, consacré ; **(ii)** perturbant, dangereux, interdit, impur. Il ajoute qu'en polynésien, l'opposé de tabou se nomme « noa » (commun, accessible à tous). La psychologie (et notamment la psychanalyse) s'est également appropriée ce concept hiéroanalytique, en le démythologisant et en le désacralisant : la projection (attribution) de conflits intérieurs transforme le tabou en quelque chose d'impur ; ou plutôt : le tabou est conçu comme une étape de l'éveil moral par le contact avec le divin. Dans ce contexte, la psychologisation du sacré est déjà manifeste.

L'idée que le « tabou » constitue une frontière objective au sein d'un ordre religieux du cosmos et de la vie, déterminant le destin de chacun, reste tout au plus reléguée à l'arrière-plan, voire tout simplement niée.

GW14

Décision concernant la structure de la sagesse.

Cette structure, qui a été clarifiée à l'aide d'un modèle mythique, peut être caractérisée de quatre manières :

a. informatif

(c'est-à-dire concernant les informations relatives à la réalité : épistémologiques, logiques, méthodologiques) : une conception de la connaissance est inhérente à la sagesse ; la sagesse est vérité, c'est-à-dire correspondance de la représentation de la réalité (dans l'esprit) avec cette réalité elle-même ; en d'autres termes, notre connaissance, aussi immanente (= interne) soit-elle à notre conscience, transcende notre intériorité (c'est-à-dire qu'elle a un contact direct avec ce qui est hors de notre conscience) ; ainsi, le mythe ci-dessus est la représentation de quelque chose ;

b. constitutif

(concernant la constitution, la nature essentielle de la réalité) : la sagesse est la représentation (voir ad a, informatif) de la structure « sage », présente et active dans la réalité elle-même ; ainsi, le mythe de Narcisse est la représentation d'une structure, à savoir la nature déterminante du destin de la limite (= tabou, volonté divine, nature essentielle de la nature des choses) et de la transgression (qui, par souci d'harmonie, provoque une sanction) ; cette structure cybernétiquement harmonieuse est elle-même « sage », c'est-à-dire « raisonnée », une représentation de la perspicacité et de l'ordre ; c'est la sagesse constitutive ;

c. préconstitutif

(qui, dans la mesure où elle précède la constitution ou la structure des choses et des processus, lui est préexistante) ; en effet, si la réalité elle-même, en elle-même, est « sage », c'est-à-dire ordonnée et « rationnelle », alors elle est la représentation d'une sagesse qui était à l'œuvre avant même que les choses et les processus n'existent réellement ; cette sagesse préexistante est préconstitutive, préexistante, et elle est différente de la sagesse informative (chez l'homme, qui connaît la vérité, c'est-à-dire la sagesse constitutive présente dans les choses) et de la sagesse constitutive (à l'œuvre dans la réalité) ; de même, l'ordre cosmique et humain, qui donne aux êtres une finalité (c'est-à-dire les oriente vers la mesure, la limite) et veille à ce que toute déviation par rapport à cet ordre soit punie, est l'œuvre d'êtres et de forces divins préexistants, qui sont en eux-mêmes porteurs de sagesse (sagesse préconstitutive, donc) ;

d. éthique-politique,

normative, déontique (di concernant la régulation et l'orientation du comportement) : une fois informé de l'ordre (sagesse constitutive, physique) et du pouvoir établissant cet ordre (sagesse préconstitutive), l'homme (tout ce qui vit, de surcroît) peut agir de manière ordonnée (di sagement) ; cette sagesse pratique est la représentation des trois précédentes : ainsi, apprise par le modèle de Narcisse, l'homme peut apprendre à respecter la mesure et les limites, et devient consciencieux (éthiquement, moralement) et socialement (politiquement, civiquement), en tenant sagement compte d'un ordre établi par des puissances supérieures, qu'il a appris à connaître.

GW15

Ces quatre points de vue sont cependant interdépendants : la sagesse ontologique (ou métaphysique) les englobe tous ; car elle vise la réalité en tant que telle (en tant que telle), qu'elle soit informative, constitutive (physique, située dans la nature même), préconstitutive (métaphysique au second sens du terme), ou normative ; la sagesse est toujours une perception du tout, c'est-à-dire de la somme et de la cohérence de toute chose ; elle consiste toujours à se situer au sein du tout, de la totalité de tous les êtres. En ce sens également, la sagesse est la conscience de la limitation, la perception des frontières : cf. *Ernst Benz et al., *Die Grenze der machbaren Welt**, Leiden, 1975, où l'ouvrage de H.-J. Klimkeit, **Das Phänomen der Grenze im mythischen Denken**, se distingue. Le fait de se situer au sein d'un tout significatif (sage), fondé par des puissances significatives (sages), se retrouve également en dehors du Proche-Orient et de la Grèce.

Universalisme

C'est ainsi que le sinologue néerlandais (spécialiste de la Chine) JJM de Groot, décédé en 1921, décrit le fondement spirituel commun des conceptions chinoises de la vision du monde, de l'éthique, de l'État et de la science. L'universisme – du latin « universum », cosmos – est une doctrine au centre de laquelle se trouve l'univers avec toutes ses parties et tous ses phénomènes, et qui tente de mettre l'harmonie du ciel, de la terre et de l'homme au premier plan. » (*H. von Glasenapp, De niet-christelijke religieen* , Antw./Utr., 1967, 61) ;

« Selon la conception hindoue, le cosmos, à grande comme à petite échelle, est un tout ordonné. Il est régi par une loi universelle (« Dharma »), qui se manifeste dans la vie naturelle et morale. » (*H. von Glasenapp, Brahmanisme ou Hindouisme* , La Haye, 1971, p. 16).

La Bible, elle aussi, vit selon un univers ordonné établi par le Yahvé préexistant (ou Trinité), qui se manifeste dans la loi de la semence et de la récolte : « Ne vous y trompez pas : on ne se moque pas de Dieu. Ce qu'un homme aura semé, il le moissonnera aussi. Celui qui sème selon la chair (= misérable déviation de l'ordre de Dieu dans la création) moissonnera de la chair la corruption ; mais celui qui sème selon l'Esprit (= accord béni avec l'ordre de Dieu en Christ) moissonnera de l'Esprit la vie éternelle. » (*Galates 6:7-8*).

Cependant, le jugement de Dieu s'inscrit dans l'ordre même de la création, au sein duquel l'homme agit librement, mais se situe dans une « harmonie » des contraires telle que l'action « charnelle » conduit à la ruine et l'action « spirituelle » implique la vie « éternelle » sur la base de la causalité : l'homme est lui-même la cause de ses conséquences.

Nous pouvons donc conclure à l'existence d'une structure de sagesse globale et planétaire. La philosophie grecque s'inscrit dans cette structure, qui présente inévitablement une structure analogue.

GW16

Le compagnon égyptien.

Un exemple particulièrement clair de structure de sagesse est la Maât égyptienne.

Exemple bibliographique :

- *Hv Glasenapp, De niet-Christelijke religieen* , Antw./Utr., 1967, 94 ;
- *W. Schilling, Religion et droit* , Schorndorf, 1957, 176/177 ;

-- A. Erman, *Die Religion der Egypter* , 1934, 57 ;
-- ven. A. Volten, *Der Begriff der Maat in den Egyptien Weisheitstexten* , dans *Fr. Wendel et al., Les sagesses du Proche Orient ancien* , Paris, 1963, 86/99.

En résumé, ce que disent ces spécialistes sur le sujet se résume à ceci :

(i) avec le même mot, les anciens Égyptiens expriment une multitude d'idées interconnectées avec sagesse :

a. Compris de manière informative, Maât est la vérité ;
b. il est constitutif de l'ordre du monde (physique) et de l'univers ;
c. préconstitutivement, elle désigne la puissance divine fondatrice, souvent conçue personnellement comme la déesse de la vérité et de l'ordre du monde ;

d. normative (éthiquement et politiquement féminine) c'est la justice, ce comportement qui rend justice à l'ordre donné des choses et des processus.

(ii) H. Brunner, **Der freie Wille Gottes in der Aegyptischen Weisheit** , dans **Fr. Wendel** , ibid., 104/120, examine la relation appropriée entre, d'une part, la volonté libre, voire miséricordieuse, de Dieu ou des divinités, et, d'autre part, la conception quelque peu automatique, voire parfois trop mécanique, de Mat.

« Dieu (soit en tant qu'Être suprême, soit en tant que multitude de divinités) s'est-il tellement lié à son propre ordre mondial qu'un acte hostile à la Viande est nécessairement suivi d'une malédiction et d'un malheur (de sorte que la Viande agit comme une loi de la nature), ou peut-il arriver – bien que seulement à titre d'exception – que Dieu (= Être suprême, multitude de divinités) non seulement retarde les répercussions d'un acte sur son auteur, mais intercepte la bénédiction ou la malédiction méritée contraire à la Viande ? » (103/104).

Steller souligne que Maât n'est jamais présentée comme un automatisme, même lorsqu'il est question d'une séquence légale de « cause et effet ». Certes, à mesure que la culture égyptienne évolue, l'accent est de plus en plus mis sur une action divine, arbitraire et non soumise à Maât, notamment lorsque le scepticisme met en lumière le désordre qui règne dans l'univers et au sein de l'humanité.

(iii) A. Volten ac 86ff affirme, sur la base de textes, que Maât doit être comprise dans une certaine mesure astrologiquement : comme les Mésopotamiens, les anciens Égyptiens pensaient que le destin du monde et de l'homme est gouverné par les corps célestes, en particulier la Voie lactée, où se situent les divinités du destin (= aspect astro-théologique), thèmes

auxquels, plus tard, Platon et, après lui, de nombreux penseurs antiques adhèrent ; surtout, la Voie lactée est par excellence le centre du fluide vital (ac,92), qui circule à travers les divinités, les humains, les animaux, les plantes, en effet, la matière (qui est également ressentie comme « vivante »).

GW17

« Le monde entier est gouverné par ce fluide, qui se manifeste sous sa forme la plus élevée dans les corps célestes, selon des lois éternelles et immuables. » (92)

« Les Babyloniens (...) avaient exactement les mêmes idées que les Égyptiens sur la Voie lactée, considérée comme le berceau du destin. « La Voie lactée (...) peut (...) être un dieu ou une déesse du destin et fait tourner les cieux comme un tour de potier, sur lequel sont créées les âmes avec leurs caractères divers. » (93)

Notons que Volten, en utilisant le mot « fluide » (matière éthérée ou subtile, distinguée de la matière grossière observée seulement par la science moderne), introduit un pluralisme hylistique (une multiplicité de types de matière).

C'est précisément cela, à savoir ce fluide (de la Voie lactée en particulier), qui est considéré comme le cœur de l'hylozoïsme égyptien (la conception selon laquelle la matière, c'est-à-dire la nature visible et tangible dans son ensemble, est « vivante » (zoë, vita, vie)). La doctrine de cette substance de l'âme (99 : « Stoff der Seele »), centrée sur la Voie lactée et circulant à travers l'univers, en particulier tout ce qui vit, est la doctrine de Maât : « Outre la conception éthique de la justice, Maât, les Égyptiens avaient une conception physique : Maât est la substance de l'âme, dont les divinités vivent et dont elles sont constituées. C'est la Voie lactée, à laquelle le soleil et les morts s'abreuvent et à laquelle l'âme s'unit. » (99)

Il convient de noter que, contrairement à ce qui semble être indiqué plus haut aux pages 7/8, l'accent est mis ici sur les divinités ouraliennes (= le Dieu suprême, ou l'Être suprême, à l'œuvre à travers les divinités célestes, centrées dans la Voie lactée) ; pourtant, les morts (essentiellement un aspect chthonien) sont également présents.

(iv) En résumé :

Le polythéisme égyptien repose sur un dynamisme, à savoir cette croyance en une puissance qui, de manière diffuse dans tout l'univers, perçoit une sorte de substance raréfiée ou subtile (la substance porteuse de force, kratophany)

(fluide comme dunamis).

C'est précisément cette substance fluide (aussi appelée substance « subtile ») qui détermine le destin. On la qualifie de déterminante du destin car celui-ci repose sur la quantité de cette substance (âme) ou de ce fluide que l'on possède, inscrite dans l'univers.

Dans la mesure où ce fluide est centré sur le monde stellaire, ce dynamisme polythéiste relève respectivement de l'astrologie, ou de l'astrothéologie. Dans la mesure où la matière inerte de l'univers, pour nous autres Occidentaux, est précisément imprégnée par ce fluide, cette conception est appelée « hiérozoïsme ».

« Il est en tout cas clair, selon Volten, ac, 94, que le soi-disant hylozoïsme des Présocratiques est d'inspiration égyptienne, comme l'Antiquité l'a déjà observé. »

Nous utiliserons précisément cela comme ligne directrice pour notre aperçu de la philosophie grecque.

GW18

Introduction. Le cadre historico-culturel (18/22).

La sagesse, et plus largement la philosophie, les sciences spécialisées et la rhétorique, s'inscrivent dans le cadre (du système) de la culture. Voici donc un bref aperçu bibliographique.

(a) - *J. Hawkes, Panorama archéologique (Qu'est-ce qui s'est passé en même temps que quoi, dans le monde de -35 000 à +500 ?), Amerongen, 1977* (magnifique livre qui situe le monde antique dans le vaste courant du développement préhistorique et historique) ;

-- *RE. Leakey/ R. Lewin, Nouvelles perspectives sur l'origine et le développement de l'homme* , Wageningen, 1978 ; *RE. Leakey, Sur la piste de l'homme, Utrecht/Anvers, 1981* (fr. pp. 198/217 : *Une nouvelle façon de vivre*) ;

-- *HRH. Pr. Claus des Pays-Bas et al., L'évolution de l'homme (La recherche des chaînons manquants)* , Maastricht/Bruxelles, 1981 (Fr. *D.C. Johanson, Les découvertes dans le Triangle d'Afar* , oc, 132/157 : *Australopithecus afarensis* comble probablement le vide entre trois et quatre millions d'années et peut peut-être être compté parmi les groupes d'hominidés reconnaissables les plus primitifs), - un ouvrage contenant des articles fascinants ;

-- *J. Northon Leonard et al., Les premiers cultivateurs* , Time-Life

International (Pays-Bas), 1977-3 (sur la « révolution agraire » +/- -7.000 inle Proche-Orient).

En résumé:

i. Pendant au moins deux millions d'années, les humains préhistoriques (et leurs restes mènent encore aujourd'hui une existence nomade) de chasse, de pêche et de cueillette.

ii . Vers 28 000, les premières traces de la révolution agricole apparaissent en divers points du globe : l'agriculture et/ou l'élevage (= l'agriculture) émergent ici et là.

Aux alentours de -7000, toute une série de villages agricoles ont émergé dans le Croissant fertile, situé entre le golfe Persique, les monts Taurus (sud-est de la Turquie) et la mer Morte.

De là, la révolution agricole s'est propagée en direction de l'Anatolie (= Asie Mineure, Mikrasia), vers la Grèce.

Les cultures anciennes pourraient commencer immédiatement.

(i) Les biologistes estiment qu'aux alentours de -8000, la population mondiale totale était comprise entre cinq et dix millions ; en huit mille ans, elle est passée à trois cents millions (explosion démographique) ;

(ii) Vingt-cinq cueilleurs avaient besoin d'environ 640 km² de surface pour survivre ; cent cinquante personnes dans un village agricole n'avaient besoin que de 15 km² (principe d'économie).

(iii) À partir de ce moment-là, les enfants et les personnes âgées n'étaient plus un fardeau, mais des personnes utiles dans la société agraire (phase agraire de la vie familiale).

GW19

(iv) O. Brunner, *Bürger und Bourgeois* , dans *Wort und Wahrheit*, VIII (1953) : juin, 419/426, souligne que, depuis la révolution agraire, trois types de villes ont essentiellement émergé : a. la ville orientale, b. la ville antique, c. la ville médiévale-moderne ; autrement dit, les premières villes sont nées des premiers villages agraires :

(v) T. Nuy, **Nieuwe vormen van gemeenschapsleven** , dans **Cultuurleven** , 39 (1972): 9 (nov.), 828/838, note que, chez les nomades, le petit groupe était caractéristique, tandis que dans la culture rurale, outre les microstructures, des mésostructures telles que les douze tribus d'Israël, les

communautés pythagoriciennes, la secte essénienne, et des macrostructures, telles que le peuple d'Israël tout entier, les Grecs en tant que peuple, etc., sont également apparues ; la voie était immédiatement ouverte à la formation d'« empires » (l'Empire perse, l'Empire macédonien, l'Empire romain ou Imperium avec son impérialisme typique).

(vi) G. Dumézil, *Mythe et épopée (L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens)*, Paris, 1968, démontre comment, au sein de la culture agraire, la division du travail (spécialisation) et la classe émergent : les uns prient (les gens de prière), les autres combattent (les guerriers), d'une part, et d'autres encore travaillent (les ouvriers) ; - ce schéma trifonctionnel persiste jusqu'au Moyen Âge jusqu'à ce que, +/- 1200 et plus tard, les trois « états » prennent la place de ces trois anciennes « fonctions » indo-européennes.

(vii) Ce que Kristensen appelle les cercles « éclairés » apparaît dans le contexte social antique décrit ci-dessus : au sein de la culture « ancienne », l'homme intellectuellement émancipé se distingue comme « différent », voire subversif, par sa pensée et ses recherches personnelles ; les philosophes, les spécialistes et les rhéteurs appartiennent très facilement à ce type, que l'on pourrait appeler « l'intelligentsia ».

Les « foyers » de la culture ancienne, avec des cercles « éclairés » en leur sein, sont la Mésopotamie, l'Égypte, la vallée de l'Indus, la Chine et la société amérindienne (Aztèques (Mexique), Mayas (plus au sud), Incas (Pérou)).

Remarque : Il est parfois difficile de se mettre à la place d'une culture ancienne : dans la Rome antique, l'espérance de vie était d'environ vingt-trois ans ; vers 1900, elle était de trente-cinq ans en moyenne ; aujourd'hui, elle atteint soixante-cinq ans et plus ! Le mot « mortel », qui, dans la bouche des anciens, désignait l'homme, était fondé sur une réalité.

Conclusion : Trois étapes culturelles se dessinent :

- (i) primitif (chasseur et cueillette nomades) - voir primitivologie, folklore et préhistoire -;
- (ii) antique;
- (iii) classique (éclairé, émancipé).

GW20

Note-- (je) C. Thomsen (1816/1819 ; - 1788/1865) et J. Lubbock (1834/1913), s'appuyant sur une perspective industrielle très unilatérale,

distinguent les âges de pierre, de bronze et de fer ; Lubbock, en 1865, a divisé l'âge de pierre en Paléolithique et Néolithique ; cependant, il est aujourd'hui admis que la rupture entre les périodes paléolithique et néolithique est la révolution agricole, c'est-à-dire les céréales (agriculture arable) et les animaux domestiques (élevage).

(ii) *EB. Tylor* (1832/1917) et *Lewis Morgan* (1818/1881), généralement orientés vers la culture, conçoivent un schéma en trois phases : **1.** sauvage, **2.** barbare, **3.** civilisé.

K. Marx (1818/1883) et *Fr. Engels* (1820/1895), les fondateurs du « socialisme scientifique » (matérialisme dialectique), Adopter ce schéma. Dans ce schéma, on perçoit le ton de supériorité qui dominait encore à l'égard des cultures non éclairées aux XVIIIe et XIXe siècles.

(iii) *S. Nilsson* (1787/1883), mêlant des points de vue culturels et économiques généraux, conçoit un schéma en quatre phases : **1.** Sauvage, **2.** Pastoral-nomade, **3.** Sédentaire-agricole, **4.** Civilisée.

D'un point de vue spécifiquement grec, on peut se référer à *W. De Burgh*, **Nalatenschap der Oudheid **, I et II, Utr./Antw., 1959 (la Grèce peut être située dans l'ensemble de l'« Antiquité », dans laquelle le Proche-Orient ancien (y compris Israël) et Rome jouent également un rôle important en tant que points focaux) ;

-- *P. Lévêque*, *L'aventure grecque* , Paris, 1964-3 (une excellente histoire de la Hellas) ;

— *M. Finley*, *Les premiers temps de la Grèce (L'âge du bronze et l'époque archaïque)*, Paris, 1980-1982 (**1.** l'âge du bronze commence vers 3000 ; **2.** le Haut Moyen Âge vers 1200 ; **3.** la période archaïque (un terme d'histoire de l'art) vers 800 ; — cependant, notez que des découvertes archéologiques remontent à environ 40 000, notamment à Kokkinopilos (oc., 18 ; voir aussi *D. et R. Whitehouse*, *Atlas archéologique universel* , Paris, 1978, p. 53), où des traces d'occupation humaine ont été trouvées) ; *J. Hawkes*, *Dawn of the Gods*, Londres , 1968 (ouvrage qui,

1. la culture cycladique (-3200+), en particulier cependant

2. la culture monoane (= crétoise), oc,37/160, qui s'épanouit immédiatement après la culture cycladique et qui, avec elle, peut être considérée comme le berceau de la culture européenne,

3. la culture mukenéenne (= mycénienne), oc, 161/242,

4. décrit le Moyen Âge et la renaissance grecque qui a suivi (oc., 243/289), en particulier dans le domaine religieux.

La Grèce continentale, avec les Cyclades (îles), Chypre et la Crète, ainsi que la côte de l'Asie Mineure, forme le complexe égéen (Finley, 17). C'est pourquoi les chercheurs ont élaboré des chronologies helladique, minoenne (ou crétoise) et cycladique, avec diverses subdivisions (ibid., 24).

GW21

Les populations du complexe égéen sont variées : en Crète, on trouve des dolichocéphales (à tête longue) ; dans les Cyclades et en Asie Mineure, des brachycéphales (à tête courte), qui dominent lentement mais sûrement les dolichocéphales (que l'on retrouve d'ailleurs aussi en Égypte, en Libye et sur les côtes occidentales de la Méditerranée) ; sur la Grèce continentale, on trouve des populations apparentées à celles du Danube.

L'ensemble de ces populations préhistoriques sont appelées les Grecs postérieurs, ou Pélasges (auxquels se sont également rattachés les Cariens, les Dryopes, etc.). Les Pélasges ne sont pas des Indo-Européens (ou des Aryens).

Vers 2500 avant J.-C., débute la période helladique ancienne II (également appelée minoen ancien II, Kéros-Syros ou Troie II), qui dure jusqu'en 1900 avant J.-C. Vers 2100 avant J.-C., donc toujours au début de l'âge du bronze, les Indo-Européens, appelés Achéens, envahissent la région depuis le nord et détruisent au moins une partie de la culture pélasgienne (notamment en Argolide). Viennent ensuite les Ioniens et les Éoliens, puis plus tard les Doriens, tous également indo-européens. Les Doriens détruisent, entre 1200 et 1100 avant J.-C., la culture développée par les Achéens, les Ioniens et les Éoliens. C'est le début du Moyen Âge.

Vers 1700 av. J.-C., les Crétois, une civilisation minoenne, débarquèrent en Argolide (entre Sparte et Corinthe, dans le Péloponnèse) à A sinè. La rencontre des cultures minoenne et achéenne donna naissance à la civilisation mycénienne (ainsi nommée car Mucènes, capitale de l'Argolide , en est le centre le plus important). La guerre de Troie s'inscrit dans le cadre de l'expansion mycénienne. La civilisation mycénienne, comme mentionné précédemment, fut détruite par les Doriens, peuple indo-européen.

Les « âges sombres », résultant des invasions doriennes, durent de -1200 à +/- -800.

La colonisation se divise en deux étapes :

(i) -775/-675 (La Chalcidique, l'Italie du Sud et la Sicile (Sikelia) sont

pillées par des Hellènes affamés cherchant à cultiver la terre ;

(ii) -675/-550 (Italie du Sud (= Grande Grèce) et Sicile, Gaule (Massalia, Marseille, par exemple, fut fondée en -599 par des habitants de Phocée (Ionie en Asie Mineure) ; cf. P. Scolardi, Marseille la Grecque, 1974), Ibérie (Espagne), d'une part, et, d'autre part, les côtes de la mer Noire (y compris Propontiis , Maiotiis ; ainsi, par exemple, Buzantion (Byzance) fut fondée en -660) et Égypte (Naukratis, par exemple, fut fondée en -650). Cf. P. Lévêque, op. cit., 197/198.

Les principaux dialectes sont :

(i) l'Ionien-Attique (Attique, Eubée, Cycladen, Ionie) ;

(ii) l'Éolienne (Thessalie, Biotie, Éolide (Aio li s));

(iii) Dorique (Péloponnèse, Crète, Grande Grèce, Sicile). Ces différences ethnolinguistiques persistent à partir de -800 et plus tard.

GW22

Classification de l'histoire grecque .

Étant donné que la philosophie, les sciences spécialisées et la rhétorique se situent entre -625 et +600, il est judicieux de passer brièvement en revue l'histoire générale grecque.

(je) Le « *Moyen Âge* » (-1200/-800)

(Finley, 89/1013). – Les Grecs de l'Antiquité n'avaient pas conscience de cette rupture avec la période minoenne-mycénienne, mais l'archéologie moderne l'a mise en lumière. La pauvreté et la médiocrité générales des œuvres d'art sont frappantes.

(ii) La période archaïque (-800/-500)

(Finley, 109/172).-- « Deux phénomènes caractérisent la période archaïque :

a. l'émergence et le lent développement de la « polis » (cité-État – ce qui n'est pas une traduction très précise), qui constitue la structure caractéristique du monde grec ;

b. la vaste expansion de la Grèce qui, en l'espace d'environ deux siècles, s'étend des rivages de la mer Noire jusqu'aux abords de l'océan Atlantique (op. cit., 109). Il faut en effet penser à la double vague de colonisation. – La renaissance grecque (Hawkes, 243 et suiv.) voit, par exemple, en 776 les premiers Jeux olympiques, en 750 l'Iliade, en 725 l'Odyssée, les deux épopées homériques.

Les Milésiens (Thalès, Anaxi mandros , Anaximines), Puthagore, Xénophane, le Paléo-Orphisme, Parméside , Héraclès , etc. appartiennent à la

fin de la période archaïque.

(iii) La période « classique » (-500/-338)

(Lévêque, 249/390) y compris l'« âge de Périclès » (-495/-429). -- En -338, Philippe de Macédoine et son fils Alexandre le Grand vainquirent les Athéniens et les Béotiens, plaçant toute la Grèce sous la domination macédonienne, à Chéronée.

(iv) La période macédonienne (-338/-146)

(Lévêque, 391/523) (Cl. Préaux, *Le monde hellénistique (La Grèce et l'Orient)*, Paris, I et II, 1978). - L'indépendance grecque est perdue, mais la culture grecque s'étend dans tout le (Proche) Orient, jusqu'à l'Indus.

(v) La période romaine (-146/+...).

En 476, l'Empire romain d'Occident prit fin (avec la déposition de Romulus Augustule par Odoacre), tandis que l'Empire romain d'Orient subsistait. À partir de 632, les premiers califes de l'islam conquièrent progressivement des territoires de l'Empire romain d'Orient, jusqu'à ce que, en 1453, avec la chute de Constantinople, ce dernier disparaisse.

Note-- *Abschied von der Antike ? (Eine Enquête über die Rolle des griechisch - lateinischen Geisteserbes in der Bildungsgesellschaft von Morgen)*, in *wort und wahrheit*, 19 (1964) : 1 (janvier), 9/42 ; 19 (1964) : 2 (février), 103/145 donne l'avis de nombreux intellectuels sur l'humanisme classique aujourd'hui (en pleine crise d'ailleurs).

GW23

Note : - La méthodologie de l'étude de la sagesse.

La philosophie, à l'instar de la sagesse, est d'une richesse et d'une complexité exceptionnelles : l'étroitesse d'esprit, c'est-à-dire le repli sur soi dans sa propre spécialisation, est contraire à la sagesse et à la philosophie. La théologie, la philosophie et les sciences spécialisées, par exemple, ne sont pas des étapes, comme l'affirmaient Alexandre Comte (et les positivistes avec lui), mais des facettes indissociables d'une même sagesse. La rhétorique et les sciences ne sont pas des phases, mais des aspects toujours synchrones de la sagesse.

Cela se voit déjà dans une bibliographie comme celle de G. Varet, *Manuel de bibliographie philosophique*, I (*Les philosophies classiques*) ; II (*Les sciences philosophiques*), Paris, 1956.

(A) Méthode globale (planétaire) (23).

Échantillon de la bibliographie.

- J. Plott/ P. Mays, *Sarva Darsana-Sangraham* (*Guide bibliographique de l'histoire mondiale de la philosophie*), Leiden, 1969, se situe avant - 550 inChine : les classiques pré-confucéens et le Codex de la Loi ; en Inde : les premiers Védas (+/- -2000) et les Brahmanas (+/- -1000) ; au Proche-Orient : Zoroastre (= Zarathoustra) (-660/-583), Moïse, Deutéronome (+/- -625) ; en Europe : les Hymnes homériques (-740+), etc.

Si l'ouvrage précédent est une réaction contre l'ethnocentrisme, alors Chr. Delacampagne, **La philosophie ailleurs **, dans **C. Delacampagne/ R Maggiori, Philosophes (Les interrogations contemporaines *)*, Paris, 1980, 473/482*, va encore plus loin : il aborde brièvement les philosophies amérindienne, afro-noire, islamique, hindoue, bouddhiste et taoïste ; les primitifs possèdent apparemment déjà une sorte de « philosophie » ; pourtant, dans ce cas, il serait préférable de parler de « sagesse ».

Note -- K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* , Frankf./Hamburg, 1955 (32ff., 75ff. : *Schema der Weltgeschichte* ; 58ff. : *Die Achsenzeit und ihre Folgen*), développe le concept de « temps de rotation axiale » (Achsenzeit), c'est-à-dire une période de profonde transformation culturelle.

Selon Jaspers, cette période débute au VIII^e siècle, atteint son apogée vers 600 et voit émerger d'importantes formations politiques qui façonnent l'histoire jusqu'à nos jours : les empires ou royaumes. De grandes figures telles que Bouddha, Zarathoustra, le prophète Daniel et Socrate s'inscrivent dans cet « Âge des Cendres ». La philosophie grecque trouve en effet son origine à cette époque.

Gianbatista Vico (1668/1744),

Les Principii di una scienza nuova (1725), s'appuyant sur Hérodote et Varron, entrevoient quelque chose de cette nature, à savoir le développement d'une époque divine ou théocratique, d'une époque héroïque ou héroïque et d'une époque humaine ou humaine ; Tarde , le sociologue, a pris cela comme ligne directrice pour sa mimésis (l'homme imite les modèles).

GW24

Note – Parmi les nombreuses œuvres, en voici deux :

-- P. Raju, *Philosophie orientale et occidentale* (*en anglais : Introduction à la philosophie comparée*), Utr./Ant. 1966 (La philosophie occidentale s'intéresse à la réalité extra-humaine, la philosophie chinoise à l'homme et la

philosophie indienne à l'intériorité) ;

-- H.J. Störig, *Histoire de la philosophie*, 1 et 2, Utrecht/Anvers, 1972 (*la philosophie indienne ancienne, chinoise ancienne, grecque et occidentale*) ;

— Voir aussi : W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie* , 3 vol., Francfort-sur-le-Main, 1964 et suiv. (Le vol. 1 traite de la *philosophie indienne et chinoise* , le vol. 2 de la *philosophie islamique et juive* .)

Note-- Méthode comparative

Raju mentionné ci-dessus (le titre anglais « *Comparative Philosophy* » est explicite), l'ouvrage de Plott et Mays cité plus haut , Sarva , est également conçu de manière comparative (cf. pp. 1/24 cite des études « généralement comparatives »).

Les méthodes comparatives et globales ne sont pas identiques, mais elles se complètent aisément. Toutes deux élargissent le champ de vision de l'étudiant qui, en dépassant une vision étroite, acquiert une perspective plus philosophique.

(B) Les méthodes externalistes (24/27)

Les méthodes externalistes de la sophioanalyse (grecque - occidentale).

1. La méthode anthologique ou d'anthologie .

-- H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (*Griechisch und Deutsch*), Berlin, 1903-1, 1922-6 ;

- - **Réédition de** W. Kranz : Berlin, 1951/1952 ;

-- pour toute la philosophie grecque : C.J. De Vogel, *Philosophie grecque* , I (*Thalès à Platon*), II (*Aristote, l'école péripatéticienne primitive et l'académie primitive*), III (*La période hellénistique-romaine*), Leiden, 1950/1959 ;

-- W. Weisedel, *La philosophie par la porte de derrière* , De Bilt, 1976.

2. La méthode littéraire (littéraire-scientifique) .

-- F. Böhl et al., *Histoire générale de la littérature* (*Histoire des figures et mouvements les plus importants de la littérature mondiale*), I (*Antiquité*), Utr./Antw., sd, contient

-- A. van Groningen/H. Wagenvoort, *Le poème didactique* (131/147) (*Hésiode : Théogonie ; id., Travaux et Jours ; Parménide : Sur la nature ; Aratus : Phénomènes célestes ; Didactique postérieure*) ;

-- F. Sassen/H. Wagenvoort, *Het wijsgerig bewijs* (369/395);

-- Av Groningen/H. Wagenvoort , *Le traité scientifique* (396/402) (*Science et littérature : Hippocrate (397) Aristote (397/398) Euclide, Aristarque, Galien, Ptolémée (398/399)*).

Note-- Rhétorique ou éloquence,

florissant ces dernières années, évolue dans la même sphère littéraire : *H. Weller/ G. Stuiveling, *Modern Eloquence **, Amst./Bruss., 1968 (38/48 : Le discours politique dans l'Antiquité (Périclès, les sophistes, Démosthène)) ; *Ch. Perelman, *Rhétorique et argumentation **, Baarn, 1979 (traite de l'argumentation rhétorique), frl. 149/157 (**Rhétorique et philosophie **) ;

-- *S. IJsseling, Rhétorique et philosophie (Que se passe-t-il quand les gens parlent ?)*, Bilthoven, 1975.

GW25

Il est évident depuis l'Antiquité que le texte didactique, qu'il prenne la forme d'un poème didactique, d'un argument philosophique ou rhétorique, ou encore d'un traité scientifique, possède une structure distincte de celle du texte lyrique ou épique. Les sages et les philosophes ont eu recours au texte didactique pour s'exprimer et communiquer.

S. IJsseling, 116/129 (*Marx, Nietzsche et Freud*), souligne comment Marx, Nietzsche et Freud, bien que différents les uns des autres, ont lancé une philologie ou textuologie (vision textualiste) qui met le feu à la sagesse moderne, mais aussi à toute sagesse et en particulier à la sagesse philosophique : pour Marx, par exemple, la philosophie est « idéologie » (une forme de conscience spécifique à une société particulière et notamment à une économie) ; pour Nietzsche, la philosophie est un type de texte parmi d'autres types de textes, avec une forte orientation rhétorique ; pour *Freud*, la philosophie est un phénomène de conscience, dépendant de facteurs inconscients et subconscients.

Cependant, ces trois critiques matérialistes de la philosophie ont élaboré une sophio-analyse en inscrivant la philosophie dans un cadre plus large, que nous appelons ici sophio-analyse. Malheureusement, aucun des trois n'a fait le lien avec le concept antique de sagesse, qui possède la portée nécessaire pour situer la philosophie, et par extension aussi la science et l'éloquence ; chacun a pratiqué la sophio-analyse à partir de sa propre idéologie (matérialisme, position anti-establishment, etc.).

Eh bien, la méthode littéraire (philologique, textuologique) est un instrument sophio-analytique extrêmement utile.

Il est évident que les textes lyriques et épiques, tout comme toutes les œuvres d'art, proclament un « message » ou une « sagesse » : les penseurs existentiels, en utilisant le théâtre (Marcel, Sartre) ou le roman (Sartre), et les cathédrales médiévales, en « proclamant » une sagesse chrétienne dans les vitraux et toutes sortes de formes sculpturales, relèvent respectivement des

concepts de « sagesse » et de « philosophie ».

Remarque : La méthode anthologique et la méthode littéraire vont de pair : la première s'intéresse au contenu de l'extrait, la seconde au genre littéraire (type de texte, genre littéraire).

3. La méthode psychologique

Au lieu du texte (ou des moyens de communication) par lesquels circulent la sagesse et la philosophie, on peut considérer l'être humain qui traite de la sagesse et de la philosophie :

un. J.-F. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (*Etudes de psychologique historique*), 1 et 2, Paris, 1971, discute par exemple du 'mnèmosunè' (le processus de conscience) (1, 80/123)

GW26

b. D. Anzieu et al., **Psychanalyse et culture grecque** , Paris, 1980, abordent la sagesse mythique – qui persiste constamment en philosophie – dans une perspective de psychologie des profondeurs ; nous renvoyons à H. Lang, **Zum Verhältnis von Strukturalismus, Philosophie und Psychoanalyse , - konkretisiert am Phänomen der Subjektivität** , dans ** Tijdschr. V. Filos .** 38 (1976): 4 (déc.), 559/573, où la « rhétorique » de l'inconscient est discutée sous différents angles (psychanalyse, analyse du langage, (néo)marxisme, structuralisme), notamment en ce qui concerne son influence sur le philosophe et ses intuitions ; -- il convient de noter que Vernant (sous a. ci-dessus) procède de manière structurelle (suivant le modèle de Dumézil), voyant la même structure humaine à l'œuvre sous diverses formes dans la société, -- où son caractère inconscient est évident à plusieurs occasions ;

c. O. Bröcker, **Dialektik, Positivismus, Mythologie** , *Francfort*, 1958, développe l'idée que la présence concrète de l'homme dans le monde, conçue ici à la manière de Heidegger et désignée par le terme inapproprié de « mythologie », est déjà présente pour toute conversation (dialectique), pour toute science positive, pour toute métaphysique (philosophie) et y demeure présente ; il s'agit d'une sorte de psychologie phénoménologique (du soi-au-monde).

Il est parfaitement clair que chaque sage, chaque philosophe, etc., possède sa propre personnalité (et sa propre « psyché ») et que cela se reflète dans sa pensée. Ceci rappelle K. Jaspers, qui affirme que la « métaphysique » n'est possible que sur la base d'une « orientation vers le monde » (science positive) et d'une « illumination existentielle » (anthropologie).

4. La méthode sociologique.

Au lieu de la psyché (conscience, inconscient, présence au monde, existence), on peut examiner le cadre social :

un. *M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft**, Berne/Munich, 1960 (**Ges. Werke**, Vol. 8), traite de la sociologie de la connaissance : si ce n'est la raison elle-même, alors au moins ses formes de pensée sont constamment en devenir, et en effet dans le cadre d'une structure sociale ; -- le point de vue phénoménologique est à l'œuvre ici ;

b. *G. Thomson, *Les premiers philosophes **, Paris, 1973, tente, sur la base du marxisme (dialectique historique), de prouver que toutes les œuvres « philosophiques » (par lesquelles il entend, outre les dialogues de Platon, également la tragédie grecque) ne sont que la « superstructure » d'une sous-structure (infrastructure), à savoir une société dont la principale caractéristique est l'esclavage ; - ce qui est farouchement contesté par d'éminents « hellénistes ».

Il est clair que toute sagesse reflète son cadre social, même si cela ne signifie pas qu'elle corresponde à la vision des marxistes.

GW27

Note – Un exemple remarquable de structure sociologique est examiné dans :

-- *F. Flückiger, Geschichte des Naturrechts*, I (*Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalter*), Zollikon - Zurich, 1954, 13/14 (l'agora comme collection militaire à caractère sacré) ;

-- J .-: *F. Vernant, oc, L'organisation de l'espace* (1, 124/229; frl. 176ss. sur l'agora dans la polis (ville) : le droit à la liberté d'expression (isego ri a) qui prévaut dans l'agora, centre de la ville, a influencé toute la vision du monde des Grecs).

5. La méthode culturologique.

Au lieu de considérer la psyché ou le milieu de vie, on peut envisager la culture :

-- *W. Kluback/M. Weinbaurn, Dilthey's Philosophy of existence*, Londres, 1960, contient la traduction de *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (1911) de Dilthey*, dans lequel le naturalisme, l'idéalisme de liberté et l'idéalisme objectif sont considérés comme des phases de l'histoire mentale humaine (en d'autres termes, la

culture se reflète dans un système métaphysique) ;

-- R. Stock, **Het Griekse drama en de Westerse mens**, * Desclée De Brouwer*, 1959, discute de la tragédie attique et de son impact sur la philosophie présocratique — thème auquel K. Popma, **De kennis betreffende de Antieke cultuur**, dans **Tijdschr. v. Phil.**, 22 (1960) : 3, 441/476, relie, principalement d'un point de vue théologique.

Note-- Les méthodes psychologiques, sociologiques et culturologiques vont de pair : comme le souligne Z. Barbu en reprenant la lignée de Marx, Weber et Durkheim dans **Samenleving, cultuur enpersoonlijk** (Société, Culture et Personnalité), Utr./Antw. ; 1973, inde plus, l'être humain se déploie de cette triple manière.

6. La méthode historique .

Jusqu'à présent, nous avons passé en revue les méthodes synchroniques ; l'approche diachronique ou historique situe la sagesse dans l'évolution de l'histoire totale :

un. P. Lévêque, *l'aventure grecque*, Paris, /1964-3, situe, par exemple, Homère et Hésiode dans la période « géométrique » (103/106), Thalès et les penseurs ioniens dans la prospérité économique de l'Ionie (226/229), la protosophie dans la période de crise à partir de -430 (304/313), etc. ;

b. Cl. Préaux, *Le monde hellénistique*, 1 et 2, Paris, 1978, traite dans 2, 602/636, de la philosophie et de la morale, ainsi que des sciences spécialisées sous les dirigeants macédoniens (comme le fait Lévique oc, 446/483).

Il convient de veiller à ce que le développement ou l'évolution examinés ici ne soit pas d'ordre interne, mais externe. De plus, les méthodes évoquées plus haut sont des méthodes « externalistes » : elles situent la sagesse dans un cadre quelconque, au sein d'une totalité qui souligne sa relativité. Si les souverains macédoniens modifient le milieu de vie, la philosophie, par exemple, évolue sous l'influence de facteurs externes.

GW28

(C) La méthode internaliste de sophioanalyse (28/31)

On peut aussi étudier la sagesse, et en particulier la philosophie, en tant qu'« initié », c'est-à-dire en privilégiant la structure inhérente et intrinsèque de la sagesse et en faisant le principe directeur de sa démarche. Voir pages 14 et 17 ci-dessus. Cette structure est triple ou quadruple, selon que l'on combine

ou non les aspects « physiques » et « métaphysiques » (aspects constitutifs et préconstitutifs).

Un exemple bibliographique :

G. Nuchelmans, « *Métaphysique et éthique en philosophie analytique* », dans *Tijdschr. v. Fil.* , 28 (1966) : 3 (sept.), 399/417, où l'auteur déclare : « Il s'agit de la division tripartite constamment récurrente entre ce que l'on pourrait appeler la métaphysique, la philosophie normative et le domaine critique de la logique et de l'épistémologie (...). La critique logique et épistémologique ne vise pas la réalité en premier lieu, telle qu'elle existe en dehors du symbolisme (c'est-à-dire de sa formulation), mais plutôt les énoncés concernant cette réalité, y compris ceux de la métaphysique et de la philosophie normative » ; (402/403).

J. Donald Butler, *Four Philosophies and their Practice in Education and Religion*, New York/Evanston/Londres, 1968-1963, distingue également à plusieurs reprises quatre « sujets » (parties de la structure de sagesse unique) : la métaphysique, l'épistémologie (théorie de la connaissance) et la logique, l'axiologie (théorie des valeurs), par laquelle la philosophie informative est divisée en logique et épistémologie.

Note-- T.H. Hobbes (1588/1679) divise la philosophie en :

- a. épistémologie (dans laquelle il évalue la valeur de la théologie afin de),
- b. 'philosophia naturalis' (l'étude des corps naturels),
- c. 'philosophia civilis' (l'étude des corps artificiels, pour la morale et la politique).

Ce matérialiste adhère donc à la classification séculaire idéaliste-spiritualiste : voir, par exemple, O. Willmann, *Gesch. des Idealismus* , I (*Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*), Braunschweig, 1907-2, pp. 255/265, où il soutient que dans le pythagorisme a lieu pour la première fois la « *Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus* » (la synthèse du physique et de l'éthique dans l'idéalisme), avec un prélude à la philosophie informative dans la numérologie, qui contient une sorte de théorie de la pensée. Ceci, sur les traces de la sagesse pré-philosophique (voir oc, 195/216 : Politische und physische Theologie).

Xénocrate de Chalcédoine (-339/ -314)

Il était le chef de l'Académie platonicienne et est considéré comme le premier à avoir classé la philosophie en **trois branches** : **a)** la dialectique (informative), **b)** la philosophie physique et **c)** l'éthique. Naturellement, une théorie des formes implique l'idée suivante :

- a. informatif (à notre connaissance),
- b. préconstitutive (idée préexistante, par exemple en Dieu ou dans le monde conceptuel),
- c. constitutif (dans les choses et les processus eux-mêmes) et
- d. considérer de manière normative (en action), ce que le matérialiste ne fait pas.

GW29

Note-- L'ontologie constitue l'unité des trois ou quatre perspectives principales de la sagesse. Aristote, fondateur, sinon l'un des plus grands fondateurs, de l'ontologie ou de l'étude de l'être, affirme que la « philosophie première » (l'ontologie) n'est pas la connaissance pratique et productive qui s'intéresse aux tâches concrètes ; elle n'est pas non plus la connaissance théorique, au sens platonicien, c'est-à-dire celle qui révèle l'universel (l'idée, le concept) dans le concret ; non : elle transcende ces deux formes de connaissance en ce qu'elle se réfère à l'être inconditionné (dont la connaissance pratique et productive et la connaissance universelle purement théorique ne perçoivent que des aspects, des parties) ou à la totalité de tout ce qui « est ».

Les concepts transcendants (= englobants, ontologiques).

Eukl ei des van Me ga ra (+/- -400), le socratien, chef de file de l'école mégarienne (avec sa tendance dialectique), a formulé les quatre grands « transcendants » : de Putha gor, où il avait appris l'Un et le Vrai ; de Platon, l'Être et le Bien. Qu'est-ce que cela signifie ?

- a. L'être est ce qui existe en soi, indépendamment du sujet connaissant ;
- b1 . cet être est un, c'est-à-dire capable de collecte et de système, qui apportent l'unité à la multiplicité soit par similitude (propriété commune), soit par cohérence (différents êtres ont un lien commun) ;
- b2. L'être est vrai, c'est-à-dire susceptible d'un traitement intellectuel et raisonnable (analyse) ; un rationalisme et un intellectualisme minimaux sont fondés ici ; l'irrationalisme absolu est inacceptable ;
- b3 . L'être est bon, c'est-à-dire susceptible d'appréciation (esprit, effort), en d'autres termes une doctrine de la valeur (axiologie) et une doctrine du salut (sotériologie) sont minimalement présentes dans l'ontologie ; exprimée négativement : l'être n'est pas absurde, n'est pas dénué de sens, mais précieux en tout cas.

Note-- Un exemple bibliographique : C. Schoonbrood, *Het absolute (Wijsgerige teksten)* , Arnhem, 1967 (*analyse logique, naturalisme et spiritualisme, existence de Dieu, expérience mystique, morale, mal*). « Absolu » signifie ici totalement indépendant, non relatif.

(i) l'être, car ce dernier est le fondement de la collecte, du système, de l'intelligibilité et où le ;

(ii) Dieu, parce qu'Il est l'Être suprême parmi les êtres et, à ce titre , le fondement (raison nécessaire et suffisante) des transcendants, et en tant que Créateur. Autrement dit, l'absoluité ontologique et l'absoluité théologique sont liées, mais non identiques.

Note-- La bibliographie relative aux composantes de la structure de la sagesse sera intégrée plus loin dans le texte, à l'exception des exemples d'ouvrages suivants.

GW30

Une exposition sophiologique en quatre parties (30/32)

(a) Philosophie informative (30/32)

RH. Claeys, *Aperçu de l'évolution des théories logiques de l'Antiquité à nos jours* , Louvain, 1974, ven. 61/135.

(i) Zénon d'Élée (+/- -460), Socrate, Platon, Aristote mènent à ce qu'on appelle la logique classique (dans laquelle les concepts (« termes ») sont centraux ;

(ii) La protosophie (+/- -450+), Euclide de Mégare (+/- -400), Diodore Chronos, Philon de Mégare mènent à la logique mégarienne ;

(iii) Zénon de Kiton (-336/-264), Chrysippe de Soloi mènent à l'école stoïcienne ;

Ce n'est que depuis C.S. Peirce (vers 1896), Reymond (vers 1929) et, de manière décisive, depuis Lukasiewicz (1927), qu'il est devenu clair que la logique mégarienne-stoïcienne était un calcul du jugement (calcul propositionnel) ayant sa propre validité parallèlement à la vision aristotélicienne.

-- T. Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique* , Paris, 1964, à gauche.

3/79 (Aristote ; logique mégaricienne-stoïcienne ; Porfurios $\perp$, 320/329 (l'induction ou la généralisation : Socrate, Aristote, les médecins empiriques, l'école épicurienne (en particulier Philodème de Gadara (-110/-35)).

Note-- La dialectique ou l'art raffiné de la discussion, également appelé « éristique ».

Voir Claeys , oc 63 Zénon d'Élée et plus loin : Aristote (Topics : l'argumentation dialectique ou le discours) ;

-- P. Foulquié, *la dialectique* , Paris, 1949 : à côté de l'« ancienne » dialectique, partant des astuces de raisonnement de Zénon d'Élée, il y a la « nouvelle » dialectique, qui se rattache à Héraclite d'Éphèse (-535/-465), s'étend à travers les néoplatoniciens jusqu'à Hegel et Marx, etc., et dans laquelle la tension (taséologie) et l'« harmonie » des contraires sont centrales.

Note-- Mathématiques.

Il est évident que les mathématiques ont quelque chose à voir avec la philosophie informative :

-- L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique* , Paris, 1947-3 (arithmétique : pythagorisme (33/42) ; géométrie : platoniciens (43/70) ; logique formelle d'Aristote (71/83) ; géométrie euclidienne (84/98) ; calcul infinitésimal : Zénon d'Élée, Aristote, Archimède (153/159)) ;

-- EW. Beth, *La philosophie des mathématiques (De Parménide à Bolzano)*, Anvers/Nimègue, 1944 (les présocratiques, Platon, Aristote, Éristique et le scepticisme (11/92) ;

-- Le P. Krafft, *Geschichte der Naturwissenschaft , I (Die Begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen)*, Fribourg, 1971 (*Physische Mathematik im fünften vorchristlichen Jahrhundert* (200/234); *Die Rolle der Mathematik in der platonischen Wissenschaft* (295/327) ; *Die Mathematik Naturwissenschaft Patons* (328/356).

Note-- Le lemme (analyse lemmatique).

Le raisonnement abductif ou l'hypothèse (lemme) est abordé dans L. Brunschvicg, oc, 439/55 (Hippocrate de Chios, le mathématicien, et Socrate avaient déjà utilisé la supposition, l'un mathématiquement, l'autre éthiquement ; Platon développe cette méthode) ;

GW31

-- JB Rieffert, *Logik (Eine Kritik an der Gesche ihrer Idee)*, dans Max

Dessoir, *Lehrbuch der Philosophie*, I (*Die Phil. in Einzelgebieten*), Berlin, 1925, 15) note que Platon applique la méthode lemmatique-analytique dans sa dialectique, notamment dans la « sunagogé » (la construction de concepts sans contradiction) :

(i) le lemma, sumptio, presupposition (supposition) : par exemple « l'idée de « justice » est le fait que l'on donne à chacun, même aux dieux, ce qui lui est dû » (= abduction) ;

(ii) l' analysis, l'analyse ; « si cela est vrai, qu'en découle-t-il (déduction) ? », - avec l'élaboration et la vérification de cette déduction (induction) pour voir si elle est vraie ou non ; -

L'énorme fertilité de cette méthode analytique (lemmatique) dans les mathématiques et la logistique modernes est connue : O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, III (*Der Idealismus der Neuzeit*), Braunschweig, 1907-2, 46/58 (Einfluss des Pythagoreismus auf Mathematik und Astronomie ; om Vieta (+1603)).

-

Incidemment, M.I. Meyerson, **Le temps, la mémoire, l'histoire**, dans **Journal de Psychologie**, 1956, 340, note que Mme de Romilly affirme que le récit d'une bataille à Thucydides est une théorie (c'est-à-dire que la victoire qui y est faite est un raisonnement vérifié) – ce qui est la même chose que l'ab- et l'induction dans le domaine historique.

Les médecins grecs sont également partis du même schéma :

(i) le médecin suppose (lemme, prolepse, hypothèse) que le mal est de telle et telle nature ;

(ii) il déduit de ce traitement tel ou tel et

(iii) vérifie par induction à partir du résultat si l'hypothèse est correcte ou non.

Note – En résumé :

a. de qu'il s'agisse de méthodes purement logiques ou rhétoriques (dialectiques, éristiques, « sophistiques ») ou de méthodes mathématiques,

b. concernant la méthode déductive (telle que conçue axiomatiquement en géométrie euclidienne) ou concernant la méthode inductive (comme chez Socrate, Aristote ou les médecins empiristes) ou concernant la méthode abductive (comme dans la méthode lemmatique-analytique),

c. qu'il s'agisse de la « dialectique » au sens nouveau et moderne (comme

chez Héraclite) avec son harmonie des tensions, - la distinction épistémologique entre « phanera » (les choses visibles) et « afaenè » (« adèla », les choses invisibles) apparaît sans cesse : les choses visibles sont accessibles à l'« empeiria », aux expériences sensorielles ; les invisibles au « logismos », au raisonnement ou à la « theoria » ; ou encore à l'« enthousiasmos » ou à l'« enthousiasis », à l'enthousiasme provoqué par les divinités, ou encore à la « mania », à l'expérience hors du corps, à l'extase.

La relation correcte entre les deux termes de cette dualité épistémologique (et les méthodes d'approximation associées) a toujours été un problème : voir *J.P. Vernant, Mythe et pensée* , II, 44/64 (pensée technique).

GW32

(b) Philosophie pré- ou extraconstitutive (également « métaphysique ») (32/54)

W. Jaeger, La théologie des premiers philosophes grecs , Oxford, 1947 ; Fr. : *A la naissance de la théologie (Essai sur les présocratiques)* , Paris 1966 ;

Platon fut le premier à utiliser le mot « theologia » (l'étude des dieux) et à introduire le sujet comme tel ; cependant, il faut bien comprendre cela, car tous les philosophes grecs étaient des théologiens, à commencer par les Présocratiques.

De plus, selon Jaeger (oc., 11), tous les systèmes philosophiques grecs – à l'exception de celui des sceptiques – aboutissent à une théologie : on peut parler de théologie platonicienne, aristotélicienne, épicurienne, stoïcienne, néopythagoricienne et néoplatonicienne. Par conséquent, Aristote nomme sa « philosophie première » ou « science des premiers principes », le sujet fondamental de sa pensée, « théologie » – telle est la nature de l'étude théologique caractéristique des Grecs. Et un disciple d'Aristote, *Eudème de Rhodes* , a écrit la première histoire de la théologie (*Ton peri to theion historia*), qui constitue le fondement de toute l'histoire de la théologie ultérieure.

Cela n'empêche pas, par exemple, *Aristote, dans Métaphore B 4*, 1000 a9, d'avoir opposé les « théologiens » (Hésiode, Phérécurdas – en effet, Homère) aux « philosophes » ou « fusikoi », tels que Thalès de Milet, au motif que ces théologiens ne procédaient qu'avec des arguments rhétoriques et non avec des arguments « scientifiques » (il entend par là le fait que ces théologiens antiques pensaient de manière mythique).

La combinaison de la théologie et de la sagesse, respectivement de

la philosophie

Ceci est basé sur ce que l'on pourrait appeler une « sagesse de l'unité » : le polythéisme – comme nous l'avons vu plus haut à la page 17 – est soutenu par le dynamisme, qui est à la fois hylozoïque (la matière est vivante), voire chthonien (la terre est vivante, divine), et astro(théo)logique (les corps célestes sont vivants, divins).

Les divinités mystérieuses résident dans la terre, par exemple, et « de là, elles font s'élever la vie cosmique et humaine », affirme W.B. Kristensen (*Collected Contributions to the Knowledge of Ancient Religions*, Amsterdam, 1947, p. 249 ; cf. p. 273). Il précise que les concepts de « sagesse », de « justice », de « loi(s) », etc., étaient certes humanistes pour les peuples anciens, mais aussi « cosmiques » et « divins ». Toujours à partir de cette mentalité polythéiste et sacrée antique, disons : à partir d'une mentalité « théologique » (pour reprendre le terme de Platon et d'Aristote).

A. Daniélou, *Shiva et Dionysos*, Paris, 1979, p. 15, le confirme : « Les mondes minéral, végétal, animal et humain, ainsi que le monde subtil des esprits et des dieux, existent les uns par les autres, les uns pour les autres. Il n'est pas possible d'approche véritable du divin – qu'il s'agisse de recherche du divin, de science, de religion ou de mysticisme – sans prendre en compte cette unité fondamentale de la création. »

GW33

Les Lumières (au sens de laïcité et de naturalisme), dès Xénophane de Colophon (-550/-490), rejettent aisément cette unité du dynamisme polythéiste. Ce problème est abordé par :

-- W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Marquette University Press (États-Unis), 1943 ; Fr. : *Humanisme et théologie*, Paris, 1956 ;

-- M. Nilsson, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, Paris, 1955 (vendredi 86/107, dans lequel Nilsson affirme que la religion grecque a connu deux crises :

(i) au Ve siècle à travers la critique des physiciens (Anaxagore, ami de Périclès, comme exemple phare) et des protosophes, autrement dit sous influence philosophique ;

(ii) au IIIe siècle, lorsque l'Orient s'est ouvert grâce aux Macédoniens).

Cependant, les « Lumières » sont un phénomène aux multiples facettes.

(je) Le premier type est monothéiste :

Xénophane de Colophon dit : « Un seul Dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes, ne ressemblant aux hommes ni par la forme ni par la pensée » (Nilsson, oc., 134 ; monothéisme philosophique)

Chez Xénophane, il existe également un contexte polythéiste (qui, par exemple, n'existe pas en Israël, où Yahvé est strictement le seul et unique « dieu »), comme le note DesPlaces dans **La religion grecque **, *Paris*, 1969, 184 ; – de sorte qu'il existe un double concept de Dieu :

a. la nature strictement ou non strictement monothéiste qui désigne l'être suprême (et qui, outre la Bible, est également défendue par Zoroastre (Zarathoustra) et Akhenaton (en Égypte) et ici depuis Xénophane (voir Lang et Schmidt (monothéisme primordial)) ;

b. le polythéiste, ce qui signifie approximativement un être doté de dons paranormaux (manticisme, magie).

Il convient de noter que ce double concept de Dieu est également présent dans la Bible ; par exemple, *Dan 2:11 ; 5:11* (« Il y a dans ton royaume un homme qui est rempli de l'esprit des dieux saints ») ; *5:14* ; le titre de « dieu » est donné aux anges (*Ps. 8:6*), au fantôme du roi Samuel (*1 Sam 28:13*), à Moïse (*Ex 4:16 ; 7:1*), aux princes et aux juges (*Zak 12:8* : maison de David ; *Ps. 82 (81) : 1 et 6* ; *Ps. 58 (57)*, se terminant, où Dieu agit comme juge, comme dans *Ex 21:6 ; 22:7 ; Deut. 19:17*) ; de sorte que, dans la Bible également, Dieu et les « dieux » (qui participent à sa puissance et à sa sagesse) vont ensemble (voir *Job 1:6* ; voir aussi *Jean 10:34/35* , où Jésus utilise le mot) ;

(ii) Le laïcisme est le deuxième type de Lumières.

Dans sa forme extrémiste, elle est préconisée pour l'Hellas par H.J. Blackham, **Hunanism**, *Penguin Books*, 1968, p. 9, où l'on affirme ce qui suit :

GW34

1. « L'humanisme » est l'alternative durable à la religion ;

2. « L'humanisme » est

a. déterminé négativement, un rejet de la chrétienté et

b. considéré positivement, un axiome selon lequel l'homme existe en lui-même, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'être supérieur à lui, et qu'il est donc totalement responsable de sa propre vie et de celle de toute l'humanité ;

3. « L'humanisme » est, de plus, négatif, l'axiome selon lequel cette vie est

tout, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'« autre » monde et donc pas d'« au-delà ».

En résumé:

L'autonomie absolue et la finitude terrestre radicale sont les deux présupposés de l'humanisme dans ce sens extrême, anti-religieux.

Voir J. Alleman, *Les idées fondamentales de l'humanisme non religieux moderne et leur cohérence mutuelle*, dans *Tijdschr. v. Phil.*, 21 (1959) : 4, 615/680 ; 22 (1960) : 1, 13/76.

Eh bien, Blackham (oc., p. 103) parle des « Lumières grecques » qui, selon lui, atteignent leur apogée dans l'Athènes de Périclès, au Ve siècle. Blackham perçoit le début de ce triomphe « humaniste » des « Lumières » comme :

a. Homère, que l'on appelle la forme héroïque de l'humanisme, c'est-à-dire l'excellence dans toutes les entreprises humaines (athlétisme, théâtre, architecture, sculpture, rhétorique, politique, pensée, vie), -- par laquelle Blackham oublie que ces entreprises humaines dans les œuvres d'Homère se déroulent entièrement sur fond divin et qu'une personne religieuse peut également exceller dans de telles entreprises humaines ;

b. Thucydide (son *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, dans laquelle le discours de Périclès, conçu d'une manière fortement protosophique, est particulièrement remarquable ; le *Corpus Hippocratum*, un recueil d'écrits médicaux très divers, que Blackham qualifie d'« exemple insurpassable d'humanisme », oubliant que même la médecine hippocratique n'était pas exclusivement opposée à la religion et que certains textes sont même explicitement religieux ;

Démocrite, l'atomiste, qui défend une vision naturaliste qui exclut le surnaturel et le divin, – là où Blackham oublie que Démocrite suppose, en plus des réalités matérielles grossières, également des réalités matérielles subtiles ou fines, telles que l'âme, le mauvais œil, et autres ;

Protagoras le Sophiste, dont Blackham dit qu'il est « l'homme qui a proclamé le premier le regnum hominis (le royaume de l'homme) », – il convient de noter que Protagoras était agnostique, qui ne parlait pas des divinités, plutôt que d'être un « humaniste » agressif.

Conclusion : La vision extrêmement humaniste de Blackham contient un fond de vérité (la philosophie grecque, par exemple, a eu un effet désacralisant et sécularisant), mais elle doit être nuancée sur de nombreux

points.

GW 35

*Le père Krafft, dans son ouvrage *Gesch. d. Naturwissenschaft*, tome I, p. 59, affirme : « (...) que les Grecs conçoivent le monde naturel tout entier – et pour eux, cela signifie toujours que le monde des dieux ou de Dieu y est également inclus – (...) comme une unité de nature organique, construite partout selon les mêmes principes, à l'échelle microscopique comme à l'échelle macroscopique. (...) Toutes les formes de ce qui se manifeste doivent être expliquées au moyen des mêmes principes : ce qui devint plus tard théologie, philosophie et sciences naturelles est à l'origine une unité. Plus tard, chez les Grecs, elles ne diffèrent que par une nuance d'interprétation. Il en va de même au sein des sciences naturelles : de la cosmogonie naissent la cosmologie (astronomie) et les sciences physiques et biologiques, à savoir la médecine, la zoologie et la botanique (...). »*

Ils mettent tous l'accent sur une forme de vie différente à chaque fois. (...) Cela se produit au début du IV^e siècle. – Avant cela, et aussi chez Platon et Aristote ou chez Posidonius et Épicure, la philosophie embrasse encore tous ces domaines de manière égale : c'est véritablement une science naturelle, comprise comme science de la nature ; (...) La cellule germinale (...) étaient les théogonies. On voit à quel point le dynamisme polythéiste a eu un impact profond et durable ! Ce qu'écrit Krafft prouve le caractère unilatéral de l'interprétation humaniste de Blackham.

Que Blackham contienne une part de vérité est évident d'après J.B. Kristensen, **Het leven uit de dood**, 1926-1, 194-2, où l'auteur distingue la religion antique, préhomérique, fortement chthonienne (ou tellurique) et qui perdure au sein du peuple, de la religion classique, formée depuis Homère, que l'on retrouve principalement dans la littérature et qui est plus olympienne (ou utéraniennne). Cf. W. den Boer, **De religie van de Grieken**, La Haye, 1965, 20/28 (La Terre), etc.

Note-- En ce qui concerne le côté paranormal ou occulte

Et cela relève de la philosophie pré- et extra-constitutive.

E. Dodds, Les Grecs et l'Irrationnel, Berkeley/Los Angeles, 1966 ; id., *L'ancien concept de progrès*, 1972 ; Dt : *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zurich / Munich, 1977 (fl. 188/239 : Paranormale Phänomene in der Antike) ;

-- R. Kanter / R. Amadou, *Anthologie littéraire de l'occultisme*, Paris, 1975-2 (17/40 : Hésiode, Puthagoras, Platon) ;

-- R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité (Grèce, Etrurie et Rome)*, Paris, 1963 ;

Domaines spéciaux :

un. L'aspect mantique (l'aspect cognitif) : (35/37)

--JP. Vernant et al., *Divination et rationalité* , Paris, 1974 (201/263 : Hellas) ;

-- R. Flacelière, *Devins et oracles Grecs* , Paris, 1965 (commentaire sur 103/118 : *Divination et philosophie* , dans lequel l'auteur expose brièvement l'attitude des principaux penseurs à l'égard de la divination) ;

-- H. KLees, *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher* , Stuttgart, sd (Hérodoteien) ;

— Ph. Vandenberg, *Les Oracles* , Amsterdam/Bruxelles, 1980

GW36

-- W.I. Tatarkiewicz, **Geschichte der Aesthetik **, 1 (*Die Aesthetik der Antike **), Bâle/Stuttgart, 1979, 35/43 (*Die Anfänge der Dichtung **), explique comment les premiers Grecs ne connaissaient que deux groupes artistiques :

un. La chorée ,

de l'art de la danse, qui fusionnait avec la musique et la poésie et était autrefois associé à la religion chthonienne (vivant dans l'orphisme et le culte de Dionysos) ; il signifiait « mi mèsis », l'expression de ce qui se passe à l'intérieur du danseur (à ne pas confondre avec le sens plus tardif de « mimèsis », imitation de la réalité) et visait la « kat harsis », la purification, en conséquence ; il était conçu par l'inspiration, l'enthousiasmos, l'inspiration des esprits et des divinités et était, dans ce titre, lié à ce que fait le voyant (la mante religieuse) ; en ce sens, il s'inscrit dans le côté paranormal de la religion.

b. Les arts visuels ,

ou l'architecture, qui se fondit avec la sculpture et la peinture ; elle allait plutôt de pair avec la religion ouranienne ou olympienne plus récente, valable depuis Homère et Hésiode (à vivant dans le centre apollinien de Delphes), notamment avec la construction de temples ; c'était l'œuvre du demiour gos, l'artisan public : le 'tekton' est le constructeur et l'architekton' est le maître constructeur, qui apprenaient leur « savoir-faire » de leurs ancêtres (et non sur la base de l'inspiration et de l'extase, comme dans la chorée) ; il était principalement accordé à la 'theoria', la contemplation.

C'était de la « technè », de l'art, le savoir-faire de produire quelque chose

qui, compte tenu des règles générales, repose sur la connaissance ; en ce sens, l'architecture était une technè, un savoir-faire, comme la menuiserie ou le tissage.

Remarque critique : *E. Mireaux, *Zo levenden de Grieken ten tijde van Homeros **, Baarn, 1979-3, 133/54 (Demiurges et artisans), note que *dèmiour gos, demiurge*, signifie « travailleur pour le bien commun » ; que les voyants, les médecins, les charpentiers et les aedes (chanteurs) sont des demiurges, tout comme les hérauts ; que les voyants, les médecins et les aedes sont impliqués dans des cérémonies religieuses ; que cette classe est comparable aux sudras indiens (la quatrième classe), connus pour le fait que, dans leurs activités, ils « accomplissent certains actes rituels qui confèrent à leurs activités professionnelles ou à leurs produits une efficacité exceptionnelle » (134/135).

En d'autres termes, le dynamisme du polythéisme est ici à l'œuvre : selon Homère, comme l'affirme Mireaux (vers 135-136), les charpentiers et surtout les constructeurs navals étaient inspirés dans leur travail par la déesse Athéna, et leur « mètis », leur savoir-faire, provenait des règles qu'elle leur avait enseignées : « Les créations des demiurges sont (...) réalisées grâce à l'aide divine et participent des attributs des dieux » (vers 136) ; la divinité est elle-même un « demiurge », possédant la même puissance (dunamis) que le demiurge humain, mais à un degré supérieur. Même l'outil est « chargé de puissance » (il suffit de penser au dieu Calupso, qui distribue personnellement les outils de construction navale).

W37

Conclusion : Tatarkiewicz oublie que la religion olympienne-uraniennne connaît aussi l'« inspiration », mais non pas « transportée », mais plutôt contrôlée ; que le dynamisme polythéiste est également présent dans la religion homérique ; et qu'il n'y a pas de rupture absolue avec l'ancienne religion chthonienne.

Mais la technologie aussi, l'art (les beaux-arts, notamment l'architecture, et les autres formes d'art, par exemple la menuiserie), est un travail inspiré et empreint de puissance.

Voir aussi :

- *L. Séchan, La danse grecque antique* , Paris, 1930 ;
- *G. Rouget, la musique et la transe (Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession)*, Paris, 1980, 265 /315 (Musique

et transe chez les Grecs, où sont discutés Platon et Aristote) ;

-- G. van der Leeuw, *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh, 1957 (fl. 69/77 (Die apollinische und die dionysische Bewegung)).

b . la magie (l'aspect opératoire) (37/38)

K. De Jong, *De magie bij de Grieken en Romeinen*, Haarlem, 1948 : l'auteur distingue : **a.** l'ère naïve (-800/-450) ; **b.** l'ère des incrédules (-450/-100) ; **c.** le tournant (-100/+50) ; **d.** l'ère croyante (+50/+200) ; **e.** l'ère croyante philosophiquement justifiée (+200/+500) ;

On constate que cette classification coïncide largement avec l'évolution de la culture et de la philosophie ;

-- OUI. Rony, *La Magic*, 1979-7 (fl. 39/44 : *La Grèce et Rome*) ; -- plus précisément la magie « noire » (= sans scrupules) :

-- J. Lovichi, *La sorcellerie*, Paris, 1980, 36/50 (*La Grèce ; Rome*),

-- Migene Gonzalez-Wippler, *Le livre complet des sorts, des cérémonies et de la magie*, Londres, 1978, 292/296 (*Les rites des Grecs et des Romains*) ;

-

- Magie médicale : C.A. Heier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zurich, 1949 (une étude très précise d'un jungien : l'« incubatio » (sommeil du temple, qui visait la guérison) est décrite sur la base de trois modèles (**i.** l'incubation de Trofonios, plus ancienne et plus primitive ; **ii.** l'incubation d'Asclépios, plus récente et civilisée ; **iii.** l'incubation de Sarapis, plus tardive (hellénistique)) ; l'essence consistait à avoir un rêve ou, si nécessaire, une apparition de la divinité chthonienne (Trofonios, Asklepios, Sarapis), dans lequel étaient indiqués à la fois le diagnostic et la méthode de traitement (thérapie) ;

-- P. Saintyves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909 (ouvrage ancien mais utile, fl. 284/296 (Les miracles de guérison dans toutes les religions) ;

-- Magie théurgique ; ER. Dodds, *Les Grecs et l'Irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1966, 283/311 (Théurgie ; le premier magicien appelé « théourgos » est Ioulianos le Jeune, un Chaldéen, qui vécut sous l'empereur Marc Aurèle, (+161/+180), le fils de Ioulianos l'Ancien ; la théurgie travaille avec des images magiques, obtenues par le biais d'oracles et de médiums ; dans les deux cas, les divinités sont soit créées, soit soumises pour jouer le rôle d'agents des résultats dans ce cadre magique.

GW38

« Theologoi » (théologiens) parlent des divinités ; « theour goi » produisent

des résultats avec elles) ;

-- *J. Bidez, la vie de l'empereur Julien* , Paris, 1930 (67/72 : Chez les disciples de Jamblique) ; 73/81 (Théurgie chaldaïque et mystères néoplatoniciens) : excellents textes d'un expert) ;

-- *P. Saintyves, le discernement du miracle*, Paris, 1909 (304/319 : *Les miracles des initiés* (sur la physique des temples et le contrôle des divinités)) ;

— *Apollonius de Tuana* , le grand faiseur de miracles de la (tardive) Antiquité : *M. Meunier, Apollonius de Tyane (Le séjour d'un dieu parmi les hommes)*, Paris, 1936-1 ;

-- *Le P. Thiess, Das Reich der Dämonen, Hambourg* , 1940 ;

-- *JL. Bernard, Apollonius de Tyane et Jésus* , Paris, 1977 (longs extraits de la *Vie d'Apollonius de Tuana de Philostrate* ; pourtant très tendancieusement anti-chrétien) ;

-- *J. de Bonniot, Le miracle et ses contrefaçons* , Paris, 1895-5 (176/205 : *Les miracles d'Apollonius de Tyane* ; vieux mais solides) ;

-- *Maurice Magre, Magiciens et illuminés* , Paris, 1930 (17/48 : *Apollonius de Tyane* : sur la conception du daimon de ce néo-pythagoricien du premier siècle après J.-C.).

c. La religion à mystères (l'aspect téléstique ou initiatique)

Nous adhérons à *N. Nilsson, Mysteries, dans Oxf. Class. Dict .*, Oxford, 1950-2, 593/594, complété le cas échéant par des données provenant d'autres sources ; -- Nilsson distingue deux périodes :

un. Les mystères antiques

(Déméter, Dionysos ; les Mystères orphiques (liés aux Mystères dionysiaques, mais maîtres, « plus apolliniens »), les Mystères des Kabeiroi (Samothraces) et Sabazios (un dieu de Phrygie lié à Dionysos) ;

b. Les mystères hellénistiques-romains

(Kubélé/Attis ; Isis/Osiris ; Mithra) ; ces cultes sont distincts de la famille et de la cité-État et sont donc plus individuels ; ils sont syncrétiques (mélangeant des formes de religion) et orientaux ; de plus : très détaillés quant aux préceptes (symboles, rites magiques, purifications, ascétisme (mortification), baptêmes, sacrements) ; ils visent une vie après la mort heureuse, voire la déification ; ils ont un mythe comme doctrine, dans lequel, comme dans les rites, une divinité souffre et meurt (passion), mais ressuscite à une vie nouvelle (salut), en héros, et sert ainsi de modèle à la personne qui se laisse initier.

b1. Les Mystères d'Éleusis-Athènes de Déméter (38/40).

Nilsson décrit les mystères éléusino-athéniens de Déméter comme suit (résumé) : comme indiqué plus haut à la page 7, l'hymne homérique *teu Demeter*, la blonde (-650/-600), raconte que la fille de Déméter et de Zeus, Coré, cueille des fleurs printanières dans une prairie avec des nymphes printanières (Océanides) ; lorsqu'elle cueille la fleur de Narcisse, la fleur de la mort, la terre s'ouvre soudainement et Hadès, le prince des enfers, l'enlève.

GW39

Sans manger, elle cherche sa mère avec des torches à la main, jusqu'à ce qu'elle apprenne (d'Hécate ou d'Hélios) qui l'a enlevée.

Déméter demande à Zeus le retour de Coré ; il refuse : Déméter quitte le mont Olympe et se cache, furieuse, paralysant toute récolte de blé, à Éleusis.

Zeus décrète alors que Coré ne restera aux Enfers qu'un tiers de l'année (juin/septembre), le reste (octobre/mai) devant être rendu à sa mère (car elle avait accepté et mangé le noyau d'une grenade, symbole de fertilité, offert par Hadès). – Voir *H. Steuding, <i>Griechische und römische Mythologie </i>*, Leipzig, 1905-1903, p. 32/52 (« *Ge, Demeter und Kore* »), qui ajoute que chez tous les peuples indo-germaniques, il existe une relation étroite (apparemment de nature magique : l'un favorisant l'autre) entre l'enfant (fécondation humaine) et le blé (fécondation des champs).

En effet, un mythe crétois raconte, selon Steuding, que Jason et Déméter ont engendré Ploutos (l'abondance des fruits), la richesse, sur un champ labouré trois fois (où « labouré trois fois » évoque Triptolème (menacé d'être renversé), le héros associé au couple Déméter/Coré).

Nilsson voit, dans le mythe de Coré, un parallèle avec les semences, conservées dans des silos souterrains pendant quatre mois (le séjour de Coré aux Enfers) et semées d'octobre à mai pour croître et mûrir (l'union de Coré avec Déméter). Il relève deux paires et deux triades :

Triptolème + Déméter/Koré (fille) --- Juin/Septembre Octobre/Mai
Koré (Persefone) / Hadès (= Ploutos) + Eubouleus

Ce qui indique les deux facettes de Coré.

Cf. *WB. Kristensen, Collected Contributions to the Knowledge of Ancient Religions*, Am, 1947, 291/314 (La richesse de la terre dans le mythe et le culte : la richesse, en l'occurrence le grain, est créée par des divinités souterraines (Hupochthoniennes), qui confèrent la « chance » au processus

naturel de croissance du grain) ; 275/278 (Les « Grands Dieux » comme dieux à mystères : le motif principal de tous les mystères est l'harmonie (fusion) de la chute (passion, mort) et de l'ascension (salut, renaissance) - voir ci-dessus pp. 7/9 - ; un « héros », sauveur, est celui qui subit d'abord lui-même la passion afin de se relever de la même manière et qui, précisément à cause de cela, grâce à la communion avec les autres, peut la transmettre à ces autres (ici : Coré avec sa mère).

Cf. C.A. Meier, *Antike Inkubation* , 17 (le dieu chthonien Asclépios est à la fois maladie et remède) 36 (Asclépios est un médecin « incomparable » (*Iliade* 4 : 192/193), - devient cependant avec le temps un daimon oracle chthonien ou un héros afin de devenir un dieu apollinien), Asclépios tombe malade comme les humains (communion du destin) mais est sauvé (et sauve les humains, - communauté du destin).

On comprend ainsi pourquoi Nilsson peut affirmer que l'objectif des Mystères de Déméter est l'abondance et une vie heureuse aux enfers.

GW40

Nous comprenons maintenant, dans une certaine mesure, les célébrations liées à la période des semailles à Éleusis (et plus tard, vers 625, à Athènes) :

je. La procession des objets votifs :

Après que les offrandes votives aient été apportées d'Éleusis à Athènes, les « mysts » (mustès, mustis), ceux qui sont initiés aux mystères de Déméter/Coré, se rassemblent, se baignent dans la mer et apportent les offrandes votives à Éleusis dans une grande procession de Iakchos ;

ii. La célébration (des grands mystères);

Il y a aussi, à un autre moment, de petits mystères : le soir, dans la grande salle des mystères, illuminée par de nombreuses torches, se rassemblent les mystères, auxquels ne sont admis ni les meurtriers ni les personnes parlant des langues étrangères ; la célébration comporte trois aspects :

1. les « legomena », les choses verbalisées, dans lesquelles les Eumolpies (les belles chanteuses) jouent un rôle ;

2. les « deiknumena », les choses montrées, dans lesquelles le « hierophantes », le grand prêtre, qui montre les « hiera », les objets consacrés, joue un rôle ;

3. les « dromena », les choses exécutées, dans lesquelles les prêtres et/ou les mystiques représentent probablement le mythe de Coré / Perséphone.

iii. Les degrés d'initiation

Ces éléments permettent d'approfondir le mystère de trois manières :

1. le « muësis », l'initiation aux préceptes ;

2. le « telete », l'initiation (célébration), dont nous supposons (hymne homérique) qu'il s'agissait de jeûner, de s'asseoir sur une chaise recouverte d'une peau de bélier et de boire le « kukeon », la boisson mélangée (selon *l'Iliade* 11 : 624, 641, Circé mélangeait de la farine d'orge, du fromage et du vin, auxquels on ajoutait des herbes) ;

3. l'« époptée », la contemplation (des mystères, à savoir les objets consacrés), à laquelle un vicaire aurait participé, tandis que les auteurs chrétiens affirment que des symboles sexuels, par lesquels les mystères devenaient les « fils » de la déesse, y étaient impliqués (ce dont Nilsson se méfie, étant donné l'attitude dédaigneuse des chrétiens à cet égard) ; résultat : le mystère était alors « épopté ».

Note : Les Mystiques étaient soumis à **a.** des règlements de pureté rituelle et **b.** des normes éthico-politiques, telles que la justice et l'humanité.

b.2 ER. Dodds, *Le Grec et l'Irrationnel*, (270/282)

(Ménadisme), (40/41) Dodds nous donne une esquisse des mystères dionysiaques qui, tandis que les mystères de Déméter sont agraires (depuis la révolution néolithique - voir ci-dessus pp. 18/19 -), apparaissent plutôt comme nomades (cueillette, chasse) (témoignant ainsi d'un stade plus ancien ; voir p. 18).

Nous présentons brièvement les principales caractéristiques :

1. Le mythe raconte que Dionysos, entouré de « mainades » (mainas = femme dans un état de manie, d'extase (frénésie, rage, si nécessaire)), a exécuté une danse de montagne ; il a donc été appelé « oreimanès », « oreskios », « ouresif oi tès » (oros = montagne), dieu de la montagne ;

GW41

2. « Bacheia », associations pour les rites religieux.

À Thèbes, Pergame, Priène, Mutilène, en Crète, à Rhodes, etc., il existe des « bacheia », associations pour des rites et/ou expériences religieuses, dont les membres, des femmes (= thuiades, backen, mainades) ou aussi, dans une certaine mesure, des jeunes filles, organisent des célébrations bisannuelles au solstice d'hiver, appelées « orgion » (= célébration des mystères), caractérisées

par des états extatiques ou, du moins, des états quasi-extatiques, dans lesquels l'« oreibas i a » (= ascension de la montagne) joue un rôle prépondérant (une danse nocturne de montagne, en réalité) ; ces femmes sont également appelées « thursoforoi » (porteuses de thyrsos), « thursoma nai » (qui, agitant le thyrsos dans leur main, se livrent à la manie, à l'extase), où le thyrsos est un simple bâton avec des vrilles de lierre et de vigne avec des feuilles autour et une pomme de pin à son extrémité ;

3. Dodds décrit la danse extatique comme suit :

- a.** flûtes, timbales accompagnent la danse (cho rei a 1) ;
- b.** la tête, les cheveux ballottés sauvagement, se balance d'avant en arrière (comme dans certaines formes de comportement hystérique, soit dit en passant) ;
- c.** une insensibilité à la douleur (analgès i a) - par exemple au contact du feu - se produit ;
- d.** les postures les plus extravagantes apparaissent, notamment au point culminant de la danse ;
- e.** une sorte de vol (avec pillage, si nécessaire) peut se produire dans un village ou une ville ;
- f.** la manipulation des serpents en fait partie (Dionus, Sabazios, toutes les divinités chthoniennes apparaissent sous forme de serpents si nécessaire ou sont accompagnées de serpents ; pensez à Asclépios, le guérisseur) ;
- g.** Le point culminant est le « sparagmos » ; le démembrement d'un animal (un mouton, par exemple), suivi de l'« omophagie », la « dévoration » crue de sa chair (car la divinité, du moins la divinité chthonienne, peut apparaître (épiphanie) sous la forme d'une plante (thyrsos), d'un animal (victime du sparagmos) ou d'un humain, qui sont ensuite mangés et bus (jus, sang)) ; -- Dodds note qu'une telle danse orgiaque se produit, dans le passé et même maintenant, partout dans le monde dans des cultures exotiques-archaïques.

4. La signification est toujours la même (sous de nombreuses formes) :

Dionysos est à la fois la cause (« bakchos ») et le libérateur (« lusios ») — pensez à Asclépios — de la manie, de l'extase orgiaque (Dodds, op. cit., 273) ; en tant que héros, il endure la folie de ses disciples, mais, en tant que héros également, il surmonte cette même folie en lui-même et parmi ses disciples (communauté de destin basée sur une communication fluide) ; il est, pour reprendre les mots de Kristensen, « l'harmonie de la mort (la folie ici comme vie diminuée) et de la vie » (guérison ; de la folie ici comme renaissance) — voir p. 7 ci-dessus (harmonie des contraires, caractéristique du dynamisme polythéiste).

Note : Déméter est souvent représentée comme une femme géante, ne dépassant pas la terre qu'avec le haut de son corps (plus rarement seulement avec sa tête), et elle confie généralement son fils Érichthonios à la déesse Athéna pour qu'elle s'en occupe.

GW42

Cela rappelle les célèbres statues géantes (avec tête, cou et épaules, par exemple) trouvées sur l'île de Pâques et dans d'autres cultures mégalithiques ; également en Europe : les habitants ont vu de tels êtres grâce à la double vue.

*E. Mercenier/J. Barraud, *Les hommes et les dieux**, Paris, 1981, 1/19 (J. Taverne, **Cultes mystérieux **) aborde également ce sujet (avec des photographies), et *G. Hodson, *Les fées **, Paris, 1966, compilation des « visions » de cet éminent voyant d'orientation théosophique, mentionne de tels esprits terrestres gigantesques, qui « planent » en partie au-dessus (comme, par exemple, la Déméter grecque) et en partie sous terre — ce qui prouve que de tels êtres de nature purement fluide sont encore perceptibles par les personnes dotées d'une clairvoyance suffisante.

Plus tard, Déméter est représentée comme une femme allongée sur la terre, tenant à la main une corne d'abondance : pays, îles, villes, qui se perçoivent comme le monde souterrain dispensant richesse et pouvoir, s'étendant juste au-dessus de la terre, comme le dit Kristensen, *oc*, 253/266 (« Géographie religieuse ») ; Memphis, une image du royaume des morts ; Le cycle autour du royaume des morts : « (...). La conception grecque de Thèbes et de sa citadelle, l'île des bienheureux (...) : la ville et la citadelle ont, chacune en elles-mêmes, représenté le royaume des morts comme une terre de vie divine (ici : chthonienne) ». (*O. c.*, 258) ;

Plus clairement encore : « Nous trouvons ainsi chez divers peuples de l'Antiquité l'idée que le royaume des morts est une forteresse ou un lieu entouré de murs, et, inversement, que la forteresse et la ville ici sur terre sont des images de l'autre monde » (*oc*, 255), - de tels pays, îles et villes se représentent donc dans une telle Déméter, couchée au rez-de-chaussée (comme une « porte » (« pulos », nom d'un certain nombre de villes en Grèce) d'Hadès), souvent dotée d'une couronne murale (= symbole du monde souterrain).

Ainsi, cette représentation est elle aussi typiquement chthonienne, bien que non exclusive (cette exclusivité, soit dit en passant, n'existe jamais).

La troisième représentation de Déméter est celle dite « kourotrofos » (celle qui élève les garçons) – un terme qui s'appliquait aussi à un pays, une île ou une ville : assise, elle tient des enfants sur ses genoux, ainsi que des fruits (voir ci-dessus : cf. H. Steuding, *oc.*, qui évoque ces trois représentations sans les expliquer davantage ; il mentionne toutefois que, chez les Indo-Germains, il existe un lien étroit entre l'enfant et le grain (on peut affirmer sans risque : entre l'enfant et le fruit, qu'il soit d'origine végétale ou animale) ; des bovins et des brebis paissent aux pieds de Déméter (voir tout à fait ce qui a été noté entre parenthèses concernant la richesse des divinités chthoniennes).

1. les enfants, **2.** le jeune bétail et **3.** les plantes en croissance. Pour tout cela : voir *WB . Kristensen, Bijdragen 291/314* (De rijke der aarde in myth en cultus, frl. 298/299 (Eleusis)).

W43

« Lorsque les Anciens cultivaient la terre, semaient, récoltaient et stockaient, ils accomplissaient des actes dont les conséquences dépassaient la compréhension et les capacités humaines. L'agriculture était pour eux une entreprise mystique. Elle faisait partie du culte et s'accompagnait de cérémonies religieuses. » (133) « Mysticisme », dans le langage de Kristensen, signifie « chthonien » et donc « mystérieux-religieux ».

Note : La relation entre Déméter et Asclépios est très étroite : la vie souterraine engendre la richesse agricole et pastorale ainsi que la santé, autant de formes d'une même vie (voir ci-dessus 32/33 ; 34/35). (cf. *Meier, Antike Inkubation* , 113/118 : *Das Mystorium der Heilung* , où, selon l'auteur, l'« épopte » (celui qui contemple le mustèrion) est l'incubant, le « dromenn » (l'événement du salut) le rêve (ou la vision) vécu par l'incubant durant son sommeil au temple, et qui le guérit. Voir aussi :

1. Un prêtre d'Éleusis (Eumolpiede) a joué un rôle fondamental dans la fondation du premier Sérapéion (selon Tacite) ;

2. Déméter « phosphore » (celle qui apporte la lumière) en tant que déesse guérisseuse avec des serpents était vénérée dans l'Asclépiéion de Pergame ;

3. Une statue d'Asclépios et d'Hugie (la déesse de la santé) se dressait à l'entrée du temple de Déméter-Koré à Mégalopolis ;

4. Le 17 Boëdromion, jour des Grands Éleusiens (voir ci-dessus), le souvenir de l'initiation d'Asclépios aux Mystères de Déméter-Coré fut célébré dans le temple d'Asclépios à Athènes.

Ceci, à savoir le caractère fondamental de la Déesse Terre, qui gravite

autour de Déméter, renvoie à l'ancienne religion de la Déesse Terre et de la déesse mère :

-- *M. Stone, Once God Was Embodied as a Woman* , Katwijk, 1979 (féministe, mais bien documenté hiérarchiquement) ;

-- *CJ. Bleeker, La Déesse Mère dans l'Antiquité* , La Haye, 1960 (Déesse de la Terre (= Terre Mère) ; - Ishtar, Isis, Anahita, Athéna, Freya, Kubele, Lakshmi/Kali ; - excellent petit ouvrage) ;

-- *J. Lederer, La peur des femmes (gynophobia)* , Paris, 1980 (psychanalytique, mais bien documenté) ;

Exemple bibliographique :

(i) Déméter :

-- *P. Foucart, Les Mystères d'Éleusis* , Paris, 1914 (toujours fondamental ; fiable sauf pour l'hypothèse de l'origine égyptienne) ;

-- *E. des Places, la religion Grecque* , Paris, 1969 (*Déméter* : 48/51 ; 97/100 ; 207/209) ;

(ii) Dionysos :

-- *H. Jeanmaire, Dionysos (Histoire du culte de Bacchus)* , Paris, 1978 (ouvrage de fond) ;

-- *UN. Daniélou* , oc, 44/52 ; 187/197 (*Tantrisme ou orgiasme* ;

(iii) Antiquité tardive :

-- *F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain* , Paris, 1929 (colloques de 1905 ; révolutionnaire) ;

-- *E. Briem, Zur Frage nach dem Ursprung de Hellenistieken Mysterien* , Lund / Leipzig, 1928,

GW 44

-- *HW. Obbink, Cybèle, Isis, Mithra (Les religions orientales dans l'Empire romain)* , Haarlem, 1965 ;

-- *Le P. Cumont, Les mystères de Mithra* , Bruxelles, 1913-3 ;

-- *Gobelet d'Alviella, Les mystères de Mithra dans l'Empire Romain* , Bruxelles, 1913 (= Revue de l'Université de Bruxelles, V (1900);) ;

-- *M. Vermaseren, Mithra, ce dieu mystérieux* , Paris/Bruxelles, 1960 ;

Plus généralement :

K. de Jong, Das antike Mysterienwesen , Leiden, 1909 (1919-2) ;

-- *FE. Farwerck, Les Mystères de l'Antiquité et leurs Rites d'Initiation* , I, Hilversum, 1960 (La partie B est fascinante (*Les Initiations des Jeunes Gens, notamment chez les Hindous, les Parsis, les Grecs (183/205)* , les Romains, les Celtes, les Allemands, les primitifs) ;

(iv) Le christianisme et les mystères païens :

-- G. van der Leeuw', *Phänomenologie der Religion* , Tübingen, 1956-2, 170 : « L'Église s'est toujours sentie très à l'aise dans les structures indestructibles de la conception de Dieu et a préféré les adopter et les christianiser plutôt que de les sacrifier à un monothéisme rigide.

Dans cette optique, au VI^e siècle, le pape Grégoire le Grand recommande expressément de situer le culte (catholique) dans les anciens lieux de vénération et de ne placer que les saints martyrs à la place des démons, conformément à la sage règle fondamentale :

« Celui qui vise à atteindre le sommet s'élève par étapes et par paliers intermédiaires, et non par bonds prodigieux » (Lettre à l'abbé Mellitus ; cf. J. Toutain, dans *Revue de l'Histoire des religions* , 40 (1919) : 11ss.).

Si le Pape dit cela de la religion en général, alors les mystères sont certainement inclus : comme preuve, les christianisations de la méthode du temple d'Asclépios ; comme preuve, par exemple, O. Casel, **Glaube, Gnosis, Mysterium**, Münster (Westf.), 1941 (questions 119/154 : *Theologische Philologie* (Zum Worte 'Mysterium'))), dans lequel ce n'est pas la vénération des saints, mais le christianisme dans son ensemble qui est appelé « mystère », quoique dans un sens très puritain) ;

-- L. Monden, *Le Sacrifice de la Messe comme Mystère* , Roermond/Maaseik, 1948 (Monden prend position sur la doctrine du mystère de Casel, en particulier concernant la célébration de l'Eucharistie).

-- E. des Places, *La religion Grecque* , Paris, 1969, 327/361 (*Le monde Grec en face du message chrétien*) envisage la même relation, mais en sens inverse.

La question se pose : « Vaut-il vraiment la peine de s'attarder si longtemps sur la théologie, et en particulier sur les mystères ? » La réponse est on ne peut plus claire :

(i) comme le dit Jaeger, tous les systèmes philosophiques en Grèce, à l'exception du scepticisme, sont en fin de compte théologiques ;

(ii) Des Places, oc., 319, note que l'extase, religieuse ou non, est un « élément indéniable », même parmi les philosophes, qui en Grèce ne sont presque jamais de purs « rationalistes » (c'est-à-dire des laïcs), mais ce qui est dit ici à propos de l'extase peut certainement être dit à propos des mystères.

-- O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 33/47 (*Die Mysterienlehre*), souligne que Puthagore était considéré comme un initié à de nombreux mystères ; que l'enseignement d'Héraclite est « mystique » (ici : mystère-religieux) (G. Pfeleiderer, *Die Philosophie des Heraklit im Lichte der Mysterienlehre* , Berlin, 1886) ; de même celui d'Empédocle ; que Platon pense clairement de manière mystérieuse et religieuse.

-- E. des Places, *La religion grecque* , 185, dit que la « vision » de Parménide est une véritable expérience religieuse, dont le prototype se trouve dans les mystères et les rites d'initiation ; de plus : des Places, oc, 171/326 (*Histoire du sentiment religieux en Grèce*), - est une longue enquête sur la très grande influence de la théologie sur toute la philosophie grecque (les mystères en font partie).

J. Hawkes, dans son ouvrage **L'Aube des dieux** (Londres, 1968, p. 285) , écrit : « La force vitale inépuisable, engendrée par les traditions minoennes et archaïques, révélée pour la première fois dans la civilisation mycénienne, puis stimulée par la renaissance du culte dionysiaque et le développement de ses mystères, était déjà manifeste de diverses manières (...). Il est avéré que le théâtre attique, tant tragique que comique, a débuté avec les célébrations de Dionysos, la population rurale chantant des hymnes devant son autel. »

Là encore, si la raison et le détachement olympiens ont permis aux premiers philosophes ioniens – et simultanément spécialistes – de concevoir le monde sans ses divinités, ils pouvaient l'appréhender à travers le prisme du dynamisme pré-olympien célébré par les adeptes des mystères et que les premiers penseurs « objectifs » du monde occidental ont reconnu comme fusus (nature). Selon une interprétation, le juste milieu des Grecs correspondait véritablement à l'équilibre des contraires.

Note-- À propos des idées, c'est-à-dire des modèles préexistants

(Exemples) de choses et de processus. (45/54)

Bibliographiquement, voici un chef-d'œuvre : O. Willmann, *Geschichte des Idealismus* , I (*Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*), Braunschweig, 1907-2.

Le thème est l'idée (terme platonicien désignant un modèle préexistant (préconstitutif) d'une réalité naturelle). Cette « idée » présente une structure sapientielle (fondée sur la sagesse).

(i) elle existe, en tout cas, pour les choses et les processus qu'elle dirige ;

(ii) elle est active dans les choses, physiquement, naturellement, en tant que structure essentielle (= le côté constitutif de l'idée) ;

(iii) elle réside dans la perception, la compréhension et la raison en tant que contenu de la connaissance et de la pensée, qui est la représentation (image non ambiguë) de l'idée dans et pour les choses et les processus (= le côté cognitif et informatif de l'idée) ;

(iv) il régule, « dirige » le comportement (processus), c'est-à-dire qu'il est « cybernétique » (= déontique normatif).

GW46

Il est établi, d'après le schéma de la sagesse, qu'une théorie des idées (l'idéalisme) recouvre une théorie de la communication : l'idée est, après tout, essentiellement aussi un terme intermédiaire (= méson, médium) :

(je) entre le monde préexistant et le monde physique

(l'idée préexistante dans les choses de la nature et ses processus), - depuis Albino, qui, en +150, fut le maître de Galien de Pergame, le célèbre médecin, les idées fonctionnent comme intermédiaires entre Dieu (les idées sont les idées de Dieu) et les choses dans lesquelles les idées de Dieu se réalisent ;

(ii) entre le monde physique et le monde intellectuel (rationnel) :

l'idée présente dans les choses est, par la perception (sensorielle et/ou extrasensorielle), dans le sujet connaissant, qui connaît l'idée dans la chose et son processus ;

(iii) entre le monde physique et le monde éthico-politique

Entre le monde (normatif, déontique, cybernétique) : via l'idée cognitive (informative), l'idée présente dans les choses agit sur le comportement (en tant que pouvoir régulateur).

Idéalisme et réalisme des idées.

- Dans la mesure où la doctrine d'un penseur enseigne l'idée, c'est une doctrine des idées (idéalisme) ;

- dans la mesure où il enseigne les réalisations des idées dans la réalité naturelle, il s'agit de réalisme (idéal) ;

- dans la mesure où elle enseigne le rôle central des idées dans la vie intellectuelle et rationnelle, cette doctrine est l'intellectualisme, ou le rationalisme des idées ;

- dans la mesure où elle enseigne le rôle prépondérant des idées dans le

comportement, il s'agit d'un « idéalisme » des idées, compris comme l'adhésion à un modèle idéal de comportement ou « idéal » ;

- dans la mesure où une théorie des idées conçoit l'idée comme un principe immanent de la vie, il s'agit d'« organicisme » ;

- dans la mesure où une théorie des idées conçoit l'idée comme une force directrice dans l'histoire des cultures, c'est une « histoire des idées » (l'idée comme principe historique) ;

- dans la mesure où elle enseigne la continuité des idées principales dans l'histoire culturelle, c'est une « perennis philosophia » (Steuchus, Leibniz, Willmann), une philosophie « éternelle » (ce qui ne signifie pas « nier l'évolution »), une philosophie consciente de la tradition ;

- dans la mesure où elle conçoit l'idée comme une ligne directrice pour l'expérimentation, de quelque manière que ce soit, il s'agit de pragmatisme (Peirce).

Immanence et transcendance des idées.

« Choriston » (transcendant) / « enup archon » (immanent) est une systechie (paire d'opposés) qui s'applique à l'idée :

(i) dans le pythagoricien, où l'idée prend la forme d'arithmos' (nombre(forme)) , l'idée (nombre(forme)) est équilibrée et transcendante (pour les choses) et immanente (dans les choses) ;

(ii) a dans le platonisme, l'idée est principalement transcendante ;

(ii) b Dans l'aristotélisme, il est principalement immanent : le platonisme est alors appelé idéalisme, l'aristotélisme réalisme.

(iii) en protosophie et dans les domaines connexes, l'idée est conçue uniquement de manière nominaliste comme un produit de la pensée subjective.

GW47

La cohérence des principales formes de la théorie des idées.

L'idée, telle que l'ont conçue les grands idéalistes — et non leurs caricaturistes —, est la suivante :

(je) L'idée comme « harmonie »

Et en effet l'« harmonie » (synthèse, réconciliation) des approches génétique et structurale : comme le dit *JP. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs**, I, 16, avant même la pensée mythique (comprendre : pré-scientifique et pré-philosophique), toute généalogie est simultanément et également un dévoilement d'une structure ; en effet, il n'y a pas d'autre méthode pour justifier une structure qu'un récit généalogique ; – ce qui correspond à ce que *WB. Kristensen, Collected Contributions to the Knowledge of Ancient Religions*

, 231/290 (*Cycle and Totality* (1938)) explique brillamment (questions 287/290 : formulations philosophiques : depuis le philosophe naturaliste ionien Anaximandus (dans le premier fragment de philosophie), en passant par Héraclite (« harmonie cachée »), Puthagoras (« harmonie »), jusqu'à Platon (« arthmos teleios » (l'ordonnancement, qui englobe la période de tout ce qui est divinement né et qui vient ainsi du commencement, un, à travers son développement, deux, jusqu'à l'achèvement, trois) ou qui la complète, « nombre » complet) et Aristote (entelecheia, entelechi, ce qui régule la période (un, deux, trois, ce commencement, ce déploiement, cet achèvement), contenant la fin en elle-même de manière intentionnelle dès le commencement) ; en d'autres termes, tous ces penseurs articulent la théorie des idées, chacun à sa manière.

(ii) L'idée comme « principe idéaliste ».

L'idée peut donc être définie par O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, III, 1033, comme « principe idéal » (*ideales Prinzip*, « archè », *principium*), le concept qui exprime la cause de :

- a. l'arrangement (Puthagore : nombre, mesure, harmonie),
- b. valeur et réalité (Platon : sceau, - forme (eidos) comme sceau de la matière, etc.),
- c. téléologie et réalisation (Aristote : semence, but, etc.) ;

Ou encore : la cohérence interne de ces trois principaux types d'idéalisme (pythagorisme (nombre), platonisme (idée, être), aristotélisme (finalité, devenir)) a donc été très justement perçue par les néoplatoniciens de l'Antiquité tardive (Plotin) ;

La même cohérence interne a également été correctement observée par les ontologues médiévaux postérieurs, lorsqu'ils parlaient des transcendants : l'être (Platon), - l'un (Puthagore), le vrai (Puthagore), le bien (Platon) (voir ci-dessus p. 29), formulés pour la première fois par Euclide de Mégare (+/- -400) ;

(iii) l'idée comme nombre parfait

L'idée est donc très catégoriquement et à juste titre, O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 370/379 (Das herakliteisch-mystische Element der platonischen Lehre), ce qui, dans les initiations chthoniennes-uraniennes des religions à mystères, est « perçu » comme « arithmos teleios » (nombre parfait) de toutes choses et de tous processus.

GW48

Par exemple, dans oc, 40 et suiv., Willmann affirme que la religion à

mystères décrit la pénétration de la vie dans la matière primordiale réceptive comme l'empreinte d'un sceau ou d'une marque ; que, dans un hymne orphique, Pan (ici identifié à Apollon) est loué comme possédant la marque (resp. le cachet) de l'univers entier ; que Phanès (c'est-à-dire le principe primordial) possède en lui les « formes » (modèles) de toutes choses ; que, dans les mystères de Samothrace, une divinité devait être vénérée comme le créateur de toutes choses ; etc.

Il n'est pas surprenant que Platon, le grand fondateur de la théorie des Formes, nomme les idées « t u p o i » (paraphernalia, modèles), sceaux, et la matière dans laquelle elles agissent de manière formatrice, « ekma gei on », substance du sceau, substance malléable. Ainsi, le cœur de la théorie des Formes est « eine Intuition der Vorzeit » (une intuition de l'Antiquité) (Oc ; 375), élaborée de manière rationnelle et logique : « Dans la théologie des mystères, la théorie des Formes trouve sa racine principale, tandis que ses racines secondaires se trouvent dans les « horoi » socratiques (définitions des concepts) et dans la « mimèsis » pythagoricienne (expression, expérience) » (373). Une fois encore, le rôle profond que joue la religion des mystères au cœur même de la philosophie (et de la discipline qui lui est liée) apparaît clairement.

Cependant, un point doit être clarifié.

Nous allons illustrer cela par un exemple romain. *J. Schmidt, dans son ouvrage *Greek and Roman Mythology** (Helmond, 1968, p. 151), affirme que, dans le cadre de la croyance romaine en Jupiter et Junon, chaque homme possède son propre « génie » (lié à notre « kunne » (sexe, pouvoir)) et chaque femme son « iuno », et ce, de la conception à la mort.

On pourrait dire, en termes bibliques, de chaque homme et de chaque femme qu'ils ont respectivement leur « Adam » et leur « Ève ». En effet, dans tous les mystères, et certainement les mystères chthoniens, on parle de « premiers parents » (ancêtres protoplastiques, protogonoi) ; il s'agit du couple primordial dont procèdent, au moins subtilement, sinon grossièrement (du moins dans l'idée générale), les descendants.

Il existe des représentations variables de ces proplastés : parfois ils sont présentés comme « androgynes » : ainsi M. Valerius Laevinus (consul de Rome en -210 ; il a amené la Grande Mère (Kubele) de Pessinos à Rome en -205) de Vénus, la donneuse de fertilité (« almus »), dit qu'elle est conçue à la fois comme homme et femme et, par conséquent, est vénérée par des sacrifices par des hommes en vêtements de femmes et par des femmes en vêtements d'hommes (travesti rituels, déguisement).

Par ailleurs, le dieu Janus (aux deux visages, di androgène) est apparemment à l'origine un être hermaphrodite (androgène). On le retrouve partout dans le monde.

Eh bien, comme c'est encore le cas chez les Aborigènes d'Australie, les protoplastes sont des « parents d'âme » qui, en tant qu'âme universelle, contiennent toutes les âmes.

GW49

Le soi-disant « animisme » des anciens Romains affirme, en outre, que non seulement les humains sont des « descendants » des premiers parents (protoplastes), mais que chaque être — chaque lieu (*genius loci*), chaque chose (*genius rei* ; pensez au modèle artificiel, à savoir ce que les Africains du Nord-Ouest appellent « fétiche ») — a son « génie », c'est-à-dire ce qui est présent (immanent) en lui grâce aux fondateurs (protoplastes) (transcendant).

Concernant l'homme (et tout être vivant, d'ailleurs – car l'être vivant peut, après tout, se « procréer » en quelque sorte à la manière des protoplastes), le caractère immanent de l'« âme » (génie = masculin ; *iuno* = féminin) signifie qu'elle constitue son « moi » le plus profond (de sorte que dire « mon âme » ou « j'ai faim » semble identique), et le caractère transcendant signifie que l'âme ou le « génie » (*iuno*) fonctionne comme un guide-éducateur céleste et extraterrestre. Cette dualité du génie immanent et transcendant fait qu'il est facilement confondu avec la nature même de l'être vivant, son essence.

En ce qui concerne les êtres non vivants — lieux, choses, par exemple —, il en va de même de manière analogue : d'une part, le caractère immanent de l'« esprit » de l'être non vivant — son génie — permet d'identifier le lieu, la chose, ou quelque chose de semblable, à son génie ou *iuno* (pensons aux nymphes d'une source, à l'esprit de l'arbre, etc.) ; d'autre part, son caractère transcendant fait apparaître l'être (lieu, chose) comme un « fétiche », le lieu de résidence, l'espace de vie, de son génie.

Il est évident que l'identification, qu'elle concerne le vivant ou le non-vivant, n'est jamais complète. Or, dans la mythologie et la pensée qui s'y rattache, les protoplastes sont les « progéniteurs » (ancêtres) à la fois de l'idée, c'est-à-dire de la nature inhérente (structure), et du génie d'une réalité. Cependant, comme nous l'avons vu lors de notre discussion sur la sagesse mythique (voir page 10 ci-dessus), il ne faut pas confondre la nature inhérente d'une chose avec son génie, bien que ce dernier, en quelque sorte, s'immerge

dans sa propre nature (et s'identifie à elle, au moins par un sort favorable) afin de mener à bien son cours (periodos). Deux erreurs extrêmes sont donc possibles :

a. on identifie simplement le génie et la chose à laquelle le génie est lié ; par exemple, pour avoir une bonne et fructueuse récolte, on ignore les lois du grain, du sol, du temps, etc., pour adhérer uniquement aux rites religieux qui signifient le génie du grain à son origine : un, la croissance, deux et la maturité, trois ;

b. on ignore complètement le génie d'une chose, afin de ne retenir que sa propre nature ou essence ; par exemple, l'agriculture moderne et désacralisée ne sait même plus que le génie du grain représente son (mal)bonheur (c'est le cas, par exemple, de l'expérience de jardin à Findhorn (Écosse) ; cf. *P. Hawken, The Magic of Findhorn* , New York, 1975, où, dans un contexte moderne, le culte ancien-archaïque des génies et des iunones de la nature est appliqué à la culture des fleurs et des légumes).

GW50

Décision:

- (i) l'essence (personne, chose, lieu)
 - (ii) son génie, resp. iuno,
 - (iii) son idée, c'est-à-dire son « début/ milieu/ fin » (périodes, harmonie),
- sont trois réalités différentes, bien qu'interconnectées.

L'idée est l'essence, exprimée socratiquement en concepts ; également : l'essence, exprimée pythagoriciennement en harmonies numériques (comme le soulignait notamment Platon l'Ancien).

Le génie, ou iuno, a pour tâche de faire réussir l'idée d'un être (personne, chose, lieu) (il est sa « chance », sa « bonne fortune »), en contribuant à sa réalisation dans la matière, qu'elle soit subtile (fluide, éthérée ou finement matérielle) ou grossière (séculière). Cela signifie que la nature propre est le premier facteur de chance (le destin), tandis que le génie, ou iuno, est le second facteur (démoniaque) de chance.

Nous parlons bien du facteur « démoniaque » : voir pages 7/9 ci-dessus. C'est le démonisme au sein du dynamisme polythéiste qui a rendu les penseurs à la fois rigoureux (logiquement stricts) et puritains (moralement stricts) réticents à l'approche religieuse de la nature des choses : ils ont mis entre parenthèses les génies, les divinités et les hautes divinités qui leur sont

associées, ou, au fil du temps, se sont même opposés à eux ou les ont niés (= sécularisme, désacralisation ou démythologisation).

Le degré le plus extrême de sécularisation consiste à mettre entre parenthèses, combattre et/ou nier non seulement les génies, les divinités et les dieux (y compris l'Être suprême, si nécessaire), mais aussi les idées qui se situent dans ou au-dessus des êtres de la nature (nominalisme). C'est principalement le protosophisme (-450/-350) qui a perpétué cette double tendance en Grèce, après qu'elle ait œuvré de manière latente depuis l'Antiquité (il suffit de penser au scepticisme qui transparaît dans les épopées d'Homère).

Critique de l'idéalisme (critique de l'idéologie).

Exemple bibliographique :

— P. Antoine, « *Éthique et prise de décision* », dans *Streven*, 23 (1970) : 8 (mai), 780/789, — l'un des articles (et livres) « critiques » inestimables de notre époque, qui démolit la théorie des idées comme « exemplarisme » ; ainsi, par exemple, en éthique (philosophie morale), l'exemplarisme est :

a. la valeur à affirmer ou le bien à atteindre est un idéal, voire une réalité purement idéale existant en soi (située hors de cette terre) ;

b. cette idée, cet idéal est présenté comme réalisable uniquement par la mimésis (simple imitation d'exemples universels).

GW

51

Steller se méfie des modèles de comportement universels (= valables pour tous) qui seraient simultanément efficaces situationnellement et adaptés à des situations individuelles changeantes.

Conséquence : il remplace l'éthique exemplaire classique (et archaïque) par ;

théorie de la prise de décision (« prise de décision » en flamand),

b . qui repose sur un fondement praxéologique (soutenu par une théorie de l'action). Autrement dit : le proposant est orienté « pragmatiquement » ; il considère que la faisabilité (l'exécutabilité, l'« opérationnalité ») d'une tâche éthique (ou de conscience) est la règle suprême. En termes platoniciens : il prend l'« idée » d'« exécutabilité » dans des situations concrètes comme guide, comme la seule et unique réalité « exemplaire ». Ceci explique immédiatement

l'importance particulière accordée à la structure concrète et individuelle (voir le cours « Logique »).

La théorie des idées est-elle « l'exemplarisme » ?

O. Willmann, oc, 434, dit que *Platon*, dans sa *Politeia* 10, mentionne trois sortes d'« idée » :

(i) un archétype intellectuel, l'idée, dans son sens transcendant (préexistant, préconstitutif), - de plus, - une partie du 'theos noëtos' (le 'dieu' intellectuel ou intellectable, en fait l'inclusion ou le système de toutes les idées ensemble) ;

(ii) une représentation sensorielle de celle-ci, c'est-à-dire l'idée, incarnée dans un être de la nature (personne, chose, lieu, etc.) ; le sens immanent ;

(iii) une image rémanente, une sorte de seconde image de cette dernière, dans une œuvre d'art humaine, dont le créateur est l'artiste ou l'artisan (dèmiour gos).-- Les trois en allemand : 'Urbild, Abbild, Nachbild'.

*P. Fierens, *Les grandes étapes de l'esthétique*, Bruxelles/Paris, 1945, p. 44/45*, nous apporte une réponse à la question posée : « La mimésis artistique, l'imitation, ne consiste pas, selon Platon, dans la représentation littérale du modèle terrestre et éphémère. L'idéal de l'artiste se situe entre l'archétype (= idée transcendante) et l'objet sensible, qui n'est que son ombre (= idée immanente). »

Ainsi, par exemple, un artiste qui souhaite créer une Aphrodite (= créativité) dispose d'une pose de femme nue, mais ce n'est pas exactement ce modèle qu'il copie : il en perfectionne les formes et les traits selon un second modèle, qu'il porte en lui et qui n'est autre que son idéal. Cet idéal, en effet, n'est pas l'idée pure (au sens transcendant), c'est-à-dire l'archétype ; au contraire : c'est le souvenir que l'artiste en conserve ; c'est un souvenir personnel (anamnèse) : cet idéal est individuel et chaque artiste possède son propre idéal.

De plus : cet idéal est immatériel (au sens de non-matériel) et incommunicable : on ne pourrait pas l'« objectiver » (= le projeter dans un objet sensible) dans sa totalité ; on tente de l'approcher au plus près (...).

GW52

D'autre part, cet idéal présuppose la préexistence d'un type unique et parfait (archétype), que l'artiste tente d'approcher dans son œuvre d'art.

Fierens conclut à juste titre : « Dans cette représentation de l'idéal platonicien – comme, soit dit en passant, dans les chefs-d'œuvre plastiques des Ve et IVe siècles – les deux tendances opposées du génie grec fusionnent :

(i) d'une part, l'individualisme, (ii) d'autre part, le besoin de règles, de canons ; auxquels la beauté se soumet ».

Il apparaît immédiatement que la théorie des idées représente, d'une part, un exemplarisme (soumission aux règles, aux canons), mais d'autre part, un individualisme « régulé » — précisément pour cette raison non pas anarchique mais « régulé » — cette adaptation situationnelle à la disposition de l'individu libre.

Revenons brièvement aux pages 44/45 ci-dessus, à la question du rôle des mystères dans la sagesse – et plus particulièrement en philosophie – : il est désormais clair que la partie la plus caractéristique de la philosophie grecque, à savoir la théorie des formes dans ses variantes (pythagoricienne, platonicienne, aristotélicienne – mais aussi, par exemple, héraclitéenne et parméniadienne), découle directement des mystères. C'est sur cette théorie qu'O. Willmann fonde son * Histoire de l'idéalisme *, et c'est sur elle que nous nous appuyons avec des données plus récentes. Willmann, cf. p. 34/35, fait référence à Platon :

(i) dans le *Phédon*, les vrais philosophes sont identifiés aux bakchen (ici au sens d'initiés à une expérience religieuse mystérieuse) ;

(ii) Dans le *Phèdre*, le philosophe est dépeint comme le telest (initié), qui est digne des plus hauts degrés d'initiation ;

(iii) Dans de nombreux passages du *Timée* , des *Nomoi* et d'autres dialogues, comme le soulignent les commentateurs anciens, Platon fait allusion à des éléments « mystiques » (c'est-à-dire : à mystères religieux).

L'idée centrale des mystères est, comme le souligne Willmann, oc. 35, à savoir la doctrine chthonienne selon laquelle les célestes (divinités, génies, iuones, formes-pensées) descendent sur terre, dans des choses et des processus terrestres (voir ci-dessus, pp. 47 et suiv. : sceau, timbre, par exemple, les androgens qui sont présents au-dessus du terrestre, mais à l'intérieur du terrestre, via les génies et les iuones).

Chez Platon, la préexistence de l'âme coïncide avec la préexistence des modèles (sceaux, stigmates, semences, germes, etc.), ce qui engendre une confusion : ce n'est pas parce qu'une âme n'apparaît qu'à un instant donné qu'elle est dépourvue d'« anamnèse » (mémoire, ou plutôt conscience, perception des sphères célestes et de leur influence [sceaux, semences, génies et divinités]). Platon confond la nature perpétuelle des sphères supérieures

avec leur contenu, avec l'éternité de l'âme. La tradition biblique a réfuté cette conception. Néanmoins, Platon applique une idée maîtresse des mystères (bien qu'inappropriée) :

GW53

Une version ancienne de ce que l'on appelle, depuis Dilthey, la méthode de la « Verstehende » (compréhension), également connue sous le nom de méthode « Einsichtige ». Comme l'affirme le Dr Kohnstamm dans **Personality in the Making (Sketch of a Christian Educational Science)**, *Haarlem*, 1929, p. 18, cette méthode intuitive repose sur l'axiome, inconscient ou conscient, de l'égalité essentielle du sujet connaissant et de l'objet connu, sur le fait que ce que nous savons est également présent en nous, sur ce que l'on appelle l'« empathie ». La personne qui comprend comprend l'autre, ou l'autre comme « Ich nog einmal » (pour reprendre l'expression de Schopenhauer, qui caractérise l'autre type de « connaissance » comme la connaissance d'un « Ein Nicht-ich », un non-Je). Cette égalité essentielle semble revêtir plusieurs modalités :

(i) « faire preuve d'empathie » envers une plante présuppose une similitude essentielle, mais à travers la plante en nous-mêmes ;

(ii) l'empathie envers la musique des punks présuppose une similitude essentielle, mais à travers le type punk en nous, etc.

Saint Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, affirme que « anima est quodammodo omnia » (l'âme est, en un certain sens, tout) : on pourrait dire : par « tout ce qui est en nous », nous connaissons, par intuition, « tout ce qui est hors de nous ». Ou encore : tout ce qui est hors de moi est « moi-de-nouveau », en tout cas, plus qu'un simple « non-moi ».

Le premier penseur grec qui, à notre connaissance, a formulé ce principe herméneutique concernant l'épistémologie fut Parménide d'Élée (-540/...). Fr. Kraftt, *Gesch. der wisissenschaft*, I, 237, affirme que « selon les convictions antiques, la connaissance et la compréhension de toute forme ne s'accomplissent que de telle sorte que le semblable connaisse le semblable ».

Pour reprendre un exemple archaïque, l'œil doit témoigner du même état ardent que le feu inhérent à la lumière. Ainsi, selon Kraftt, « nous » (esprit, intellect, entendement) et « être » sont indissociables, tout comme l'œil et les choses visibles le sont. En effet, pour un Parménide, « être » et « nous » (entendement – être-entendement) sont identiques. Parménide en tire cependant une conclusion erronée : l'idée que « lui » soit qualifié de non-être

est inconcevable, comme si ce qui se meut à un niveau supérieur ne pouvait éprouver d'empathie pour ce qui est à un niveau inférieur. Mais laissons de côté cette interprétation parménidienne d'un principe épistémologique archaïque, pourtant courante dans les mystères.

O. Willmann, oc 637ff., nous donne un aperçu du poème didactique astronomique (astrologique) de Marcus Manilius (un contemporain de l'empereur Auguste et de Tibère), *Astronomica*, sur ce que l'on pourrait appeler l'ancien principe herméneutique.

M. Manilius s'oppose au scepticisme, qui :

1. de la protosophie (-450),
2. mais surtout les sceptiques proprement dits (pyrrhoniens, académiciens sceptiques, sceptiques tardifs ; de -32 à +200) ont sapé les fondements religieux archaïques de la Grèce.

GW54

Il part de l'ancienne conviction religieuse (mystérieuse) selon laquelle la connaissance repose sur la parenté intime de l'âme avec les choses. Manilius fait appel à l'intuition tout aussi ancienne selon laquelle l'être humain est « *micros kosmos* » (petit univers) par rapport au « *macro kosmos* » (grand univers ou univers véritable).

« Qu'y a-t-il d'étrange à ce que les hommes viennent à la connaissance du monde (*mundus*), si le monde est en eux (*mundus in ipsis*) et que chacun de nous est une empreinte (*exemplum*) de Dieu sous la forme d'une petite image (*in imagine parva*) ? Ou bien pouvons-nous croire que les hommes descendent d'ailleurs que du ciel ? » (Oc, 638).

Par ailleurs, on découvre ici une autre intuition fondamentale des religions archaïques et à mystères : la descendance (la généalogie) détermine la nature (entendue comme nature essentielle). Puisque nous « descendons du ciel », nous sommes, fondamentalement, dans notre véritable « nature », des êtres célestes. L'auteur applique ce principe général à la connaissance astrologique.

« Nous connaissons notre ancêtre, car nous appartenons à sa lignée. Nous nous élevons vers les étoiles (les corps célestes) car nous appartenons à sa souche ou...). De même que le monde est composé des éléments – l'air, le feu au-dessus, la terre et la mer –, notre corps est composé du souffle éthéré de vie, qui gouverne toute chose et guide les êtres. »

De plus : (...) (l'homme) dirige ses yeux tournés vers les étoiles (sidereos oculos). (ad sidera mitit). (oc, 638). Il convient de noter qu'« aither » désigne la couche la plus élevée de l'atmosphère, par opposition à « aer » (le ciel ordinaire), et que le ciel bleu d'altitude symbolise la demeure des divinités (uraniennes).

Il convient également de noter que *saint Paul*, dans son *discours sur l'Aréopage* à Athènes, cite le poète clilique Aratos (-300/ -200), où il dit : « Car nous aussi sommes de sa race (celle de Dieu) », ce que Cléanthe, successeur de Zénon de Kition, le stoïcien (-336 264), exprime également de cette manière.

Ces convictions épistémologiques et eudémoniques relèvent également de la doctrine des mystères : Platon nomme ainsi les véritables sages « teloumenoi », initiés (littéralement : ceux qui ont atteint la perfection, les êtres accomplis) grâce à une initiation parfaite (teleoi teletai), tandis qu'il nomme la philosophie : l'initiation qui révèle tout (*Phèdre*). Son principe est que l'homme est, d'une certaine manière, essentiel au cosmos et plus particulièrement aux divinités cosmogoniques.

Conclusion : il est entendu que la philosophie informative (voir ci-dessus, pp. 29/31) n'est parfaite (teleos, portée à la perfection, initiée) que lorsqu'on a compris la philosophie pré-constitutive, mystérieuse et religieuse, qui expose les principes épistémologiques d'égalité essentielle.

GW55

(c) Philosophie constitutive (= physique) (55/174)

La sagesse, dans sa forme philosophique, ne s'intéresse pas seulement aux problèmes informatifs (logiques, épistémologiques et méthodologiques) et métaphysiques (préconstitutifs), mais aussi, et même avant tout, à la « nature » (fisis, natura) des choses et des processus, c'est-à-dire à la constitution de leur structure.

Exemple bibliographique : nous avons sélectionné deux ouvrages particulièrement instructifs :

-- W. Jaeger, *Paideia (Die Formung des griechischen Menschen)*, 3 Bde, Berlin, 1, 2, dans lequel, fl. dans la première partie, le rôle éminent du concept de « fisis » (nature) est exprimé ;

-- *Le P. Krafft, Geschichte der Naturwissenschaft , I (Die Begründung einer wissenschaft von der Natur durch die Griechen)*, Fribourg, 1971, qui envisage la même étude de la nature d'un point de vue scientifique, alors que Jaeger est principalement orienté vers l'éducation. Le premier est plus scientifique, le second (Jaeger) plus orienté vers les sciences humaines (ou anthropologiques, comme on dit désormais plus communément).

Au milieu d'une masse incommensurable d'œuvres, se trouvent autour

- a. Histoire des sciences :

-- *M. Berthelot, Introduction à l'étude de la chimie des Anciens et du Moyen Age* , Paris, 1889-1, 1966-2 ;

-- *J. Rosmorduc, De Thalès à Einstein (Histoire de la Physique et de la chimie)*, Paris / Montréal, 1979 (14/17 : *Le miracle grec ? l'école d'Alexandrie*) ;

- b. technologie historique :

-- *J. Bidez, Les premiers philosophes grecs, techniciens et expérimentateurs* , dans *Le Flambeau* , 4 (1921) : 4, 414/427 ;

-- *B. Gille, Les mécaniciens grecs (La naissance de la technologie)*, Paris, 1980 (fl. pp. 32ss. : *Thalès, Anaximandros, Anaximines de Milet, etc.*).

Cela démontre ce qu'affirme Krafft :

(i) La science naturelle est l'explication raisonnable des différents phénomènes naturels au moyen de :

a. unitaire (recherchant l'unité dans la multiplicité) et

b. universel (général) pour les constellations.

(ii) Les sciences naturelles modernes

a. étaient issus de peuples qui, directement ou indirectement, étaient les héritiers de la culture ancienne et classique ;

b1. Ses pionniers ne se sont pas retournés contre la culture classique antique, mais contre sa dogmatisation (Copernic a critiqué la vision du monde ptolémaïque au nom de l'astronomie ancienne ; Galilée a critiqué la scolastique (philosophie médiévale des cercles ecclésiastiques) au nom d'Archimède ; Kepler s'est appuyé sur les doctrines pythagoriciennes et platoniciennes, tout en les renouvelant).

b2. Des représentants récents tels que W. Heisenberg ou E. Schröder soulignent la fécondité, également pour la science naturelle moderne, de l'étude de la science grecque.

c . Historique méthodologique :

(i) déjà dans l'Antiquité, la conscience d'une vision duale de la nature (et des parties) : Poséidonius d'Apamée (135/51), selon Diogène Laërce, 7 ; 132, dit : « La doctrine concernant l'univers est double :

(1) Les mathématiciens s'intéressent à une partie, à savoir l'étude des étoiles fixes et des planètes, la taille apparente du soleil et de la lune, la rotation axiale, etc.

(2) Les physiciens (philosophes de la nature) s'intéressent exclusivement à l'autre partie, à savoir la question de l'essence de l'univers, de la matière et de la forme du soleil et des étoiles, la question de savoir si l'univers a une origine ou non, s'il est animé ou non, s'il est périssable ou non, s'il est gouverné par une providence, etc. En d'autres termes, les mathématiciens ou les scientifiques spécialisés procèdent de manière « positive », comme on dirait depuis le 19^e siècle (bien que l'élément calculatoire soit fortement présent), tandis que les physiciens procèdent de manière « philosophique » (avec une attitude fortement empirique, soit dit en passant) ;

(ii) EW. Beth, **Natuurfilosofie**, Gorinchem, 1948, 11/42, discute, d'une manière fortement méthodologique, du contenu de la philosophie naturelle traditionnelle (distinction entre les méthodes mathématiques, hypothético-constructives et physiques, empiriques).

M. Ambacher, *Les philosophes de la nature*, Paris, 1974, part d'une méthode double différente :

(1) De même que la philosophie dans son ensemble, dit-il, est comprise d'une part comme englobant de manière encyclopédique toutes les sciences possibles (par exemple Platon et Aristote), et d'autre part comme un type de sagesse distinct, à savoir spéculative,

(2) Ainsi, depuis l'Antiquité, une distinction a été faite entre, d'une part, la philosophie naturelle, qui est une connaissance exhaustive et encyclopédique, selon une méthode « objective » (« positive »), des différents types de phénomènes qui, collectivement, constituent la nature, et, d'autre part, la philosophie naturelle, qui est l'étude spéculative des propriétés plus abstraites de la nature et de ses composantes.

Ainsi, chez Aristote, il y a la philosophie naturelle, qui étudie les cieux et les corps célestes, le monde sublunaire et les êtres vivants (plantes, animaux) de manière hautement empirique, en enregistrant et en classant les faits ; et

la philosophie naturelle, qui s'intéresse à la définition de la nature, aux concepts fondamentaux « cosmologiques » (philosophiques naturels) (« catégories »), tels que le hasard et la nécessité, l'infini, le vide, l'espace et le temps, aux concepts fondamentaux « biologiques », tels que l'âme et la vie, et au concept fondamental théologique, le Premier Moteur ; dans ce dernier cas, on parlerait maintenant de science naturelle fondamentale ou de recherche fondatrice en science naturelle, ou, si nécessaire, de métascience naturelle.

Ainsi, comme déjà indiqué dans Platon : *L. Brunschweg, *les étapes de la philosophie mathématique**, Paris, 1947-3, 55 pp., affirme que la distinction entre science positive et philosophe spéculatif était tout aussi stricte qu'au XIXe siècle, à savoir dans le positivisme (A. Comte et al.).

GW57

M. Ambacher oc, 36/45, démontre ensuite que la conception d'Aristote perdure, d'abord parmi ses élèves, les péripatéticiens (souvent moins doués), puis parmi les penseurs scolastiques (du Moyen Âge), tandis que d'une part, l'atomisme (l'atomistique), depuis Leucippe de Milet (le Ve siècle) et surtout Démocrite d'Abdère (-460/-370), met l'accent sur la philosophie naturelle (comprise comme la connaissance de la nature en étudiant des faits fortement positifs), et d'autre part, le néoplatonisme, depuis Ammonius Sakkas (+175/+242) et Plotin (+203/+269), met l'accent sur la philosophie naturelle (comprise comme l'exploration spéculative des concepts fondamentaux).

M. Ambacher, oc 46ss. démontre brièvement comment la philosophie naturelle, positive-encyclopédique et la philosophie naturelle (comprise de manière spéculative) mènent, d'une part, au positivisme et au néo-positivisme et, d'autre part, à des philosophies naturelles telles que celles de Leibniz, Berkeley, Hegel, Schelling, Bergson, etc.), de sorte que, une fois encore, les Grecs — malgré la « coupure épistémologique, c'est-à-dire une rupture dans le flux de l'histoire des sciences et de la philosophie, si fortement soulignée par les structuralistes, par exemple — ont œuvré comme figures de proue jusqu'à nos jours et ont fondé une *filosofia perennis* (Steuco, Leibniz, Willmann), c'est-à-dire une tradition durable, quoique flexible.

d. Sciences naturelles et sociales :

-- G. Lloyd, *Les Débuts de la science grecque (De Thalès à Einstein)*, Paris, Maspéro, 1974 ;

-- id., *Les débuts de la science en Grèce*, dans *La Recherche*, 125 (1981 : sept.), 920/927, note que les Grecs nous ont laissé deux types de science réussis :

(i) +/- 300 la *Stoicheia* (*Elementa*) d' *Euclide d'Alexandrie* , dans la tradition d' *Hippocrate de Chios* (-470/- 400) avec sa *Stoicheia geometrias* , *Elementa geometria* , - une œuvre qui, en raison de sa méthode axiomatique-déductive, sert encore aujourd'hui de modèle, bien que logistiquement raffinée ;

(ii) +/- -300 la médecine (spécifique au Corpus Hippocraticum, dont la figure centrale est Hippocrate de Cos, contemporain de Socrate (Ve siècle), fondateur de la médecine platonicienne) et +/- -300 la science de la vie (biologie), œuvre d'Aristote de Stagire (-484/-322), qui possédait une aptitude extraordinaire pour l'étude positive des êtres vivants. Cependant, à travers ces sciences grecques, certaines couronnées de succès, d'autres non, se dessine une autre tendance, celle de...

- a.** les sciences bêta, les sciences naturelles, de nature milésienne ;
- b.** les sciences alpha, les sciences humaines ou les sciences humaines, de nature attique.

W. Jaeger, Paideia , souligne ce point.

GW58

Et cette dyade perdure encore aujourd'hui : *W.C. Kneale, Philosophy* , dans *Enc. Britannica* , Chicago, 1967, 17, 865/866 : ainsi, par exemple, au XVIIe siècle, les sciences naturelles exactes (mathématiques-expérimentales) de Galilée sont appelées « philosophie naturelle », tandis que la « philosophie morale » s'intéresse à la botanique, à la zoologie, à la psychologie, à l'éthique et à la politique (pensons à *D. Hume, Traité de la nature humaine* (*tentative d'introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*), 1739 ; ceci particulièrement dans les pays anglo-saxons.

Aujourd'hui, nous connaissons bien le problème formulé par *P.C. Snow* dans **Deux Cultures **, à savoir le contraste entre les sciences naturelles « explicatives » et les sciences humaines « compréhensives, perspicaces » depuis *W. Dilthey*, du siècle dernier.

Au XVIIe siècle, la double appellation était encore employée ; pourtant, comme le révèle le sous-titre du traité de Hume, on souhaitait étendre la méthode des sciences naturelles à tout ce qui est humain. Une volonté à laquelle *G. Vico* s'opposa avec sa « nouvelle » science, la science spirituelle, qui trouva un développement idéaliste germanique chez *Dilthey*.

Soit seul le nom (chez Hume, par exemple), soit à la fois le nom et la réalité (Vico, Dilthey) subsistent de l'époque présocratique :

(i) : l'esprit ionien (mentalité milésienne) était une pure « theoria » qui, sur la base de l'« historia » (« inquisitio », enquête sur les faits avec classification, etc.), devait construire une « physique », une philosophie de la nature qui était en même temps une philosophie de la nature, d'abord globale et transcendantale (englobant tout), puis particulière : la nature du paysage et des hommes (*les Historiai d'Hérodote*, par exemple), la nature du corps sain ou malade (Corpus Hippocratum : médecine hippocratique), la nature de la vie intérieure, la vie de l'âme (protosophie avec ses débuts en psychologie, sociologie (Thukudide, par exemple), culturologie), par laquelle la « nature » du paysage et des hommes, du corps et du psychisme, était principalement considérée comme « une partie différente de la nature » dans chaque cas (comprise comme la totalité des choses et des processus apparaissant principalement comme matériels) ; On pourrait effectivement parler ici de physicisme, de cette tendance (qui, soit dit en passant, persiste encore aujourd'hui) à utiliser principalement la nature matérielle comme un simple cadre conceptuel dans lequel tout est situé ;

(ii) L'esprit de l'Attique (la région d'Athènes) (mentalité attique) était, selon Jaeger (*Paideia* , I, 405), évoquant les deux cultures (*les deux cultures de P.C. Snow*), « profondément actif et politique », à tel point que même l'observation théorique de la nature et les recherches individuelles sur la nature des éléments naturels, originaires d'Ionie (Milésie), étaient intégrées à la pratique politique, d'abord comme matière à la formation du citoyen instruit de la cité-État, puis appliquées à l'action politique, sous toutes ses formes. C'est là que naissent l'homme, les humanités, la philosophie attique.

GW59

Les deux cultures peuvent également se manifester au sein du contexte culturel attique, par exemple : « L'étude du physique était apparemment une priorité pour Aristote, à tel point qu'on le voit reprocher à Socrate d'avoir accordé trop d'importance aux problèmes d'éthique et de politique au détriment de la connaissance des phénomènes naturels. » (M. Ambacher, oc., 13)

d. bis. Théologie physique et politique.

O. Willmann , oc 194/216 (**Théologie politique et physique**) cite, oc, 205, saint Clément d'Alexandrie : « Tous les théologiens – grecs et non-grecs – ont

révélé les principes primordiaux (*archas*) des choses de manière voilée et ont transmis la vérité sous forme d'énigmes, de symboles, d'allégories, de métaphores et autres formes semblables. » (stromata 5). En particulier, l'« onomastikon », liste de termes, naturellement de nature religieuse (hiérogrammatique), jouera plus tard un rôle clé dans la naissance et le développement de la philosophie (oc, 196 : les écrits orphiques contiennent un tel onomastikon).

- (i) arch, principe, début, généralement lié à « source » (pègè);
- (ii) stoicheion, elementum, membre d'une série, soit membre d'une série de corps célestes (donc : corps céleste) soit membre d'une série de substances, matière (donc : matière première).
- (iii) Hulè, matière, substance au sens de matériau à partir duquel quelque chose est fait (à l'origine : forêt, nature sauvage ; bois).
- (iv) idée, perspective (être), forme, aspect (dans l'hymne orphique tev Proteus lié à hulè, matière).
- (v) eidos, apparence de la forme (il y a une déesse nommée 'Eidè' eu.eidès', la belle forme) ;
- (vi) fisis, natura, nature, concernant laquelle plus spécial;
- (vii) nomos, loi, coutume (par exemple, Nomos, en tant que divinité ayant une fonction statutaire ou légale (Functions-gott ; cf. Usener), est appelé 'paredros Dios', assis sur le trône à côté de Zeus) ; oc, 208/209.

O. Willmann, oc 217/238 (*Hervorgang der physik aus der physischen Theologie*) ; 239/254 (*Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie*), 255/265 (*Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus*) montrent, sur la base de recherches historico-philologiques, comment la sagesse naturelle milésienne et la sagesse humaine attique se trouvaient déjà dans la religion, en particulier dans la religion des mystères (oc, 202/204). être du travail.

L'ouvrage de J.P. Vernant, **Mythe et pensée chez les Grecs**, tomes I et II, Paris, 1971, complète, voire approfondit, les travaux remarquables de Willmann. Il y est question des « hieroi gamoi », c'est-à-dire des mariages primordiaux des premiers parents (génies, iuones), voir point 48 ci-dessus ; dans les Mystères de Backic, ces mariages déterminent la genèse, l'origine ou la fisis, la nature (ou l'essence) d'un être.

GW60

Voir O. Willmann, oc. 204f. En outre, il convient de faire référence à ce que le Dr Stock, **Het Griekse drama en de westen mens**, DDB, 1959, a appelé «

le paganisme pré-philosophiquement civilisé », ou à ce que *K.J. Popma*, **De kennis betreffende de Antieke cultuur**, dans **TV Fil.**, 22 (1960) : 3, 446, a appelé « *un polythéisme philosophiquement défendu* » comme la clé de la compréhension correcte du physique initial (naturalisme milésien).

(A) Par exemple, Willmann, oc., 205, désigne Apollon, les Muses Athéna comme :

- (i) êtres constitutifs, respectivement forces (dynamisme polythéiste) et
- (ii) en tant qu'êtres informatifs, respectivement forces (id.);

Ainsi, les « archai », principia, principes, constituent à la fois la nature même des choses et des processus (constitutifs) et la connaissance de ces principes joue un rôle primordial chez l'homme (informatif). Okeanos en particulier, qui fut le premier à se marier sacrément (hieros gamos, mariage sacré) avec Téthos – tous deux étant les androgynes primordiaux dont sont issus tous les autres androgynes partiels –, est

(i) capable de se transformer en toutes choses (Thalès, Héraclite) - constitutivement il « est » « devenant en tout » tout lui-même,

(ii) capable de connaître et de faire connaître tout l'être – de manière informative, il « est », voir ci-dessus pp. 53/54 – tous les côtés, égal à tout ce qui est égal à lui (similia similibus) – illustrant l'ancien principe herméneutique d'égalité essentielle ; – qui ne semble même pas rappeler ce qui reste de Thalès de Milet en termes de textes ou de témoignages.

(B) De même, Willmann, oc., 207, souligne le côté animiste du dynamisme polythéiste, à savoir les nymphes, les dryades (esprits des arbres), en fait, tous les esprits « peuplés » du « fisis » (nature), spécifiquement appelés « esprits de la nature » (cf. Cours de hiéroanalyse : centres, êtres pensants et agissants non humains ou non personnels), dont il affirme qu'ils :

(i) ne sont pas simplement des daimones transcendants, ces êtres ou forces existant par eux-mêmes, indépendants des choses de la nature, respectivement,

(ii) mais en même temps (ce qu'Aristote appelle « entelecheia », entelechi, les puissances immanentes et finalitaires dans les choses et les processus de la nature eux-mêmes.

Encore plus :

(i) non seulement sont-ils, en tant que daimones transcendants « noëroi », des êtres pensants (à leur niveau infrahumain, bien sûr),

(ii) pourtant ils sont « noëtoi », pensés, conçus, comme des forces immanentes de l'être et de la vie dans les choses de la nature.

Ce côté animiste du polythéisme dynamique, une fois reformulé philosophiquement en termes abstraits de physicalisme milésien (naturalisme), sera appelé « hiérozoïsme ».

(C) De même, Willmann, oc, 207 et suiv., fait référence à la fois aux précurseurs orphiques de la théorie des nombres pythagoricienne-platonicienne ultérieure (voir ci-dessus, pp. 47 et suiv.) et à la tripartition de l'Antiquité tardive « l'Un », l'Esprit (nous) et l'âme (Psuchè), dans laquelle le principe de l'univers est vu descendant, pour ainsi dire, dans la matière, ce qui trouve son précurseur dans la théologie physique, à savoir dans la série « Zeus, Phanès, Dionysos ».

GW61

Voilà pour ces quelques extraits de la physicalité théologique, prélude à la physicalité philosophique. Nous reviendrons plus tard sur l'éthique et la politique théologiques, en tant que précurseurs de l'éthique et de la politique philosophiques.

Conclusion : ce qui est frappant, c'est que les vrais philosophes ne séparent ni la connaissance milésienne de la nature ni la connaissance attique de l'homme ; au contraire, notamment en philosophie des idées depuis Pythagore, on s'efforce d'unir les deux branches de la pensée intégrale.

Le concept de « nature » (61)

a. La conception antique de la nature. (61/69)

B. Valette, **la Nature **, Paris, 1978, un petit livre écrit dans une perspective «écologique», montre à quel point le mot «nature» peut être multiforme, de sorte qu'une brève sémasiologie (étude du sens) est appropriée ici.

a1. L'approche herméneutique antique de la nature (61/69)

Cet aspect rejoint certaines préoccupations écologiques de la « philosophie verte » ; en effet, comme l'affirme O. Willmann (oc., 214), la théologie physique considère la nature, comprise comme l'univers, comme macrocosmique, et l'homme comme « conceptuellement » microcosmique, de la nature ; les deux sont indissociables ; ceci conduit à une herméneutique qu'Empédocle formule comme suit :

« Nous voyons la terre par la terre, l'eau par l'eau, etc. » ; car nous connaissons chaque élément extérieur à nous-mêmes, dans la nature, grâce à l'élément essentiellement identique qui est en nous. De ce fait, l'aliénation

moderne vis-à-vis de la nature est pratiquement inexistante chez les physiciens antiques.

a2. L'approche antique - mystérieuse et religieuse de la nature (61) :

Néanmoins, l'« âme », notamment dans les cercles religieux à mystères, est perçue comme une réalité, aussi « naturelle » soit-elle, fondamentalement étrangère à ce qui caractérise si fortement la nature, à savoir le « kuklos anakès », le cycle du destin (comparer au « samsara » hindou). L'« âme » descend des régions supérieures de lumière (uraniennes, olympiennes) vers la terre, qui apparaît déjà, comme le décrit Willmann (oc., 215), comme le « monde souterrain » (sublunaire), dans lequel l'âme descend, au point que le monde souterrain proprement dit, Hadès, n'est qu'une répétition de ce « monde souterrain ». C'est dans ce contexte que s'inscrit, par exemple, la doctrine de la transmigration des âmes.

b. Le lien ancien entre diacronie et synchronie (61/69) :

Les grands daimones (divinités) chthoniens descendent dans la terre (et dans l'Hadès) ; l'âme aussi ; pourtant, les « grandes » divinités sont d'abord des humains, des protoplastes et des humains macrocosmiques : d'eux sont « engendrés », de sorte que tous les êtres tirent d'eux leur nature, leur nature essentielle.

Cette vision généalogique ou génétique de la nature détermine, à son tour, la nature particulière du physique grec initial, comme on le verra plus tard.

W62

Note – La religion générative ou procréatrice.

« Pour représenter le pouvoir régénérateur du soleil printanier et son influence sur tous les êtres de la nature au moyen d'un objet tangible, les Anciens ont eu recours à ce que les Grecs appelaient le phallus, la représentation sacrée de la masculinité. » (*Ja. Dulaure, Les divinités génératrices* , Paris, 1 ; 1974-2,19).

Dès 1805, Delaure constatait que le culte du phallus était à la fois profondément aliénant et universellement répandu. Malgré les inévitables exagérations et interprétations erronées dont souffre son œuvre, son essence demeure incontestée à ce jour ; bien au contraire. Ce que N. Söderblom nomme « Urhebers » ou « Ursprungwesen » (causes, êtres originels) est universellement répandu (voir plus loin).

Ce qui a été dit plus haut, pp. 48 et suivantes, au sujet du couple primordial (androgyné primordial) trouve ici une application frappante : toutes les mythologies authentiques font référence à un couple primordial, c'est-à-dire un être masculin et un être féminin, qui, en temps voulu, devient androgyné (hermaphrodite (Hermès + Aphrodite)) (les deux fusionnent alors temporairement en un seul être primordial féminin doté d'un phallus masculin) ; généralement associé aux eaux primordiales (on pense aux nombreuses libations (eau, mais aussi lait, vin, voire sang, etc.)) et actif dans une union amoureuse, appelée « hieros gamos » (mariage sacré) par les Grecs, ils engendrèrent (créèrent, mais alors dans un sens phallique-vaginal de ce mot) tous les êtres, c'est-à-dire tout ce que l'univers – et en particulier le monde humain – contient.

Ces procréatrices « mythiques » (jamais conçues comme matière brute) (procréatrices féminines dans leur apparence hermaphrodite dominante) étaient également appelées par les Grecs

(i) appelés « protoplastoi » (premiers moulés, premiers créés, etc.), dans la mesure où ils étaient eux-mêmes le produit – mystérieusement, d'autre part – d'un Être suprême, qui était lui-même, si nécessaire, conçu à son tour comme un couple primordial ou androgyné, bien que cela ne fût compris que de manière très analogue aux véritables couples primordiaux ou « causes » (Söderblom), puisque cet Être suprême doit être compris comme essentiellement sublime (transcendant) par rapport à tout ce qui est créé ;

(ii) « Achanthropos » (premier homme, homme primordial) était aussi le nom grec ; en effet, tout ce qui est humain sur terre ne vient au monde que grâce à un tel couple primordial, ou hermaphrodite primordial, qui fonctionne comme « générateur », cause, Urheber, aux côtés et dans les ancêtres de chair et de sang ; il ne faut donc jamais confondre le couple primordial avec le premier couple humain physique.

Les mystères (voir ci-dessus, pp. 38 et suivantes) avaient pour postulat central ce couple primordial, mais comme âme vitale – ce principe de vie qui, de la conception au dernier souffle, gouverne la vie sur terre –, les mystères qui promettent une vie véritablement immortelle agissent sur l'âme immortelle.

GW63

Remarque : On pourrait objecter que les textes cités par O. Willmann I sont susceptibles de plusieurs interprétations et, surtout, que les textes à

prédominance orphique sont plus récents qu'il ne le pensait à son époque. Dès lors, le développement de la philosophie à partir de la théologie n'est plus aussi évident qu'il le faisait.

À cela, nous répondons que le chapitre « *Die Urheber* » (Les Causes) de N. Söderblom, **das werden des Gottesglaubens** (*Untersuchungen über die Anfänge der Religion* *), Leipzig, 1926-1922, p. 93/156 ; 283 ; 289/32 (*Die Urheberreligion in Europa*) ; etc., aborde directement le problème des « Êtres Originels », que les Grecs ont abandonné sous le nom de protoplastoi ou archanthropos. Dans les cultures primitives, par exemple, on les appelle « Pères Primordiaux », « Pères de tous » (p. 92).

A. « L'élément commun et fondamental de toutes les légendes (comprendre : mythes) appartenant à cette catégorie reste leur but : expliquer l'origine des choses. » (96) L'arachanthrope, selon Willmann, 37, est la « divinité du monde » : le monde naît des sept parties de Dionysos (du mythe de Dionysos-Zagreus, qui traite Dionysos comme « progéniteur », caractérisé par le phallus).

« Nous constatons que nos vues sont confirmées, à savoir que les Êtres Primordiaux doivent expliquer tout ce qui est considéré comme nécessitant une explication » (107) ; ce sont des « verkörperte Ursachen » (causes incarnées) (107), selon Söderblom ; cependant, des données concrètes sont avancées : certains arbres, pierres et rochers, par exemple, sont des pères primordiaux informes ; des phénomènes naturels, ainsi que des phénomènes culturels tels que les routes sur des montagnes escarpées, leur sont attribués (ibid.).

(B) Une certaine conception d'un ordre fixe dans la nature et l'organisation du monde est également liée à la croyance en des êtres d'origine. » (121).

Dans un hymne orphique, le *tev* de Pan, identifié à Apollon, le Père de Tout est loué comme « l'empreinte formatrice du monde entier » ; « Fanes » (un autre nom pour ce même Père de Tout) possède en lui les formes de toutes choses (« *demas hapanton* », la structure de toute chose) (40/41). (Voir aussi ibid., 43 et suiv. : formes spatiales, musique).

(C) « Les institutions des cérémonies secrètes et de l'organisation de la tribu, ainsi que la création des animaux et des humains totémiques, doivent être considérées comme les actes les plus importants des auteurs » (Söderblom, 107).

« En règle générale (...) ces êtres, dont on chante les mystères religieux et magiques (Söderblom dit en allemand : « Mystères »), et qui ont eux-mêmes

établi ces rites, ont également posé les règles et les interdits fondamentaux de la société. » (121).

Les Pères de Tous apparaissent régulièrement sous forme animale (ce qui explique le lien de parenté entre le clan et son animal totem). Nous avons brièvement abordé les mystères dionysiaques (voir ci-dessus, pp. 40 et suivantes ; en tant que père de la vie, par exemple, Dionysos-Zagreus est chanté comme un taureau sacré, notamment dans le Dithurambos des Éléates (« Taureau sacré, viens, marchant au pas du taureau, dans tout le temple sacré »).

GW64

Au fait : N. Söderblom s'appuie fortement sur le totémisme australien ; pour des données récentes, voir AP. Elkin, *The Nature of Australian Totemism*, dans J. Middleton, éd., *Gods and Ritual*, Austin/Londres, 1967, 159/176.

Ce troisième point signifie que les auteurs de ces actes sont en même temps des héros culturels (sauveurs). (109).

(D) Le statut particulier des êtres primordiaux ressort clairement d'une comparaison :

(i) ce ne sont pas des âmes des défunts (êtres non « manistes ») ; ce ne sont donc pas des ancêtres (pro(to)gons), les premiers humains véritablement historiques, qui, en tant que descendants, ont la tribu ou les membres de l'humanité par des moyens biologiques (êtres non pro(to)gonistes) ;

(ii) Ce ne sont pas des divinités de la nature au sens actuel du terme ; bien qu'elles aient quelque chose de naturaliste et d'animiste, ce ne sont pas des esprits de la nature ou des divinités polydémonistes de la nature à proprement parler ; ce ne sont certainement pas des divinités polythéistes ordinaires ; - bien que ces êtres primordiaux soient régulièrement confondus par les non-initiés avec toutes sortes d'êtres de la nature dans l'invisible,

(iii) ils ne sont pas non plus simplement des Êtres Suprêmes au sens du monothéisme primordial d'A. Lang et du Père W. Schmidt ;

(iv) Ils ne sont pas non plus des sauveurs, des sauveurs ou des héros culturels, même s'ils ont ce rôle.

Que sont-ils donc ?

(a) Ce sont des êtres primordiaux : ils étaient actifs « au commencement », « commencement » signifiant ici le tout premier « début dans le temps » (sens chronologique : ce sont des êtres protologiques) : lorsqu'ils eurent terminé leur travail, ils se retirèrent de leur activité terrestre, pour aller où ? Dans une sphère qui leur est propre, que les voyants actuels situent quelque peu à gauche dans l'aura principale de la personne concernée dans un acte mantique ou magique ;

Par ailleurs , un hymne orphique parle de Phanès, le père primordial, comme « souverain de l'âge d'or », comme « premier » homme au commencement.

(b) Pourtant, ils sont continuellement actifs en tant qu'« êtres d'origine » : ce qu'ils ont fait au commencement continue ; en d'autres termes, ils ne sont pas simplement des « êtres initiaux » ; ils sont aussi, et continuellement, depuis le commencement, des êtres d'origine, des causes.

A.E. Jensen, dans son ouvrage **Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur** , Stuttgart, 1949-1942 ; et dans ** Mythos und Kult bei Naturvölker **, Wiesbaden, 1951, évoque des « êtres primordiaux » (nommés « dema » [Marind-Anim]) qui apparaissent à l'ère agricole aux côtés de la divinité créatrice du ciel déjà connue à l'époque des chasseurs-cueilleurs, et qui se transforment en « divinités » (polydémonistes, polythéistes) dans les cultures très développées (comme la civilisation gréco-romaine antique). Avec ses divinités-dema, Jensen se rapproche des pères de tous, les initiateurs, de Söderblom.

GW65

L'ordre des divinités samothraces (les « Kaberoi », Cabiri, Kabiers ou « Megaloi theoi » (grandes divinités)) sur lequel F.W.J. Schelling (1775/1854), le grand philosophe idéaliste-romantique, a écrit son essai, apporte peut-être une réponse définitive. Ces divinités sont pré-helléniques, pélasgiennes, apparentées à Déméter et Dionysos. Alexandre le Grand fit ériger en leur honneur une stèle frontière, semblable à un autel, sur l'Hufasis, un affluent de l'Indus, à la frontière orientale de son empire. Il y fit graver l'inscription : « À Héraclès et aux Kaberoi de Samothrace » (cf. Kristensen , *Collected Contributions*, p. 275 et suiv. (*Les Grands Dieux*) ; p. 256). L'ordre des Kabiers est donc peut-être une conclusion extrêmement probante (Willmann, p. 43).

(1) la première, la Divinité Suprême , qui n'est pas impliquée dans le processus de création, est appelée Axieros, Zeus, Héphaïstos, etc. ; elle

rappelle l'être suprême des monothéistes primordiaux (Lang, Schmidt) ; elle est non impliquée « *élevée* », uranienne (olympienne) dans une certaine mesure ;

(2) La position centrale est occupée par une divinité androgyne, ou même une divinité hybride, qui « provoque » immédiatement le processus de création (causeurs, « Urheber », pour reprendre le terme de Söderbloms) ; on les appelle par exemple Axiokerses et Axiokersa, Hadès et Perséphone (voir page 39 ci-dessus, les figures centrales des Mystères de Déméter) ; Pothos et Vénus, Arès et Aphrodite, etc.

(3) la troisième, conclusive (teletè), divinité mineure descendant de l'androgyne, respectivement le couple primordial (des hieros gamos) (le génie, respectivement iuno ; voir ci-dessus p. 48), le paredros ou « divinité » secondaire et subordonnée, qui siège certes sur un trône, mais en dessous des trônes principaux, occupés au-dessus soit par l'Être suprême, soit par les divinités génératrices ou mieux « êtres primordiaux » qui, dans la création, représentent l'Être suprême comme une « puissance primordiale génératrice » par rapport à l'univers (une sorte de génie et/ou iuno à l'échelle du monde, à l'échelle de l'univers, - plus tard appelée âme du monde) ; ce troisième exemple de la « génération » ou procréation, son terme final (teletè, terme d'initiation), est appelé Cadmilus, Cadmus, Hermes (voir la pierre de délimitation de l'autel d'Alexandre).

Willmann, 43 ans, ajoute : « Dans le nom de Kadmos, Kadmon, l'Ancien, et kosmos, le monde, fusionnent, et le monde est conçu comme un germe d'une origine androgyne génératrice et porteuse de sceaux (contenant les graines et les modèles des choses), au-dessus duquel se tient une Divinité Suprême ».

Ainsi, la multitude d'hypothèses explicatives de Söderbloms concernant les Agents Causatifs (monothéisme primordial, hypothèse de l'Ancêtre (pro(to)gonisme, respectivement manichéisme), hypothèse de la Nature (soie astrale, totémistique)) trouve ici un résumé idéal, ce qui explique également pourquoi une multitude d'hypothèses ont été avancées par les hiérarchistes.

GW66

Note : Comme indiqué plus haut, page 43, lorsqu'il aborde le fondement « uxorique » du salut d'Asclépios – « uxorique » signifiant que l'épouse est la véritable détentrice de la force vitale par rapport au partenaire masculin –, Willemmann, à la page 43, lorsqu'il évoque l'ordre des divinités et/ou génies

samothraciens, oublie que les auteurs (*Petersen*, *Griechische religion* ; *Ersch/Gruber*, *Encyklopädie*) sur lesquels il s'appuie semblent minimiser le rôle de la religion des reines célestes (religion de la déesse mère), notamment au sein de la hiérarchie mentionnée ci-dessus : en effet, entre l'Être suprême (monothéisme primordial) et les androgynes (religion des causes) se situent les reines célestes, appelées, dans leur rôle chthonien, Mères Terrestres ou déesses mères. Voir les exemples bibliographiques, page 43.

Concernant plus précisément le terme « reine céleste » (*malkat*), par lequel *Ishtar* assyrienne-babylonienne, *Ashtarté* phénicienne (vénérée dans toute l'Asie proche comme déesse de la fertilité), était désignée par ses fidèles, voir *J. Plessis*, *Étude sur les textes concernant Istar-Astarté*, Paris, 1921. Elle est mentionnée dans la Bible en *Jérémie* 7:18 ; 44:17, 18, 19, 25 : le prophète lance des éclairs sur ceux qui adorent *Ishtar-Ashtarté* dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem (les enfants ramassent du bois, les pères allument le feu, les femmes préparent des gâteaux pour sa déesse de la fertilité).

Plus précisément en ce qui concerne le droit uxorial, voir :

-- *F. Flückiger*, *Gesch. Des Naturrechts, moi; Cette histoire Der europäischen Recht-idee im Altertum* , Zollikon / Zurich, 1954, 27ff ; :

-- *F. Kern*, *Mutterrecht - einst und jetzt* , dans *Theologische Zeitschrift* , Bâle, 1950, 9 292ff.

Le terme « droit maternel », introduit par J.J. Bachoven en 1861, ne s'applique – juridiquement parlant – qu'à certaines tribus, principalement dans les régions tropicales et subtropicales, où les femmes cultivent la terre et, de ce fait, acquièrent la propriété foncière et, dans une certaine mesure, des habitations familiales permanentes, tandis que les hommes se consacrent à la chasse et à la guerre (protection, conquête). Sur le plan politique, le droit uxorial s'applique aux cas où, comme dans l'*Odyssée* d'*Homère* (*Pénélope*, *Cluthamnestra*), la succession dynastique se transmettait de mère en fille (frère, époux).

Plus précisément, dans le domaine fluide (à la fois cultuel (concernant le culte) et magico-mantique), l'ordre fondé sur l'uxorité est perceptible partout où la force vitale chthonienne (la terre et ses esprits de la terre ou de la nature) est en jeu : là, on vénère une reine céleste qui descend chthoniennement (épichthoniennement : les récoltes des champs, l'abondance du bétail, l'abondance des enfants ; hupochthoniennement : les âmes des morts et leurs ombres, les esprits de la nature souterrains et les démons, la nuit).

Plus précisément, concernant le caractère hermaphrodite ou androgyne de la Déesse Mère Céleste, voir :

-- M. Delcourt, *Hermaphrodite (Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique)*, Paris, 1958 ; M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962,

-- A. Daniélou, *Shiva et Dionysos*, Paris, 1979, années 80.

-- Sukie Colegrave, *Androgynie (Unité du féminin et du masculin)*, Rotterdam, 1981 (57 et suiv. : la grande déesse, la reine céleste, en particulier en tant que déesse de la terre, est androgyne ; livre jungien) ;

-- C.J. Bleeker, *La Déesse Mère dans l'Antiquité*, La Haye, 1960, 99,50/51, 117 :

(i) des divinités hermaphrodites apparaissent chez divers peuples de l'Antiquité ;

(ii)a Ishtar était apparemment, en tant que Reine du Ciel - déesse de la fertilité - homme-femme ;

(ii)b Kubele, la grande déesse phrygienne, vénérée par l'État à Rome, était, selon certaines indications, à l'origine hermaphrodite ;

(iii) Selon Bleeker, l'« androgynie » n'est pas une déviation sexuelle d'ordre biologique, mais une structure fluide conçue pour la fonction génétique : l'idée mythologique antique (comprendre : concernant la structure causale dans son ensemble) est que la divinité (qu'il s'agisse de l'Être suprême, de la Reine du Ciel, des causes androgynes ou du génie-iuno) possède la vie totale, homme-femme ; W. Lederer, *La peur des femmes ou Gynophobie*, Paris, 1980, p. 276 ; « La fertilité est due à un vaudou-loa, une nature ou un esprit humain, essentiellement homme-femme, qui n'idéalise pas nécessairement la « femme » comme principe de fertilité. » (Ce passage concerne la religion vaudou haïtienne et/ou ouest-africaine). Voilà pour l'essentiel.

Conclusion : le lien ancien-archaïque entre diachronie (procréation) et synchronie (essence, nature) ne peut être correctement compris que maintenant, après cette longue mais nécessaire digression, tel qu'il était réellement dans son contexte culturel.

« Pour la pensée mythique, toute généalogie est, simultanément et également, l'explicitation d'une structure ; il n'y a pas d'autre manière de justifier une structure que de la présenter sous la forme d'un récit généalogique. » (J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, 16)

Ces propos d'un structuraliste, qui procède de manière essentiellement synchronique et systémique, historien de l'école de Dumézil, sont significatifs ; de plus : ils apportent la réponse à la question qui divise actuellement les structuralistes, les transformistes et/ou les historicistes au sujet de la pensée grecque, à savoir si elle est « statique » ou « cinétique » (évolutionnaire, dialectiquement mobile, historico-évolutionnaire).

GW68

La réponse est on ne peut plus claire après tout ce que nous avons abordé concernant la religion de la procréation :

W. Jaeger, paideia , I, 54-3, 209, déclare que l'enquête (historia) concernant la « fisis » ou la « genèse », qui prend son origine — nous traduisons littéralement — en Ionie, est pratiquée pour le bien de la « theoria » elle-même, qui est désintéressée ; en d'autres termes, là où la religion vise « égoïstement » la vie et la fertilité dans sa fisis, ou plutôt : les rites de genèse-fisis, la connaissance physique (également appelée fusiologia) vise désormais « désintéressément » la connaissance concernant le même processus de genèse-fisis.

Le même *W. Jaeger* , cette fois dans *À la naissance de la théologie* , '66, 27, dit que fisis signifie :

(i) l'acte de « funai », c'est-à-dire le processus d'origine et de croissance ; par exemple, « fisis ton onton » (la nature des êtres, - comme nous le traduisons habituellement) signifie l'origine et la croissance des choses qui nous entourent (qui sont à notre disposition), ce qui montre à quel point nous traduisons terriblement mal « fisis » lorsque nous lui substituons notre « nature » actuelle ;

(ii) l'origine même, d'où les choses sont apparues et continuent d'apparaître – nous citons Jaeger littéralement – c'est-à-dire la réalité qui se trouve à la racine des choses données de manière sensible ;

Ce même Jaeger, dans l'ouvrage ibidem, affirme que le terme « genèse » possède la même double signification ; il ajoute : « genèse » est synonyme de « fisis ». Il se réfère à Homère (dans les passages ultérieurs) où il est dit, par exemple, que le dieu Océan est à l'origine de toutes choses (avec Téthos, il forme l'androgynie, évoqué plus haut) ; les termes grecs « theogonia », « apparition des divinités », « kosmogonia », « origine de l'univers », « anthropogonia », « origine de l'homme », renvoient à la même racine linguistique « gen-esis », « gon-ia ».

Il apparaît immédiatement et clairement que la philosophie, même sous sa forme physique – une forme qui se rapproche le plus de la religion du traitement – diffère fondamentalement de la religion génératrice de deux manières :

(i) au lieu du souci de la vie (di happiness) et de la mort (di misfortune) vient maintenant la theoria, la connaissance désintéressée et, avec le temps, étrangère à la vie, en tout cas irrégulière pour le plaisir de se connaître ;

(ii) Au lieu du mouvement (origine, croissance et déclin : « genèse » et « phthora »), l'idée immobile émerge progressivement dans toutes ses modalités (voir ci-dessus, p. 45 et suivantes). Nous disons « progressivement » pour « idée », car « eidos » désigne en réalité le processus purement théoriquement conçu qui est origine, croissance et déclin, respectivement achèvement, et qui, en tant que norme directrice, gouverne le cours (le mouvement) dans la nature. Voir p. 47 et suivantes ci-dessus : l'idée comme « arithmos teleios », comme la structure qui est le processus à achever, respectivement le processus achevé.

Ce faisant, l'attention philosophico-scientifique s'est progressivement tournée vers un aspect inchangé, voire immuable, qu'Aristote formule dans la Métamorphose A 3.983 b6 :

GW69

Selon les « fusikoi », les philosophes de la nature, il doit exister quelque part un « fusus » (nature) unique, voire plusieurs, d'où l'autre naît (et dans lequel elle finit par périr à nouveau), tandis que cette nature ou ces natures continuent d'exister inchangées.

« L'autre », c'est-à-dire les êtres accessibles à nous, est enraciné dans l'« archè », le principe (appelé ici soit au singulier nature, soit au pluriel natures, ce qui est clairement le sens généalogical-religieux) ; les deux, « êtres/principe des êtres », forment un système que *Th. Ballauf, Vom Ursprung (Interpretationen zu Thales' und Anaximanders Philosophie)*, in *tijdschrift v. Fil.*, 15 (1953): 18/19, appelle dans le langage de Heidegger « la différence ontologique ».

Au lieu de « penser » la tétrade à prolifération génétique (Être Suprême / Déesse Mère / Androgyne / Génie-Junon) et de l'établir et/ou de la promouvoir avec des objectifs pragmatiques, à savoir la vie (au sens sacré de : **(i)** l'existence et **(ii)** l'existence réussie ou bénéfique), la philosophie physique et plus tard postphysique « pense » progressivement davantage à une

abstraction, la paire opposée « êtres / origine des êtres » - et ce sans aucun souci pragmatique direct, fondamentalement étrangère à la vie (où la « vie » doit être comprise au sens sacré).

C'est là le drame de la philosophie grecque (et, par la suite, de la philosophie occidentale) : avoir trahi la conception sacrée de la « vie » au profit de l'abstraction. La protosophie et les socratiques qui l'ont suivie – bien qu'ayant « pensé » et « agi » à l'encontre de cette conception (Socrate, Platon, Aristote, les socratiques mineurs) – ont pérennisé ce processus d'abstraction. Nous y reviendrons.

c. Le physique comme point de départ de la « théologie ». (69/70)

W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956, 78 pp., répond aux classicistes tels que Gomperz, Burnet, et al., qui affirment que les physiciens sont les « premiers scientifiques spécialisés au sens moderne » ; raison : ils le feraient, selon ces interprètes d'orientation scientifique-positiviste :

(i) les phénomènes du monde matériel

(ii) ont expliqué (ab- et induction en particulier) en systématisant rationnellement la causalité naturelle (comprendre : déterministe) à l'œuvre dans le cours de la nature (au sens du monde matériellement visible) (pour exposer des structures de nature distributive et collective).

W. Jaeger réfute cette idée en citant *saint Augustin, *De civitate Dei**, 8:2, affirmant que les physiciens grecs se situent à l'avant-garde des théologiens philosophes ; saint Augustin, conformément à la « théologie » plus tardive (à comprendre : théologie rationnelle), cite les preuves suivantes :

(i) Les physiciens critiquent la théologie mythique et ses anthropomorphismes (représentations trop humaines, irréfléchies et non puritaines) ;

GW70

(ii) Les physicalistes attribuaient au Dieu immatériel des attributs tels que « infini », « éternel », « prévoyant à l'égard de tous les êtres », omniprésent, que les théologiens ultérieurs, à savoir les plus radicaux, lui attribuent ; la raison en est : la soi-disant « origine » (arch-essence (principe des êtres)), bien que présentée simplement « physique », est, en fait, divine, à la fois dans son essence (nature) et dans son rang (hiérarchie).

Avec cette double caractéristique, **a)** la démythologisation et **b)** la rationalisation, les premiers philosophes-physiciens grecs extraient la

théologie de son cadre générateur, c'est-à-dire de son caractère fondateur et promoteur de la vie (pragmatique), afin d'en faire une science spécialisée et une philosophie rationnelle, voire son apogée, comme expliqué précédemment (p. 32 et suivantes). Plus encore, ils initient le processus de sécularisation, c'est-à-dire le retrait de la Terre, de ses opérations et de ses modes de vie de toute nature de l'emprise du dynamisme polythéiste-animiste (hylozoïsme), afin de les confier à des personnes agissant de manière purement « terrestre », purement « séculière ». Naturellement, ce processus de sécularisation est double, comme expliqué précédemment (p. 33 et suivantes) (double type de « Lumières »). Néanmoins, les deux variantes sont étroitement liées.

Note – Dans *Paideia, I*, Jaeger aborde les mêmes 212 thèmes, mais il s'y exprime différemment :

(i) la remise en question des premiers physicalistes est, dans notre terminologie, « métaphysique » (transcendant au-delà et au-dessus du « physique » (ici au sens d'extérieur et au-dessus du séculier) ;

(ii) L'information « physique » demeure toutefois subordonnée jusqu'à ce qu'elle devienne indépendante, notamment grâce aux travaux d'Anaxagore et de Démocrite (véritable science naturelle positive). Voir ci-dessus, pp. 56/57.

d. L'unique nature et les multiples natures (70-93)

(science unifiée, les sciences) :

W. Jaeger, **À la Naissance **, p. 168, distingue l'empirisme « global » (ou plutôt transcendantal, englobant) chez les Milésiens de l'empirisme « particulier » ; Anaxagore, Hérodote, Hippocrate et les médecins empiriques en général en sont les principaux représentants. F. Krafft, **Gesch. D. Nat.**, I, p. 76/91, montre que Thalès de Milet adhérait déjà à cet empirisme particulier, ce que nous démontrerons plus loin. Nous l'expliquerons brièvement :

(a) Historia, enquête (inquisition) est un terme fondamental pour caractériser la philosophie milésienne ; « histor », témoin oculaire, celui qui acquiert la connaissance (eidenai) par sa propre observation (idein) ; « histor » peut aussi désigner celui qui acquiert la connaissance en examinant les rapports d'autrui, témoins oculaires. Hésodios utilise déjà ce terme dans **Les Travaux et les Jours **, 790. Hérodote, en particulier, l'emploie :

(i) 'historeo', je cherche à savoir (1: 61), aussi : j'enquête, j'examine, je questionne ; je relate ce que je sais ;

(ii) utilisé indépendamment : « histíria » (historia, histoire, c'est-à-dire la communication de faits réels obtenus par « aut.opsis » (propre vision) ou par enquête, investigation, 1 : 1 ; 2 : 118. Ce sens hérodotien n'est que la forme particulière (type) d'un concept général, qui représente le physique milésien.

(b)1. Contexte de la sagesse ionienne (milésienne) : *W. Jaeger, Paideia* , I 213f, cite les traditions anciennes selon lesquelles les Ioniens (f. Milésiens), par contact avec l'Asie proche et l'Égypte,

a/ le « métisse », l'expertise démiurgique (nous disons maintenant : « technique ») avec ses réalisations concernant

(i) levés topographiques et sciences nautiques (sciences maritimes) et

(ii) ont adopté l'observation céleste (météorologie, cosmographie, astronomie et astrologie, respectivement) des Égyptiens et des Asiatiques proches ;

b/ la « theoria », la réflexion sur les questions plus profondes, auxquelles les peuples ont répondu dans leurs cosmogonies (mythes sur l'origine du monde et de l'univers) et leurs théogonies (l'origine des divinités concernant les mythes) ont également été répétées ;

(b)2. Caractérisation de la sagesse ionienne-milésienne :

Des hommes comme Thalès, Anaximandre et Aaximène — les trois premiers physiciens — milésiens — ont introduit quelque chose de radicalement nouveau, selon Jaeger : à savoir, mettre les données de la « metis » (connaissance technique) orientale et hellénique concernant la terre et le ciel directement au service des questions plus profondes concernant l'univers et la « nature », comprise comme « onta », c'est-à-dire les données perceptibles et disponibles par les sens, au lieu de les interpréter mythiquement à un niveau plus profond, comme le faisaient les Orientaux et les religions helléniques, et ce, de manière causale (causale) et « théorique » (en analysant les relations de nature distributive et collective).

Décision : le changement est :

a/ procéder de manière non mythique (démythologisation) ;

b/ Expliquer des données profanes de manière profane (théorie de la relation de cause à effet), ce qui relève de la « philosophie scientifique », selon Jaeger. Ainsi, des chercheurs comme Burnet et Gomprez, d'orientation positiviste, ont « positivement » raison (lorsque leur assertion est prise

isolément), mais « exclusivement » tort (lorsque leur assertion est prise dans son exagération).

Immédiatement, le mot « nature » acquiert une nouvelle signification, à savoir un événement causal se déroulant selon un ordre légal dans lequel s'exprime l'essence (nature, nature de l'être) de la réalité de l'expérience sensorielle.

Même récemment, lorsque la « loi naturelle » comme norme morale était débattue dans les milieux ecclésiastiques, cette conception était qualifiée de « physicisme ». Jaeger parle d'empirisme (milésien). Les deux termes sont corrects : l'un désigne l'objet recherché, l'autre la méthode.

GW72

Note-- H.J. Blackham, *Humanisme* , 105, affirme – non sans raison – que les philosophes présocratiques ont tiré de leurs « historia » (enquêtes) un point de vue selon lequel :

(i) était évolutionniste, avec un point culminant dans l'atomisme de Démocrite, et

(ii) était naturaliste, mais purement spéculatif, mais anticipait remarquablement la vision scientifique moderne dans ses grandes lignes, où « naturaliste » signifie la même chose que « physicaliste », mais avec une orientation purement séculière.

Après tout ce que nous avons vu, cette interprétation humaniste est une fois de plus « positive » (en soi) correcte, mais « exclusivement » (de façon exagérée) incorrecte ; car il est indéniable que les Présocratiques nous ont légué une vision du monde et de la vie qui, comme Jaeger l'a démontré une fois pour toutes :

(i) « nature » – enfin dans notre sens moderne de « l'ensemble et du système de tous les faits perceptibles par les sens (ta onta) régis par une régularité causale » – et, dans ce cadre naturel,

(ii) les « natures », c'est-à-dire les sous-domaines de la « nature » totale, globale, voire englobante ou transcendante (de l'instant présent) - nature géographique et ethnologique, nature anthropologique, par exemple.

(iii) Étudie **a** . empiriquement, **b** . physiquement (naturalistiquement), mais

(iv) couronne cette recherche d'une forme de théologie rationnelle, qui pour le moment est encore imprégnée de la religion de l'adoucissement, mais devient progressivement plus empirique et physicienne.

Cf. ci-dessus, p. 69/70 ; 33/34 ; 45 et suiv. W. Jaeger, **À la naiss. D. l. théol.**, p. 29, affirme que, par exemple, l'affirmation de Thalès selon laquelle « tout est plein de divinités (daimones) » signifie qu'il perçoit un nouveau mode de contact avec les divinités : il peut examiner (historia) leur « pouvoir » dans ses effets, dans la mesure où ceux-ci sont visibles et tangibles – donc empiriquement et physicalistiquement ; car les « onta » (les êtres qui nous entourent quotidiennement) sont, après tout, le domaine où les puissances supérieures sont à l'œuvre et où nous les rencontrons non pas de manière maniaque ou magique, comme dans la religion de la procréation, mais de manière empirique et physicalistique, comme dans le monde physique. Il s'agit là d'une expérience religieuse d'un genre nouveau. Il ressort clairement de cela que l'humaniste Blackham a tout à fait raison, mais qu'il projette exclusivement sa propre idéologie sur les présocratiques. Voir aussi Jaeger, *Paideia*, I, 236.

Note : Que les Lumières (au sens d'une pensée rationnelle et intellectuelle s'opposant à tout point de vue archaïque et religieux) soient à l'œuvre dans la physicalité ionienne-milésienne ressortent des deux faits suivants :

(je) L'individualisme face à la libre exploration de la nature,

Hécatée de Milet (-560/-480) en est un représentant, écrivant : « Hécatée de Milet s'exprime ainsi : J'écris tel qu'il me paraît ; car les récits des Hellènes me semblent nombreux et ridicules. » Ce ne sont pas les Muses, telles qu'Hésiode les conçoit comme des puissances transmettant la vérité, mais l'« historia » auto-réalisatrice, fruit d'une recherche libre et personnelle, qui fonde la géographie d'Hécatée.

GW73

Mais il y a plus encore : la personne archaïque-religieuse enquête également librement, mais Hécatée arrive à ce que Jaeger, *Paideia*, I, 11 l'appelle « theoria », qu'il décrit comme suit : « cette attention portée aux choses dans leurs termes et leur passage, tant dans la « nature » que dans le monde humain, qui est le regard clair sur ses structures durables, en d'autres termes, sa régularité ».

Mais ici commence quelque chose de nouveau : comme l'affirme Jaeger dans **À la naissance**, p. 69/71, la religion hellénique ne possédait ni dogme ni credo, et c'est la philosophie, et plus particulièrement la théologie philosophique, qui les a introduits : lorsqu'Hécatée consigne par écrit ce qui lui apparaît, il introduit le « dogme », car « dogme », le dogme, est précisément ce qui paraît juste – opinion, conviction – dans le cadre physique de la pensée :

cette opinion, qui fait partie de la theoria, procède de manière structurelle et analytique. Certes, seulement à partir de :

(i) Xénophane de Colone (-580/-490), le premier « théologien » intellectuel et rationnel (au sens strict du terme) doté d'un dogme, c'est-à-dire d'une conviction clairement définie concernant la « nature » du divin et

(ii) Puthagore de Samos (-580/-500), qui fonda une sorte de société religieuse, intellectuelle et rationnelle qui, du moins au début, adhérerait strictement collectivement à « autos efa (ips dixit) », comme le disait le maître, le fondateur de l'« école » (hairesis, une telle « école », c'est-à-dire dans une direction intellectuelle, serait appelée plus tard ; ce qui, plus tard, parmi les Pères de l'Église, deviendrait le mot pour « hérésie », c'est-à-dire formation d'un groupe intellectuel et rationnel contre l'Église, ou du moins en dehors de l'Église).

Les deux penseurs ne mettront donc pleinement en œuvre que le dogmatisme d'Hécatée, qui s'épanouit pleinement durant les périodes hellénistique-macédonienne et romaine, en particulier après 320.

(ii) *Relativisme concernant la libre recherche de la nature* (73/92)

Cela découle immédiatement de l'individualisme à cet égard ; - « relatif » signifie relatif, ce qui dépend de quelque chose d'autre, dépendant (contraire de « apolelutos », absolutus, absolu, dépendant de rien) ;

Le relativisme est cette opinion intellectuelle et rationnelle qui met l'accent sur le caractère relatif des choses, ici de la libre recherche et surtout de son résultat, l'opinion de celui qui recherche. L'histoire iono-milésiennne porte en elle, dans son résultat, le germe de sa propre chute, à savoir la relativisation de sa propre « sensibilité ».

En effet, les historiens postérieurs du relativisme concernant la connaissance de la vérité (que l'on appellera plus tard « scepticisme », sujet sur lequel nous reviendrons) établissent une distinction stricte chez les présocratiques entre :

a) les « dogmaticiens », tels que

- 1.** les Paléo-Milésiens, Thalès, Anaximandros et Anaximénès de Milet, et
- 2.** Les Paléo-Pythagoriciens, qui défendent l'« autos efa », le maître l'a dit (son dogme est une règle de pensée), envers et contre tout, et

GW74

(b) les préceptes qui sont brièvement esquissés par *E.R. Dodds, The Greek and the Irrational*, Berkeley, Los Angeles, 1966, 180 et suiv. : (74/78)

(i)1 . Hécaté de Milet,

Comme mentionné précédemment, Dodds qualifie le premier esprit éclairé, car il trouvait les mythes « amusants » et leur substituait des explications « rationnelles et physiques ». Il cite également Xénophane de Colophon, dont Dodds évoque les attaques contre les mythes homériques et hésiodiques d'un point de vue moral, ainsi que sa critique du mantisme, son relativisme concernant les idées religieuses, mais surtout la distinction entre « connaissance » (« raison ») et « foi » – une systéchie qui continue de faire sensation aujourd'hui, selon laquelle la « foi » n'est pas la véritable « connaissance » et est donc... – le terme apparaît finalement – « irrationnelle » (le fidéisme est né de l'appropriation par le physique du monopole de la « vraie connaissance »).

Le « fidéisme » est l'acceptation d'un saut épistémologique, logico-méthodologique depuis la connaissance réelle – c'est-à-dire physicaliste-empirique – jusqu'à... jusqu'à quoi ?

Vers un « mysticisme » (non plus au sens mystico-religieux, mais) au sens physico-empirique du terme, c'est-à-dire au sens d'une « connaissance » obscure, du moins physico-empiriquement invérifiable, si tant est qu'on puisse lui appliquer le terme « connaissance ».

Dodds navigue dans la dyade « rede/geloof » de la « stichting van de gewetenschappelijk schouderheid » (oc 181); ses paroles sont traduites littéralement (« humilité scientifique »).

On mesure ainsi l'immense révolution que le physique a instaurée dans le monde et qui se poursuit encore aujourd'hui. Cette « révolution » consiste à déclarer la religion et le sacralisme cognitivement et informationnellement invalides – non pas au nom d'un manque d'expérience religieuse ou sacrée, mais au nom du physique, comprenez : la science de l'époque – sauf comme un saut irrationnel.

Des figures telles que Locke, Hume plus encore, et Kant dans sa perspective critique, y puisent leur inspiration, précisément entre -580 et -490 (dates de la vie de Xénophane). Dodds, cependant, ne fait aucune mention du rétablissement rationaliste, physicaliste et empirique de la « religion » (comprendre : la foi), que Jaeger et al. pensaient avoir déjà découverte dans la

croyance de Thalès aux démons (voir p. 72 ci-dessus) ; autrement dit, le domaine informationnel de la « religion-en-foi » est extrait de l'anthropologie et de la magie et transféré dans des données profanes, sur lesquelles s'appuie ensuite une compréhension physique. La théologie rationnelle – la théologie physique, en somme – est ainsi fondée.

Dodds, un esprit éclairé lui-même, passe sous silence cet aspect, à moins que l'on puisse considérer sa remarque selon laquelle Xénophane « était lui-même un homme profondément religieux et avait une foi privée (sic !) en un Dieu « qui n'est pas comme les hommes par sa forme ou sa mentalité » (les mots de Xénophane) (oc181) », comme le substitut de ce rétablissement de la religion et de la théologie.

GW75

Le préscepticisme d'Héraclite d'Éphèse, que Dodds cite comme le fondement des Lumières physico-empiriques grecques, étend, outre Héraclite, des idées fondamentales très individuelles plus loin dans le sens d'Hécatée et de Xénophane : la critique de la valeur mantico-magique du rêve, de la « catharsis » rituelle (incantation), des mystères continus, des rites funéraires, du concept de destin en lien avec le daimon intérieur (génie/iuno), et du culte des images.

À l'instar de Xénophane, Dodds néglige la réhabilitation positive de la religion et de la théologie par Héraclite, en lien avec les mystères (notamment les mystères atypiques), mise en avant par de nombreux spécialistes de l'Antiquité. Ceci sous-entend une conception biaisée des Lumières (voir ci-dessus, p. 33 et suiv.).

(i)2 . La critique de la religion par Euripide,

Ceci a été préparé par les figures ioniques-milesiennes isolées ci-dessus, en particulier Xénophane, et par à

1. Anaxagore de Klazomeinai (-499/-428), le physicien qui se rapproche le plus du point de vue physico-scientifique moderne (et qui réduit le soi-disant soleil « divin » — l'interprétant de manière réductrice, typique des Lumières — à un « morceau d'or » et ridiculise les voyants professionnels),

2. Cela a également incité les protosophistes (-450/-350) à concevoir des concepts éthico-politiques fondamentaux en termes de systechie nomos - fusis (loi, coutume, accord - nature). Dodds se réfère à *F. Heiniman, Nomos und*

Physis , Bâle, 1945, qui propose une sémantique ordonnée des deux termes opposés, que Dodds résume comme suit :

- a. « nomos » peut signifier :
 - a1. l'ordre social religieux transmis et établi ;
 - a2. la règle fondamentalement arbitraire de coexistence imposée délibérément par une classe sociale ou une autre, fondée sur l'intérêt personnel (intérêt de classe) ;
 - a3. l'ordre typiquement grec, non barbare, créé par le système de lois ;
- b. « Fusion » peut signifier – après quelques siècles d'évolution de la pensée, alors :
 - b1. la loi naturelle non écrite et applicable inconditionnellement (voir p. 71 ci-dessus), par opposition à la législation privée locale ;
 - b2. les soi-disant droits de l'homme, c'est-à-dire les droits « naturels » de l'individu à se défendre contre les interventions arbitraires des autorités de la cité-État ;
 - b3. le pouvoir du plus fort, déguisé en « droit (!?) du plus fort », le soi-disant droit naturel de ce plus fort, par lequel « fisis », la nature, est définie à partir d'un immoralisme anarchique (ce point de vue qui perpétue l'interprétation kuklopie de la nature (voir ci-dessus, p. 8 et suiv.)), exprimé par les Athéniens par rapport aux Méliens plus faibles (dans la Guerre du Péloponnèse de Thucydide) et par Callicle (dans le dialogue *Gorgias* de Platon).

Dodds résume :

- i. validité éthique et politique des droits (et des devoirs) et
- ii. Origine psychologique du comportement humain - voici les deux principales perspectives à l'œuvre dans le système « fisis-nomos ».

GW76

Deux remarques concernant Euripide :

(i) comme les esprits éclairés qui l'ont précédé, il remplace la religion, qu'il incorpore abondamment dans ses tragédies, par une physicalité spécifique ; à savoir, il décrit le comportement de Médée comme l'œuvre d'un « alastor », un démon maléfique qui ne laisse pas un crime impuni mais est déterminé à le venger, tandis que Phèdre, par exemple, est « possédée » et victime d'une « ate », la folie causée par un daïmon ; mais, en tant qu'esprit éclairé qui réduit tout à la « fisis », à la « nature », ici à la nature humaine, l'une des natures partielles de la nature totale (voir ci-dessus p. 70 : empirisme particulier - physicisme), il réinterprète ces phénomènes pseudo-religieux comme des « pouvoirs naturels » du « mal » situés exclusivement à l'intérieur de l'homme

lui-même : Médée, par exemple, n'a pas affaire à un alastor, un esprit maléfique tenace, mais à son propre « thumos », à sa propre « fisis ou nature irrationnelle ».

(ii) Chez Euripide, les Lumières prennent un double tournant :

a. son illumination semble religieuse au sens que nous venons d'indiquer – et trahit ainsi l'a- et même l'anti-religion des Lumières, – du moins dans une certaine mesure, que les Lumières étaient a- et anti-religieuses : ses prédécesseurs étaient convaincus que la fusion était « rationnelle » – comprenez : bien ordonnée, autonome, purement physique ; Euripide est convaincu du caractère irrationnel de cette même fusion apparemment bonne ;

b. l'irrationalité que Xénophane – selon Dodds du moins – plaçait dans la foi, en dehors de la raison et de sa physicalité, Euripide la place maintenant dans la raison et sa physicalité : car c'est la raison et la « fisis anthropinè », la natura humana, la nature humaine elle-même, qui sont maintenant irrationnelles ; l'optimisme rationnel et intellectuel d'un Protagoras, le grand sophiste, qui croyait au progrès rationnel et physique, et d'un Socrate, qui, sur la base de l'« epistèmè » éthico-politique ; La science — que Protagoras ne pratiquait pas, car il s'appuyait sur l'environnement comme facteur éducatif par excellence — était également optimiste ; Euripide la considère avec pitié, se fondant sur les faits brutaux du comportement irrationnel de lui-même et de ses contemporains, que ses tragédies dépeignent, tout comme Thucydide, autre critique du comportement humain, également esprit éclairé et sophistique, analyse ce même comportement comme une nature partielle de la nature humaine.

Cf. p. 70 supra : empirisme-mysticisme particulier. – Comme le dit *Dodds* ailleurs dans **Le Grec et l'Irrationnel** : « Euripide (...) réfléchit non seulement sur les Lumières, mais aussi sur la réaction contre les Lumières : en tout cas, il a réagi contre l'anthropologie (psychologie) rationaliste de certains représentants et contre l'immoralisme commode (absence d'objections morales) de certains autres ». (Oc, 188).

GW77

(i)3. Dodds résume les autres effets des Lumières helléniques.

Et ceci, ajouté à la caractérisation par Jacob Burckhardt de la religion occidentale du XIXe siècle, à savoir qu'il s'agissait du « culte de la raison (rationalisme) pour l'intelligentsia et les personnes non instruites, et de la magie pour les masses » ; eh bien, en raison des Lumières grecques et de

l'absence d'éducation généralisée, une fracture est apparue vers 425 entre les « sages », c'est-à-dire les philosophes et ceux qui avaient une formation philosophique, l'intelligentsia et la religion populaire avec sa demande croissante :

1. vers la médecine magique (voir ci-dessus p. 37 (en particulier la religion d'Asclépios) ; 43 (caractère mystérieux)) en -420, la religion d'Asclépios fut introduite à Athènes, afin de, au moyen du serpent sacré, qui trouva refuge auprès du grand tragédien Sophocle jusqu'à ce qu'il trouve un temple,

2. aux mystères étranges (Kubélé (Phrygie), Bendis (Thrace), Sabazios (Thrace / Phrygie), Attis et Adonis (Asie) ; cf. ci-dessus pp. 38 et suiv.), où il convient de noter que la plupart des mystères étaient « orgiaques » (accompagnés d'expériences hors du corps),

3. vers – mais c'est déjà le IV^e siècle – la magie populaire, centrée sur la fameuse « katadesis », la defixio, un tirage au sort de nature magique noire en invoquant les puissances chthoniennes comme maléfiques, en particulier dans la région d'Athènes – une pratique, selon Dodds, qui existe encore aujourd'hui en Grèce et autour de la Méditerranée (voir ci-dessus, pp. 7 et suivantes).

Dodds exprime qu'un véritable changement « dialectique » s'est produit à partir des Lumières comme suit : « Je suis enclin à conclure que l'un des effets des Lumières a consisté, dans la seconde génération, à provoquer une « renaissance de la magie » (195).

Cependant, non seulement l'irrationalisme (Xénophane ; - par exemple le revirement d'Euripide) chez certains esprits éclairés, mais aussi la « renaissance » de l'anti-Lumières — qui était la triple religion populaire renouvelée (médecine magique ; mystères étranges, généralement orgiaques ; tirage au sort) — prouve le « jugement de Dieu » que les Lumières se sont attiré comme hubris, une transgression (voir ci-dessus pp. 6 et suiv., 9 et suiv.).

Ce que fait Dodds, c'est dire que la sophistication, en tant que courant dominant des Lumières, a échoué malgré un potentiel et des attentes élevés. Cf. pour plus d'informations : *ER. Dodds, Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zurich / Munich, 1977, 113/129 *Die sophistische Bewegung und das Versagen des griechischen Liberalismus* ; 97/112 (*Euripide comme Irrationaliste*).

Dodds est lui-même un rationaliste ; cependant, compte tenu de l'évolution de notre époque (pensons au mouvement hippie, au pacifisme, à la philosophie « verte », etc.), en tant que classiciste, il a développé un sens aigu de l'irrationnel et de l'irrationalisme dans la Grèce antique classique et hellénistique.

GW78

Il n'explique évidemment pas l'échec du protosophisme (et de toute l'idéologie rationnelle des Lumières) comme un « jugement de Dieu » (voir le cours de première année sur la hiéroanalyse).

Voilà pour ces trois remarques sur les Lumières qui, même involontairement, ont largement contribué au relativisme, et ce, comme nous l'avons vu, de diverses manières.

(ii) La différenciation (= spécialisation) du physique. (78/93)

Comme nous l'avons déjà noté aux pages 70 (l'une et la multiplicité des natures) et 76 (application par Euripide (théâtre) et Thucydide (historiographie)), la physique englobante et son histoire se subdivisent en une multitude de physiques partielles. Nous allons maintenant examiner ce phénomène sous l'angle du relativisme.

(ii) a. Nous partons délibérément d'un fait très actuel, à savoir l'opinion de N. Luhmann, **Soziologische Aufklärung, II, (Aufsätze zur theorie der Gesellschaft *)*, *Opladen*, 1975 et de Jürgen Habermas, **Theorie des kommunikativen Handelns **, I, (*Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisation **), II (*Zur kritik der funktionalistischen Vernunft**), *Francfort*, 1981, qui attribuent tous deux la sécularisation de notre société actuelle (l'« Entzauberung », le désenchantement, d'une part, et, d'autre part, l'objectivation et le refroidissement) à la spécialisation progressive, notamment du monde actuel des affaires – un phénomène qui, selon les auteurs, commence déjà à la Renaissance, pour se concrétiser pleinement. des Lumières (le rationalisme du XVIIIe siècle).

La spécialisation requiert des experts, ce qui engendre un esprit étroit, à savoir le fait que les gens sont tellement spécialisés qu'ils comprennent à peine les spécialistes d'autres domaines et la société dans son ensemble.

Ce manque de compréhension chez les spécialistes conduit régulièrement à une indifférence morale et politique envers autrui et la société dans son ensemble.

(ii) b. Une telle chose existe-t-elle également au sein du corps grec, organe par excellence du début des Lumières ? La distinction « nature/natures » est liée à cette question. Il existe plusieurs processus de différenciation (spécialisations) au sein d'un même corps.

1. Premier type d'examen physique partiel . (78/84)

Hécatée de Milet — d'après Jaeger, *Paideia*, I, 479 — est le premier à transférer l'étude (historia) des fusions dans son intégralité au sous-domaine qu'est la « terre habitée », qui, jusqu'alors, avait été considérée comme une simple partie du cosmos (notamment dans sa structure de surface). Avec ce « logografos » (logographe, prosateur), la géographie et l'historiographie restent encore indissociables ;

GW79

Hérodote d'Halicarnasse (-484/-424), (78/82) le « père de l'historiographie », développe en partie physiquement la pensée d'Hécatée sur la « terre habitée », selon Jaeger, 480, en « ethnologie et géologie » - c'est-à-dire qu'il préserve l'unité du peuple et de la terre, telle qu'Hécatée l'avait conçue, mais il place l'homme au centre, ce qui n'est pas surprenant, car *Hérodote* (*Paideia*, I, 227) est, comme les poètes Pindare, imprégné de l'esprit apollinien de Delphes, connu pour son « gnothi seauton » (connais-toi toi-même) ; Il est (*À la naiss. D. l. théol.*, 170) l'ami de Sophocle, le tragédien, qui abrita le serpent sacré d'Asclépios dans sa maison — Hérodote appartenait également aux intellectuels archaïsants (« sages ») — et contemporain d'Hippocrate, le fondateur de la physique médicale centrée sur l'homme ; il avait voyagé à travers la Grèce, l'Asie Mineure, l'Asie proche et l'Égypte avec son esprit toujours empiriquement physicaliste : il fait de cette région le théâtre d'une lutte entre les Grecs démocrates (l'Occident) et les Perses orientaux despotiques (l'Orient), par laquelle, au milieu de son historia physique, historico-physique, l'épopée homérique-hésiodique renaît.

Hérodote » (1977+), des intellectuels de gauche français accusent Hérodote d'être, d'une part, le voyageur curieux, le marchand audacieux et le premier historien, et d'autre part, l'agent (!) de l'impérialisme athénien (il éclaire utilement Périclès sur l'organisation politique des barbares (et non des Grecs)), le justificateur de la domination grecque : ils appellent cette dualité « la contradiction constitutive de la géographie ».

On voit à quel point les préjugés de la gauche projettent leurs propres idées marxistes-éclairées sur quelqu'un d'exceptionnellement religieux, archaïque

et empiriquement tourné vers le physique, à tel point que son histoire peut être interprétée davantage comme un roman d'aventures captivant que comme une polémique politique.

Le thème central, quant à lui, n'est pas l'information impérialiste d'un agent (les intellectuels de gauche voient des « agents » à peu près partout, même chez leurs semblables non-gauchistes – les intellectuels), mais précisément le contraire – ce qui prouve que les éditeurs d'« *Hérodote* » ne l'ont même pas lu objectivement – à savoir : « De même que la divinité, dans la fusion, par la sage répartition des forces (un terme typiquement fasciste), tente de maintenir une certaine uniformité et un certain ordre, de même elle a tracé certaines limites dans la vie des hommes, dont elle ne tolérera en aucun cas la violation. Lorsque l'homme, cependant, les ignore et dépasse ses limites, il s'attire le « fthonos ton theon » (la désapprobation des divinités). »

Outre ce terme, nous trouvons également chez Hérodote « nemesis et theou » (intervention réparatrice de la divinité) » (*G. Daniëls, Religieus-historische studie over Herododos* , Anvers/Nimègue, 1946, 28/29).

W80

Outre la grande harmonie sapientielle de la nature et de l'humanité — un thème cher aux Verts aujourd'hui —, il est frappant de constater que la même loi — voir pp. 71/72 ci-dessus — régit et étudie (cybernétique) à la fois la fusion et l'homme, à savoir la « némésis » des divinités situées dans la nature, ou plutôt dans la nature de l'humanité.

Nous connaissons bien ce thème : voir *page ci-dessus. 6/12* (*Le mythe de Narcisse vu sous un angle hiéro-analytique*). Il existe cependant une différence frappante : le terme « fthonos ton theion » ne signifie plus « le mauvais œil », la soi-disant « envie » (jalousie) des divinités, comprise de manière démoniaque, mais purifiée d'un point de vue éthique et politique (il suffit de penser à Xénophane, qui, de même, dédiabolise le concept d'Être suprême et le purifie d'un point de vue éthique et politique (voir ci-dessus p. 33/74)).

Une autre différence réside dans le fait que la némésis divine est très immanente, bien que sa transcendance reste préservée, grâce à la foi traditionnelle mais éclairée d'Hérodote — que Jaeger voit au moins déjà à l'œuvre dans la croyance de Thalès aux démons (p. 74 bas : *la théologie physique-rationnelle déplace le domaine informationnel de la religion dans le fusis visible et tangible*).

Les intellectuels de gauche français n'ont certainement pas lu Hérodote ; sinon, ils l'accuseraient de tout sauf de servir l'impérialisme.

Daniel, oc., 56 et suiv., 93 et suiv., présente – ce que nous résumons ici – la structure (logos) de l'historiographie (historia) d'Hérodote comme suit :

(1) a. Le contenu conceptuel des « logos »

(notez le terme philosophique, au lieu de « muthos », mythe), c'est-à-dire la structure logique des événements objectifs et du récit objectivement orienté de ceux-ci :

a1. Les nombreuses divinités œuvrent selon un plan (programme) unique, à savoir la « genèse-phthora », le devenir et la mort (voir ci-dessus, page 7 en bas : *harmonie des contraires « vie et mort »*) ; Hérodote appelle cela le « kuklos » (cycle ; cf. *WB. Kristensen, Collected Contributions*, 231/290 (*cycle et totalité, une étude approfondie et experte sur l'idée de kuklos dans le monde antique*)) ; à savoir tous les événements de fusion-genèse, dans la mentalité démoniaque-polythéiste.

(i) commence petit,

(ii) devient plus grand,

(iii) généralement - c'est le phénomène démoniaque que les Grecs appellent « hubris » (transgression) qui atteint « la grandeur » (mal traduit dans de nombreux cas par « excès de confiance »), cette transgression qui est en elle-même déjà « culpabilité » (c'est-à-dire dans le système démoniaque),

(iv) suivi de manière némésistique (déjà actif chez Hérodote dans le fisis) par 'Tisis' (mal traduit par 'punition' (dans de nombreux cas, du moins, c'est-à-dire lorsque des êtres non moralement responsables sont en jeu), de manière corrective (appelé 'ison' par Hérodote, c'est-à-dire égalisation, nivellement) ; - voici la cybernétique du kuklos d'Hérodote, qui culmine dans 'teleute' 'résultat').

GW 81

Ce kuklos peut également être appelé harmonie «aitia-tisis» (aitia = culpabilité, - plus tard, dans un sens purement physique, cause ; tisis = expiation, correctif, - moderne : rétroaction).

a2. Aristote (dans ses écrits politiques) mentionne une notion analogue à la structure : voir *O. Willmann, Gesch. d. Id .*, III, 1055, où il aborde schématiquement les *Parekbasen des Philosophierens* ; Aristote (*Pol.* 5, 5) parle de formes constitutionnelles qui s'écartent des formes licites ; il nomme cet écart « par.ek.basis » (déviation du chemin prescrit, par un faux pas) ; il

nomme le rétablissement soit « ruhmosis » (retour au rythme programmé), soit « ep.an.orthosis » (correction ultérieure). Ce qui prouve que le schéma de pensée cybernétique ne date pas de Norbert Wiener.

(1)b. La taille du plâtre des logos dans la fusion,

Concernant la fusion humaine, à l'œuvre : les divinités exercent cette influence corrective : **b1.** dans le règne végétal et le règne animal ; **b2.** dans la vie individuelle et – ici Hérodote est formellement anti-impérialiste – dans les nations (peuples, États).

(2) Les applications dans le domaine politique :

La théologie politique d'Hérodote — un concept qui remonte en effet aux religions antiques (et qui a été sécularisé et modernisé par Metz) — aborde longuement la question de l'« aitia », la cause, ou la culpabilité (ce qui concerne les dirigeants moralement et civiquement conscients). La « culpabilité » est donc présente ici dans un sens qui dépasse la simple dimension démoniaque ou polythéiste, ce qui correspond à la conception éclairée de la religion chez Hérodote (voir p. 35 ci-dessus : Xénophane, pionnier d'une théologie éclairée qui n'est pas ipso facto en conflit avec la théologie archaïque ; ce qu'Hérodote démontre en unissant les deux).

Hérodote discute longuement — les intellectuels français qui l'ont lu ont dû lire cela — comment l'aitia, ici la soif de terres, l'ancien mot pour « impérialisme », est à l'œuvre dans la vie de Crésus, Cyrus, Cambusis, Xerxès et Poloukratès — tous impérialistes avec une grande soif de terres — l'hubris, la transgression — consciemment ou inconsciemment — peu importe — le fait de la commettre ;

- comment cette aitia est brièvement contenue par un « sumbouleutès », une figure d'avertissement, qui signale aux impérialistes leur transgression de la frontière et le danger qu'ils créent eux-mêmes ;

- comment l'aveuglement - pensez à l'« ate » d'Homère (voir ci-dessus p. 6 (Échos et par exemple l'« ate » de Némésis ; par lequel Narcisse est frappé) ; - 10 (coup du destin)) - commet deux erreurs :

(i) elle rejette le bon conseil de l'avertissement et

(ii) agissant unilatéralement lorsqu'elle consulte les oracles (Hérodote cite seize passages d'oracles), elle ne se concentre que sur l'interprétation des déclarations ambiguës qui correspond à sa cécité, tandis que la véritable interprétation lui échappe complètement ;

Enfin, comment les crimes — meurtre, pillage insensé, profanation de cadavres — sont à la fois le résultat et le signe de la soif de terres transfrontalière ou de l'impérialisme : on peut comparer sans risque les formes actuelles de « soif de terres » (impérialisme) pour voir à quel point la structure qu'Hérodote a exposée est précisément identique.

On se demande donc à juste titre comment les intellectuels de gauche français ont pu lire Hérodote de telle manière qu'ils « voient » en lui « l'agent de renseignements de l'impérialisme athénien » (avec quelle curieuse vision, alors ?) !

Remarque : Nous reviendrons sur cette déviation – structure de restauration ou règle – structure de déviation, ou sur les deux structures ensemble, lorsque nous discuterons du plus ancien texte philosophique, à savoir le célèbre fragment d'Anaximandre de Milet (-10/-547), un siècle et demi avant l'historio-analyse d'Hérodote.

Note : Le mot « kuklos » est aussi le terme par excellence pour comprendre l'« astronomia » (science des corps célestes) de Méton d'Athènes (akmè : -438), un contemporain plus jeune d'Hérodote.

Thoekuddidès d'Athènes (-460// -400)

Selon Jaeger, *Paideia*, I, 480, Thoekuddidès est, après Hécatee et Hérodote, la troisième étape du développement de la physique partielle, qui s'intéresse à la nature des peuples (et des pays dans lesquels ils se trouvent).

H.J. Blackham, *Humanisme*, 10,4, affirme que l'Histoire de la guerre du Péloponnèse (une période allant de -431 à -404) « *un document humaniste unique* » est. Jaeger dit qu'il est le fondateur de l'historiographie « politique » : tandis qu'Hérodote analyse les horizons mondiaux des pays et des peuples, Thucydide limite son matériau historique à l'horizon de cette « polis » qu'est Athènes ;

Thoïkide est un penseur « politique ». Ainsi Jaeger. De plus, il est le descripteur du déclin.

a) comme Hérodote, il analyse l'hubris, notamment sous la forme de l'impérialisme des cités, Athènes et Sparte en particulier ; dans l'essence de l'État « moderne » — nous citons Jaeger littéralement — réside sa quête de pouvoir, tempérée par le souci éclairé du rôle éducatif de ce même État «

moderne », souligné par la Protosophie, Périclès et Thujunide eux-mêmes ; de sorte que la cité-État est déchirée entre la soi-disant « isonomia » « démocratique », l'égalité des droits, et le « droit du plus fort », appelé « inégalité naturelle » (oc,406) ;

b) comme son prédécesseur, Thujunide analyse le déracinement de la physique et de la protosophie, accéléré par la longue guerre d'usure entre Athènes et Sparte.

GW 83

Thoïkudide, dans l'esprit de la protosophie, se livre à une analyse linguistique. La dévaluation des valeurs religieuses antiques, engendrée d'une part par la mentalité critique du monde physique et d'autre part par la confusion idéologique du climat de guerre, se perçoit dans l'usage des mots : des termes tels que « nature », « justice », etc., qui désignaient jadis les valeurs les plus élevées, furent détournés pour masquer les pratiques les plus méprisables. Ainsi, par exemple, lorsque les plus forts parlent d'inégalité « naturelle » pour présenter leur quête de pouvoir comme inscrite dans la fusion elle-même, alors que chacun sait que c'est le libre choix qui engendre cette inégalité. Mais le mot « fusion », « fusikos », conservait une connotation émotionnellement élevée. Il pouvait donc être utilisé linguistiquement à des fins de dissimulation.

Lorsque Blackham parle d'un document humaniste unique — ce qui est en grande partie vrai —, d'où vient cette affirmation ? Elle est double :

a . Théokudide élargit, ou plus exactement enrichit, sa compréhension de la nature par rapport à celle de ses deux prédécesseurs, et ce de deux manières :

(i) Les médecins physiques helléniques avaient mis l'accent sur la fusion corporelle de l'homme, à savoir qu'ils étaient convaincus qu'une **1/ chaîne** rationnelle **2/** de cause à effet étudiant **3/** la physicalité partielle était la seule façon de révéler véritablement la « nature » du corps sain et du corps malade ;

(ii) les Sophistes - dont nous reparlerons plus tard - avaient mis l'accent sur la **1/** rationnelle **2 /** chaîne de cause à effet 'technè' (science spécialisée), qui étudie toute la nature de l'homme, mais surtout la nature intérieure - si vous voulez - 'psychosociale' de l'homme ;

(iii) Thoïkide unit les deux concepts précédents de nature et met l'accent sur la « nature » socio-éthique ou éthico-politique (*Jaeger, Paideia* , I, 388),

b. Thucydide, contrairement à Hérodote mais poursuivant l'œuvre d'Hécatée, analyse la chute du pouvoir de la cité athénienne exclusivement comme étant causée par un processus interne et immanent de désintégration, sans référence à des facteurs transcendants, religieux ou moraux ; -- ce qui signifie une sécularisation complète.

La différence entre Thucydide et ses prédécesseurs a été formulée en affirmant que Thucydide met l'accent, ou introduit, à la fois la cohérence des événements et la distinction entre « occasion extérieure » et « cause réelle » de ces mêmes événements, et remplace ainsi l'historiographie « référentielle » d'Hérodote par l'historiographie « pragmatique », qui établit une fois pour toutes la structure toujours plus ou moins récurrente des faits (ktēma es a ei , un accomplissement pour toujours) comme la véritable « fūsis », la nature, des faits historiques, et crée ainsi un livre d'une utilité illimitée.

GW84

*E. von Tunk, *Kurze Geschichte der altgriechischen literatur *, Einsiedeln/Cologne, 1942, p. 37-38, cite Ed. Schwartz : « Pour (Théokudide), l'essence de tout État était la puissance. Il cherchait, par la pensée et l'expérience, à déterminer de quels facteurs se composait la force active tournée vers l'extérieur d'une réalité communautaire – et dans quelle mesure ces facteurs pouvaient agir et se manifester. Son jugement était orienté vers cela, et uniquement vers cela. »*

Il a strictement éliminé les normes morales : sur ce point, il s'aligne en réalité sur N. Machiavel. Ou, comme le dit W. Schadewaldt : « dégradation de ce qui est significatif dans l'histoire, de l'exemple éthiquement efficace au modèle applicable en pratique ». Mais cela implique, selon V. Tunk, que Thoïkudide aborde tous les problèmes, même contemporains, tels que, par exemple, la neutralité des États les plus faibles, l'unification nationale, la paix fondée sur la compréhension ou la défaite, le déclin de la morale politique, etc.

2 - Deuxième type de partiif v siek . (84/91)

Alkmaïon de Crotone (sud de l'Italie)

Alkmaïon, vers 500, fut l'un des premiers médecins qui, dans un esprit à la fois pythagoricien et héraclitéen, pratiqua la science, et en particulier la médecine, dans la tradition de la physique empirique milésienne : il pratiqua la dissection, découvrit le rôle du cerveau, fut diététicien, etc.

Sa définition de la santé : l'équilibre (l'harmonie) des contraires – voir ci-

dessus, pp. 7, 9, 80 –. Il décrivait la distinction entre l'homme et l'animal comme suit :

- a. L'homme possède l'intellect, l'animal seulement la perception ;
- b. L'âme est, tout comme les corps célestes, divine, immortelle, en perpétuel mouvement.

Son expérience médico-diététique de base, appuyée par

a/ séparation et - le contraire -

b/ Le mélange de petits composants dans un régime alimentaire – processus mécaniste-combinatoire typique – éclaire, selon lui, la fusion entière : le processus complet de formation et de décomposition de la nature est une immense séparation et un mélange de « composants ». Voilà pour un exemple tiré des débuts de la physique médicale.

W. Jaeger, *Paideia* , II, 13ft., affirme que la médecine égyptienne avait déjà transcendé le type de sorcellerie et d'incantation — ce qui peut être affirmé de tous les arts médicaux primitifs et pré-physiques, puisque tous les primitifs réalisent rapidement que celui qui utilise uniquement la magie et le mantisme pour guérir, sans examiner d'abord les structures naturelles, se trompera même de manière manmatique et magique.

Pourtant, il ne s'agissait que de médecine grecque.

- 1. rationnel,
- 2. étudier le droit de cause à effet,
- 3. En accord avec un système théorique ! Autrement dit, il était en partie physique. L'homme , qu'il soit sain ou malade, possède une nature et fait partie de la nature totale. Les médecins grecs ont créé le concept de « nature humaine ».

GW85

Conclusion : à partir de +/- -500, l'archaïque, à savoir la médecine asclépio, et le physique existent côte à côte (pour la médecine asclépio, voir page 36 ci-dessus, (*les guérisseurs sont des démiurges basés sur le dynamisme polythéiste*) ; 37 (*magie médicale*) ; 38 (*Apollonius de Tuana*) ; 40 et suiv. (*les mystères de Dionysios comme thérapie*) ; 43 (*relation entre Déméter et Asclépios*)).

Cette coexistence se poursuivra tout au long de l'Antiquité (voir ci-dessus, p. 77), ou bien elles étaient même liées l'une à l'autre, comme *Hérodote* le montre déjà dans *Hist.* 3, en parlant de la maladie de Cambuse ou de sa « sainte » maladie.

Par ailleurs, le grand médecin Hippocrate de Cos est surnommé « l'Asclépiade » : il appartenait à une très ancienne famille et corporation de médecins pratiquant la médecine asclépiadique. À l'époque d'Homère (VIII^e siècle av. J.-C.), Asclépios était encore imprégné de la mentalité hellénistique, mais au VI^e siècle av. J.-C., il commence à être vénéré et invoqué comme un héros, voire comme une divinité salvatrice (sotérique, salvator, sauveur, rédempteur). Épidaure d'Hiera (en Argolide), la ville sainte d'Épidaure, est le premier sanctuaire d'Asclépios ; il date du VI^e siècle av. J.-C.

Maw, la médecine asclépiadique et physique, est née simultanément de l'ancienne Crf. CALIFORNIE. Meier, *Antike Inkubation und Mioderne Psychotherapie*, Zürich, 1949, 23ff.

L'école hippocratique-physique de médecine de Kos,

Après la mort de son fondateur, l'île établit un Askalpiéion ; déjà un siècle après la mort d'Hippocrate, le culte d'Asclépios était le culte d'État prédominant à Kos, et le bâton serpent d'Asclépios était l'emblème national. À Athènes également, au IV^e siècle, les archiaters (« médecins ») considéraient l'Asclépiéion comme leur centre.

Galien de Pergame (+129/+199), le plus grand médecin de l'Antiquité, était ouvert à la médecine asclépiadienne (dans sa ville natale se trouvait un Asclépiéion qui, avec celui d'Épidaure, était le plus célèbre ; Galien y reçut sa première formation philosophique et médicale ; il devint médecin sur la base d'un rêve de son père et, dans un rêve, fut guéri d'un abcès mortel par Asclépios, le sauveur ; Meier, oc,20f.).

Note : Le Corpus Hippocraticum, recueil de textes médicaux dont les plus anciens datent d'environ 430 av. J.-C., est attribué à Hippocrate, bien que l'attribution de sa contribution reste incertaine. C.J. Singer, dans **Medicine**, ** The Oxford Classical Dictionary **, 1950-2, p. 548, cite la section « La maladie sacrée ». On y lit : « Cette maladie a la même cause (profasis) que les autres maladies qui affectent le corps de façon passagère : le froid, le soleil, l'agitation fluctuante des vents (pneumata). Celles-ci sont d'origine divine (theia). Il n'y a aucune raison de classer cette maladie dans une catégorie particulière, comme étant plus divine que les autres. Toutes les maladies sont divines et toutes sont humaines (anthropina) ». Chacune a sa propre nature (fusus) et sa propre puissance (dunamis). »

GW86

On constate que la médecine « physique » n'était pas uniquement séculière. Singer note que les termes « fisis » et « pneuma » reviennent fréquemment dans la littérature médicale. Par ailleurs, le Corpus Hippocrate présente trois ou quatre opinions concernant le terme « divin ».

1/ la méthode cohérente :

1a. Il existe deux domaines de la nature qui ont un effet pathologique sur l'homme (comme le livre *Decorum*) : l'un est « divin », ce qui ne renvoie à aucune cause (principe) immédiatement décelable ; l'autre est « naturel » ;

1b . il existe un domaine dual qui a un effet nauséabond ; « divin » et « naturel » (« humain ») fusionnent (donc « La Sainte Maladie » (ci-dessus) ;

1c . Il existe trois domaines qui causent la maladie : le « divin », le « humain » et le « naturel » (voir *Pronostic*, maladies féminines).

2/ La méthode éclectique : il existe des traités dans la Corp. Hipp. qui combinent les trois opinions précédentes .

Note-- Hippocrate de Cos (469-399 av. J.-C.) : ce contemporain de Socrate est presque totalement inconnu du point de vue biographique. Ses œuvres ont disparu. Ses enseignements et ses méthodes sont cependant largement connus : il est le fondateur de la médecine d'inspiration platonicienne. Platon affirmait concevoir la nature du corps comme la nature d'un tout : ce n'est qu'en percevant cette totalité en lui que l'on peut comprendre ce qui agit sur lui et ce sur quoi il agit. La médecine comprend trois éléments : **a.** la maladie, **b** . le patient et **c.** le médecin.

Selon *Jaeger (Paideia , II, 47/66 ; 188 ; 262)*, Hippocrate place la « nature humaine » au centre de la médecine, bien que cette « fisis anthropinè » (nature humaine) soit encore conçue comme une nature fortement corporelle. On peut citer l'exemple de son gendre, Polubios, auteur du **Peri fusios anthropou**, **Sur la nature de l'homme**. Ainsi, le médecin-physicien apparaît clairement comme une spécialisation, ayant son propre objet formel : la nature humaine corporelle.

L'influence du corps médical.

Solon d'Athènes (-640/-561) était déjà influencé par la culture ionienne, notamment sur le plan médical ; la médecine, selon Solon, est

a. rationnel

b. étude de la nature, à savoir comprise comme une connexion entre la partie et le tout (concept de système) et entre la cause et l'effet (concept de système causal, **c.** qui est légale (concept d'ensemble appliqué inductivement) (*Jaeger, Paideia, II, 14*).

Solon transpose cette conception corporelle et humaine de la maladie à la cité, à la société : les crises de la cité sont, à l'instar des troubles de santé, tout aussi sujettes à l'étude. Solon perçoit même l'interdépendance de l'homme et de la cité-État en termes numériques (à l'instar de son contemporain Anaximandre de Milet (cosmologie triadique), puis, un peu plus tard, de Pythagore de Samos et de son école, et enfin, plus tard encore, du texte hebdomadaire du Corpus Hippocraticum).

Solon a ainsi développé une théorie sociale organico-mathématique sous l'influence de Miles.

GW87

Protosophie et Théokudide.

Tant les sophistes que Thucydide sont (...) déterminés à bien des égards par la médecine de leur temps ; en effet, cette médecine avait forgé le concept de « nature humaine » et en avait pris le fondement. Or, précisément sur ce point, elle dépend de l'idée de « fusion » à grande échelle, celle de l'univers, telle qu'elle s'était développée dans la philosophie naturelle ionienne (*Jaeger, Paideia*, II, 15).

Citons ici un texte traduit par *P. Werner dans *La vie en Grèce aux temps antiques **, Fribourg, 1977, 133, in qui donne voix à la naturopathie hippocratique-physique – appelons-la ainsi dès maintenant, en la distinguant de la naturopathie asclépiadique-mantique et -magique – : « Nous examinons les maladies selon la nature, inhérente à toutes choses et selon la nature, inhérente à chaque individu, c'est-à-dire à la fois selon la maladie (universelle) et selon le patient (singulier) ; – selon les choses qui lui sont administrées (...), selon la composition générale de l'atmosphère (l'espace aérien) et selon la composition inhérente à chaque région ; – selon les habitudes, le régime, le type d'activités habituelles, la vieillesse, les mots, le silence, les pensées, le sommeil, l'insomnie, la nature et le moment des rêves, (...) les démangeaisons, les larmes, les moments de pointe, les défécations, l'urine, les crachats, les vomissements. »

Il convient également de tenir compte de la transpiration, du froid, des frissons, de la toux, des éternuements, du hoquet, de la respiration, des rots, des flatulences (avec ou sans bruit), des ecchymoses et des hémorroïdes. Il faut enquêter – histologie ! – sur ce que ces signes révèlent et sur leurs implications.

P. Werner souligne qu'en plus des « signes » (symptômes) précédents, l'influence de l'environnement était considérée comme d'une grande importance : les saisons, les vents (froids ou chauds), l'eau, la situation de la ville par rapport aux vents, le lever du soleil, le sol sec (en jachère) ou humide (boisé), situé en hauteur ou en contrebas.

Par ailleurs : le mode de vie des habitants : amour du vin, gourmandise, paresse, goût pour la gymnastique, bon appétit, modération dans la consommation d'alcool.

En résumé : la maladie ou le patient constitue à la fois un système en soi (un tout cohérent) et s'inscrit au sein d'un système (moyens de vie, mode de vie). La nature est plus qu'un assemblage désordonné de données.

De plus : *H. Selye, Stress*, Utr./Antw. 1978, 26/28 (Hippocrate), note que, dans le système médical hippocratique, la maladie est doublement déterminable, distincte par exemple de toutes les autres anomalies (telles que : perdre une jambe, être boiteux, être difforme) :

(i) le « pathos », la souffrance, perçue passivement,
(ii) mais avec une tentative intrinsèque de restauration, appelée « ponos », lutte, qui vise l'état normal – tout comme dans l'homéostasie moderne formulée, selon Seyle – en tant que système finalisé. Même cet aspect finalisé de la théorie systémique actuelle est intégré à la théorie hippocratique-physiologique de la maladie, selon les usages de l'époque.

GW 88

Néanmoins, il ne s'agit pas ici d'un cas de théorie des systèmes à proprement parler : l'accent mis sur l'aspect singulier le garantit ; nos théoriciens des systèmes actuels minimisent l'individu singulier en le qualifiant de « mousse » (Foucault) ; les théoriciens hippocratiques – physiques – ne le font pas.

Recherche (historia), conception systémique, contact herméneutique avec l'individu : telles sont les trois caractéristiques établies jusqu'ici de la médecine physique. Un autre aspect est révélé par *T. Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique**, *Paris*, 194, p. 327 : il s'agit d'éliminer l'induction, absente, du moins selon Kotarbinski, chez Aristote, telle qu'elle est appliquée par les médecins. Il cite *Ph. H. de Lacy, *Philodemus on Methods of Inference**, *Philadelphie*, 1941, p. 122. Il s'agit d'un recueil d'essais sur la médecine antérieurs à Aristote (entre 500 et 400).

Voici le texte : « Si une maladie affecte simultanément et collectivement de nombreuses personnes, jeunes et vieux, hommes et femmes, buveurs d'eau et de vin, ceux qui se nourrissent d'orge et ceux qui se nourrissent de blé, les travailleurs acharnés et les oisifs, alors la cause de cette maladie ne peut être le mode de vie individuel, mais un élément commun à tous. »

Autrement dit, cette forme d'induction élimine les causes individuelles (induction éliminative) pour ne laisser subsister que les causes collectives et/ou universelles... - Le même texte se risque alors à une abduction : cette cause commune est l'air que tous respirent simultanément et collectivement, qui doit donc, naturellement encore une fois, être étudié par induction (éliminative).

Kotarbinski note que cette théorie embryonnaire de l'induction concernant l'abduction-induction éliminative prend une forme systématique avec la Philodis épicurienne de Gadara (-110/-35).

Le manuscrit d'Herculanum , découvert au siècle dernier , reflète l'opinion de Philodème : « Si A est B en tant que tel (c'est-à-dire parce qu'il est A), alors A sera aussi B dans le futur – et pas seulement jusqu'à présent. » Ceci relève d'une compréhension de l'essence qui implique l'universalité (« Si tous les A sont aussi B, alors tous les A futurs sont aussi B (et pas seulement tous les A passés) »).

La question qui se pose à l'épicurien purement empirique est bien sûr la suivante : comment puis-je affirmer de manière purement empirique que tous les A sont B, puisque je n'en ai toujours examiné qu'une partie, et non la totalité (je conclus du sous-ensemble examiné : il m'est impossible de vérifier empiriquement que j'examine tous les cas passés et certainement tous les cas futurs).

Nous constatons ici clairement les limites de la méthode purement empirique ou historia.

GW89

Note - W. Jaeger, *Diokles von Korystos, Die Griechische Medizin u. Die Schule des Aristote* , 1938.

Jaeger soutient que les médecins physiiciens concevaient la nature humaine comme nature corporelle, avant tout comme un organisme (*Paideia*, I, 387). Cette conception était toutefois apparemment entendue au sens large : D. Fontana et A. Slot, dans **Inleiding in de pedagogische psychologie **,

Nijkerk, 1978, p. 92 et suiv., voient dans la doctrine hippocratique des quatre tempéraments – mélancolique, flegmatique, colérique et sanguin – l'impulsion d'une « théorie nomothétique de la personnalité » (c'est-à-dire une théorie mettant en évidence une régularité générale) ; ils font référence aux travaux de W.B. Wundt et H.J. Eysenck. Voir aussi R. Le Senne, *Traité de caractérologie* *, Paris, 1945), 46 : « Hippocrate, puis Galien, par leur théorie des quatre constitutions humorales, ont avancé les principes d'une caractérologie si réussie (...) qu'elle a défié les siècles ».

Selon cette théorie, le corps contient quatre fluides : le sang (sanguin), la bile (cholérique), la bile noire (mélancolique) et le flegme (flegmatique). La médecine a conservé cette doctrine, avec des variations, jusqu'au XIX^e siècle. L'école de caractérologie de Groningue (G. Hyemans/E. Wiersma) les a redéfinis : les sanguins deviennent les non-émotions primaires, les flegmatiques les non-émotions secondaires, les cholériques les émotifs primaires et la bile noire les émotifs secondaires.

On pourrait se demander si Hippocrate n'a pas confondu le corps-âme (subtil, fluide), dans au moins quatre de ses parties, avec le corps matériel grossier, comme l'ont fait tant de philosophes des premiers temps.

(1) La protosophie a réinterprété la nature humaine des médecins-physiciens de deux manières :

(1)a. les Sophistes comprennent par « nature humaine » - ainsi Jaeger, *Paideia* , I, 387f. - l'ensemble de l'âme et du corps, avec un accent sur la disposition intérieure de l'homme (plus de détails à ce sujet plus tard) ;

(1)b . Les Sophistes, malgré leur penchant pour la rhétorique, perçoivent l'interaction humaine à l'œuvre aussi bien dans la science médicale que dans la pratique médicale . Citant J.P. Vernant, *Mythe et pensée*, II, 55, ad 28, M.L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique* , Paris, 1953 114ss., affirme que les médecins sophistes, en particulier – mais pas seulement –, défendaient avec éloquence leur propre « thèse » (opinion) de manière interdisciplinaire contre ceux qui l'interprétaient autrement, d'autant plus que la « cause » de la maladie et de la santé appartenait à l'« adèlon » (l'invisible et donc susceptible de discussion et de persuasion, avec ou sans induction éliminative) ; ils transcendaient, naturellement et nécessairement, la simple « empei ri a », procédant de manière purement empirique, c'est-à-dire par le raisonnement (logismos) – voir ci-dessus à la page 88 en bas – ;

G. Rager, dans son ouvrage **Hypnose, sophrologie et médecine** (1973, p. 180), rapporte qu'Antiphon d'Athènes (-480/-411), aristocrate, sophiste et rhéteur, ouvrit à Corinthe, à une certaine époque, un cabinet donnant sur l'agora. Il y fit circuler des prospectus affirmant posséder le pouvoir de guérir par le langage et qu'il suffisait aux malades de lui confier leurs maux et leurs causes pour qu'il les guérisse. Plus tard, Antiphon abandonna cette pratique médicale, la jugeant trop difficile.

Par ailleurs, ce métissage médico-rhétorique démontre deux choses :

(a) chaque médecin et/ou guérisseur a agi au moins rhétoriquement (de manière persuasive, en influençant par le langage) jusqu'à présent ;

b) L'influence du langage sur le moi intérieur de la fusion humaine était un point sophistique clé. De plus, Antiphon était aussi interprète de rêves. Il devait donc avoir une inclination pour la psychologie des profondeurs (chacun sait que Freud qualifiait l'interprétation des rêves de « voie royale » vers l'inconscient). Cet aspect chez Antiphon témoigne également de l'intériorisation de la fusion humaine, telle que la sophistique l'entendait.

Note : Jaeger, **Paideia**, I, 185., et ** À la naissance du théol **, 188 et suiv., situe cette double correction de la protosophie dans le fondement formel de l'anthropologie physique (« rationnelle ») par les sophistes du Ve siècle, ses précurseurs ; donc, selon Jaeger, des Lumières du XVIIIe siècle.

a. l'objet est l'homme, en tant que partie intégrante de la fusion globale ;

b. De ce fait, l'homme, tout comme la nature dans son ensemble, est également structuré selon des lois.

c. Cet objet peut être approximé de quatre manières :

c1. comme nature corporelle, comme chez les médecins (cf. les médecins sophistes) ;

c2. en tant que nature psychologique, dont les sophistes en particulier reconnaissent la nature distincte et grâce à laquelle ils sont, selon Jaeger, les fondateurs de la psychologie scientifique, avant même Platon (dans sa description de la personnalité unique de son maître Socrate – un chef-d'œuvre de psychologie individuelle, contrairement à la tendance universalisante des physicalistes) et Aristote, concernant l'âme et les autres, l'élaborent davantage dans l'esprit des socratiques ;

c3 . comme nature sociologique (voir Jaeger, *Early Greek Theology* (= *A la naissance d.l. théol .*), dont les Sophistes conçoivent une étude théorique

précise : la nature de l'État (cité), de la société, du droit constitutionnel, de la moralité ('aretè politikè, vertu civique) ; - Thucydides en particulier développera cela socialement - éthiquement.

c4. en tant que nature culturologique (*Paideia*, I, 393 et suiv.), dans laquelle les Sophistes soulignent la capacité d'apprentissage de la nature humaine (Protagoras à l'envers), le chef-d'œuvre de la tendance typiquement grecque vers le raffinement et l'amélioration de la nature ; - à cet égard, la malléabilité de la nature humaine n'est qu'un exemple de la relation « fisis (nature) / 'nomos' (loi, coutume, etc.) / 'technè' (art)'.

GW 91

Jaeger fait référence à l'ouvrage de Ploétarque d'Apamée sur l'éducation de la jeunesse , œuvre fondamentale pour l'humanisme de la Renaissance (oc, 394). Il est évident que c'est du concept élargi de fisis des fusikoi que la protosophie a tiré l'impulsion générale des sciences humaines modernes.

(2) Thucydide d'Athènes

(Jaeger, *Paideia*, I, 379 et suiv., *Thukudides als Politischer denker*) établit une histoire politique ou de cité-État, comme brièvement expliqué plus haut (pp. 82-84), à partir du concept humaniste et scientifique de « nature humaine » élargi par les sophistes. J.P. Vernant, *Mythe et pensée* , II, 55, souligne que, chez Thucydide, comme M.I. Meyerson, « le temps, la mémoire, l'histoire », dans le *Journal de psychologie* , 1956, 340, a tenté de le démontrer, la succession des faits n'est pas chronologique mais logique.

Par exemple, le récit d'une bataille est en réalité une théorie (un système logiquement cohérent concernant les faits à narrer dans leur nature), qui vérifie inductivement la cohérence systémique des faits : la victoire obtenue, par exemple, est un raisonnement éprouvé (le général planifie la bataille, compte tenu de la situation globale ; son déroulement vérifie cette planification). En fait, il s'agit d'un raisonnement pragmatique (voir pp. 30/31 ci-dessus) : le plan du général est le lemme (son abduction) ; l'issue de la bataille détermine la fidélité de ce plan (induction). – Voilà pour le début de la spécialisation (physique partielle), qui devient plus manifeste dans l'histoire de la philosophie grecque, dont nous reparlerons.

Conclusion : le préscepticisme sous sa double forme :

a. critique éclairée de la religion (voir ci-dessus pp. 74/78 (*Hécatee de Milet, Xénophon de Colophon, Euripide de Salamine, culte de la raison main dans la main avec la magie populaire*));

b . spécialisation de la physique initialement transcendantale en physique partielle (voir ci-dessus pp. 86/ 91 (*Premier type de physique partielle (Hécatee de Milet, Hérodote d'Halicarnasse, Thududide d'Arhène : physique des pays et des peuples) ; deuxième type (Alkmaïon de Crotone, médecines asclépiadique et hippocratique comme physique partielle sui generis chacune ; Protosophie et Thududide) : physique médicale, élargie à la physique humaine*)) ; – cette double affirmation intellectuelle de la tradition archaïque-antique conduit au relativisme :

ad. a . La critique éclairée de la religion relativise la religion pré-physique ;

ad. b . La spécialisation relativise la « sagesse » générale préphysique, qui était encore très peu spécialisée : un spécialiste relativise l'autre et, qui plus est, une spécialisation relativise l'autre — jusqu'à nos jours d'hyperspécialisation —, surtout, le spécialiste relativise l'ensemble de la société : il tend à s'isoler dans sa sphère de spécialisation et risque, à long terme, de ne tenir compte que de ses propres habitudes et présuppositions de pensée et d'action ; il devient « asocial » s'il ne cultive pas un nouveau sens social comme contrepoids.

GW 92

R.G. Bury (éd.), Sextus Empiricus , vol. 4, Londres/Cambridge (Massachusetts), 1961, I, XXIX, affirme : « Un sceptique, au sens originel du terme grec, est simplement un enquêteur (cf. historien) ou un détective. Mais l'enquête aboutit souvent à une impasse et se termine par l'incrédulité ou le désespoir quant à l'existence d'une solution. Conséquence : l'enquêteur devient un sceptique ou un incrédule. »

Le terme « scepticisme » prend immédiatement son sens habituel. Tout au long de l'histoire de la philosophie, en Grèce et ailleurs, on retrouve des traces de pensée sceptique, notamment dans l'insistance fréquente sur la vanité de l'opinion populaire et dans la remise en cause constante de l'expérience sensorielle.

R. Jolivet, Les sources de l'idéalisme , Paris, '1936, 205s., ajoute ceci :

(i) outre le mépris philosophique pour l'opinion des gens ordinaires, que ceux qui n'ont pas reçu d'éducation philosophique appellent avec mépris les « masses », « l'homme de la rue », « l'homme du peuple » (en grec littéralement traduit), etc. ;

(ii) sauf, deuxièmement, la remise en question de la perception sensorielle (pensez au système « visible/invisible ») ;

(iii) Jolivet ajoute, complétant à juste titre la formulation de Bury, la critique du concept, de l'idée (la collection universelle) comme étant naturellement étrangère à l'affirmation ininterrompue et incessante (changement) des phénomènes et également étrangère aux réalités singulières, individuelles – après tout, seulement (apparemment) « réelles ».

Cette critique en trois volets est essentiellement l'œuvre de la protosophie, préparée par les présceptiques, dont nous avons esquissé les grandes lignes ;

Décision:

a. positif : seule l'impression subjective, le soi-disant phénomène, c'est-à-dire ce qui se présente à ma conscience, est certaine ;

b . négatif : tout ce qui n'est pas un phénomène, les soi-disant réalités « objectives » indépendantes de ma conscience (ce que les masses croient, ce que la perception sensorielle établit, ce que les concepts (idées) expriment), est incertain.

Voyez ce que le spécialiste, à savoir le philosophe, établit : car par rapport au non- philosophe , le philosophe est un spécialiste .

GW93

Voilà ce qui arrive au physique en tant que sagesse de la spécialisation, aliéné de la sagesse pure et simple. À moins que le physique – et plus largement, la philosophie tout entière – ne prenne racine dans la sagesse pure et simple, dont il s'est détaché comme sagesse partielle par la « spécialisation ». Ainsi, l'histoire même de la philosophie explique pourquoi ce cours commence par la sophio-analyse, ou doctrine de la sagesse : voir ci-dessus, question 1, p. 3/4. (*Le degré philosophique de sophio-analyse*). « Quelle que soit la vitesse à laquelle progresse la sagesse partielle (spécialisée), elle rattrapera la sagesse totale (non spécialisée). »

La philosophie présocratique peut être divisée en deux types.

Voir pages 73/74 ci-dessus, les dogmaticiens et les présceptiques ; il est maintenant clair pourquoi :

a) les dogmatiques s'écartent de la sagesse initiale et totale sans la quitter ;

b) Les présceptiques font de même — on ne peut faire autrement — mais ils « quittent » le point de départ pour s'enfermer dans une « spécialisation » (sagesse partielle) : les exigences épistémologiques formulées par la communauté interprétative des spécialistes sont telles que le « scepticisme », au sens spécialisé et purement spécialisé, comme le dit Bury, évolue de « l'enquête » au « doute ».

Plus précisément :

a. Les Éléatiques, avec leur accent (spécialisation) sur le raisonnement purement conceptuel, détaché des masses et de la perception sensorielle, mènent au sophiste Gorgias de Léontinoi, qui doute de « l'être », du « savoir » et de la « communication » ;

b. les Héraclétéens, avec leur accent (spécialisation) sur la mobilité de tout être, indépendante de la masse et de la pensée conceptuelle, culminent dans le sophiste Protagoras d'Abdère — via l'Héraclétéen par excellence Kratulos, qui pousse sa position à l'extrême — qui doute de la vérité objective (= être) comme connaissable (connaissance) ;

c. Les Mécanistes, vr. les Atomistes (Démocrite), avec leur insistance sur l'invisibilité des structures atomiques (encore une fois une vision unilatérale et une spécialisation, détachées de la masse et de l'expérience sensorielle), culminent chez Métrodore de Chios (VI^e siècle av. J.-C.), qui affirme que « *nous ne savons rien — pas même si nous savons quoi que ce soit* » (la structure atomique devient tout l'être invisible) et chez Anaxarque d'Abdère (l'ami de Purrion d'Ellis, le sceptique par excellence (pyrrhonisme)), qui accompagna Alexandre le Grand lors de ses conquêtes perses-indiennes.

Impression générale : l'ambiguïté de tous les êtres possibles est la somme totale du physique, ou de toute philosophie.

Pourtant, cette ambiguïté n'est pas une preuve de l'inépuisable richesse de la réalité, mais une richesse qui engendre le doute, trop grande et trop inaccessible soit au raisonnement conceptuel philosophique (Éléatiques, Démocrite), soit à l'expérience sensorielle philosophique.

GW94

La triple nature « matière/énergie/information ».

Weert N. Wiener (vers 1948), avec sa Cybernétique (science du contrôle) sous sa forme logistique et mathématique, a valorisé le concept d'« information » en physico-chimie. En effet, dans tous les contextes

possibles, physiciens et spécialistes des sciences sociales travaillent avec, outre la « matière » et l'« énergie », également avec l'« information ». Cette triple nature est clairement perceptible dans la conception originelle de la nature proposée par les chercheurs en fusion. Nous allons maintenant l'expliquer plus en détail.

a. Le « matérialisme » antique. (94/109)

Le fait que l'on parle régulièrement de matérialisme « antique » prouve que le concept fondamental des sciences naturelles (et spirituelles) modernes (et de la philosophie) remonte à l'Antiquité. Pour établir les concepts (catégories) fondamentaux, nous partons des conceptions actuelles de la matière. Avec Lange et Poortman, nous distinguons fondamentalement deux grands types de conceptions de la matière : la conception moniste (monos = unique, seul ; il n'existe qu'une seule sorte de matière) et la conception pluraliste (plures = multiple ; il existe plusieurs sortes de matière). Celles-ci seront expliquées plus en détail ci-après.

a1. Matérialisme moniste (= monisme hylique) (94/98)

'Hulè' = matière ; 'hulikos (hylisch) = matériau ; monisme hylisch = la conception qui suppose une seule sorte de matière.

Exemple bibliographique :

-- D.Dubarle, *Concept de la matière et discussions sur le matérialisme*, in Fr. Russo et al., *Science de matérialisme, dans Recherches et débats*, 41 (déc. 1962, 37/70 ;

--FA . Lange, *Geschichte des Materialismus und kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1886-1 (maintenant un ouvrage dépassé, mais toujours très précieux : Lange est un kantien non matérialiste ; il valorise le matérialisme non pas comme une idéologie, mais avant tout comme une méthode des sciences naturelles).

Les résultats suivants ressortent de la recherche :

1/ selon le matérialisme moderne, notamment celui des XVIIIe et XIXe siècles,

1/a. tous sont « substance », matière ; en d'autres termes, le matérialisme moderne est une ontologie ou une théorie de la réalité prononcée (voir ci-dessus, pp. 14 et suivantes ; 29) qui affirme que tout ce qui est « réel » est simultanément et ipso facto « hylique » (= matériel, substance) ;

1/b . Bien que tout être soit matière, il existe néanmoins une diversité : les états d'agrégation (solide, liquide, gazeux, plasmatique), la conscience, respectivement l'âme et la vie — tous ces types de « matière » appartiennent

radicalement à un seul et même type de substance, qui peut être étudié de manière exhaustive au moyen de la méthode exacte (à la fois expérimentale et mathématique-logistique) apparue depuis Galilée ; plus précisément : les méthodes dites paranormales, voire occultes et religieuses, sont réductibles aux méthodes « exactes » de type galiléen et n'ont aucune valeur indépendante, épistémologiquement parlant ; radicalement exprimé, chez certains matérialistes : la vie, l'âme et la conscience ne sont que des « épiphénomènes » (effets secondaires) de l'unique matière.

GW95

2/ *L'aspect diachronique de la matière est interprété différemment* :

2/a. *matérialisme mécaniste*

parmi les mécanistes modérés (Empédocle, Anaxagore) et radicaux (Leukippe, Démocrite) parmi les présocratiques et parmi les Épikouréens, dans l'Antiquité ; parmi C. Vogt (1817/1895), J. Moleschott (1822/1893) et L. Büchner (1824/1899) du siècle dernier, par exemple, considère certaines particules de matière (atomistique) ou types de substances (théorie des éléments) comme étant déplacées de manière purement quantitative et spatiale.

2/b. *matérialisme évolutionniste*

Partant du transformisme biologique, qui postule une évolution des espèces vivantes (au sens scientifique et philosophique du terme (Spencer, Bergson, Teilhard de Chardin)), il introduit le concept d'« évolution » dans celui de matière ; il va même jusqu'à postuler une ascension unique, continue et ininterrompue de la matière entre substance, vie et conscience (des simples substances à la conscience en passant par la matière vivante) ; cf. G. Canguilhem, **La connaissance de la vie**, Paris, 1965 (il existe une préhistoire politique à la théorie de l'évolution : l'économisme et le progressisme éthique ont insinué, au niveau biologique, l'« évolution »).

2/c. *matérialisme dialectique*

Partant cette fois du monde humain et de son histoire, et formulée notamment par Hegel (1770/1831), l'idéaliste dialectique introduit dans la matière non seulement la vie (biologique) mais aussi l'esprit humain et la culture avec l'existence et la création de l'histoire, mais, contrairement à Hegel, avec l'accent mis sur les facteurs économiques, techniques et « matériels » de la culture.

Cela implique, outre un aspect quantitatif, un aspect qualitatif et non mécaniste ; de plus : le matérialisme dit « historique » — qui fait partie de l'analyse dialectique et si caractéristique de l'analyse marxiste de la société — terme utilisé pour la première fois par F.R. Engels, ami de Marx (1820/1895), postule que l'histoire humaine a pour facteur principal les modes de production économiques (l'économétrie), de sorte que les idées directrices, le droit, l'organisation politique, etc., constituent sa « superstructure » (ce qui n'empêche pas Engels de s'opposer à l'interprétation irresponsable de son matérialisme historique, qui prétend que les phénomènes économiques (c'est-à-dire le mode de production) sont le seul facteur de l'histoire).

Il est clair que, dans le matérialisme évolutionniste et surtout dialectico-historique, le mécanisme pur (mouvement purement quantitatif) cède la place, dans une certaine mesure, au « dynamisme » (qui introduit des forces et de l'énergétique (théorie de l'énergie) ; cf. P. Foulquié, *La dialectique*, Paris, 1949 (41/122 : *la dialectique nouvelle*)).

GW96

Note – Le dynamisme concernant la matière coïncide largement avec le concept d'« énergie » :

(i) Sur le plan technique pratique, le concept d'énergie s'est vu 1770 inattribuer un rôle primordial en Angleterre lors de la première révolution industrielle (machine à vapeur, charbon, puis pétrole et, encore plus tard, énergie nucléaire) ;

(ii) Théoriquement, cela se développe en énergétique, gestion de l'énergie : Robert Mayer (1814/1878), médecin allemand, avec son * *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur**, dans **Annalen der Chemie** de J. von Liebig, 42 (1842), et son * *Die entree Bewegung im Zusammenhange mit dem Stoffwechsel* * (1845), formule « l'énergie » de manière théorique : il conçoit « Energetik » comme une science unifiée (basée sur la physique de la conservation de l'énergie) ;

HLF. Von Helmholtz (1821/1894), avec Mayer, JP. Joule et W. Thomson (= Lord Kelvin), l'un des cofondateurs de la formulation de la loi de conservation de l'énergie, dans son **Über die Erhaltung der Kraft** (1847), a rendu célèbres les idées jusqu'alors mal comprises de Mayer ;

Le couple « matière/énergie » imprègne toute la nature : il existe de l'énergie mécanique (cinétique), de l'énergie thermique, de l'énergie chimique,

atomique, etc. ; autrement dit, la thermodynamique (qui fait partie de l'énergétique), la mécanique, la physique et la chimie, l'astronomie, la physiologie (biologie), etc., toutes ces sciences spécialisées s'articulent progressivement autour du concept scientifique unifié maya d'énergie. La philosophie, pour reprendre les termes de Wilhelm von Ostwald (1853-1922), s'empare de ce concept et élargit la conception de la matière, perçue comme étrangère à l'énergie. Ceci engendre une crise dans les milieux matérialistes, notamment chez ceux qui raisonnent de manière purement mécaniste : pour le mécaniste, la matière est naturellement dépourvue d'énergie, inerte (lente), et le mouvement est une énergie extérieure à la matière (particules) (non intrinsèque).

Note – Depuis la cybernétique (science du contrôle) de N. Wiener, qui **considère** le comportement matériel comme étant essentiellement guidé par l'information (une sorte de « connaissance » intentionnelle intrinsèque à la matière en mouvement, qui la dirige et, en cas de déviation, la corrige (rétroaction)), la conception de la matière a constitué une seconde révolution majeure dans sa compréhension, parallèlement à celle de l'énergétique (dynamisme). Une forme de téléologie (théorie de la téléologie, finalisme) a été introduite en parallèle du dynamisme ; cf. *H. van Praag, *Information and Energy* (Building Blocks of a New Worldview *)*, Bussum, 1970 (contrairement à E.T. Vermeersch, qui place la nature tripartite « matière/énergie/information » au centre, van Praag place la nature duale « information/énergie » au centre, car la « matière » n'est qu'une forme d'énergie). *Abrév. Moles, Objet, méthode et axiomatique de la cybernétique*, dans *Le dossier de la cybernétique*, Marabout, 1968, 47/61 (les origines de la théorie de l'information issue de la cybernétique sont esquissées dans ac, 58/59).

GW97

L'élaboration la plus riche et la plus complète du concept d'information se trouve cependant dans la théorie générale des systèmes : *L.A. Apostel et al., *Deenheid van de cultuur* (Vers une théorie générale des systèmes comme instrument de notre connaissance et de notre action *)*, Meppel, 1972 (ouvrage auquel contribuent six spécialistes ; la théorie générale des systèmes (depuis von Bertalanffy), issue de la biologie théorique, de la théorie des automates (théorie des systèmes dynamiques) et de l'analyse de la production (depuis Taylor), est conçue principalement par Leo Apostel comme une science unitaire (analogue à **Der logische Aufbau der welt** de Rud. Canap)) et considérée comme très proche du matérialisme dialectique de F. Engels (oc, 201), tout en s'inscrivant dans l'esprit des grands bâtisseurs de systèmes de

la philosophie, à savoir Aristote, Leibniz et Hegel ; Orientée vers les mathématiques (mathématisme), centrée sur le contenu et le monde objectif (et non unilatéralement sur les phénomènes linguistiques) (objectivisme), encline à l'expérimentation (contre les concepts rigides) (expérimentalisme) ; telles sont les principales caractéristiques de la conception de la matière.

En résumé : la matière n'est pas simplement substance (particules ou types) ; elle est, d'une certaine manière, énergie (dynamisme) et information (système).

Note-- Le concept d'antimatière, appliqué à la matière, est une correction récente et controversée issue de la physique nucléaire : le proton, l'électron, le neutrino, etc., sont des particules fondamentales (possédant une masse, un spin, une charge et un moment magnétique) ; une antiparticule (antiproton, antiélectron, antineutrino, etc.) possède la même masse, mais une charge, un spin, etc., opposés ; or, il se trouve que chaque type de particule fondamentale possède une antiparticule correspondante (structure appariée) ; l'antimatière est l'ensemble des antiparticules ; la relation entre ces deux types de particules est telle que, lorsqu'une particule entre en contact avec son antiparticule correspondante, elles s'annihilent mutuellement, libérant de l'énergie (sous forme de rayonnement ou d'autres particules). Existe-t-il seulement de l'antimatière, mais aussi un anti-univers ? C'est là le point controversé. On en vient à considérer le concept d'« antimatière », ou d'anti-univers, comme relevant plutôt de la catégorie de la « matière ».

A. Alkoun, et al. *La Philosophie* , 3 vol., Paris, 1972-2 vol. 2, 459, dit : « À proprement parler, toute science est matérialiste ; il est donc justifié qu'elle tente de subsumer tout dans la matière, qui est la base de toute connexion physique et de tout phénomène observable.

Cependant, cela n'implique aucune « réduction » : si l'on parvenait à intégrer toute expression de la vie à la matière, on en extrairait sans aucun doute des propriétés très différentes de celles que la science et la philosophie lui attribuent actuellement. Autrement dit, le matérialisme est l'ontologie ou la théorie de la réalité (in)exprimée de la science moderne, depuis Galilée.

GW98

Néanmoins, il faut partiellement contredire cette affirmation audacieuse : (R. Ruyer, *Le gnose de Princeton (des savants à la recherche d'une religion)* , Paris, 1974, démontre que concernant la non-réduction, c'est-à-dire

concernant la non-réductibilité de toutes les données à un matérialisme plat, des personnes telles que les physicalistes-cosmologues Eddington, Whitehead, Jeans, - de plus Stromberg, V.F. Weiskopf, E.T. Whittaker, C.F. von Weiszäcker, G.J. Whitrow, D.J. Sciama, D. Bohm, J.I. Good, Fr. Hoyle, V.A. Firsoff, R.P. Feynmann, - de plus les cosmologistes soviétiques E. Parnov, I. Chkovsky, - le Français J. Merleau-Ponty, C. Costa de Beauregard, de plus les biologistes et/ou psychologues J.C. Eccles, J.B. Haldane, J. Marquand, W.M. Elsasser, W.S. Beck, E.P. Wigner, A. Koestler, B.L. Whorf, E. Berne, E. Ruyer lui-même, - et enfin mais non des moindres les psychologues humanistes, dont A.H. Maslow, C.H. Tart, J. White, V. Levy (fonction cérébrale dans un sens non matérialiste), - Ruyer démontre ainsi que toutes ces personnes ((néo-)gnostiques, « cosmolateurs », « palomariens » (le mouvement a pris naissance à Pasadena avant Princeton), appelés « théosophes »), sont les homologues scientifiques - en particulier en ce qui concerne l'ontologie - du scientisme matérialiste (oc, 35) ; ils supposent que toutes les données s'expliquent tout aussi bien si l'on suppose qu'il existe des êtres non corporels, des « âmes », des « centres de conscience ».

Conclusion : affirmer que la « science » est matérialiste ne s'applique certainement pas à ces éminents scientifiques qui ont œuvré pour le changement de paradigme.

a2. Le non-moderniste matérialisme (98/109)
(dualisme hyléique et/ou pluralisme).

(je) matérialisme dualiste

Ceci est caractérisé par G. Heymans, **Inleiding in de metafysica op grond de ervaring**, Amsterdam, 1933-2, frl. 59/63 (*dualisme naïf*), 133 (*matérialisme dualiste*), comme suit :

1/ Le matérialisme dualiste considère également toute la soie comme étant de nature matérielle ;

2/ Cependant, dans les corps vivants, il présuppose, outre la matière générale, un type particulier de celle-ci, indiqué par des mots tels que « vapeur chaude », « petits atomes lisses et ronds » (par exemple Démocrite), etc.

F.A. Lange, **Histoire du matérialisme et critique de sa signification **, note, de manière quelque peu inconsciente, que Démocrite conçoit l'âme comme constituée d'un type particulier d'atomes (fins, lisses, ronds), que les Stoïciens conçoivent l'âme comme « matérielle », « corporelle » (mais différemment), et que les Épicuriens (du moins les purs) appellent l'âme un corps « fin », — que

Francis Bacon, au sens ancien, concevait l'âme comme une matière « fine » ; de plus, Lange note la doctrine des soi-disant esprits de vie (*spiritus animales* et *vitales*), conçus comme si centraux et matériels en médecine depuis Galien (voir p. 85 ci-dessus).

GW99

On parle ici, à juste titre, de matérialisme religieux : la croyance en la divinité se rencontre principalement chez les stoïciens, mais aussi chez les épicuriens, comme nous l'expliquerons plus loin. On mesure d'emblée l'immense fossé qui sépare le matérialisme moderne du matérialisme antique, encore profondément imprégné du dynamisme polythéiste.

(ii) Matérialisme pluraliste

Ceci englobe donc, en premier lieu, le dualisme, mais aussi, en principe, le plus-que-dualisme : car au sein de la matière subtile (matière subtile, matière fine, matière éthérée), on peut également trouver des degrés de subtilité. Nous y reviendrons. Ce qui importe ici, c'est le concept pur.

b. Pluralisme matériel ou *hylistique*,

dont, dans l'Antiquité, Proclus de Constantinople (+410/+485), le scolastique néoplatonicien (ainsi nommé pour son esprit scolastique d'ordre) et théurgique (voir page 37 et suivantes ci-dessus), est peut-être l'un des représentants les plus purs, peut être doublement typifié :

1/ L'âme possède non pas un mais plusieurs « *ochēmata* » (véhicules, les corps de l'âme adhérents) de nature subtile (et en effet de densité décroissante), situés entre l'âme elle-même, qui est immatérielle, et le corps matériel dans lequel elle est incarnée sur terre par la conception dans le ventre ;

2/ l'âme elle-même n'est pas matérielle, pas même matérielle subtile, mais purement spirituelle, immatérielle (comme par exemple l'Être suprême) ;

Ainsi, le pluralisme matériel (*hylich*) se distingue nettement de tout matérialisme, qu'il soit grossier, comme le matérialisme moderne, ou dualiste, comme l'ancien (par exemple celui des stoïciens ou d'Épicure). Cf. *J.J. Poortman, Ochēma (geschiedenis en zin van het hylich pluralisme)*, thèse de doctorat, Assen, 1954, p. 22/29, etc.

On peut aussi parler de pluralisme psychique, mais alors dans le cadre d'un seul type de pluralisme *hylistique* : de nombreuses religions exotiques,

par exemple, reconnaissent une pluralité d'« âmes » incluant, éventuellement, l'immatériel (si ces religions ont progressé au point de reconnaître des êtres purement immatériels) et le matériel subtil (le très subtil, qui est moins « dense » ou « grossier » ; le bas subtil, qui est plus « dense », « grossier »).

Exprimé dans le langage de la théosophie moderne : il y a les âmes immatérielles (divines) et il y a les âmes subtiles (fluides), y compris les âmes « astrales » (très subtiles) et les âmes « éthériques » (peu subtiles).

Le pluralisme psychique contient toujours un minimum de ce qu'on appelle la « psychologie matérialiste » ; ainsi, on parle de la « psychologie matérialiste » d'un certain nombre de Pères de l'Église et de penseurs chrétiens, de nombreux systèmes hindous et bouddhistes, y compris la théosophie et l'anthroposophie modernes (F. Steiner), parce qu'ils parlent de plus que de simples âmes ou réalités immatérielles.

Néanmoins, ce terme sonne mal.

GW100

Exemple bibliographique :

-- JJ. Poortman , à l'exception de l'ouvrage susmentionné, *Ochêma* , 1954/1967 id. *Vehicles of Consciousness* , 4 vol., Utrecht, 1978 (le texte anglais, un ouvrage de référence sur le sujet) ;

-- id. *Le concept de pluralisme hylique (Ochêma)*, Utrecht, 1978;

-- S. Mead, *La doctrine du corps subtil dans la tradition occidentale* , Londres, 1919-1, 1967 ;

-- K. de Jong, *Die Andere Seite des Materialismus* , Leyde, 1932 ;

-- Aksel Volten, *Der begriff der Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten* , dans F. Wendel et al., *Les sagesses du Proche-Orient antique* , Paris, 1963, 94ff. (hylozoïsme, centré sur la substance de l'âme (matière subtile), chez les présocratiques) ;

— J. Prieur, *L'aura et le corps immortel* , Paris, 1979 (partie historique : 213/275 ; 222 : *Pythagore, Platon, Aristote, Épicure, Lucrèce*) ; 247 : les deux types de conception de la substance de l'âme, à savoir la monadologie (Pythagore, Leibniz) et l'atomistique (Démocrite, Épicure) ; 273/275 : les invariants à travers les différentes conceptions) ; concernant le « pneuma » (spiritus, « esprit » au sens d'êtres immatériels et/ou subtils).

-- G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du stoïcisme à S. Augustin* ;

concernant la conception de l'âme chez les anciens Grecs :

Erwin Rohde, *Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1890/1894 (pour la majorité des anciens Grecs, l'âme est quelque chose qui ressemble à l'air, quelque chose qui ressemble au souffle) ;

-- Le P. Rüsche, *Das Seelenpneuma (Seine Entwicklung von der Hauchseele zur geistseele)*, Paderborn, 1933 (les anciens Grecs évoluent quelque peu dans le concept de l'âme, dont nous parlerons plus tard) ; concernant la résurrection :

-- G. Zorab, *Le Troisième Jour (l'histoire de la résurrection à la lumière de la parapsychologie)*, La Haye, 1974-1972.

Il convient de faire une distinction nette avec le problème de la matière de l'âme ou de la matière subtile, sans pour autant les séparer absolument :

(1) théorie des idées (idéisme) ; une idée peut être soit immatérielle, soit subtile (pensez à l'article de Volten sur la mesure égyptienne, mentionné ci-dessus ; voir ci-dessus pp. 16/17) ; concernant cette idée, voir ci-dessus pp. 45/54) ;

(2) Spiritualisme : G. Verbeke, « *La genèse du spiritualisme philosophique* », dans *Tijdschr. v. Fil.*, 8 (1946) ; 1 (février) ; 3/26 ; ibid. « La définition du spirituel », dans *T. v. Fil.*, 8 (1946) : 4, 435/464 (le spirituel (purement mental, immatériel) peut être décrit comme un mode d'être caractérisé par :

a. le sentiment d'être soi-même (un être spirituel se sait être « moi »),
b1. immanence (que le « je » est une intériorité, un être le plus intime),
b2 . autonomie (que le « je » est indépendant, et totalement indépendant, du reste de l'être),

c. l'ouverture transcendantale (que le « je » se tient debout, avec l'intellect, la volonté et l'esprit dirigés (intentio) vers l'« être » englobant tout) ; ac, 461) ; on voit que c'est quelque chose de complètement différent de la subtilité. Cela concerne l'âme immatérielle.

GW101

Note – Deux remarques concernant la définition philosophique du « spirituel » selon Verbeke :

(1) Le spirituel n'est pas nécessairement « je » : l'idée immatérielle de quelque chose est également immatérielle, « spirituelle », purement spirituelle, pure immatérialité, mais elle n'est pas « personnelle », pas consciente comme « je » ; – chez les anciens Grecs, cela renvoie à la distinction « noëton » (intelligible, contenu intellectuel, idéal) et « noëron » (intelligens, pensée, idées de saisie, qui va de pair avec « je ») ;

Conséquence : le « spirituel » doit être défini différemment, notamment à partir du concept de « matière » (qui se rapporte (in)directement aux processus particuliers et antiparticulaires) ; la spatialité semble essentielle pour de telles particules (cf. la définition cartésienne de la « matière », respectivement du « corps ») ; de même que la temporalité ; pourtant, « énergie » ou « particule de matière » semble décisive sans autre précision ; de sorte que l'immatériel, le spirituel, est tout ce qui existe sans être une « particule » ; le « je » est donc une forme possible d'une telle existence sans particule ;

(2) Le « je » n'est pas nécessairement le soi immatériel en soi, du moins chez l'homme, qui est une personne (le sentiment de soi d'un esprit de la nature, par exemple, est impersonnel) : quel « je », par exemple, est à l'œuvre dans le rêve (pensez aux analyses de rêves de Freud) ? Ou quel « je » est à l'œuvre dans la transe (expérience hors du corps) ?

Il existe apparemment un moi profond et des « moi » superficiels (en quelque sorte, des rôles d'un « moi » plus profond) : on le constate déjà au théâtre, dans les meilleures performances : l'acteur ou l'actrice s'immerge dans un rôle où un autre « moi » agit, vit, sans pour autant fusionner complètement avec le sien ; comme les acteurs, les actrices, eux aussi, sont heureux en eux-mêmes, sur scène, au cinéma, il le sait, disait-il, avec de véritables larmes, comme s'ils étaient eux-mêmes incarnés. Verbeke, semble-t-il, ne soupçonne même pas le problème de la multiplicité du « moi » (et avec lui, au passage, toute la tradition philosophique qui fonctionne ainsi).

De plus : chaque « âme » (immatérielle, hautement subtile, faiblement subtile, etc.) possède son propre « Je » (conscience) ; conséquence : l'expansion de la conscience est possible lorsque le « Je » (immatériel) opère ou s'incarne de manière hautement subtile et/ou faiblement subtile ; inversement : notre « Je » incarné sur terre, une fois élargi par la dimension hautement ou faiblement subtile, expérimente une expansion de la conscience ; ou, à travers la dimension immatérielle, réalise sa nature englobante en tant que « Je » immatériel.

Un problème analogue se pose dans l'analyse de la télépathie : je connais, je sens, je « suis » un autre, dans son être intérieur, à distance (ici encore cette expansion de la conscience ; plus encore : toute herméneutique, pour laquelle l'autre (ou même l'autre) n'est pas non-moi mais moi-à-nouveau (voir ci-dessus p. 54 (microcosme versus macrocosme), 58 (Dilthey)), est une forme d'expansion de la conscience ; toute connaissance paranormale (manticisme ; voir ci-dessus p. 35) est une forme d'expansion de la conscience et de multiplicité du moi.

La substance de l'âme (fluide) chez les présocratiques. (102/106)

Cf. J.J. Poortman, *Vehicles of Consc.* II, 55 (oc. 28/31) ; stellen résume la période avec F. Rüsche, *Das Seelenpneuma* : « Durant toute la période présocratique, la substance (= mode d'être) dont l'âme — pensait-on — était constituée était désignée par divers noms, mais toujours considérée comme de nature aérienne. Or, l'« air » ne doit pas être compris simplement au sens moderne du terme, comme le fait notre science, mais plutôt comme quelque chose de relativement subtil (matériel). » (oc. 30).

Le père Krafft, *docteur en sciences de la nature* (tome I, p. 124), note, à l'instar de nombreux autres chercheurs, que toutes les philosophies préplatoniciennes – dans la mesure où elles sont physiques, assurément – ne connaissent pas encore, de manière explicite, la distinction ultérieure, valable notamment depuis Platon, entre matière et esprit immatériel. En ce sens, elles sont toutes matérialistes ; ainsi, naïvement, leur conception de la « matière » est simultanément leur conception de la « réalité » (« être »).

Autrement dit, leur conception de la « matière » n'est pas exclusive (contrairement à l'interprétation du matérialisme moderne agressif), mais inclusive : elle englobe également l'immatériel (du moins tel qu'on l'appellera plus tard) (et même le transcendantal). En d'autres termes :

(1) le principe primordial des Protomilésiens (Thalès (eau), Anaximandros (l'indéfini), Anaxiùines (air, souffle)),

(2) les « arithmouï », formes numériques, de Puthagors, le « non » (être) de Parménide (quelle que soit la manière dont il est atteint par la pensée), le feu, respectivement le logos (compréhension de l'univers) d'Héraclite,

(3) les éléments (= types de matière) et/ou les particules de matière des mécanistes (Empédocle, Anaxagore, Leucippe, Démocrite), ils sont tous « matériels » au sens inclusif compris ci-dessus, sauf quelque peu chez les atomistes (Leucippe, Démocrite, qui semblent néanmoins accepter le mauvais œil et les apparitions des dieux comme des événements réels).

Ce cadre conceptuel explique pourquoi la question de savoir si l'âme (substance) est simplement fluide (substance) ou non, et a fortiori si elle est, par exemple, purement immatérielle ou non, ne peut être abordée à ce stade. Il faut donc répondre à la question concernant le pneuma de l'âme (Rüscher) et la

substance de l'âme (Aksel Volten) à partir du contexte, et non à partir d'énoncés explicites.

Ce n'est qu'avec Empédocle d'Akragas (Girgenti, Sicile) (-483/-423) – selon Krafft, *oc*, 124 – que la philosophie a commencé à distinguer provisoirement (« hulè » (matière, substance)) de ce que plus tard, Aristote a appelé « cause motrice » (dans le cas d'Empédocle : « eros » (magie de l'amour), « filia » (amitié) dans leur lutte avec « neikos » (discorde, conflit), et ce dernier alors dans un sens fortement mythique, c'est-à-dire au sens des divinités, qui sont à la fois transcendantes et pourtant aussi immanentes dans la fisis ; cf. pp. 94 et suiv.).

GW103

Ainsi, d'un point de vue exégétique, nous comprenons ce qui suit :

(1) Anaximines de Milet (-585/-525)

affirme que l'âme (psuchè) est 'aër', souffle (âme), air (âme) (il s'agit d'un concept général, selon Poortman, II, 29) ;

(2) Xénophane du colonel (-580/- 490),

le premier penseur éclairé et laïque, théologien culturel (voir ci-dessus, p. 74), dit que l'âme est « pneuma », souffle (âme) ;

(3)a. Puthagore (et les Paléopythagoriciens) de Samos (-580/-500),

l'arithmologue dit que l'âme est un fragment de l'« aithèr » (éther, ciel bleu infernal habité par les dieux) ; - une telle chose est nouvelle et renvoie à une nouvelle conception orphique (voir plus loin) de l'âme qui conçoit l'âme comme une divinité (décomposée) ;

(3)b . Héraclite d'Éphèse (-535/-465),

Le premier dialecticien moderne (voir ci-dessus p. 95 : *matérialisme dialectique*) affirme que l'âme est « augè xèrè », une lumière sèche, du moins l'âme du sophos, le sage (les autres âmes sont « humides » et donc plus décomposées que celle du sage) ; selon Poortman, la lumière sèche est subtile et vivante (hylozoïsme) ; – de plus, Héraclite conçoit le feu (probablement subtil) comme le commencement primordial de la fusion ; – là aussi, une nouvelle conception de l'âme est caractéristique des mystères, notamment, comme chez Puthagore (voir ci-dessus p. 45) ;

(4)a. Anaxagoras de Klazomeinai (-499/-428),

Le premier philosophe scientifique moderne place le « Nous » (intellectus, Compréhension universelle) à la racine, comme source et force motrice, ainsi que

comme esprit ordonnateur, de tout ce qui existe ; selon Rohde et Windelband, comme l'affirme Poortman, le « nous » est la substance de la pensée (et donc difficile à concevoir sans corps ni matérialité) ;

(4)b. Démocrite d'Abdère (-460/-370),

Le grand atomiste-mécanicien considère l'âme comme de la matière, mais constituée de petits « atomes » ronds et chargés, des particules indivisibles, très étroitement liées au feu (voir Héraclite), l'élément le plus important (type de substance).

Il conçoit les divinités comme des daimones mortels, connaissables au moyen de petites « eidola » (images), lorsqu'elles apparaissent aux mortels ; la perception, tant ordinaire que paranormale (dans notre langage actuel, bien sûr : Démocrite ne semble pas encore faire cette distinction), notamment dans le rêve et la « vision » (ou clairvoyance), s'effectue par le biais des « eidola » (petites images) ; certes, Démocrite distingue différents types de perception : il parle explicitement de « pleious aisthèseis » (plurialité des perceptions) ; Poortman qualifie un tel système de prototype du matérialisme dualiste, qui, semble-t-il, s'intéressait aux phénomènes paranormaux.

GW104

Résumé .

(i) Sur le plan épistémologique, nous observons deux tendances principales :

a/ Démocrite, en particulier, situe l'atome, à la fois subtil et grossier, dans le cadre des données observables ; conséquence : la substance de l'âme et de la divinité (et par conséquent la réalité paranormale) est aussi plus qu'une pure réalité imaginaire, plus qu'une pure imagination, et plus qu'une pure raison et/ou un pur intellect ;

b/ En particulier (Empédocle et ses disciples), Anaxagore situe la cause motrice, à l'œuvre dans la matière naturellement immobile et passive, uniquement dans les données accessibles par la pensée (l'influence de Parménide est ici palpable) : « Ces deux penseurs sont (...) dualistes. Pour eux, il existe deux sortes de principes essentiellement distinctes :

1. une espèce passive, qui subit quelque chose, et une espèce active, qui provoque cette transformation,

2. a Corporel – matériel et surtout chez Anaxagoras – une espèce conçue comme presque incorporelle et immatérielle. (*Fr. Krafft, Geschichte d. Naturwissench ., I, 278*).

Krafft note que ce dualisme « physique » « matière/forme » penche vers le dualisme anthropologique « corps/âme (esprit) », qui a gagné du terrain en Grèce depuis Hésiode.

JJ. Poortman, Ochêma, 1954, 68 et suiv., note que d'Anaxagore, qui opposait le « Nous » (esprit de l'univers) (presque immatériel) à tout le reste (dualisme typiquement « physique » « Esprit/matière »), en passant par Platon et surtout Aristote (avec son hylémorphisme ou philosophie de la matière), et plus loin encore par Augustin, se dessine une longue lignée qui conçoit l'âme, « angélistiquement », comme exclusivement immatérielle, voire hostile à la matière ou du moins étrangère à la matière, et que l'on retrouve chez Thomas d'Aquin, plus encore chez Descartes et, plus tard encore, chez Kant, c'est-à-dire parmi les grands opposants au pluralisme hyique.

(ii) Physique : pluriel de pneuma de l'âme

Physiquement, on constate qu'un pluriel de soul pneuma (âme du souffle) ou soul substance (substance de l'âme) se trouve chez les penseurs grecs :

(ii) a. la substance de pensée, purement active, du Nous (entendement universel) chez Anaxagore (opposée à la substance passive des choses physiques), qui constituent l'univers ;

(ii)b. un pluriel de substances physiques, indiquant une couche ou une sorte d'âme ou de divinité (daimon) :

b1. aer (air), un pneuma (souffle) chez Anaximines, Xénophane ;

b2. ciel d'éther (bleu ou azur) près de Puthagores ;

b3. feu, brillance chez Héraclite (augè = lumière (solaire) brillante, scintillement des yeux), Démocrite (feu = élément principal ou type de substance).

Comme on le sait peut-être, les personnes sensibles et clairvoyantes observent encore aujourd'hui que l'aura (rayonnement de l'âme ou des esprits qui apparaissent) est bleue, ardente ou lumineuse, ou est perçue comme une brise fraîche.

GW105

Note – L'« *hylozoïsme* », que l'on retrouve notamment chez les premiers penseurs grecs, « est appelé la conception selon laquelle la matière est vivante eo ipso (par le fait même, bien sûr) : les atomes, par exemple, ne sont pas simplement de la matière inerte, mais possèdent comme propriété originelle une

certaine conscience, une vague aspiration, de faibles sensations ou quelque chose de semblable ». (*JJ. Poortman, Ochêma* , 1954, 29).

L'hylozoïsme envisage toute chose du point de vue de la matière telle que nous la percevons ou la connaissons habituellement, et affirme désormais qu'il existe (et pas seulement chez les êtres vivants), contrairement aux attentes, une coexistence continue de la conscience et de la matière observable. (ibid., 30) – À l'inverse, Poortman propose le concept de « psycho-hylisme », qui envisage toute chose du point de vue de la conscience et affirme que celle-ci possède constamment un aspect matériel ou corporel. Dans cette perspective, le psycho-hylisme est bien sûr une forme de pluralisme hylistique (qui, toutefois, ne s'applique pas à la conscience de l'Être suprême, si celle-ci est conçue comme purement immatérielle).

Hylozoïsme

Ceci est compris différemment par A. Volten, **Der begriff de Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten** , dans F. Wendel et al., **Les sagesses du Proche-Orient ancien** , Paris, 1963, 73/101 :

L'idée égyptienne de « Mesure » (justice) – voir p. 16 et suivantes ci-dessus – est, à l'origine, astrologique ; « Dieu » est, en effet, la force mystérieuse (dynamisme) qui se manifeste comme âme du monde (comprendre : fluide du monde, en premier lieu) dans le soleil, la lune et les étoiles ; de là, « Dieu », en tant que némésis, guide l'ensemble des événements naturels ; surtout, « Dieu » crée les rencontres des corps célestes afin que les hommes sur terre puissent les comprendre comme déterminant leur destin – voir p. 9 et suivantes ci-dessus (Analyse du destin).

Les prétendues « divinités stellaires » constituent un aspect de ce processus cosmique : ces divinités, situées dans les corps célestes, coopèrent avec la « Mesure », c'est-à-dire le jugement de Dieu. Tout ce qui vit provient d'un fluide divin (sic, ac, 92), qui imprègne toute chose – aussi bien les divinités célestes que les plantes, les animaux et les humains – (voir p. 32 ci-dessus), et l'univers est gouverné par ce fluide, qui se manifeste, dans sa forme la plus élevée, dans les corps célestes (aspect astrologique), selon des lois éternelles et immuables (aspect cybernétique ; némésis). Ce fluide est précisément la « Mesure » (ac, 92).

Il y a donc un aspect matériel, mais apparemment avant tout un aspect subtil ou éthéré. À ce sujet, Volten (ac. 94) écrit : « Il est en tout cas clair que l'hylozoïsme présocratique est d'inspiration égyptienne, comme l'Antiquité l'a déjà constaté. Le problème fondamental de la philosophie présocratique est : « Quelle est la matière première dont l'âme est formée ? » La Mesure est, semble-

t-il, selon Volten, la substance de l'âme (ac. 99), qui voyage à travers l'univers comme matière première. – Compris de cette manière, l'hylozoïsme est très « psycho-hylique » et repose sur une matérialité qui, bien qu'astrologique, est psychologique (et vivante, consciente). »

GW106

« **Hylozoïsme** » au sens propre est décrit encore plus strictement par W. Brugger et al., *Philosophisches Wörterbuch*, Fribourg, 1961-8, 412 : Diogène d'Apollonie (V-de e., synthèse d'Anaximène de Milet et d'Anaxagore de Klazomène) affirme que l'air est le fondement primordial (cf. « matière première » de Volten) de tous côtés (/ / Anaximène) et que ce fondement primordial possède la raison (nous) (/ / Anaxagore).

Ici, l'accent est effectivement mis sur l'aspect intellectuel en tant que pouvoir d'organisation de l'univers, comme le faisait Anaxagore : il est certainement oxygène (air), mais « noétique » (intellectuellement doté).

Conclusion : l'aspect philosophique de la substance de l'âme implique :

1. Un aspect matériel grossier (le monde séculier, visible et tangible) ;
2. Un aspect cosmique ou universel (astrologiquement, « physiquement » compris comme transcendantal) ; – ce qui pose bien sûr le problème de la pure immatérialité de l'Être suprême ; nous y reviendrons plus tard.

La substance de l'âme (fluide) chez les penseurs grecs tardifs. (106/109)

Cf. J.J. Poortman, *véhicules de Consc.* II, 31/55.

(1) Platon : bien que cela ne soit pas clairement indiqué, le pluralisme hylistique se produit chez Platon : encore plus clairement chez Speusippe (chef de l'école de Platon -347/-338) et Héraclide du Pont (-390/-310), élève de Platon et de Speusippe (Héraclide parle de l'âme comme d'un « corps athérique », qui est « photoeides » (lumineux)) ;

(2) Aristote : tous les aspects du pluralisme hylistique se retrouvent chez Aristote, mais ni lui ni ses commentateurs ne procèdent de manière suffisamment claire ;

(3)a . Épicure et son école : en tant que philosophie démocratique, Épicure est clairement dualiste - matérialiste (voir ci-dessus p. 103) ;

(3)b. Les Stoïciens : tout aussi matérialistes que la philosophie épicurienne, les Stoïciens, en revanche, constituent un « modèle de pluralisme hylistique » (Poortman, *Veh.*, II, 43) ; les Stoïciens ont tiré la doctrine des esprits

pneumatiques ou vitaux de la médecine contemporaine : chez l'homme, par exemple, selon certains Stoïciens, le pneuma, l'âme (substance), est lié aux « émanations » (= aura ou émanation en mouvement) du sang (il suffit de penser à l'Ancien Testament qui, dans les sacrifices sanglants à Yahvé, offrait l'âme-sang ou le fluide sanguin) ;

Galien, le plus célèbre médecin de l'Antiquité après Hippocrate, plus éclectique (il combinait Platon, Hippocrate et Aristote), suppose des esprits vitaux, mais les perçoit comme une matière (apparemment subtile) (voir Lange, *Gesch. D. Mat.*).

(4)a. Érasthène de Kourène (-275/-194), dans la lignée duquel Ptolémée le platonicien (+130/+200) œuvre plus tard, défend la doctrine de l'« ochema » (véhicule de l'âme) : l'âme possède constamment un corps d'âme (véhicule, vêtement) et, après la mort, elle passe dans des corps « leptotera » (plus fins, plus subtils) ; - Ainsi Jamblique de Chalcis (+283/+330), le grand néoplatonicien ;

GW107

(4)b. Plutarque de Chéronée, (+45/+125), le prêtre de Delphes, dont il a réévalué l'oracle au milieu d'une époque sceptique, mentionne souvent le pneuma, substance de l'âme, constitué de particules plus subtiles, dont il souligne une application, à savoir le pneuma (mantique) ou substance de l'âme du voyant, qui joue un rôle dans la clairvoyance ouverte (on ne peut pas « voir » avec une seconde vue sans une substance de l'âme spéciale), - donc dans la clairvoyance oraculaire ;

(5)a . Le mithraïsme, c'est-à-dire l'offrande de Mihra(s) originaire d'Iran, qui était répandue dans les légions romaines à la fin de l'Antiquité (voir ci-dessus p. 38 : Mystères hellénistiques-romains), cf. *J. Bidez, la vie de l'empereur Julien* , Paris, 1930, 79, 162s., 219/224 (*Le sanctuaire de Mithra*), place, dans un rite (A. Dieterich), un « soma teleion » (un corps parfait) au centre, que l'initié au mystère de Mithra(s) invoque comme son « moi » supérieur et avec lequel il souhaite atteindre une unité mystique-religieuse ; or, « aër » (air) ou « pneuma » (souffle) et la lumière sont des caractéristiques de ce corps-âme parfait ;

(5)b. le *Corpus Hermeticum* , la littérature dans laquelle *Hermès Trimegistos* , Hermès trois fois supérieur, est central, originaire d'Égypte, enseigne que l'âme a, comme « péribolaion », couverture, vêtement, un pneuma sous la forme de « brumes » (aères) comme véhicule ou folie ;

(5)c . Les Oracles chaldéens (*Oracula chaldaica*), dont le titre exact était « *Logia di epon* » (révélation), écrits par un certain Ioulianos le Théurge (voir ci-dessus p. 37), postulent cette œuvre obscure selon laquelle l'âme possède une enveloppe (vêtement) pneumatique ou matérielle et que, descendant vers les sphères inférieures (= couches de réalité, qui se rapprochent de plus en plus de la sphère matérielle grossière que nous expérimentons sur terre), elle revêt des « vêtements » (enveloppes, véhicules, corps de l'âme) de moins en moins subtils, afin de les rejeter à nouveau lors de la résurrection et de les remplacer par des corps de l'âme plus subtils ; c'est une doctrine qui devient fondamentale dans l'Antiquité tardive ;

(5)d. Les papyrus magiques, les papyrus magiques discutés par *K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae*, 1928/1931, - *T. Hopfner, Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, etc., parlent souvent de diverses formes de substance de l'âme ; ceci en relation avec les daimones ;

(5)e. Les écrits alchimiques en parlent déjà dans l'Antiquité tardive.

(i) les processus naturels, notamment la transformation (transmutation) des métaux,

(ii) les processus de l'âme et de la matière, par lesquels le corps-âme de l'homme devient de plus en plus subtil, avec , comme but ultime, un corps-âme indestructible et parfait comparable, par exemple, au corps parfait des mystères de Mithra (comme en effet à tous les mystères qui affectent directement le corps-âme).

GW108

Il apparaît immédiatement évident, pour les alchimistes, comme déjà indiqué ci-dessus (voir p. 105 préfixe), concernant le concept d'« hylozoïsme », le lien entre la nature extra-humaine et l'homme intérieur, âme-matériel ;

(6)a . L'école néoplatonicienne fondée par Ammonius Sakkas (+175/ +242) d'Alexandrie et développée dans un sens platonicien-aristotélicien par Plotin de Lukopolis (Égypte ; +203/+269) développera, après ses deux fondateurs, la doctrine des corps de l'âme et des questions connexes : Plotin lui-même, tout aussi spéculatif que Platon et Aristote, s'intéressait moins à la matière subtile et aux corps de l'âme, mais il les acceptait clairement ; cependant, il s'exprimait clairement sur un « *kosmos noëtos* » (*mundus intelligibilis*, un monde de contenu de pensée) qui consiste en « *noëtè hulè* » (*materia intelligibilis*, substance de la pensée, - comparable à la substance de la pensée d'Anaxagore (voir ci-dessus p. 102 et suiv.)), selon Plotin, les daimones participaient à cette substance subtile

;

(6)b. Porfurius de Turus (+233/+305), disciple de *Plotin* et éditeur de ses **Ennéades**, manifeste déjà clairement, quoique avec hésitation, le passage du néoplatonisme de la *theoria* spéculative à la *theourgia* (voir ci-dessus, p. 37 et suiv.), une forme de pensée qui, réfractaire à la simple contemplation, cherche à intervenir activement dans le processus de la vie et du monde, non pas dans le domaine matériel et séculier, mais dans celui de la matière fluide et spirituelle, soutenue par le fluide présent dans tout l'univers (voir ci-dessus, p. 9/12 (*analyse du destin* , etc.), 32 et suiv. (*unité, sagesse cosmique et humaine*), 45 et suiv. (*théorie des Formes*), 105 (// 16 et suiv. : *Mesure*) (*hylozoïsme*)). Ce fluide est prééminent dans les « *theoi* » (« *theai* »), divinités, existantes ou artificielles (voir *théurgie*), qui sont littéralement... mobilisés en vue d'un changement de destin (dans lequel réside précisément l'actif, si différent du spéculatif-contemplatif) ;

Porfurius lui-même a développé plus avant la doctrine de la substance de l'âme et la *daimonologia* qui y est associée ; un détail : la *fantasia*, le pouvoir réformateur-crétatif concernant la substance de l'âme (doctrine) qui réapparaît fortement à la Renaissance, joue un rôle important chez Porfurius ;

(6)c1. Jamblique de Chalcis (+283/+330), élève de Porfurios, fondateur de l'école syriaque, élabore en détail la théorie de la substance de l'âme :

1. l'âme elle-même,
2. ses différents corps spirituels,
3. la descente et l'ascension de l'âme à travers les « sphères » (couches de réalité (plus ou moins matérielles)),
- 4 l'*augoeides ochèma*' (le véhicule brillant), caractéristique des divinités (lorsque Jamblique avait de telles apparitions, il devenait l'impuissant comme un poisson dans l'air'));

GW109

(6)a2. Proclém de Constantinople (+410/+485), le penseur qui a « systématisé » le néoplatonisme et est donc appelé le « scolastique » ; de plus, en raison de son influence, il est le précurseur de la scolastique du Moyen Âge ; -- sa théorie de la substance résume ses prédécesseurs de manière ordonnée :

1. L'âme possède divers « *pneumatika ochèmata* » ; véhicules matériels de l'âme (la combinaison de *pneuma* et d'*ochèma*), qu'elle appelle aussi « *chitones* », vêtements ;

2. La question de savoir si et pendant combien de temps l'ochema survivait à la mort, à laquelle Porfurios et Jamblique répondaient encore avec hésitation, trouve une réponse chez Proclus :

2a. L'âme quitte les véhicules ordinaires (corps de l'âme) lors de sa réascension vers le « supérieur » — comprenez surtout : les « sphates » subtils (très subtils).

2b. Le corps-âme inné (sumfues augoeides ochèma), cependant, est impérissable et demeure avec l'âme (ce que Poortman appelle le psychohylisme : l'âme possède naturellement un corps-âme) ; cf. *Poortman, Ochèma* , 1954, 46/50, où l'auteur compare ce corps-âme inné et rayonnant au corps glorifié, tel que Jésus l'a montré sur le mont Thabor et après sa résurrection ; – selon Procl., le corps-âme inné et rayonnant était « ahulon », immatériel, non matériel (Poortman pense que « non matériel » signifie ici « non-matière grossière », pour les besoins du supposé psychohylisme, bien sûr).

3. le concept de « platos », extension (largeur d'un corps solide), par exemple dans l'expression « en toi psuchikoi platei », sur le plan psychique, âme-matériel ; selon Poortman, ce concept correspond au concept de « sphère » (comme, par exemple, chez les théosophes modernes) ; on pourrait parler de sphères de vie (subtiles) ou d'espaces de vie (couches, si l'on inclut le caractère supérieur ou inférieur) ;

4. Il apparaît immédiatement que Proclém – et d'autres – acceptent, outre les « corps », également la « substance » simplement fluide (tous les penseurs ne parlent pas de « substance » lorsqu'ils parlent de « corps » dans lesquels la « substance » prend forme) ;

(6)d . Une série d'écrivains plus ou moins néoplatoniciens ou néoplatoniciens : Thémistios, Hiéroclès, Olumpiodore (un chrétien), Suésios (un évêque chrétien), Surianos, Damas, etc. adhèrent manifestement aussi à une forme de pluralisme hylistique.

Décision:

1. Impression principale : dans le monde gréco-romain, le pluralisme hyléen prédomine, sous diverses formes ;

2. Le dualisme anthropologique (âme/corps sans terme intermédiaire fluide) est presque inexistant.

GW110

b. Dynamique antique (mécanique. (110/117)

W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 413 (*Untersuchung über das Werden und die Veränderung*) distingue deux types de doctrine concernant le « pouvoir » parmi les vorsocraticistes :

1. l'explication « dynamique », qui considère les êtres comme agissant d'eux-mêmes (la force qui provoque le changement (mouvement) est interne) et comme qualitativement distincts par rapport aux éléments (di substances) ; un exemple typique est Héraclite d'Éphèse (535/-465) et son élève Cratylus (le maître de Platon) ;

2. l'explication « mécanique », selon laquelle les êtres

(i) considérer comme non autonome (= lent, inerte, sans force interne)

(ii) n'accepte qu'une distinction quantitative des éléments de la matière ; --
exemples typiques :

2a. les mécaniciens qui ne sont pas strictement mis en œuvre, qui, par conséquent, conservent encore une distinction qualitative des éléments (= semi-dynamiques) : comme Empédocle d'Akragas (-483/-423), qui soutient que tous les êtres naissent de quatre éléments (feu, air, eau, terre) par mélange (qui est un événement mécanique, mais s'applique à des éléments déjà qualitativement distincts, à savoir avant qu'ils ne soient mélangés).

Ainsi Anaxagore de Klazomeinai (-499/-428), qui affirme qu'il existe (au lieu de quatre, comme chez Empédocle) un nombre illimité d'éléments (homoiomereiai) ou de substances primordiales déjà qualitativement distincts, qui changent ou se déplacent mécaniquement (mouvement tourbillonnaire, mélange et séparation), mais sous la direction du Nous (= Intellectus, Compréhension Universelle) ;

2b. les mécanismes extrêmement mis en œuvre, qui

(i) un nombre illimité d'éléments (ici « atome », éléments indivisibles),

(ii) qui diffèrent les uns des autres uniquement sur le plan quantitatif, supposent et

(iii) qui changent ou se déplacent simplement de l'extérieur ; ainsi avec Leucippe de Milet (Ve siècle) ; ainsi avec son élève Démocrite d'Abdère (-460/-370), qui affirme qu'il existe un nombre infini d'« atomes », particules primordiales indivisibles, qui ne diffèrent que par leurs caractéristiques géométriques, à savoir la taille, la forme, la position dans l'espace, l'agencement mutuel, et qu'en outre, il n'existe aucune force autre que la gravité qui agisse de l'extérieur sur la géométrie des atomes.

Comme l'a un jour fait remarquer W. Jaeger, les médecins, avec leur

traitement des substances (aliments et boissons, médicaments), jouent ici un rôle majeur, notamment en termes de mécanique : ils les mélangent ou les séparent ; ce qui est ensuite, par analogie, transféré au cosmos ou à la fusion dans son ensemble.

Cf. ci-dessus, p. 84 Alkmaion de la diététique de Croton).

GW111

Plus de détails.-- Il est clair pour quiconque ayant une certaine connaissance de l'histoire des idées que, grâce au dynamisme (d'Héraclite) et à la mécanique (d'Empédocle et d'autres), deux directions fondamentales de la pensée en philosophie et en science ont pris racine et qui, sous des formes toujours changeantes, perdurent encore aujourd'hui.

Par conséquent, voici des descriptions complémentaires :

a/ 1. Le mécanisme est :

- (i) Un ensemble de (sous-)parties nécessaires et suffisantes - matière-,
- (ii) ainsi harmonisé (assemblé) selon une structure - ,
- (iii) qu'ils provoquent un changement (= mouvement, fonctionnement) - énergie -;

2. De ce point de vue, on constate que :

(i) mécanismes naturels et **(ii)** mécanismes artificiels ; ce qu'on appelle un « dispositif » (machine) est un tel mécanisme artificiel, conçu et fabriqué par l'homme ;

3. Le mécanisme cybernétique (lié au contrôle) est un mécanisme dans la mesure où la structure (l'harmonisation) ou l'information, en cas de déviation, permet une restauration (correction) du changement causé (un mécanisme de régulation).

4. les parties du mécanisme sont, dans la vision antique (de Mme Démocrite), des « éléments », des « atomes », dans la vision physico-chimique actuelle des « éléments », des « particules » (voir p. 97 ci-dessus) ;

b/ Mécanisme : la nature, en tant que mécanisme

Le mécanisme est la conception qui, entièrement ou principalement, perçoit la réalité, la nature, comme un mécanisme ou un ensemble de mécanismes ;

1. Cognitif : la nature (et ses composantes) est mécanique ; autrement dit, tous les phénomènes — inorganiques et organiques (biologiques) — mais aussi

psychologiques, sociologiques et culturels — sont réductibles (vision réductionniste) à des phénomènes mécaniques ; ainsi, par exemple, le corps est réduit à un mécanisme ; de même (psychologiquement) la pulsion ou l'intellect (par exemple, le cerveau électronique comme « modèle » de tous les processus de pensée) ; de même la société et ses comportements collectifs (qui sont interprétés comme obéissant à des mécanismes sociaux) ; de même, par exemple, la création d'une œuvre d'art (culturelle) ;

2. Technique : l'automatisation (mécanisation) de tous les processus, y compris les processus vitaux (bio-, psycho-, socio-, culturologiques), constitue une sorte d'idéal ou de programme de l'homme mécaniste ; ceci rappelle le mythe de Pygmalion : prince de Chypre, sculpteur renommé, ascète et désireux de rester célibataire, il transféra son « éros » desséché (et refoulé), son amour, sur une statue de jeune fille qu'il avait réalisée. Il supplia Aphrodite de lui donner une épouse qui ressemble à son œuvre ; la déesse insuffla la vie à la statue et Pygmalion put ainsi épouser sa propre création technique, Galatée. Ce mythe reflète indirectement l'expérience de l'homme mécaniste.

GW112

Il est clair que la vision mécaniste devient problématique dès lors qu'il s'agit d'interpréter fidèlement les données biologiques et anthropologiques (psychologiques, sociologiques, culturelles) ; conséquence : le mécanisme s'oppose à :

(je) Finalisme : l'univers (fusion), ou du moins la vie et la vie spirituelle, sont orientés vers un but, selon un plan prédéterminé (but). L'interprétation mécaniste ne prétend pas ignorer la téléologie ; elle suppose seulement une téléologie immanente, interne, inhérente au mécanisme lui-même, et non une téléologie externe, transcendante, comme le suppose le finaliste ou le téléologue. Pour le mécaniste, le finalisme est une métaphore, un transfert de pragmatisme qui établit l'utilisabilité, c'est-à-dire la soumission des machines, des matériaux ou des opérations à des objectifs prédéterminés. Le mécaniste, bien sûr, présuppose également quelque chose de semblable, mais il refuse de hiérarchiser ces objectifs prédéterminés pour la nature entière, en dehors de l'homme, ou pour la vie.

Il est clair que le finalisme (téléologie) est fondé sur une sagesse pré-constitutive (par exemple une Providence qui oriente la nature vers un but à l'avance, la règle selon un plan, etc. ; cf. ci-dessus, pp. 32 et suivantes).

(ii) Vitalisme : Hippocrate de Cos (médecin patron ; voir p. 86 ci-dessus), –

plus tard Aristote de Styrie et son école, le péripatétisme ou l'aristotélisme, affirment que, contrairement à l'atomisme et au mécanisme de leur époque, la vie est irréductible au mécanisme, que la vie est caractérisée par une « entélécheia » (entéléchie, di dans (= et) le moi vivant est une téléologie (telos), qui le programme) ;

Contrairement à Descartes, qui a introduit la mécanique moderne, les représentants de l'école de Montpellier (vitalistes du XVIII^e siècle (théorie des réflexes) ; C.L. Bernard (« le milieu intérieur »), Kurt Goldstein (neuropsychiatre influencé par Husserl : unité des phénomènes organiques et psychiques), Georges Canguilhem (épistémologue organiciste) sont des vitalistes qui rejettent l'interprétation mécaniste de la vie comme unilatérale ; la philosophie d'Henri Bergson est une philosophie vitaliste ;

(ii)a . Organicisme : étroitement lié au vitalisme, mais mettant l'accent sur le concept d '« organisme » ; l'« organisme » comporte deux caractéristiques :

1. holisme, selon lequel le vivant est un tout (holon), indépendant et dirigé vers lui-même comme une fin (Eigenwert) ; aspect dynamique ;

2. interaction, selon laquelle les parties sont alternativement fin et moyen, l'une opposée à l'autre ; aspect systémique ; « organicisme » est alors l'interprétation qui considère la nature entière, ou du moins la vie, comme un organisme (et non, ou pas seulement, comme un mécanisme).

GW113

En d'autres termes, ici le tout (holon) est pour les parties et la « force » est enfermée dans ce tout (qui n'est alors ni inerte ni lent et dépendant de forces extérieures, comme dans le mécanisme) ;

Parmi les représentants, on peut citer : Cl. Bernard, qui a étudié expérimentalement le rôle glucogénique du foie et établi que les parties anatomiques d'un organisme

a. être relativement autonome et **b** . pourtant intégré dans la totalité des fonctions (physiologiques) (opérations, rôles) ; ainsi l'organisme est un « milieu intérieur » (un milieu vivant interne), avec sa propre unité (cohésion).

E. Goldstein a étendu l'organicisme du domaine physiologique au domaine psychologique : la psyché n'est pas seulement en interaction avec le corps, mais elle s'exprime dans l'organisme ; -- ce que le penseur existentialiste M. Merleau-Ponty a articulé dans sa théorie du « propre corps » dans sa relation au monde ;

Les représentants au sens large – et métaphorique, figuratif, analogique – sont :

linguistiquement, Wilhelm von Humboldt (1707/1835), qui concevait le langage comme un organisme (anticipant Saussure, qui le concevait comme un « système ») ;

D'un point de vue sociologique, Émile Durkheim, qui conçoit l'organisation de la société (voire trop fortement) comme un organisme, etc.

(ii)b. cybernétique (pilotage) et - plus largement : - théorie des systèmes :

La cybernétique (théoriciens des systèmes) élargit le concept d'« organisme » : toute structuration (= système) est qualifiée d'« organique » ; ainsi, une machine (organisme mécanique ; dispositif électronique, par exemple) ; une vie spirituelle (organisme psychique) ; une société (organisme social) ; une culture (organisme culturologique) ; un corps (organisme biologique) ; cette science « organismique » traverse ainsi toutes les sciences spécialisées et traite les « éléments » comme des « boîtes noires » (c'est-à-dire inconnus en eux-mêmes mais néanmoins partie intégrante d'un organisme) et considère le tout et les parties comme dotés d'une réception (entrée) et d'une sortie (sortie) ; – ainsi, la cybernétique (ou théorie des systèmes) est une forme généralisée d'organicisme ;

Il convient de noter que Platon l'a déjà fait :

(i) considérait le corps comme un phénomène de pilotage (la tête contrôle le cœur et le ventre) ;

(ii) Ils concevaient la société (la polis) comme un « organisme » analogue au corps. Tout ceci pour démontrer que les Présocratiques abordaient une dualité (« dynamisme/mécanisme ») avec des conséquences.

GW114

Typologie des forces.

(JE) État actuel de la théorie des forces.

La physique « fondamentale » reconnaît quatre types de forces qui sous-tendent toutes les interactions entre les matières.

1. La plus ancienne force fondamentale connue est la gravité (Démocrite l'affirme déjà) : la « gravitation » fait que deux masses (la pomme qui tombe et la Terre, qui tourne autour du soleil, etc.) exercent une attraction mutuelle.

2. La force électrique et la force magnétique sont également connues depuis un certain temps, au moins de manière vague : les anciens Grecs connaissaient

la pierre magnétique ; on dit que les Chinois ont utilisé des boussoles pendant de nombreux siècles, soutenues par le champ magnétique terrestre ;

J. Maxwell a trouvé la formule commune permettant de décrire les deux en termes physiques : depuis lors, on parle de force électromagnétique unique (par exemple, les électrons (négatifs) orbitent autour du noyau atomique (positif)). 1. et 2. Les forces gravitationnelle et électromagnétique agissent sur de longues distances.

3. La troisième force, intra-atomique et nucléaire, est aujourd'hui appelée interaction forte ou force nucléaire forte : les neutrons (neutres) et les protons (positifs) font saillie du noyau atomique ; les protons, très proches les uns des autres au sein du noyau, devraient se repousser mutuellement (du fait de leur charge identique), or, de fait, leur proximité leur confère la cohésion du noyau. Quelle force assure cette cohésion ? L'interaction forte : lors de la fission nucléaire (dans les centrales nucléaires, par exemple), cette troisième force est libérée.

4. La quatrième force, également nucléaire, est appelée interaction faible (ou force nucléaire) : la désintégration radioactive d'un neutron en un proton, un électron et un neutrino est « expliquée » par cette quatrième force.

Hideki Yukawa, un physicien japonais, a proposé en 1935 que les quatre forces fondamentales de la nature sont réalisées par des particules (voir p. 97 ci-dessus) : gravitons, photons, mésons et bosons ; ils « transmettent chacun leur force » (entre les parties de la matière).

En 1979, St. Weinberg, Sh. Glashow et Abdus Salam, lauréats du prix Nobel de physique, ont proposé que la deuxième force, la force électromagnétique, et la quatrième, l'interaction faible (force nucléaire), ne soient que deux types d'une seule force fondamentale, la force électrofaible ; selon la théorie des particules de Yukawa, il doit donc exister une particule qui synthétise à la fois les forces électromagnétiques et d'interaction faible, à savoir le boson faible (boson W, de « boson faible »), quatre-vingt-dix fois plus lourd qu'un proton, mais n'existant que pendant une fraction de seconde, avec trois variantes (W^+ , W^- , Z^0).

GW115

Le CERN (Centre européen de recherche sur l'énergie nucléaire) à Genève annonçait fin janvier 1983 que le boson faible avait été détecté expérimentalement dans neuf cas (sur un milliard de cas) : le rêve d'Einstein, formuler les quatre forces fondamentales en une seule formule, deviendrait-il un

jour réalité ? Dans ce cas, il n'existerait qu'une seule force primitive ou primordiale.

En ce qui concerne les troisième et quatrième puissances, il ne peut exister dans la Grèce antique qu'une seule expérience épistémologiquement suffisamment forte pour les percevoir ou les supposer, même à cette époque : la « vision » de la matière subtile, le pneuma de l'âme (voir ci-dessus, p. 102 et suivantes). Il ne faut pas l'exclure a priori.

(II) La théorie des pouvoirs des anciens Grecs.

Que les anciens connaissent une théorie (typologie) des forces est prouvé par Cicéron, *De natura deorum*, II: 16, 44, où il attribue, selon la philosophie stoïcienne, la régularité et la constance des corps célestes,

(i) ni au hasard (qui, étant sujet au changement, sape la constance)

(ii) ni à la force naturelle (qui, selon Cicéron et les Stoïciens, est dépourvue de raison, de compréhension et de conscience)

(iii) mais à la conscience astrale et à l'intellect (seules la conscience et l'intellect peuvent produire régularité et constance). Cf. EW. Beth, *Natural Philosophy*, Gorinchem, 1948, p. 28.

Épicure aussi, – ainsi Cicéron, *ibidem*, I : 25, 69, les phénomènes de fisis sont causés (par la puissance !) par :

(i) le poids propre de l'atome, qui le tire vers le bas (gravité) ;

(ii) également par l'arbitraire humain qui, suspendant la gravité qui pousse directement vers le bas, fait dévier l'atome très légèrement (ce que son modèle, Démocrite, n'a pas vu) ;

(iii) Selon la conception plutôt hostile aux dieux d'Épicure, les phénomènes n'étaient cependant pas déterminés par une force « divine » (c'est-à-dire émanant des divinités) ; – en quoi réside la différence avec le stoïcisme favorable aux dieux. Cf. EW. Beth, *oc*, 28.

Conclusion : hasard, force naturelle, poids propre (gravité), arbitraire humain, intellect et conscience célestes et corporels, pouvoir divin — voici en quelques mots la dynamique des Anciens !

L'hylozoïsme — voir ci-dessus pp. 104 et suivantes, 108 — qui accepte une seule substance de force commune qui imprègne l'univers — divinités et humains, animaux, plantes et la soi-disant nature inanimée — forme la base de cette doctrine des forces.

Cf. EW. Beth, oc 35/37. Dans cet hylozoïsme, il y a de la place à la fois pour la mécanique – pensez à l'atomistique, également en ce qui concerne la matière âme-matérielle (voir ci-dessus p. 103 (Démocrite)) – et pour le dynamisme (finalisme, vitalisme, organicisme, voire cybernétique inclus).

GW116

Remarque : Le mot « dynamisme » a deux significations :

(i) le physique, à savoir cette tendance de la physique grecque qui situe la « force » au sein même de la matière (et reconnaît également des différences qualitatives entre les matières).

(ii) l'approche religieuse-scientifique, à savoir cette tendance concernant l'essence de la religion qui affirme que la caractéristique typique de la religion est le « pouvoir » (dunamis), réparti entre l'Être suprême, les divinités et d'autres réalités (totem, rite, etc.).

Note – D' un point de vue religieux et scientifique (hiéro-analytique), la dynamique de la physicalité grecque peut être brièvement clarifiée comme suit. W.B. Kristensen, *Collected Contributions to the Knowledge of Ancient Religions*, Am, 1947, p. 164, note que

(i) la force mystérieuse (énergie vitale) de la terre (élément)

(ii) conçu comme eau (élément) ou pluie (élément en action) ou comme feu (élément) ou éclair (feu en action), qui, si nécessaire, est représenté dans l'art religieux, mais, en tout cas, vécu « dynamiquement » et appliqué magiquement,

(iii) en outre représenté, expérimenté et appliqué magiquement comme « âme » ou « esprit de vie » (air - souffle, vent comme élément, si nécessaire dans l'action)

2

(iv) constitue le fondement de l'humanité (religion chthonienne ou tellurique). Nous reviendrons sur ce point le moment venu.

WB. Kristensen, oc., 18, note que, dans ce contexte, la « théologie » (à comprendre : doctrine des divinités) et, compte tenu de leur similitude avec l'existence des divinités et de leur participation à celle-ci, l'« anthropologie » (science humaine) dépendent entièrement du « mustèrion », le mystère (au sens strict de rite, qui communique un « pouvoir » (voir ci-dessus)) par lequel, à savoir, la divinité, l'homme ou le reste de l'univers (plantes, animaux, réalité dite inorganique) meurt et renaît périodiquement, à la suite d'une lutte contre des « forces » mortelles, car l'« âme » (fluide) se recrée constamment (qu'elle soit

inorganique ou organique, humaine ou divine (polythéiste) (ou Être suprême (monothéiste)) « à partir des eaux originelles » (oc., 49 ; on pourrait tout aussi bien dire : « à partir de la terre, du feu et de l'air originels ») en tant que « victorieuse » par définition ; De plus, cependant, que La victoire sur la mort est trompeuse à maintes reprises (O. c., 120 et suiv. : le mythe de Pandore ; Pandore donne la vie contenant la mort en elle ; -- ce qui, bien sûr, n'est pas vrai pour l'Être suprême).

Il s'agit là, bien entendu, de la théologie, de l'anthropologie et de la fusion du (poly)démonisme (oc., p. 272 et suiv.), c'est-à-dire de cette religion qui conçoit fondamentalement la racine de l'existence et de la vie comme trompeuse, perfide, tragique, etc., et qui qualifie l'Église de satanique. Voir ci-dessus, p. 8 et suiv.

Cette conception de la réalité (et de la dynamique) est peut-être traduite avec le plus de brio en langage rationnel dans la philosophie d'Héraclite.

GW117

Dans la théologie dite delphique, elle en est le noyau essentiel (oc, S5/99). L'oracle de Delphes, après tout, était généralement consulté en cas de situations funestes annonciatrices de ruine : sécheresse prolongée, maladie infectieuse, meurtre (entraînant une possession démoniaque) – cf. *Rohde, Psyché, I* – ; le destin est la mort comme puissance ; le salut est la vie, la résurrection, l'« épiphanie » (apparition) ; ainsi Asclépios – voir ci-dessus pp. 43, 85 – pouvait guérir, car il était un chthonien, voire une divinité des morts : lui-même avait été malade et vaincu par le pouvoir de la mort, mais son âme immortelle, en tant que force vitale périodiquement renaissante (base dynamique), assurait que ce qu'il avait vécu, il l'avait aussi vécu pour les autres, qui, ressuscités avec lui, – en cas de maladie, guérissaient avec lui ; Le trépied et le nombril du monde (l'omphalos, la parcelle de terre qui a émergé en premier des eaux de la création, la colline primordiale) étaient à Delphes les symboles de cette puissance renaissant à travers la mort (oc, 88ff.).

c. L'ancienne théorie de l'information. (117/118)

EW. Beth, **Natuurfilosofie**, Gorinchem 1948, 35/37, nous offre un aperçu concis mais solide de la plus ancienne théorie de l'information des physiciens grecs :

(1) Anaximandre de Milet

Le premier penseur, dont nous possédons un texte, dit : « Ce dont les choses (les êtres) tirent leur origine, en quoi réside nécessairement leur chute ; car ils s'infligent mutuellement pénitence et châtiment selon l'« ordre » (« le « tribunal »)

du temps ».

a. Tout d'abord, le principe (poly)démoniste apparaît ici, selon lequel la vie implique la mort, pour ainsi dire, de manière programmée (= le Temps, en tant que Déesse transcendante, qui contrôle, « dirige », l'événement immanent) – il suffit de penser à Némésis (voir ci-dessus, pp. 9 et suivantes) – ; l'existence elle-même est perçue, de manière démoniaque-satanique, comme « hubris », une transgression des limites, et est ainsi, traîtreusement, « fatalement » menacée et minée ;

b. comme expliqué plus en détail ci-dessus (p. 9), il y a un élément de contrôle impliqué : la vie est, d'un point de vue démoniaque-satanique, une déviation (pour la soi-disant divinité envieuse ou le mauvais œil) qui ne peut être rectifiée dans le temps que par une restauration, à savoir la mort ;

(2)a. Puthagore de Samos,

Ainsi, *Cicéron* (*De republica* , III:11,19), comme Empédocle d'Akragas, supposait que le même ordre juridique s'appliquait à tous les êtres vivants ; conséquence : la violence commise contre un être vivant provoque des châtiments imprescriptibles ; ici, l'application se restreint à la violence, mais le principe est manifestement le démonisme décrit ci-dessus ;

(2)b . Héraclite d'Éphèse

D'un point de vue purement stratégique, Beth résume cela comme suit : l'harmonie cosmique implique une compensation légitime : il existe une règle qui prévoit le cours normal (voir p. 113 ci-dessus) et qui établit une compensation pour chaque écart.

GW118

Exemple bibliographique :

-- *WB. Kristensen et al. : Cosmologie ancienne et moderne* , Arnheim, 1941 ;
-- *H. Kelsen, Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungssprinzip* , dans *Erkenntnis* 8 (1939).

Pour Hérodote, voir pp. 78/82 ci-dessus ; pour Aristote, voir p. 81 ci-dessus. *Platon* est mentionné très brièvement dans Beth, oc. 36 : « Si le sang ne se nourrit pas d'aliments et de boissons, mais tire son équilibre de choses déviantes, contraires aux lois de la nature, alors toutes ces choses deviennent la cause des maladies. » (*Timée* 32A) ; ici, « loi de la nature » ne correspond pas à notre conception actuelle, mais désigne l'harmonie cosmique ; la maladie est donc, selon Beth, aux yeux de Platon, la sanction nécessaire d'une violation (déviation)

de la loi cosmique.

Avant la tragédie :

-- *B. Verhagen : De tragedie maskers van Hellas* , Amsterdam, sd (Eschyle et Sophocle sont évoqués dans divers ouvrages) ;

-- *P. Ricoeur, Finitude et culpabilité* , II (*La symbolique du mal*), Paris, 1960, 151/332 (*Les mythes du commencement et de la fin*), frl. pp. 167 et suiv. : le drame de la création ; encore plus « tragique » : 199 et suiv. : la divinité perfide et la tragédie de l'existence ; aussi très certainement 21 et suiv. : l'âme exilée (réincarnistique).

Note-- Concernant l'aspect sagesse de la théorie de l'information, voir pp. 45 et suivantes ci-dessus (la théorie des formes, en particulier l'aspect iv, la régulation du processus par l'idée, qui, bien que transcendante, est néanmoins immanente dans les êtres et leur processus (mouvement, changement, causalité) à l'œuvre).

L'idée est, après tout, la structure de la réalité ; elle met en lumière les processus que cette réalité subit et agit (« cause ») comme « génie, resp. iuno » (voir ci-dessus pp. 47 et suivantes : « L'idée est (...) l'« arithmos teleios », le nombre parfait (harmonie des formes numériques), de toutes choses et de tous processus ».

L'aspect mathématique de l'idée de choses et de processus (118/130)

« L'information est une idée, mais avec une orientation mathématique si nécessaire. » *Fr. Krafft, Gesch. der Naturwissenschaft* , I, 112, écrit : La vision du monde d'Anaximandus est le fruit d'une analyse critique des idées de ses deux prédécesseurs, Hésiode et Thalès. À cet égard, ses points de départ sont naturellement les suivants :

(i) la vision rationnelle de Thalès et son explication des phénomènes individuels de l'histoire de la Terre ;

(ii) la conception systématique et généalogique d'Hésiode, sa vision cosmologique du monde et sa loi de l'ordre des sexes parmi les divinités (hypostases). Seule la synthèse de ces deux approches et de leurs résultats a permis une conception, fondée sur une vision du monde spéculative et appliquée de manière cohérente, qui fait d'Anaximandre le premier véritable cosmologiste. Convaincu de cette vision, Anaximandre construisit non seulement une sphère céleste, mais aussi une carte de la Terre : de cette carte naquirent les prémices d'une géographie mathématique (...).

(a)1. Hékataios de Milet (-560/-480)

Il discute en détail de l'œuvre d'Anaximandre (par exemple, il a voyagé dans la vallée du Nil (sous Amasis II (-568/-526) et a écrit la « Périègèsis ») ; il construit à son tour une carte de la terre, qui ne fait que compléter et clarifier celle d'Anaximandre (Krafft , oc, 141 ; 199 ; incidemment : 168/199 (*Dasometrische Erdbild des Hekataios von Milet*)).

Cette carte et le raisonnement géométrique et symétrique qui la sous-tend sont importants car ce raisonnement a également eu un impact au-delà de la géographie. Pour Anaximandre et Hécatee, la Terre était un disque entouré par l'Océan ; de plus, à l'instar d'Anaximandre, Hécatee était convaincu que les parties de la Terre que l'on ne peut imaginer que de manière générale à l'aide de figures géométriques étaient en réalité formées selon les figures que dessinent les eaux des mers ou des fleuves.

Cependant, la Terre et ses composantes sont, en un sens, des figures mathématiques. La carte de la Terre d'Hécatee fut utilisée par les Grecs jusqu'à Ératosthène (-275/-194), premier géographe systématique (Geografika (géographie physique, mathématique (concernant la mesure de la Terre) et ethnographique)), malgré les critiques formulées à son encontre par Hérodote (qui la jugeait, du moins à grande échelle, insuffisamment empirique) : tel était le point de vue géométriquement symétrique propre à la mentalité hellénique.

Hekataios est convaincu que la fusion est construite géométriquement :

1. Certains paysages sont géométriquement délimités par l'eau (mers, courants), voire même rendus carrés.

2. La Terre entière est circulaire (disque) ; les mers et les courants la divisent « naturellement » (géométriquement) ; la moitié sud est coupée en deux par le Nil ; Delfoi est le nombril de la Terre (omphalos : colline du commencement de la vie).

(a)2. Puthagore de Samos et son école

Ils partent du même point de vue : l'harmonie numérique (arithmos) est présente dans les formes de fusion et d'art ; elle n'y est pas simplement projetée par l'esprit constructif et mathématique humain. Selon Krafft (oc., 200), cette mathématique objective, ou plutôt constitutive ou « physique », est encore celle des Pythagoriciens Archutas de Tarente (-400/-350) ou Philolaos de Crotone (contemporain de Socrate ; Krafft, oc., 221). Philolaos, par exemple, procède de la « dékas » sacrée, la décade (la dualité), comme étant directement présente dans le cosmos.

Conclusion : pour les Grecs susmentionnés, l'idée (structure qui, présente de manière informative dans le fisis, « régule » (dirige) ses processus) est, si nécessaire, mathématique.

Étant donné leur caractère sacré, cette information mathématique est non seulement immanente et constitutive, mais aussi préconstitutive (voir p. 46 ci-dessus).

GW120

Comme l'atteste l'histoire de l'art, il existe un art céramique géométrique en Grèce et dans ses environs : la céramique protogéométrique apparaît à Athènes vers 1050 ; la période protogéométrique tardive est datée entre 1000 et 900, suivie de la période géométrique ancienne (900/850), de la période géométrique moyenne (850/760) et de la période géométrique tardive (760/700) ; – celle-ci est ensuite suivie, d'un point de vue artistique, par la période « archaïque » (700/480). – Apparemment, cette vision géométrique des choses persiste encore dans la physicalité grecque.

(b)1. Parménide d'Élée (-540/...)

Il représente une rupture avec la tradition mathématique grecque. Il est le premier ontologue ou philosophe de l'être explicitement formulé (voir p. 29 ci-dessus) : l'« être » est au cœur de sa pensée, non pas comme une copule, mais comme un verbe à part entière.

(1) L'être est ce qui remplit l'espace (et donc, selon nos concepts, certainement « matériel »), le « vide » (kenon, vide) est le « non-être ».

(2)a . Pourtant, cet « être » qui remplit l'espace est invisible et échappe à l'expérience sensorielle ordinaire, « a.fanes » (bien que matériel) ; – en ce sens, il ressemble à la matière subtile, telle qu'Anaxagore la conçoit par exemple (voir ci-dessus p. 103 et suiv.).

(2)b. Cet être n'est donc accessible que par « noein », la pensée (liée à « nous » (voir ci-dessus p. 103 et suiv.), l'intellect, l'entendement) et le raisonnement, c'est-à-dire l'enchaînement (« calcul ») de phrases (jugements, raisonnements). Cf. Krafft, oc 236f.

(2)c. Cet être n'est pas, contrairement à la réalité, fisis, telle que la concevaient les Milésiens et Héraclite en particulier, « engendrant » (la vie) et « descendant » (la mort), mais permanent. – Voyez la révolution que Parménide

introduit dans le monde physique.

Zénon d'Élée (-500/ ...), disciple de P. Arméniclès, poursuivra paradoxalement cette réflexion à travers ses célèbres « arguments » contre le devenir, le mouvement et la multiplicité, et à travers la fondation inconsciente du calcul infinitésimal.

Cependant, cette forme de mathématiques n'existe que dans l'esprit humain, et non plus dans la fusion elle-même, immanente, constitutive, comme auparavant. Ainsi, vers 450, apparaît une mathesis idéale (voir théorie supérieure des idées, p. 46 : transcendance) et une mathesis qui, en termes physiques, n'est qu'un outil de raisonnement, rien de plus, servant à éclairer certains aspects de la fusion.

Ces mathématiques révèlent un monde numérique (formel) qui existe non pas à l'intérieur, mais à l'extérieur du monde physique (cf. Krafft, oc 200f.). Ces mathématiques ne sont pas empiriques (Krafft, oc. 296) ; elles possèdent un domaine qui leur est propre, parallèlement aux choses et processus visibles (ibid.). L'(hyper)rationalisme des mathématiques (modernes) est né. Un « chorismos » croissant, une séparation entre fusion et nombre (forme), se produit.

GW121

(B)2. Hérodote d'Halikarnassos (-485/ ...)

Il représente la deuxième fraction de la même tradition mathématique grecque. Plus précisément, il existe une tradition qui va de Thalès, en passant par Anaximandre et Hécatee, jusqu'à Hérodote.

Cette tradition est 1. **empirique** -milésienne, 2. **mais** non sans une orientation mathématique et physique, comme nous l'avons constaté avec Anaximandre et Hécatee.

Cette tradition du physique se caractérise par le principe de l'essai ou de la vérification.

a) Que, comme le note Krafft, oc., 271, les Milésiens et d'autres penseurs ont appliqué inconsciemment, ou du moins de manière implicite,

b) jusqu'à ce qu'Anaxagore de Klazomenai (-499/-428) déclare expressément : « Opsi ton adèlon ta fainomenal » (La « vision », ou la compréhension du bien-fondé des choses invisibles, sont les choses manifestées (visibles, phénoménales)).

Hérodote formule le même principe (Histoires, 11 : 33 et suiv.) : « Car le Nil prend sa source en Libye (comprendre : en Afrique au sud de l'Égypte) et, comme je le soupçonne – je déduis l'inconnu du connu –, le Nil coule dans la même direction céleste (région principale) que l'Istros (mot grec pour « Danube »). » Hérodote explique ensuite combien l'Istros est connu et combien le Nil, du moins en ce qui concerne son origine africaine, est méconnu.

Hérodote applique le principe de vérification par symétrie : le cours inférieur du Nil est symétrique à celui du Danube ; par conséquent, compte tenu de cette symétrie, le cours supérieur du Nil suivra vraisemblablement la même courbure que l'Istros. On perçoit ici la nuance de la pensée d'Hérodote.

a/ d'une part, contrairement à Anaximandre et Hécatee, il défend le principe de la vérification empirique, s'appuyant sur ce qu'il a vu lui-même ou sur ce que d'autres (historia, recherche ; voir ci-dessus, pp. 70 et suiv.) ont vu ;

b/ d'autre part, et conformément aux principes a priori géométriquement symétriques d'Anaximandros et d'Hécatee, il défend le principe de symétrie. Cf. Krafft, oc, 173f.

Que cela soit effectivement le cas est évident d'après un autre exemple : Hérodote discute de la cause (explication, abduction) des crues annuelles du Nil (un sujet qui a intéressé les physiciens grecs tout au long de l'Antiquité).

1. Le point de vue de Thalès : en effet, Thalès de Milet affirmait que les vents d'été réguliers (venant du nord) repoussaient les eaux du Nil vers leur source, provoquant ainsi les crues ; critiques d'Hérodote : si cette hypothèse est vraie, alors

a/ Le Nil ne déborderait pas lorsque les alizés ne soufflent pas ; or, en réalité, certaines années, ils ne soufflent pas, et pourtant des inondations sont observées ;

b/ d'autres cours d'eau, certainement de moindre ampleur, devraient également déborder sous l'influence des mêmes vents ; or, en fait, une série de cours d'eau en Syrie et en Libye (= Afrique non égyptienne) ne débordent pas ;

GW122

2. L'opinion d'Euthumène de Massilia (fin du VI^e siècle ap. J.-C.) : l'Océan contourne la Terre ; le Nil prend sa source dans cet Océan et déborde par conséquent. Critique d'Hérodote : l'explication (abduction) qui parle de l'Océan procède « à partir de quelque chose d'inconnu, qui ne se prête à aucune

vérification » (ce qu'Hérodote affirme très explicitement, ce qui prouve que, outre Anaxagore, Hérodote lui-même, connu pour ses conceptions sacrées – voir ci-dessus, p. 78/82 – a clairement formulé le principe de vérification, ici dans un sens négatif. « Je ne sais rien de ce cours d'eau qu'est l'Océan. »

À mon avis — cf. supra p. 72 et suiv. (l'individualisme d'Hécatée concernant l'« histiria », la recherche, que suit Hérodote) —, Homère ou un autre poète, encore plus ancien, a inventé le nom « Okéanos » et l'a introduit dans la poésie. Ainsi, littéralement, le très pieux Hérodote, qui démythifie ici comme ses contemporains, qui ne pensaient que peu ou pas du tout de manière sacrée.

Krafft (p. 145) commente ainsi : « Celui qui propose l'Océan comme explication renverse le principe épistémologique de l'époque d'Hérodote et consorts. » Autrement dit, les données phénoménales et visibles sont « connues » – compréhensibles – par rapport aux données invisibles, et de surcroît incontrôlables ! C'est là l'essentiel.

3. Anaxagore de Klazomenai,

L'opinion de loin la plus « intellectuelle et rationnelle », à savoir celle d'Anaxagore de Klazomenai, qui soutient que les crues du Nil proviennent de la fonte des neiges ;

Critique d'Hérodote : que signifierait *cela* ? Que le Nil jaillit de la fonte des neiges ? Il prend assurément sa source en Libye (Afrique au sud de l'Égypte). Comment, dès lors, pourrait-il émerger de la neige, puisqu'il prend sa source dans les régions les plus chaudes et se jette dans des régions majoritairement plus froides ! (...) Les vents soufflant de cette direction sont des vents chauds (Hérodote a personnellement parcouru l'Égypte et parle d'après ses propres récits ou observations). De plus : cette région est aride et ne connaît pas la glace (Hérodote n'a voyagé que jusqu'à Éléphantine et n'a donc pas constaté de visu (d'après les récits) que la neige puisse recouvrir les sommets). Or, les chutes de neige sont inévitablement suivies de pluie dans les cinq jours (il généralise ici, sans fondement, une règle applicable à la Grèce).

Conséquence : s'il neige en Libye, il doit aussi pleuvoir dans les régions sources du Nil.

Troisièmement, selon Hérodote lui-même, les tribus de cette région ont la peau sombre en raison de la chaleur intense ; les faucons et les hirondelles y restent toute l'année ; les grues quittent le pays des Scythes (nom donné par les Hellènes à la région située entre les Carpates et le Don) au début de l'hiver et migrent pour l'hiver vers les régions sources du Nil.

Si ne serait-ce qu'un peu de neige tombait sur la terre que traverse le Nil et d'où il prend sa source, alors tous ces faits ne pourraient pas être vrais.

Décision:

(i) Hérodote formule explicitement le principe de vérification dans un sens empirique :

(ii) il l'applique à plusieurs reprises, indépendamment des données géographiques qu'il connaît, même s'il reste fidèle aux a priori géométriquement symétriques d'Anaximandre et d'Hécatee dans un certain nombre de cas à petite échelle.

Autrement dit, la pensée spéculative-déductive appliquée aux concepts mathématiques fondamentaux (a priori) est critiquée par Hérodote et ses contemporains au nom d'une approche empirique et inductive-abductive. De ce fait, la mathesis archaïque est remise en question d'une seconde manière, s'ajoutant à celle dont elle l'était déjà depuis Parménide.

(iii) Hans Reichenbach, ancien membre du célèbre Cercle de Vienne (un cercle néo-positiviste auquel appartenaient également Rudolf Carnap et d'autres ; cependant, Carnap et Reichenbach ont tous deux abandonné par la suite la position strictement positiviste), a tenté de définir le mot « test » (« vérification ») ; il a distingué les significations possibles suivantes :

1/ test logique : dès que le test est exempt de contradiction, il y a vérification logique (cela aurait, replacé dans la Grèce antique, été la vérification d'un Parménide ou d'un Zénon d'Élée, avec leur style de pensée intellectuel et rationnel) ;

2/ test empirique : dès qu'un fait perceptible confirme le donné préconçu théoriquement (abductivement), il y a vérification empirique qui, selon Reichenbach, est double :

(je) physiquement , si le test n'est pas contraire aux lois de la nature (au sens actuel) (par exemple, affirmer qu'une masse peut se déplacer à une vitesse supérieure à +/- 300 000 km/s (vitesse de la lumière) est, dans le cadre des données et des lois de la science naturelle galiléenne exacte, impossible (= falsification ou signe que la configuration préliminaire est fausse (falsum))) ;

(ii) technique , si nous disposons de moyens techniques pour exercer un

contrôle (par exemple, la température solaire, à l'intérieur du noyau chaud, n'est pour le moment pas vérifiable avec un thermomètre terrestre) ; les deux types de tests s'inscrivent le mieux dans le style de pensée inductif-empirique d'Hérodote ;

3/ Test transempirique : dès qu'une affirmation qui tombe en dehors de l'horizon de la pensée « éclairée » (intellectuelle-rationnelle ou – inductivement-empirique) (en fait : « idéologie ») est néanmoins confirmée quelque part en dehors du cadre de pensée séculier et naturaliste (inhérent aux « Lumières »), il y a vérification transempirique ; ainsi le logo de l'histoire d'Hérodote (voir ci-dessus, pp. 80 et suiv.), une structure sacrée.

GW124

Aperçu. -- L'aspect mathématique de l'idée d'êtres

Les (choses, les processus) étaient donc, fondamentalement parlant, abordés dans le domaine physique de deux manières différentes :

un. Anaximandraïste

(Hécataeus, Puthagore), dans la conviction que le mathématique (en termes de nombre et de mathématiques spatiales) était présent et à l'œuvre dans la nature elle-même : on analysait d'abord les données visibles (dèla, fanes) de cette manière et on concevait les données invisibles (a.dèla, a.fanes) de la même manière (formes géographiques, distances et vitesses des planètes, nombre de planètes, nombre de mondes) ;

L'astronomie (Puthagore), la géographie (Anaximandre, Hécatee, Hérodote), l'harmonie (Puthagore), la sculpture (Puthagore), l'urbanisme (Hippodame de Milet), une génération plus jeune qu'Hécatee, a planifié la reconstruction de Milet, détruite lors de la révolte ionienne en 479, a réaménagé le port de Pirée à Athènes (446), a planifié la ville de colonisation de Thourioi (golfe de Tarente), chaque fois selon une structure en damier, avec des rues rectangulaires qui se croisent) (cf. Krafft, oc, 230f.);

b. Parménidien

(Zénon d'Élée et al.), c'est-à-dire dans la conviction que les entités mathématiques (nombres, formes spatiales, etc.) n'existaient que dans l'esprit (intellect, raison) et étaient soumises au « calcul », c'est-à-dire à la concaténation logiquement stricte de théorèmes, - ce qui donna naissance avec le temps à la géométrie axiomatique-déductive d' *Euclide d'Alexandrie* (+ -300) ; avec son stoïcisme ; - Euclide lui-même ne fait que développer ce que ses prédécesseurs avaient commencé : (Zénon d'Élée), - Hippocrate de Chios (-470/-400), avec son

stoïcisme (Elementa), Léon, Eudoxe de Cnide (-408/-355), un élève d'Archytas de Tarente, le Pythagoricien, Théudius de Magnésie (contemporain de Platon) ;

Cela signifie que les Pythagoriciens, depuis Hippias de Métapontion, s'étaient divisés en deux groupes : les « akousmatikoi » (auditeurs) conservateurs et les « mathematikoi » (érudits, puis mathématiciens), qui, à l'instar d'Hippase, s'adaptèrent à l'évolution du temps et réinterprétèrent les mathématiques à la manière de Parménide. Cf. Krafft, oc., p. 203 et suiv.

c. Les deux points de vue précédents ont soulevé des problèmes :

La question s'est posée de savoir si la fusion contenait réellement en elle les structures mathématiques que les mathématiques anaximandriennes (et l'art (proto)géométrique – voir p. 21bis ci-dessus –) y postulaient ; Hérodote, comme indiqué brièvement ci-dessus, – même un poète comme *Aristophane d'Athènes* (-450/-385), dans ses *Ornithes* (Oiseaux, – en -414) – a critiqué l'ancienne vision anaximandrienne, du moins dans une certaine mesure.

Ce n'est pas Platon d'Athènes (-427/-347), qui a tenté la synthèse des deux conceptions des mathématiques, qui a douté de la possibilité de définir mathématiquement la nature comme sur et en elle-même.

GW125

Platon faisait une distinction entre :

- (i) formes numériques pures, incarnation parfaite du contenu conceptuel ;
- (ii) figures géométriques, régies par les formes de nombres purs susmentionnées ;
- (iii) les formes numériques observables dans les choses perceptibles par les sens

(L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* , Paris, 1974).

Prenons le cercle, par exemple : tous les cercles perceptibles par les sens ne sont que des approximations de la figure géométrique « cercle », qui est définissable mais jamais parfaitement réalisable dans la matière ; – dans les deux précédents, les idées sont présentes et à l'œuvre.

Platon en vint donc à instaurer une stricte séparation entre

- (i) les formes numériques sensorielles et
- (ii) les formes non sensibles (géométriques ou purement idéales) (numériques). Ce « chorismos » (séparation) remonte à Parménide qui, atteignant l'« être » par la pensée pure, sépare le « non-être » perçu par les sens. Cf. Krafft,

oc., 296 et suiv.

Un exemple de l'influence de Parménide sur les mathématiques est la définition du « nombre » et de l'« unité » (dans le stoïcisme d'Euclide) :

(i) « L'unité est ce par quoi toute chose est appelée « une ». » Ici, « une » signifie, au sens parménidien, « indivisible ».

Conséquence : les mathématiques parménidiennes ne connaissent pas les fractions, mais une théorie des proportions issue de l'harmonie ! Ainsi, par exemple, si je divise 1 par 5, j'obtiens le rapport 1:5 – et non $1/5$, comme dans nos mathématiques. La monas, unité (en tant qu'élément), indivisible, ne se réduit jamais (comme dans nos fractions) ; non, elle est remplacée par imagerie (pour ne pas trahir le dogme parménidien de l'indivisibilité) par un ensemble, à savoir cinq unités ; or, cet ensemble est bien divisible.

(ii) « Le nombre (arithmos, quantité) est l'ensemble (plèthos) créé par les unités ».

Conséquence : selon la monas, une unité n'est jamais un nombre – il faut comprendre : un ensemble ! Seuls deux éléments ou plus constituent un « nombre ». – C'est uniquement dans cette perspective que l'on comprend les conceptions de la matière d'Empédocle, d'Anaxagore, de Leucippe et de Dernocrate, qui conçoivent les « unités » matérielles à la manière de Parménide, c'est-à-dire comme indivisibles, et introduisent la multiplicité comme un « nombre » (ensemble d'unités). Voir pp. 110 et suivantes ci-dessus concernant la théorie mécaniste de la matière.

Il existe pourtant une différence majeure entre les arithmétiques et les mécanistes : les arithmétiques agissent comme si la multiplicité des unités (de l'unité, pour être plus précis) était purement imaginaire, tandis que les mécanistes, naturellement, présentent cette multiplicité (de l'unité) comme réelle, voire matérielle (ils parlent d'être). Cf. Krafft, oc., 322 ; A. Szabo, « *Der älteste Versuch einer definitorisch-axiomatischen Grundlegung der Mathematik* », dans *Osiris* 14 (1962) : 308/369.

GW126

En résumé : « La raison (de la philosophie grecque) n'est pas encore notre raison (moderne), la raison de la science expérimentale actuelle, centrée sur les faits et leur traitement théorique. – Cependant, elle a développé une mathématique, une première formalisation (= articulation en symboles abstraits)

de l'expérience sensorielle. »

Mais voyez-vous : elle ne souhaitait pas les utiliser dans l'étude de la réalité physique. Le lien faisait défaut entre le domaine mathématique et le domaine physique, entre le calcul et l'expérience. Les mathématiques sont restées liées à la logique. Après tout, pour les Grecs, la fusiis représente le domaine de l'imprécision, auquel ni la mesure exacte ni le raisonnement rigoureux ne s'appliquent (cf. A. Koyré, « *Du monde de l'à-peu-près à l'univers de la précision* » , dans *Critique* , 1948, p. 806-883).

La raison ne se découvre pas dans la fusion, mais elle est immanente au langage ; elle ne se manifeste pas par des techniques agissant directement sur les choses ; elle advient plutôt par la description et l'analyse précises des divers moyens d'agir sur les personnes, à savoir les techniques dont le langage est l'instrument commun – l'habileté de l'avocat, du professeur, du rhéteur, de l'homme politique. La raison grecque est celle qui permet d'agir sur les personnes de manière positive, délibérée et méthodique ; cependant, elle ne permet pas de transformer la nature. (J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* , 11, 123s.)

Ce « chorismos » (séparation) entre la raison et la nature a une double raison, selon Vernant et al.

(i) La philosophie ionienne – au lieu d'être considérée comme sacrée en tant que conception (et provenant d'un père et d'une mère généalogiquement) – considère la fusion comme provenant d'« archai », de principia, de principes abstraits, qui sont immuables (l'eau, l'infini, l'air ou le souffle).

(ii) La philosophie parménidienne, divisant l'homme en une partie sensorielle perceptive et une partie pensante, voit la fusion comme le premier plan, qui dissimule le véritable être, qui est immuable.

En effet, Krafft nous a montré comment les mathématiques, bien que présentes dans la nature chez les Ioniens, restaient géométriquement symétriques en dehors de la nature (jusqu'à ce qu'Hérodote le souligne, au moins partiellement), n'étaient pas découvertes empiriquement, mais supposées a priori en son sein ; comment, chez les Parménidiens, la nature était, pour ainsi dire, ignorée comme non-être, pour faire place à une vision du monde purement conceptuelle et calculatrice qui expose l'« être » invisible et purement logique.

Dans les deux cas, l'aspect mathématique et la nature ne s'imbriquent que timidement : il existe un « chorismos », un écart, entre les deux. Platon, en

particulier, insistera fortement sur cet écart entre l'idée (le nombre, la forme) et la nature (le donné sensible). Avec lui, de très nombreux Grecs.

GW127

Décision générale

L'étude de la fusion nous a permis de découvrir une structure triple :

- (i) matière,
- (ii) l'énergie (parmi les mécaniques (voir ci-dessus p. 110 (ancienne), 95 et suivantes (moderne) il existe même un écart entre la matière et l'énergie, dans la mesure où la matière est conçue comme inerte et l'énergie comme externe) ;
- (iii) information (idée, idée mathématique ou nombre (forme) (pour certains penseurs grecs, il existe même un écart entre l'information (idée, structure mathématique) et la matière, respectivement l'énergie (voir ci-dessus pp. 118 et suivantes) ; depuis +/- 1948 (*Norb. Wiener, Cybernetica* (machines de traitement de l'information)), le matérialisme moderne a également évolué).

Note – concernant la relation entre la physique pure (science) et la technologie chez les Grecs anciens. – Deux positions peuvent être brièvement mentionnées ici : d'une part, *J.P. Vernant, Mythe et pensée* , II, 5/54 (*Le travail et la pensée technique*), qui défend les propositions suivantes :

- a. l'inhibition du progrès technique (notamment au moyen de machines) par
 - a1. le soi-disant mépris grec pour le travail manuel et l'activité technique ;
 - a2. l'influence de l'ordre social et, par exemple, de la propriété d'esclaves ;
 - a3. le refus du progrès technique ;
- b. l'idée que le savoir technique est fondamentalement lié au savoir scientifique ; autrement dit, selon Vernant, la technologie est essentiellement une science théorique appliquée ; – autrement dit : l'écart entre information et matière et/ou énergie n'existe pas, de sorte que la technologie et la formation théorique fusionnent en expérimentation et en science exacte ; par ailleurs, *B. Gille, Les mécaniciens grecs (La naissance de la technologie)*, Paris, 1980, qui, par exemple, pp. 170/195 (« *Le blocage* ») et 196/223 (« *La formation de la connaissance technique* »), offre une critique justifiée des propositions extrêmes de Vernant :

a. le mépris pour le travail manuel et la technologie ainsi que pour l'organisation sociale (esclavage) et la réticence envers le progrès technique existaient certainement, mais Gille met en doute la généralisation de Vernant : loin d'être tous les Grecs tombent sous la critique de Vernant ;

b. Gille défend la nature distincte et indépendante des compétences et des connaissances techniques, qui sont autres que la formation de théories, laquelle est testée expérimentalement.

Ainsi, Gille écrit, avec une attitude bien plus positive envers les Grecs anciens : « Accueillons donc Archutas (de Tarente, mathématicien comme Hippiasos, cf. supra p. 119 ; -400/-350), s'il fut bien l'inventeur prolifique que les Anciens ont décrit, le premier esprit technique de l'Antiquité classique. Sans doute les Anciens eux-mêmes ne se trompaient-ils pas en le situant à l'aube d'un nouveau monde technique. »

GW128

L'homme s'est approprié la tâche des dieux et des héros. Dès lors, l'imagination technique a pu se développer.

- (i) la technique est sécularisée (= désacralisée) ;
- (ii) de plus, - comme le souligne le Pseudo-Aristote (*Mechanica*) - la technologie devient contre nature, c'est-à-dire qu'elle nous permet de réaliser ce que la nature ne pourrait pas accomplir, parfois même contre elle". (Oc, 211s.).

En effet, pour autant qu'on puisse le constater aujourd'hui, du moins en ce qui concerne le génie mécanique, les grandes découvertes des Grecs se situent du IV^e au VI^e siècle, d'Archutas (et Thalès jusqu'au début de l'École d'Alexandrie (fondée par Démétrios de Phalère (port d'Athènes), (-350/ ...) en -305, à l'instigation de Ptolémée Sôter, prince d'Égypte à partir de -305) (cf. oc, 54ss. (L'école d'Alexandrie); 211).

D'après Gille, les ingénieurs procédaient de diverses manières, un peu comme le dit Philon de Buzantion (-250 av. J.-C.) dans ses **Méchanikè suntaxis** : « Il y a des choses qui ne peuvent être accomplies par le seul raisonnement ou les procédés mécaniques (concernant les machines). Nombre de découvertes sont dues à l'expérience. » Héron d'Alexandrie (surnommé « ho mèchanikos »), qui s'appuie sur les travaux de Philon, insiste fortement sur cette expérience, tout en ajoutant que le savoir scientifique est nécessaire et que le raisonnement rationnel doit en découler (Oc., 207).

En résumé:

- (i) le raisonnement (qui tente de trouver les causes),
- (ii) démonstrations mécaniques,
- (iii) l'expérience, - ce sont trois façons de faire des progrès techniques.

En d'autres termes, l'expertise technique ne peut se réduire à un seul type de Vernant, à savoir la théorie testée expérimentalement .

Note : « empeiria », expérience, ne désigne jamais un processus bien défini de connaissance scientifique, mais plutôt « expérience » (y compris, si nécessaire, l'expérience scientifique) (oc, 212s.).

Du point de vue aristotélicien, l'« expérience » désigne l'accumulation d'observations singulières (par exemple, la constatation qu'un médicament « fonctionne » sans pouvoir identifier sa « cause », c'est-à-dire le raisonnement qui la révèle). Avec le temps, cependant, et selon les circonstances, une théorie (par exemple, une formule géométrique) se développe, transformant cette expérience en une théorie vérifiable expérimentalement, comme l'exige Vernant (dans l'esprit de la science et de la technologie galiléennes modernes, que les Grecs n'ont jamais connues, si ce n'est sous une forme très fragmentaire).

Proclus de Constantinopolis (+410/+485),

Le néoplatonicien, dans son commentaire sur Euclide, affirme qu'il existe une science appelée « mechanica », qui fait partie de l'étude des choses perceptibles par les sens et des choses matérielles, ainsi que de la science des instruments de guerre (Archimède, par exemple) ou des dispositifs « merveilleux » dans lesquels on utilise des soufflets ou des poids.

GW129

Proclus exprime ce que les gens pensaient de la technologie à l'époque (du moins dans sa partie mécanique) : on l'appelait « science » (au sens antique).

La question est la suivante : existe-t-il une connaissance informationnelle présente dans la démonstration purement technico-mécanique des dispositifs (pour prouver leur utilité ou leur fonctionnement) et dans la méthode empirique approximative (pour résoudre techniquement un problème posé sans aucune intuition théorique) ? À notre avis, oui : dans la démonstration technique d'un dispositif découvert (appareil, action, etc.), une abduction ou une supposition prime toujours (qu'elle puisse être exprimée théoriquement (dans une explication ancienne de la nature et de la cause ou dans une formule arithmético-géométrique de l'époque) ou non est secondaire) : il y a une intuition, une compréhension intuitive de la situation, du problème posé et de sa solution ;

Un exemple : Athénée, auteur de traités sur les engins de siège (Peri mèchanèmaton), entre -200 et -100, relate l'invention du bélier :

a. pendant le siège de la ville de Gadeira, les Carthaginois avaient capturé un point ; des jeunes hommes, qui n'avaient pas d'outils pour détruire le mur,

prennent une poutre et, avec leurs bras, en groupe, ils la poussent contre le mur, qui est ainsi en grande partie nivelé ;

b. un habitant de Turos, Pephrasmenos, un constructeur naval, avait vu cela : lors d'un siège ultérieur, il planta un grand mât dans le sol et y attacha une poutre, qui pouvait être déplacée d'avant en arrière contre la forteresse ;

c. Le Carthaginois Geras fit construire une structure en bois qui pouvait être déplacée sur des roues et qui était surmontée d'un toit : à l'intérieur se trouvait une poutre qui, avec l'ensemble de l'engin, pouvait être poussée contre un mur par un grand nombre d'hommes ; il appela son invention « tortue » (parce qu'elle se déplaçait très lentement sur le sol).

Ici, la démonstration mécanique et l'invention approximative (en trois phases) fusionnent : sans beaucoup de théorie ni de formule mathématique, il apparaît immédiatement clair en pratique que l'intuition (possédant des informations, à la fois comme une idée (contenu de la pensée) et comme un nombre (forme), puisque des mesures et des portées sont impliquées) est à l'œuvre ici ;

(ii) Le résultat visible et tangible « prouve » (naturellement pas théoriquement) que l'intuition préconçue (abduction) était correcte, à savoir que l'idée sous forme numérique (= information) incarnée par les trois « formes de béliet » a permis d'atteindre le résultat escompté (objectif) dès le départ et était donc correcte, tout comme une théorie, une fois confirmée expérimentalement, se révèle correcte ; en d'autres termes, par induction, c'est-à-dire par expérience concrète (applications), on sait si les déductions tirées de l'abduction sont vraies, c'est-à-dire utilisables sur le plan technique. Il existe donc une information technique sans théorie, mais tout aussi valable.

GW130

En d'autres termes, le point de vue pragmatique (C.S. Peirce) « sauve » la pensée technique en tant que mode de pensée.

Un autre aspect : les trois formes (ou modèles applicatifs) du béliet recouvrent une seule idée, un modèle régulateur, qui les résume toutes. En principe, il existe un nombre illimité de réalisations (ou modèles applicatifs) d'une même idée (ou idée mathématique). (Voir ci-dessus, p. 45 et suivantes). Le processus d'invention technique, décrit précédemment, comparé au processus de création artistique (voir ci-dessus, p. 50 et suivantes), montre qu'une théorie des idées, correctement comprise et non caricaturée de manière exemplaire,

comme c'est souvent le cas, exprime fidèlement l'aspect informatif : les trois types de bélier révèlent, rétrospectivement, un seul type, un archétype, qui opère en son sein comme un modèle unique et qui rend possible la synthèse (collecte, structure distributive et collective). Exemplarisme et adaptation situationnelle sont indissociables. (Voir ci-dessus, p. 52).

W a raison de dire *Jaeger, Paideia* , I, 236, sur l'ancienne philosophie naturelle (Thalès, Anaximandros, Anaximène), que peut-on dire de la philosophie grecque plus tardive ?

- (i) l'imagination, guidée et contrôlée par la raison ;
- (ii) le sens plastique et architectural - si typique des Grecs - qui tente d'ordonner et d'assembler le monde visible (delà, fanes) avec ses moyens (fl. mathématiques) ;
- (iii) symbolisme qui révèle la vie extra-humaine à partir de la vie humaine.

M.aw les caractéristiques de la sagesse structurée en quatre parties (voir ci-dessus pp. 14/17) .

Lors du dixième colloque scientifique (8 décembre 1982) à Heverlee, sur les caractéristiques essentielles de la vie, le professeur Wildiers a donné à Manfred Eigen (Ludus vitalis – le monde et la vie comme jeu) et à Ilya Prigogine (*L'ordre issu du chaos* – le monde et la vie comme œuvre d'art), deux lauréats du prix Nobel et spécialistes du domaine, l'occasion de se demander si nous, qui voyons la vision déterministe du monde des XVIIIe et XIXe siècles (le monde comme machine) décliner, pouvons la remplacer soit par la vision ludique du monde (Eigen), soit par la vision ordonnatrice (Prigogine).

Une discussion très animée entre les deux chercheurs n'a pas permis d'apporter de réponse définitive, mais a offert des points de vue d'ordre général très intéressants. Lorsque Jaeger résume – avec imagination et plasticité – dans un sens architectural, nous pensons que, malgré tous les progrès manifestes accomplis depuis les physiciens antiques, nous œuvrons encore aujourd'hui dans la même tradition ininterrompue (voir p. 46 ci-dessus : perennis philosophia (Steuchus, Leibniz, Willmann)).

GW131

L'âme dans la nature (131/165)

Avant d'aborder la dimension physique de l'« âme », nous nous arrêterons un instant sur la sémantique (théorie ordonnée du sens) de ce mot. En effet, le mot « animisme » (croyance en l'âme) – et par conséquent le mot « âme » – est employé

dans quatre grands domaines. Ces domaines sont bien distincts, mais, en définitive, indissociables.

(1) -- Le domaine médico-biologique.

« L'animisme » signifie, dans *Stahl, Theoria medica vera*, 1707, le fait qu'une seule et même « âme » est le « principe » (explication) de la vie organique et de la vie intellectuelle-rationnelle (chez l'homme, bien sûr).

Compris de cette manière, l'animisme (stahlien) est un type de « vitalisme » (voir p. 112 ci-dessus) ou, du moins, un aspect ou un ajout de celui-ci : le « vitalisme » signifie, au sens large, toute doctrine (théorie) qui affirme que la vie diffère essentiellement de la structure purement mécanique (physico-chimique) de la matière inanimée (afin d'être par le biais d'une « force vitale », d'une « entéléchie », etc.).

Note : Le terme « vitalisme », dans ce contexte biomédical, peut aussi s'entendre plus restrictivement comme le nom de la doctrine de l'école de Montpellier (*Th. de Bordeu ; Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme**, 1775). Il désigne alors la doctrine selon laquelle, en chaque individu, existe un principe de vie, distinct à la fois des propriétés physico-chimiques du corps et de l'âme en tant que faculté intellectuelle et rationnelle (âme pensante). Cf. A. Lalande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie **, Paris, 1968-1910, p. 60 ; 1214 et suiv.

(2) -- Le domaine ethnologique-hiérarchique.

Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)*, Leipzig, 1926-2, 10/25, reste peut-être la meilleure introduction à ce domaine extrêmement complexe, dont nous tirons quelques concepts principaux.

(je) E.B. Taylor, *Primitive Culture*, 1867-1, 1878-2, définit « l'animisme » comme la doctrine des êtres spirituels, qui constitue l'essence de la philosophie spiritualiste dans son opposition à la philosophie matérialiste.

Compris sous cet angle, l'animisme tylorien est, bien entendu, susceptible de nombreuses critiques dans le domaine ethnologique et hiéroanalytique, même si son essence demeure valable. Après tout, les cultures exotiques, archaïques et primitives se situent presque entièrement en dehors du débat occidental entre spiritualisme et matérialisme concernant l'âme.

W. Wundt, *Völkerpsychologie, IV (Mythos und Religion)* Leipzig, 1914-3 (1909-1), fait la distinction entre

a/ corps-âme (une âme ou une puissance spirituelle (fluide) présente dans une ou plusieurs parties du corps et

b/ âme libre (esprit libre), qui représente principalement deux types, à savoir

b1/ le souffle (l'âme) - voir ci-dessus p. 100 ; 103 et suivantes) et

b2/ le fantôme (l'âme de l'ombre) qui signifie parfois le pouvoir dynamique et parfois le mode d'apparition du défunt.

GW 132

Chez Tylor et ses nombreux disciples, le concept d'« âme » se résume à ceci : il s'agit de la fusion **(i)** du principe vital et **(ii)** du double (ou fantôme) capable de se séparer du corps (par exemple, par une expérience hors du corps, comme le sommeil (rêve), ou par la mort (expérience hors du corps définitive)). L'ethnographie apporte constamment des preuves à l'appui de la théorie de Tylor. Pourtant, elle ne confirme pas le rôle majeur qu'il attribue aux rêves. Et surtout, elle met en lumière la grande complexité des conceptions populaires de l'« âme », etc. Ceci a donné lieu aux réflexions suivantes.

(ii) La distinction entre l'animisme et l'animisme.

« Une pierre ou un rocher peut, chez les primitifs, être conçu comme un être vivant sans lui attribuer une « âme » — analogue à l'âme humaine —, ou sans y placer l'« âme » d'une personne décédée ou un « esprit ». » (Söderblom, oc,11).

« Les peuples autochtones ont depuis longtemps vu des êtres vivants dans des objets, qu'ils imaginent sous forme animale ou humaine, sans leur attribuer une « âme ». » (ibid.).

Söderblom voit quatre possibilités largement éprouvées :

a. la chose de la nature est conçue comme vivante (sans « âme ») : elle est en effet « vivante » (animisme, - de « animatus », vivant), mais pas « animée » (animisme) ;

b. la chose naturelle est « habitée » par un « esprit » flottant librement - par exemple un esprit de la forêt ou un esprit de croissance (démon florissant) - sans que cet esprit soit l'âme propre de l'objet ou l'âme d'une personne décédée ; -- une telle chose est une sorte de fétichisme (fétiche = demeure d'un esprit) ;

c. la chose naturelle possède une « âme » propre, -- analogue à celle de l'homme (elle peut même en avoir plusieurs, tout comme, chez de nombreux

peuples, l'homme a plusieurs âmes ; il suffit de penser à l'âme du souffle et au fantôme, par exemple) ; -- certaines cultures ont même un animisme « complet », ce qui signifie qu'elles sont convaincues que non seulement certaines, mais toutes les choses naturelles ont une âme propre ;

d. La chose naturelle est « habitée » par une âme défunte inconnue ou par celle d'une personne défunte puissante (par exemple, un arbre ou un crocodile « sacré » est animé, ou mieux, « habité » ou « possédé » par une âme humaine). Il s'agit alors d'une forme d'animisme, au sens strict.

En fait, seul le point « **a** » (croyance en la vie) est à proprement parler « animisme » ; le point « **b** » est à proprement parler « fétichisme » ; les points « **c** » et « **d** » sont à proprement parler « animisme ».

Le terme « animisme » est généralement utilisé pour désigner les quatre (il s'agit alors d'« animisme » au sens large et quelque peu imprécis).

(iii) *J. Piaget* , le psychologue structuraliste qui a étudié l'évolution de la pensée enfantine, qualifie d'« animisme » chez l'enfant la tendance à interpréter tous les corps comme vivants et dotés d'intentions (*La représentation du monde chez l'enfant*). Il s'agit là d'une acception ethnologique édulcorée, purement psychologique.

GW133

(3) Le domaine paranormal-occulte.

AN. Aksakow, dans son ouvrage **Animismus und Spiritismus ** (1890-1891), a introduit une nouvelle acception du terme « animisme ». – Le « spiritisme » désigne tout ce qui se rapporte aux esprits des défunts ainsi qu'à d'autres êtres invisibles ; en particulier, un certain nombre de phénomènes paranormaux ou occultes sont attribués aux esprits (hypothèse spirite).

G.W. Samson, **To Daimonion **, Boston (USA), 1852, est le premier ouvrage qui, en opposition à l'hypothèse spirituelle des spiritualistes, postule la soi-disant hypothèse « animiste » — dans son cas, le « principe nerveux » — qui, analogue au principe magnétique et/ou électrique, permet à l'esprit humain d'agir sur la matière et, par exemple, de générer des bruits de coups, qui sont alors — spirituellement — attribués à des spectres ou aux âmes des morts.

Le physiologiste anglais *Carpenter* (1852) – idéomoteur – et le philosophe allemand *Eduard von Hartmann*, **Der Spiritismus ** (1885) – « inconscient psychique » – poursuivent cette voie animiste. Von Hartmann parle d'illusions et d'hallucinations (perceptions apparentes), de clairvoyance et de forces «

psychiques » (à comprendre : forces psychiques agissant de manière occulte) ; il rejette l'hypothèse de l'esprit – malheureusement, de manière non scientifique – a priori (elle ne s'intègre pas à son cadre de pensée !).

A.H. Aksakow (1890) répond à la thèse de Von Eartmann en évoquant des phénomènes personnalistes (écriture automatique, dédoublement de la personnalité, par exemple) situés dans les limites du corps, et des phénomènes animistes (télépathie, clairvoyance spatiale, télékinésie (mouvement paranormal d'objets)) situés hors du corps. À l'inverse, il postule l'existence de phénomènes spiritualistes, qui peuvent donner une impression personnaliste ou animiste, mais qui se situent à la fois hors du corps et dans un autre monde.

En bref : dans le langage courant, « animisme » est utilisé pour affirmer que tous les phénomènes paranormaux sont d'origine purement « psychique » (et que les « fantômes », etc. sont superflus) ; autrement dit, « psychologisme parapsychologique » .

Cf. WHC. Tenhaeff, *Spiritisme* , La Haye, 1971-5, 32/37. Feldmann, *Occulte verschijnselen*, 1949, 32/3.

Note-- M. Uyldert, *Plantenzielen*, Amsterdam , sd (Fr. 69/72 (*Modèle immortel (palingénésie)*)) ; R. Montandon, *De la Bête à l'homme (Le mystère de la psychologie animale)*, Neuchâtel/Paris, 1942 ; L. Verlaine, *L'ame des bêtes* , Paris, 1931 (aperçu historique) révèlent quelque chose d'animisme à l'égard des plantes et des animaux.

Note-- Le concept d'« esprit universel » – Les « archives akashiques » ou l'esprit universel désignent la strate du monde subtil où se fixent les traces de tous les événements (humains). Les voyants qui y pénètrent perçoivent ce qui s'est produit autrefois (« akasha » signifie « matière subtile » en sanskrit). À ne pas confondre avec l'âme du monde !

GW134

(4). Le domaine de la sagesse.

Sur le plan scientifique (et en même temps de plus en plus philosophique), le débat bat son plein.

un. J. Monod, *Le hasard et la nécessité (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne)*, Paris, 1970, 35/55 (*Vitalismes et animismes*) ; l'auteur part de la science « objective » ; « objective » signifie ici « exempte d'intentions », « exempte de dessein » (depuis Galilée, Descartes) ; ce « postulat », « indémontrable pour toute éternité » (ainsi Monod lui-même, oc., 33), établit la science moderne

spécialisée par opposition à celle de l'Antiquité grecque (peut-être à l'exception de Démocrite et de la mécanique pure).

Dans ce cadre de pensée « objectif », Monod établit que la « vie » possède deux caractéristiques :

1/ invariance (les structures vivantes résistent à un climat dégradant (entropical)) ;

2/ téléonomie (maintien intentionnel (!) des structures).

La question se pose : laquelle des deux propriétés, l'invariance ou la téléonomie, prévaut ?

(i) Dans un esprit darwinien, Monod privilégie l'invariance sur la téléonomie, qui en découle, en se fondant sur le « postulat d'objectivité » de la science moderne (la nature n'a pas de téléologie, si ce n'est secondaire). Autrement dit, le hasard doit être préservé et la « sélection naturelle » est le mécanisme qui assure cette préservation.

(ii) Toutes les autres interprétations visant à expliquer l'étrange nature de la vie inversent l'ordre de priorité : l'invariance est en quelque sorte « protégée », « guidée » et l'évolution, au lieu d'être « naturelle » (comprendre : accidentelle-mécanique), est « dirigée », à savoir par un principe téléonomique initial, dont tout ce qui vit est l'expression : la téléonomie prime sur l'invariance.

(ii)a . La théorie limitée en ce sens est appelée « vitalisme » de Monod : le vitaliste (philosophiquement : Bergson, scientifiquement : H. Driesch ; - Elsässer, Polanyi) situe la primauté de la téléologie dans la biosphère.

(ii)b. Il qualifie cette théorie globale d'« animisme » : l'animiste perçoit la téléologie à l'œuvre, primant sur l'invariance, dans l'événement cosmique tout entier, dont le biologique n'est qu'une partie. Monod y voit un retour au stade de l'enfance (cf. supra p. 132 : l'animisme infantile de Piaget) de l'humanité (le primitif voit dans les plantes et les animaux son propre dessein vital (« projection ») ; mais aussi dans les rochers et les orages, les corps célestes et les torrents de montagne un dessein : sans cesse, le primitif projette son propre système nerveux téléonomique dans les choses qui l'entourent ; conséquence : l'homme et l'univers ne sont pas étrangers l'un à l'autre).

GW135

Contrairement à la science « objective », des penseurs tentent de redonner vie à cet animisme primordial : Leibniz, Hegel ; Teilhard de Chardin ; mais aussi

Spencer, Marx et Engels — le positiviste Spencer, le matérialiste dialectique Marx et Engels étant les progressistes scientifiques du XIX^e siècle — tous considèrent l'évolution de la biosphère comme une extension de l'évolution cosmique-universelle.

Par exemple, la « force » inconnue et inconnaissable qui, selon Spencer, œuvre dans tout l'univers pour établir à la fois la diversité et la cohésion, la spécialisation et l'ordre, joue exactement le même rôle, en fin de compte, que l'« énergie » « ascendante » qui, selon Teilhard, « dynamise » la matière de l'univers (il n'existe pas de matière inerte) en direction du point Oméga, aussi bien dans les particules du noyau que dans les galaxies.

Les deux penseurs souhaitent donner à la nature une téléologie « animiste », sans parler d'âme : (alors il s'agit d'animisme) pour nourrir ce « dessein » (téléologie), on parle, au lieu d'« âme », de « force » ou d'« énergie » (alors il s'agit à nouveau d'animisme)

Ainsi, par exemple, pour Hegel, l'Esprit (absolu) (cette réalité « divine » qui donne à l'univers et à son devenir leur direction finale) est la seule réalité à l'œuvre dans l'histoire naturelle et culturelle ; cet « Esprit », l'Idée qui se pense elle-même, est dialectique : de la thèse (point de départ), il procède, par l'antithèse, à la synthèse ; pour Marx, la Matière (cette réalité absolue qui donne à l'univers et à son devenir leur direction finale) est la seule réalité à l'œuvre dans l'histoire naturelle et culturelle ; cette Matière se pense elle-même d'une manière tout aussi dialectique que l'Esprit de Hegel (= l'Idée qui se pense elle-même).

Pour les deux tendances, l'idéaliste-dialectique et le matérialiste-dialectique, l'humanité est une sorte de sommet du principe de l'univers (esprit pour Hegel, matière pour Marx), qui, en l'homme, parvient pleinement à lui-même et, par conséquent, à son plein développement. « Faire de la contradiction dialectique (thèse, antithèse) la loi fondamentale de tout mouvement, de toute évolution, c'est, malgré tout, systématiser une interprétation subjective (comprendre : non objective, introduisant ainsi une finalité) de la nature, de manière à révéler au sein de celle-ci un dessein ascendant, constructif et créatif ; c'est, en définitive, lui conférer un sens et une signification morale. »

Cette « projection animiste » est toujours reconnaissable, même dissimulée. Une interprétation non seulement étrangère à la science (comprendre : objective, accessoirement nécessaire), mais qui lui est contraire, comme l'ont démontré à maintes reprises les dialecticiens matérialistes, abandonnant leurs jeux de mots purement « théoriques », pour tenter d'éclairer les voies de la science

expérimentale au moyen de leurs concepts. (oc, 51).

Monod, en revanche, affirme que la biosphère, par exemple, émanant de l'univers entier, n'est jamais dérivable ou déductive, mais tout au plus explicable, rien de plus.

GW136

Monod, oc,55, trahit sa propre inclination la plus profonde, en tant que scientifique, pour « l'objectivité », c'est-à-dire pour le devenir intrinsèquement sans but dans la nature :

« Nous souhaitons être perçus comme des êtres nécessaires, inévitables, prédestinés. Toutes les religions, presque toutes les philosophies, et même une partie de la science témoignent de l'effort inlassable et héroïque de l'humanité dans la mesure où elle nie désespérément sa propre contingence. »

b. Manfred Eigen, Ilya Prigogine

Comme mentionné brièvement ci-dessus (p. 130), les spécialistes Manfred Eigen (Max-Planck Institut für Biophysikalische Chemie, Göttingen) et Ilya Prigogine (Université Libre de Bruxelles) ont des points de vue partiellement différents sur la vie de ceux de Monod ;

Critiquant Darwin (**1.** les systèmes complexes apparaissent par l'évolution ; **2.** l'évolution repose sur la sélection naturelle ; **3.** la sélection naturelle est un résultat direct de l'auto-reproduction), Eigen affirme que la vie aujourd'hui est déterminée, d'une manière quelque peu différente et plus prudente, comme suit :

- 1.** L'information génétique, reproduite, c'est la vie ;
- 2.** certains acides nucléiques peuvent être fidèlement reproduits ;
- 3.** La reproduction nous fournit la base de la préservation de l'information, mais aussi de son traitement sélectif et de son optimisation. Bien que l'étude de la vie ne puisse se faire qu'en laboratoire (et qu'elle ne constitue donc qu'une représentation incertaine de son origine historique), la vie se révèle obéissante à des lois physiques régulées et quantifiable dans sa sélection, son évolution et son optimisation. Inversement, impressionné par l'immense complexité même du niveau moléculaire de la vie, on parle de Ludus vitalis (jeu de la vie).

Prigogine, partant des processus « irréversibles » — c'est-à-dire des processus situés hors de leur état d'équilibre — qui sont en réalité les seuls processus réels —, établit qu'ils se déroulent de manière non linéaire, c'est-à-dire avec plus d'une issue possible. L'étude de ces processus a conduit à des formules (équations)

complexes, que Prigogine et son équipe ont pu résoudre de manière exacte.

L'impression principale, tout comme avec Eigen, était la variété des comportements que la matière peut présenter dans ces conditions de non-équilibre, ce qui engendre la complexité.

Conclusion : la réversibilité (multiplicité des solutions), l'instabilité et la complexité jouent un rôle important dans l'origine de la vie et son évolution.

Cf. L. Van Gerven , *Deux prix Nobel sur la vie* , dans *Alumni Leuven*, 14 (1983) : 2 (avril), 32/34.

c. R. Ruyer, *La Gnose de Princeton* ,

Paris, 1974 ; id., *Les cent siècles prochains (Le destin historique de l'homme selon la Nouvelle Gnose Américaine)* , Paris, 1977 nous propose un groupe de scientifiques qui pensent explicitement « de manière animiste ».

GW137

En effet, la néo-gnose aux États-Unis se veut scientifique, et plus précisément cosmologique. Dans ce cadre, elle affirme que l'univers est gouverné par l'Esprit, qui crée une résistance à la matière. L'Esprit est la conscience cosmique, ce qui se perçoit dans son unité comme un « Je ». L'univers est constitué de « formes » – êtres humains, animaux, plantes, formes inorganiques – conscientes d'elles-mêmes (en tant qu'Esprit à grande échelle) et des interactions (influences mutuelles) entre ces formes par le biais d'une information réciproque.

Comment expliquer alors l'existence de « corps matériels » ? Comment, en effet, le matérialisme, qui postule que tout est matière, est-il possible ? La néo-gnose, au contraire, affirme que les formes n'ont pas de corps et ne sont pas un corps. La « matière », le « corps », n'apparaissent que lorsqu'une forme purement immatérielle perçoit l'autre comme un « objet » : les formes se perçoivent et s'approprient alors l'extérieur de l'autre, qui apparaît matériel, rien de plus. « L'animisme général est vrai au sens le plus strict du terme. Il n'existe que des « esprits », des âmes, ou des formes de conscience devenues individuelles. Celles-ci n'ont pas de corps à animer ; elles n'habitent pas de corps. L'existence corporelle n'est jamais qu'une illusion, un sous-produit de la connaissance perceptive. L'apparence enfantine de l'animisme est accidentelle : elle tient au fait que, dans l'univers, il existe de nombreuses accumulations qu'il ne faut pas prendre pour des « êtres ».

Il est puéril de supposer que le Mississippi en crue, le désert de l'Arizona, l'océan Atlantique, les nuages ou le typhon possèdent une âme. Mais il n'y a rien de puéril à concevoir un animal, une plante, une espèce vivante, l'ensemble des espèces vivantes, l'Arbre de Vie et les liens qui constituent l'unité de ces êtres, grands ou petits, comme une âme vivante. (oc, 36).

La néo-gnostique a adopté ce panpsychisme (tout est « psychique » en son sein) d'Eddington et de Milne. Elle est convaincue que la science ordinaire est « matérialiste » (voir ci-dessus, p. 97 et suivantes), car elle n'observe avec précision que l'aspect extérieur de la réalité essentiellement « psychique ». Quiconque, à l'instar des scientifiques néo-gnostiques, perçoit l'essence intérieure de la réalité à travers cet aspect extérieur, cesse d'être un scientifique matérialiste. – Voici un bref aperçu de l'animisme néo-gnostique.

Voilà pour cette sémantique exceptionnellement longue de l'« animisme ». Son but est de poser le problème de l'âme.

L'âme parmi les Grecs anciens.

(A) Animatisme.

W. Röd, *docteur ès sciences en philosophie*, I (*Die Phil. D. Antike* , 1 (*Von Tharhales bis Demokrit*)), Munich, 1976 48f, aborde l'hylozoïsme milésien. « L'hylozoïsme milésien reposait (...) sur l'idée que toute réalité en tant que telle (= dans la mesure où elle est réelle) est vivante, animée, ou, en un certain sens, imprégnée de forces divines ».

W138

Exprimé ainsi, on retient à la fois l'animisme (croyance en la vie), l'animisme (croyance en l'âme) et le dynamisme (croyance en les forces divines) ! Or, c'est précisément pour cette raison que Röd affirme :

La pensée milésienne n'était pas hylozoïste en ce sens qu'elle conçoit la matière de telle sorte qu'une détermination supplémentaire d'animosité y soit ajoutée. Il s'agit d'animatisme : il n'y a pas de croyance séparée en l'âme. « Le monde et son "fondement" (archè, principium) sont, selon la conviction milésienne, quelque chose de vivant, de sorte que tous les êtres appartiennent à une cohérence dynamique et, par conséquent, sont mutuellement liés par essence. » Röd, manifestement peu familier avec les sciences des religions et leurs concepts subtils, articule ici l'animatisme qui, comme c'est également le cas hors de Grèce, est simultanément une croyance en la force (dynamisme) et un sens de l'unité (voir ci-dessus p. 17 (*Concept égyptien de mesure*), 34 et suiv.). (*Sens grec de l'unité*). L'idée que l'homme est un microcosme par rapport

au macrocosme, l'univers, découle de cela, dit Röd (cf. supra p. 61).

Comme indiqué plus haut (pp. 104 et suivantes), l'« hylozoïsme » est la conception selon laquelle la matière est eo ipso (naturellement) vivante (Poortman, *Ochêma*, 1954, 29). Mais il s'agit là d'une conception animiste de la matière.

Comme indiqué plus haut, p. 105, l'hylozoïsme englobe également le dynamisme, avec ou sans l'idée de matière subtile (*Maatduiding* de Volten), que Röd vient d'indiquer.

L'hylozoïsme au sens plus restreint apparaît chez Anaximène de Milet (-588/-524) : l'air (aër), en lui-même indéterminé (apeiros) et illimité (aoristos), est l'« archè », le principe de l'univers, à partir duquel, par raréfaction (manosis), qui donne naissance au feu, et condensation (puknosis), qui donne naissance à la matière liquide et solide, toutes choses naissent.

Il est clair qu'ici, le terme « air » ne désigne pas l'air ordinaire, mais un air sui generis : il est naturel d'y percevoir une matière subtile. Pourquoi ? Nous savons que, selon Rohde : **Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)**, Tübingen, 1893/1894, chez la majorité des Grecs anciens, l'« âme » est comparable à l'air, au souffle. Cf. supra p. 102 (Rüsche), p. 103 et suiv. (premiers penseurs grecs).

En effet, Anaximène compare explicitement l'air en tant que principe de l'univers à l'âme qui, étant semblable à l'air, unit les parties du corps : « De même que notre 'psuchè' (âme) nous maintient ensemble (sunkratei), de même le 'pneuma' (air, souffle) et l'aër (air) englobent (perièchei) le 'kosmos' tout entier (monde ordonné) ».

Le texte contient en réalité : « hè psuchè hè hèmètera (= notre âme) aër ousa (= être air) ». Considéré dans le contexte de la théorie de la matière subtile, même formulée avec hésitation, comme on l'a vu plus haut (p. 103 et suiv.), « air » est clairement **a.** matière subtile, **b.** vie, **c.** force (qui assure la cohésion).

GW139

Une doctrine de l'âme (l'animisme) émerge ici, avec hésitation (car rien n'indique que « l'âme » soit conçue comme « l'air » isolément, comme dans l'animisme intégral).

Avec une certaine hésitation : en effet, le fait qu'Anaximène qualifie l'univers

entier d'« air » oriente plutôt vers l'animisme. Röd (oc., 47) déclare à propos de cette doctrine : « Il a ainsi fait un premier pas vers le concept d '« âme du monde ». » Ceci rappelle l'esprit universel (akasha) des occultistes (voir ci-dessus p. 133 (*archives de l'akasha*)), c'est-à-dire le fluide omniprésent dans tout l'univers, mais non pas pour autant une âme du monde au sens animiste d'une âme consciente (qu'elle soit subtile ou non). Le fait que l'âme se maintienne individuellement, cosmiquement et soit en mouvement ne prouve pas encore qu'il y ait autre chose que du fluide en jeu (et nous nous trouvons donc toujours dans une sphère animiste, voire animiste).

(B) Fétichisme.

Le terme « fétiche » signifie « demeure d'un esprit ». Le « fétichisme » est la croyance qu'une chose – voire la nature entière – est habitée par des esprits, des êtres fluides de toutes sortes. Autrement dit, l'esprit en question n'est pas l'âme, le principe vital (distincte) de la chose en question (le fétichisme n'est pas l'animisme) ; il n'est pas non plus le fluide de cette chose (le fétichisme n'est pas l'animisme) ; il habite à leurs côtés et, si nécessaire, par leur intermédiaire.

Thalès de Milet (-624/-545) nous a légué un fragment de sagesse sacrée, cité par Aristote dans * *Peri Psuchè* * A5 : « Le tout (pan, tous les êtres) est animé (empsychon) et immédiatement plein de daimones. » Le sens qu'Aristote donne ici à l'« animation » de l'univers reste obscur : cela oriente vers l'hylozoïsme comme forme d'animisme. Est-ce plus ? Oui, si l'on considère l'ajout de la phrase « et immédiatement plein de daimones » comme relevant de l'animisme. Nous y verrions plutôt une forme de fétichisme.

Th. Zielinski, dans * *La religion de la Grèce antique* *, Paris, 1926, 12/30 (* *La divinisation de la nature* *), décrit comment les Grecs anciens concevaient la terre, la mer et le ciel comme habités par d'innombrables « esprits » : esprits du printemps (nymphes, naïades, esprits des rivières), esprits des forêts et des bois (dryades, satyres), esprits des montagnes (oréides), esprits de la mer (néréides), parfois appelés « daimones » (démons) et parfois « theoi » (théaï) (divinités). Le *fusus* est profondément sacré – non désacralisé (et sécularisé), comme c'est le cas chez les monothéistes stricts (croyance en Yahvé en Israël, zoroastrisme en Iran) ou chez les penseurs laïques modernes.

Zielinski, oc., 16, cite un texte de Platon : sur les rives de l'Ilisos, un cours d'eau d'Attique, se dressait un platane sous lequel Socrate, accompagné de Phèdre, vint se reposer ; – « Voyez comme il est large et haut ! Comme il est haut et ombragé, ce magnifique platane ! Il est en pleine floraison et embaume tout de son parfum. Quelle source merveilleuse jaillit sous ce platane ! Que son eau est fraîche sous les pieds ! »

De petites poupées sont suspendues parmi d'autres offrandes : on voit qu'il s'agit du sanctuaire de nymphes ou d'Acheloös. Acheloös, mentionné au passage, est déjà cité par *Hésiode* (*Théogode* , 340) comme un dieu fleuve.

E. Mireaux, Zo levenden de Grieken ten tijde van Homerus , Baarn, 1979-3, 13/25 (Le cadre de la vie : l'univers homérique), décrit ceci pour la période homérique :

« Certes, tous les mortels n'ont pas de relations aussi intimes avec les divinités que les héros de l'épopée. Pourtant, pour chacun, existe la possibilité de rencontrer soudainement une grande ou une petite divinité : au détour d'un chemin, à la lisière de la forêt, dans les brumes matinales, au crépuscule, voire même sur le seuil de sa maison. Il doit être capable de les reconnaître au premier signe, de savoir comment les invoquer, et de ne pas oublier de promettre aussitôt un sacrifice, comme le fit Nestor aux cheveux gris dès qu'il remarqua que, sous les traits du vieux Mentor, compagnon de Télémaque, la déesse Athéna séjournait auprès de lui. » (oc, 20).

Dès lors, si l'on lit la citation d'Aristote : « tout est plein de daïmones », ne s'agirait-il pas de l'interprétation correcte ? L'espace n'est pas vide, comme le prétendait le mécaniste-atomiste Démocrite ; non, il est « habité » (fétichiste) par des êtres de nature fluide — esprits, démons (polydémonisme), divinités (polythéisme).

Outre le fluide omniprésent (animatisme, dynamisme), le fétichisme est un aspect de la sacralité de la fisis.

Zielinski affirme lui-même que son œuvre se veut strictement réaliste : « Les nymphes marines, les Néréides, sont étroitement liées à la mer – la "personnification" des vagues caressantes (comme on le dira un jour, avec une pointe d'ironie et de folie). »

« Personnification » ! Jamais, bien sûr, les gens qui parleront ainsi ne seront dignes de les voir de leurs propres yeux, les Néréides aux pieds d'argent, gambadant, par une belle journée, et jouant avec les dauphins, avec ses boucles dorées qui scintillent sur la crête des vagues. C'est une grande faveur. » (oc,19).

Aujourd'hui encore, on perçoit ces « habitantes » (des êtres féminins) de la fusion par clairvoyance. Il suffit de penser à l'expérience de Findhorn, où l'on

jardine en harmonie avec ces habitantes de la nature. Elles ne sont manifestement pas les âmes des plantes, des animaux, etc., mais des êtres distincts, fluides et visibles, des « centres » de vie subtile, et donc « dynamiquement » importants (chargés d'énergie, générateurs d'énergie), mais non le fluide vital lui-même des plantes, des animaux, etc.

Ils sont tels que Söderblom (voir ci-dessus, p. 132, ad b) les caractérise. Cf. également *M. Nilsson, La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954, 1/34 (*Les campagnes*).

Note -- Le mot « âme » est utilisé à plusieurs reprises pour désigner un fluide : « thumos » est, par exemple, la partie chaude et fumante d'un sacrifice de sang ; il est traduit par âme de sang (il serait préférable de dire : fluide sanguin) (*Iliade* 22:68 ; *Odes.* 11:105)

GW141

(C Animisme.

La « croyance en l'âme » ou « l'animisme » peut être décrite comme suit :

(i) il existe un être vivant et matériel (si nécessaire un être subtil) ; c'est l'être animé ;

(ii)a. en tant que principe de vie, il y a, dans cette essence, quelque chose appelé « âme » ;

(ii)b. que le principe vital, l'âme, peut, si nécessaire, exister indépendamment de l'être animé. C'est l'aspect animant de l'être vivant et matériel mentionné au point (i).

Depuis Platon et Aristote, on distingue trois niveaux de l'âme (animation) :

a. l'âme végétative, inhérente à tout ce qui vit (plante, animal, humain, etc.);

b. l'âme sensible, inhérente à l'animal et à l'homme ;

c. l'âme intellectuelle et rationnelle, inhérente à l'homme (et, si nécessaire, aux êtres extraterrestres encore identifiables comme personnes, par exemple les âmes des défunts).

Concernant le statut matériel et/ou immatériel, voir pages 99/109 ci-dessus (pluralisme matériel ou hylistique) ;

a. le mot « esprit » n'est pas nécessairement synonyme d'« âme » ; l'« âme » ne devient un « esprit » (qu'il soit subtil, immatériel ou les deux à la fois) que lorsqu'elle anime un être vivant matériel ;

b. Le mot « idée » ne se confond pas avec « esprit » ou « âme » (voir page 100 ci-dessus ; voir aussi 45/54) ; toutefois, une confusion existe, notamment chez

les matérialistes qui raisonnent de manière inexacte : l'« idée » est un contenu de pensée, qui est une structure dans le cosmos ; par exemple, un être vivant est une idée, qui possède une structure ; cette structure est élaborée par l'âme, mais elle n'est pas l'âme elle-même ; l'âme elle-même est aussi une idée, possède une structure ; il en va de même pour l'« esprit » ; la structure existe là où un contenu de pensée est présent. Voir page 60 ci-dessus : l'« esprit », l'« âme » peuvent représenter l'entéléchie, l'idée directrice de l'être inspiré ou animé, mais sont toujours plus complexes et différents de la simple idée.

Échantillon bibliographique .

(a) Ce qui concerne l'âme humaine :

-- Erwin Rohde, *Psyché (Seelenkult et Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1890/1894 ;

-- Le P. Rüsché, *Das Seelenpneuma (Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele)*, Paderborn, 1933.

Concernant le développement au sens de dualisme somato-psychique (l'acceptation d'une dualité « corps (somato-)/âme (psychique) »), voir Cl. Ramnoux, *Héraclite (L'homme entre les choses et les mots)*, Paris, 1968, 362/365.

b) Ce qui concerne les conceptions de l'âme :

-- E. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Berkeley / Los Angeles, 1966, 179 :

a. le souffle périssable, qui est soit répandu dans l'air (aër), soit absorbé dans l'« aether » (air élevé) ; l'âme du souffle est peut-être, étymologiquement, représentée dans le mot « psuchè » (voir P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II (*La symbolique du mal*), Paris, 1960, 268 et suiv. (le souffle qui quitte le mourant) ;

GW142

a (bis) Qu'est-ce donc que cette âme-souffle ? C'est l'aspect perceptible du principe vital, qui est l'âme : il commence avec la conception (chez les plantes et les animaux : avec ce qui correspond à la conception humaine) et se termine, du moins en tant que principe vital, c'est-à-dire en tant qu'« esprit » vivifiant, avec le dernier souffle ; ce qui ne signifie pas que le principe vital ne soit rien de plus et ne diffère en rien de l'âme-souffle pure ; non, l'âme-souffle est l'aspect aérien de l'âme ; – ce qui est également évident dans l'interchangeabilité de l'âme et de l'air, – par exemple chez Anaximène (voir page 138 en bas) : « pneuma et aër embrassent l'univers » ; « l'âme qui est semblable à l'air ou plutôt est air ;

b. les restes mortels dans la tombe, dans la mesure où ils sont vivants, - ainsi Dodds, 179 ; en effet, l'âme en tant que principe de vie temporaire, de la conception à la mort, - elle est analogue aux plantes et aux animaux - est certes

subtile, mais peu subtile, et donc significativement moins subtile que le « véhicule » (ochema, corps-âme) de l'âme immortelle (chez l'homme, du moins) ; eh bien, les restes mortels sont le « véhicule » (mais matériel grossier) de ce corps-âme peu subtil et ce dernier demeure, si nécessaire pour une période plus longue, s'accrochant à son « véhicule » comme son double et même comme son esprit gardien ; car le principe de vie joue ce double rôle pendant la vie (en tant que source de vie ou « âme ») par rapport au corps matériel grossier ;

1. comme un double, par exemple, il forme le modèle du corps matériel grossier (si l'idée est simultanément un principe de vie (voir p. 141 ci-dessus)).

2. comme esprit gardien ou ange à – il serait préférable de dire : comme émissaire et esprit gardien à la fois, car les deux vont ensemble – il faut penser aux *Actes 12:15* (où les chrétiens qui attendent et prient, lorsqu'ils entendent la servante dire que Pierre, apparemment en prison, frappe à la porte, répondent : « ho angelos estin autou » (c'est elle l'ange) – ;

En tant qu'(esprit gardien et) émissaire, l'âme forme une forme (fantôme) perceptible à la seconde vue, qui fonctionne comme émissaire lors d'apparitions à distance tout au long de la vie (la soi-disant bi- ou multilocation, la présence visible remplissant deux ou plusieurs lieux simultanément, comme l'ont montré par exemple un certain nombre de saints de l'Église catholique) ;

comme esprit gardien (et émissaire), – non pas au sens ordinaire d'une autre personne extraterrestre ou d'un « esprit » (d'un niveau impersonnel, un « centre » de pouvoir), qui accompagne invisiblement la personne vivante (ou l'animal ou la plante, si nécessaire), mais comme une âme androgyne, qui est simultanément transcendante (émissaire, esprit gardien) et immanente, le principe de la vie, – comme indiqué ci-dessus aux pages 48/50 (génie, iuno) ;

L'âme vitale (car c'est aussi un nom correct) fonctionne comme un esprit gardien – pour la distinguer de l'âme survivante et, si nécessaire, immortelle.

GW143

comme une force supérieure protectrice contre les influences destructrices (potentiellement étouffantes), qu'elles proviennent du cosmos, de l'environnement humain ou surnaturel ;

Si le corps-âme de nature subtile (âme vitale) s'accroche aux restes physiques et y demeure pendant une période prolongée, une impression de « vie » (c'est-à-dire de vie subtile) émane de ces restes, perceptible, par exemple, par la seconde

vue, comme le fantôme du défunt ; si nécessaire, ce fantôme prend la forme (forme opportuniste) d'un animal ou d'un démon (par exemple, dans les cultures totémologiques) ; il ne faut absolument pas confondre ce mode d'apparition avec l'âme survivante, ou si nécessaire, immortelle (des formes analogues existent également chez les plantes et les animaux) : la forme opportuniste n'est que l'émissaire de cette âme, rien de plus ;

c1. l'âme ténébreuse dans l'Hadès (monde souterrain),
ainsi Dodds, 179 (Ricoeur, oc., 268s. : l'existence lumineuse et obscure du défunt) ; -- c'est le « psuchè » comme « eidolon » (forme fantôme), dont parle Homère (II. 23:104 ; Od. 11/51 ; 11:83) ;

L'eidolon est, selon Homère du moins (car la distinction entre la forme temporaire et la véritable nature de l'âme immortelle d'Hadès est négligée), une sorte de double, ressemblant au vivant (II. 23:66), qui, au contact, disparaît comme de la fumée (Od. 11: 206) ; l'eidolon est épuisé (= sans « force » (comprise dynamiquement)), sa mémoire, par exemple, est par conséquent pauvre : seule la consommation du sang de l'âme (thumos) - voir page 140 ci-dessus - ravive les souvenirs (Od. 11:25) ;

c1 (bis) l'âme ténébreuse est mieux décrite par Pindare, cité par Platon : « ils paient à Perséphone (la déesse des enfers) la rétribution (voir ci-dessus p. 9 et suiv. : Némésis, réparation) pour leurs anciennes fautes », - les âmes, - ainsi Pindare (*Platon, Ménon 81bc*) ;

c2. le daimon, qui renaît dans d'autres corps sur terre, -- ainsi encore Dodds, oc, 179 ; « daimon » a, en grec ancien, fondamentalement deux significations :

(i) la force innommable (dynamique) d'un être, de préférence d'une divinité ;
(ii) l'esprit dans l'autre monde, qui est en effet plus qu'un humain ou même un héros (hèros), mais moins qu'une divinité de rang supérieur ;

Ces deux significations s'appliquent ici, du moins pour l'homme (la plante ou l'animal ne sont évidemment pas des divinités) ; – encore une fois : Pindare présente une caractéristique principale, où il dit que Perséphone, une fois qu'ils ont corrigé leurs fautes, envoie les âmes au soleil au-dessus du monde souterrain, et que la neuvième année, elle les renvoie sur terre pour se réincarner : parmi elles se trouvent les princes célèbres, les hommes puissants en vertu de leur force ou de leur savoir, qui, avec le temps, sont vénérés parmi les mortels comme des héros sans tache, des héros et des sauveurs.

Note -- *Hésiode d'Ascra* (VIII^e siècle ; où Pindare a vécu entre 518 et 438 av. J.-C.) a écrit, dans ses **Travaux et Jours** , à propos des trois classes fondamentales qui se répètent constamment, plus ou moins constamment (cf. G. Dumézil (voir p. 19 ci-dessus)) dans les cultures indo-européennes, qu'il a appelées princes (sacerdotaux et judiciaires), soldats et agriculteurs.

Pourtant, il les considère comme profondément religieux et éthiques, les répartissant en six sous-classes selon que leurs membres appliquent la Diké (Justice) ou l'Hybris (Transgression) (Injustice) comme règle de vie. C'est précisément pour cette raison qu'Hésiode est à juste titre considéré comme un grand réformateur religieux et éthique. Lui-même paysan, en particulier, a sorti la classe agraire du mépris, depuis que la religion olympienne avait supplanté et supprimé l'ancienne religion chthonienne, dans laquelle la population paysanne jouait un rôle central.

Hésiode n'impose pas seulement la religion et l'ordre éthico-politique, mais il contemple aussi le destin dans l'autre monde.

1.a. Les habitants de l'Âge d'Or sont des dirigeants qui affirment la religion et la loi comme dirigeants parmi le peuple, selon Diké ; ils représentent Zeus, la principale divinité olympienne ; -- après leur mort, ils deviennent des daimones epichthonoi, des « démons » résidant juste au-dessus de la surface de la terre, par lesquels ils déplacent ou suppriment les anciennes divinités chthoniennes de la fertilité ; ils ont du pouvoir sur les vivants et sont traités avec culte par eux.

1.b. Les peuples de l'Âge d'Argent sont, comme les Titans (voir ci-dessus, pp. 7/9) , des dirigeants, mais ils agissent selon l'hubris atasthalos (l'iniquité folle) ; après leur mort, les makares hupochthonioi, divinités ou démons vivant sous la surface de la terre, deviennent tout aussi « immortels » que les épichthoniens, mais déplacés et supprimés dans le monde souterrain ; ils reçoivent également un culte, mais moins important.

2.a. Les hommes de l'âge du bronze sont des soldats professionnels, caractérisés par une grande force (ou plutôt une grande violence), une puissance physique considérable et une apparence et un comportement terrifiants ; ils sont victimes d'orgueil guerrier et meurent au combat ; après leur mort, ils peuplent le séjour moisi d' Hadès (les enfers) en tant que « nonumoi », les morts sans gloire et sans nom. – Une partie des « héros », les héros (de guerre) connus par leur nom, subissent le même sort en raison de leur orgueil guerrier.

2.b. La petite minorité de héros (de guerre), en raison de leur (guerre)digue, justice de guerre, ne va pas, après leur mort, dans la nuit et l'oubli, comme les

deux sous-classes précédentes, mais dans les îles des bienheureux, où ils restent connus par leur nom ; ils deviennent, pour ainsi dire, des demi-dieux immortels, chez eux dans la lumière et dans la mémoire.

Les sous-classes mentionnées sous « 2 » sont comparables aux géants.

GW145

3.a. Les peuples de la première partie de l'âge du fer sont caractérisés par ce que Kristensen appelle « l'harmonie des contraires » ; Pandore, à la fois femme (dont naît un enfant vivant) et terre (dont naît une plante vivante) — on ressent l'atmosphère chthonienne-tellurique — en est le symbole ; un mélange d'hubris et de dikè est également caractéristique de ce qu'Hésiode considère comme son époque.

3.b. Les peuples de la dernière partie de l'âge du fer sombrent complètement dans l'hubris : la violence, le mensonge et l'injustice caractérisent alors la société. — C'est donc la fin du kuklos ou cycle (voir ci-dessus p. 47, ad (i)).

En effet, ce kuklos dont Hérodote parlera plus tard, mais alors en tant que penseur physique (voir ci-dessus, p. 78 et suiv.), est « démoniaque » (voir ci-dessus, p. 7/12) : les âges d'or et d'argent sont jeunes ; les âges de bronze et héroïque sont matures ; l'âge de fer, en ses deux phases, est ancien. On reconnaît l'harmonie de la vie et de la mort, si caractéristique de l'ordre (poly)démoniaque de l'univers. La vie, comme Pandore, est mortelle dès le commencement !

Échantillon bibliographique .

--JP . *Vernant, Mythe et pensée* , I, 13/79 (*Structures du mythe*), divisé en deux chapitres :

(i) 13/41 (*Le mythe hésiodique des races* (*Essai d'analyse structurale*) ;

(ii) en réponse à J. Defradas, *Le mythe hésiodique des races* (*Essai de mise au point*), dans *L'Information littéraire* , 1965 :4 (152/156) : 42/79 (*Le mythe hésiodique des races* (*Sur un essai de mise au point*)).

-- W. Jaeger, *Paideia* , I, 89/111 (*4. Hesiodos und das Bauerntum*) ;

-- F. Flückiger, *Gesch. d. Naturrechts* , I (*Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalter*). 9ff. (*Die sacralen Rechtsformen der homerischen Zeit*);

-- A. Mirgeler, *Hésiode Lehre von den fünf Weltaltern* (*Werke und Tage* V:106/201), Düsseldorf, 1958.

Il ressort de cela qu'une partie au moins des anciens Grecs, dès une époque très reculée, concevait le jugement de l'âme immortelle. De même, on comprend

comment le mot daimon a acquis très tôt une signification très précise, celle de désigner un type d'âme particulier. Ainsi, nous comprenons mieux le texte de Pindare.

La théorie orphique-pythagoricienne-(néo)platonicienne de l'âme.

-- WG. De Burgh, *Nalatenschap der Oudheid* , Utr./Antw., 1959, I, 127, mentionne qu'il existe fondamentalement deux conceptions frappantes de l'âme :

(i) celui de 'psuchè', le principe de vie, qui donne vie au corps et, dans l'Hadès, continue d'exister comme une âme (inconsciente) (voir ci-dessus ad b et ad c1) ;

(ii) celle d'une partie « divine » (à comprendre dans le contexte du polythéisme et du polydémonisme) en l'homme, l'« âme », distincte du corps mais confinée à celui-ci et y dormant jusqu'à ce que des dons paranormaux indiquent un éveil

GW146

(cf. *supra* p. 107 (*Plutarque sur le pneuma mantique*) ; *ibid.* (*Mithracisme* (je supérieur), théurgie, alchimie) ; partie divine qui, par la « purification » (catharsis), peut échapper à la réincarnation (« soin de l'âme »).

(iii) De Burgh envisage une troisième perspective, celle de Socrate. Cette « psychologie » inversait la conception de l'âme chez les Grecs anciens : il identifiait l'« âme » à notre personnalité consciente, capable d'activité rationnelle et intellectuelle, tant spéculative (par exemple, dans la connaissance scientifique) qu'active (par exemple, dans la pratique éthico-politique). Il s'agit là, bien entendu, d'une conception éclairée de l'« âme » (voir ci-dessus, p. 72 et suivantes).

P.Ricoeur, *Finitude et culpabilité, II* (*La symbolique du mal*), Paris, 1960, 261/284 (*Le mythe de l'ame exilée et le salut par la connaissance*), réfléchit sur la vision orphique-pythagoricienne-platonicienne-néoplatonicienne de l'âme, en tant que daimon, qui se réincarne, ou, respectivement, nettoie, échappe à la chaîne des réincarnations. -

(i) Deux points de vue convergent :

a. l'âme, réincarnée dans le corps, expie les péchés commis dans une existence antérieure ; le corps est donc un instrument de pénitence ;

b . Cette même âme est considérée comme ayant besoin d'être purifiée (pour échapper à la renaissance) ; le corps est donc un lieu d'exil (et non simplement

un instrument de pénitence) ; autrement dit, il n'a pas sa place ici sur terre.

(ii)a. Le thème ancien des Indo-Européens dit que l'âme « migre », c'est-à-dire qu'elle se réincarne ;

(ii)b. ce même thème considère cette chaîne de réincarnations comme faisant partie de la religion chthonienne : tout comme le faisan se relève de sa mort (hivernale) au printemps, de même l'âme, une fois disparue de ce monde, se relève dans une réincarnation ultérieure (le mythe agraire) ; en d'autres termes, l'âme est située dans le cadre naturel ;

(ii)c. ce même thème, dans un sens chthonien, voit le centre de gravité de la vie et de la nature terrestre dans Hadès (les enfers) : les puissances infernales possèdent les âmes des enfers comme leur richesse, sur lesquelles Pluton règne ; pourtant, la vie (réincarnée) est aussi toujours une « richesse », en possession d'Hadès, qui s'enrichit de la réincarnation des âmes en sa possession ; l'aspect tellurique (= chthonien) est simultanément l'aspect infernal ou infernal.

(iii)a. En voulant échapper à la transmigration des âmes, au cycle ou *periodos* (voir ci-dessus p. 145, (47,78)) de la vie, qui, chthonien-infernal, porte en lui la mort, le pouvoir de l'enfer, la conception orphique-pythagoricienne-platonicienne de l'âme prend une position dans un sens cathartique ou « puritain » (Dodds) ;

GW147

(iii)b. Nous allons maintenant réitérer cette vision du monde contre laquelle les orphistes et leurs disciples se sont finalement rebellés ; il n'y a pas de meilleure description que celle de *W. B. Kristensen, Collected Contributions to Knowledge of Ancient Religions*, Amsterdam, 1947, pp. 254 et suiv. :

(1) conception de base : parmi divers peuples de l'Antiquité, on trouve l'idée, typiquement tellurique-infernale, que le royaume des morts est une forteresse ou un lieu entouré de murs et, inversement, que la forteresse et la ville ici sur terre sont la présence visible du royaume des morts, forteresse ou ville ;

(2)a. Le cas applicatif développé par Kristensen est la ville grecque de Thèbes avec sa citadelle (avec le temple de Déméter dans cette citadelle) : Déméter, la déesse principale de la ville (voir ci-dessus pp. 38 et suivantes), Dionysos (voir ci-dessus pp. 40 et suivantes), les Cabires, les Grands Dieux de Samothrace, ainsi qu'Harmonie avec son fils Poludoros (Pluton, Dis Pater) - toutes les divinités des enfers ou des ténèbres y étaient vénérées, dans le contexte des

mystères (voir ci-dessus pp. 38 et suivantes) ;

(2)b1. La citadelle de Thèbes, Kadmeia, était appelée « l'île des bienheureux » par Hesuchios (cf. Pausanias de Ludia, 9) - « bienheureux », di makares, divinités - ; la citadelle était le lieu de résidence (fétiche) - s'étendant des enfers - voir ci-dessus p. 139) de Déméter (ce que Kristensen appelle le lieu de résidence « cosmique ») ;

(2)b3 La ville de Thèbes elle-même dans son ensemble est une présence visible du monde souterrain, Hadès : la légende dit que l'Isménos, qui coulait près de la ville, s'appelait à l'origine « Ladon », di Lèthè (littéralement oubli), le fleuve du monde souterrain ;

(2)b3. Le mur, aussi connu que le mur de Troie, fut créé par l'art d'Harmonie, assimilée à Coré, la parèdre d'Hadès ; la lyre à sept cordes, qui laissa alors entendre pour la première fois ses sons « harmoniques », avait déplacé les pierres de sorte qu'elles s'unissaient, comme par elles-mêmes, pour former le mur thébain ; - ainsi le mythe, qui exprime de cette manière le caractère tellurique et souterrain ;

(2)b4. Les sept portes légendaires du mur thébain, qui représentaient la séparation entre ce monde terrestre et le monde souterrain, étaient les « portes de l'enfer » (ainsi Kristensen, oc,255), symboles et représentations de la vie dans le monde souterrain (« résurrection »), qui se manifeste dans la nature et dans l'humanité (fertilité religieuse) ; - en effet, les villes grecques, qui étaient appelées Pulos, étaient ainsi nommées selon cette croyance tellurique-mythique (pulos = porte) ;

(2)c. Les anciens interprétaient le nom « Thèbes » comme signifiant « kibotion » (coffre), qui était l'attribut mystère-religieux de Déméter, représentant le monde souterrain, son royaume ; Thèbes était une ville de coffres, car elle représentait visiblement la demeure réelle de Déméter, à savoir le royaume des morts.

GW148

Par ailleurs : du même sarcophage de Dionysos s'enroule vers le haut le serpent de terre, qui est également représenté à plusieurs reprises autour du sarcophage de Déméter.

(2)d. Les habitants, par le simple fait d'y habiter, étaient initiés au mystère. Les villes et les terres étaient « saintes », chargées de puissance et de vie, car elles rendaient visiblement présente la « sainteté », c'est-à-dire la puissance

suprême d'Hadès.

Cette sainteté contraste fortement avec la « sainteté » que représente, par exemple, la religion de Yahvé de l'Ancien Testament ; cette dernière repose sur des fondements entièrement différents.

Conclusion : si l'on situe le corps dans lequel s'incarne le daimon, l'âme divine, quasi-divine ou non-daimonienne, dans ce cadre, il n'est pas surprenant que les orphistes aient dû l'interpréter comme « étranger » à cette âme ainsi conçue, telle qu'ils la concevaient : non démoniaquement duplice, et éthiquement et politiquement « bonne » sans ambiguïté – du moins en tant qu'idéal. La Bible, elle aussi, a abordé ce problème du (poly)démonisme dans une direction similaire, quoique fondamentalement différente, à savoir sur la base d'un monothéisme éthiquement et politiquement pur. – Nous y reviendrons.

Les Orfiekers l'ont fait sur la base d'une sorte de démonisme purifié, à savoir avec **(i)** le rituel et **(ii)** surtout la « purification » éthico-politique (catharsis), soutenue par une religion olympienne (voir ci-dessus pp. 8/9), qui cherchait à sauver le bon noyau de la religion chthonienne-infernale.

(iii)c. Le noyau valide de la religion tellurique des enfers était recherché dans le don paranormal de l'âme (= daimon), qui (ré)incarne : une fois (ré)incarnée, l'âme « dort », bien que son « âme de vie » (veille sur l'âme du souffle) : l'âme et le corps ont (...) des possibilités inverses (potentiels), qui fonctionnent d'une manière mutuellement oppressive et répulsive.

Dans le rêve, l'extase (la manie), l'éros, la mort (comprendre : la mort mystérieuse et religieuse), l'âme profonde ou daimon s'éveille. Héraclite dit : « Immortels mortels ; mortels immortels. Notre vie est leur mort et notre mort est leur vie. » (Fr. 62) (cf. 62), (cf. Ricoeur, oc., 267).

La signification est la suivante : si la vie de l'âme profonde, le daimon, doit s'épanouir pleinement, alors la vie de l'âme superficielle (l'âme du souffle, voire son double dans une certaine mesure) doit se retirer ; à savoir, dans le rêve, l'extase, l'éros et la mort « mystique-religieuse », le daimon profond émerge avec ses dons paranormaux.

Les voyants, les guérisseurs et les « purificateurs » (exorcistes) possèdent depuis longtemps ce don chthonien-démoniaque, mais les orphistes le pratiquent avec un contrôle et une « pureté » olympiens (puritanisme).

(iii)c.bis. C.A. Meier, **Antieke Inkubation und moderne Psychotherapie **, Zurich, 1949, 88, nous donne un modèle applicatif d'une méthode de guérison dans laquelle l'âme agit comme un daimon doté de dons paranormaux (« potentiel » est ce que le mouvement actuel appelle le potentiel humain).

Strabon d'Amasei (Pontos, Asie Mineure ; -64/+21) décrit un temple de Plouton (dieu des Enfers) situé entre les villes d'Asie Mineure de Carie, Tralleis et Nusa. Dans un village, les malades séjournaient près de la grotte dédiée à Charon, le nocher des Enfers. Il existait deux façons de dormir dans cette grotte :

(i) les prêtres s'incubaient (= sommeil dans une grotte ou un temple consacré en vue d'une révélation ou d'une guérison) à la place du malade, tandis qu'ils invoquaient Héra Katachtopie, l'Héra souterraine (épouse de Zeus), fondement uxorique (voir ci-dessus p. 43 (*Déméter-Asclépios*), 66), et, avec elle, Pluton, le dieu infernal ; ils faisaient des rêves dans lesquels les divinités (apparaissant si nécessaire) indiquaient à la fois « l'atiologie » (indication de la cause, diagnostic) et « la thérapie » (méthode de guérison) ;

(ii) Les malades étaient souvent conduits dans la grotte pour y demeurer en silence pendant plusieurs jours sans manger, afin de faire l'expérience des rêves. Les prêtres agissaient alors comme « mustagogoi », c'est-à-dire comme initiés aux mystères d'Héra Katachthonia et de Plouton (voir ci-dessus, pp. 38 et suivantes). Selon Meier, cela se limitait à l'interprétation des rêves, mais allait certainement au-delà. Les prêtres participaient activement aux maux et aux problèmes des malades et des personnes en difficulté (on venait aussi bien pour la maladie que pour toutes les autres formes de mort ; la maladie n'était qu'une forme d'épuisement de la vie (force vitale ou dunamis ; voir ci-dessus, pp. 7 et suivantes)). Ils aidaient littéralement les divinités à accomplir des saluts miraculeux grâce à leur force vitale (l'arétalogie, récit de l'arété ou dunamis à l'œuvre dans les mystères). le rêve)).

Par ailleurs , les personnes non malades ou ne présentant aucun problème n'avaient pas accès au sanctuaire. -- Veuillez noter : cette grotte représente une forme ancienne ou archaïque de salut paranormal.

Le même Strabon, ainsi que Pausanias (voir ci-dessus, p. 147), signalent un ancien site d'incubation du héros chthonien, héros ou, mieux encore, sauveur, Amphiaraos (voir Odyssée, 15:244, 253) à Oropos, une ville de la côte orientale de la Grèce centrale :

(i) d'abord, un bélier était sacrifié comme « purification » (la catharsis rituelle) (le mal fluide de la personne à problème était transféré à l'animal) ;

(ii) puis on s'allonge sur sa peau afin de faire l'expérience, pendant le sommeil salubre (incubatio ; gr. : « enkoimêsis »), du rêve salubre (ou apparition salubre, lorsque la personne qui attend était éveillée ; - les anciens ne font pratiquement aucune distinction entre l'apparition onirique proprement dite et l'apparition ou la vision à l'état de veille ; Amphiaraios « demeure » également (fétiche (voir ci-dessus pp. 132, 139 et suiv.) dans une source, dans laquelle

GW150

on jette des pièces d'argent et d'or en offrande (pour les prêtres-mystagogues qui, avec fluidité, attirent la souffrance en eux et partagent ainsi le sort (voir ci-dessus, pp. 9 et suivantes) des affligés).

Cl. Ramnoux, Héraclite, Paris, 1968-2 ; En 363, à la recherche de l'origine du dualisme « corps/âme », il pense la trouver dans le sommeil serein, tel qu'Épiménide le Crétois et Hermotimos de Klazomenai (maître religieux et thaumaturge, vers 500, connu pour ses expériences de sortie de corps avec son âme séparée de son corps physique) semblent l'avoir pratiqué et/ou enseigné : « La pratique consistait, après préparation, à s'endormir soit dans une grotte sacrée, soit en plein air dans un lieu saint, en vue de faire des rêves, afin de découvrir, dans le rêve, le secret des péchés commis, les causes de l'impureté et de la maladie, les rites de purification et les méthodes de guérison. On entreprenait un voyage (à comprendre : un voyage de l'âme) : quelque chose d'inhérent à l'homme quittait le dormeur tandis qu'un cordon ombilical était conservé pour le retour. Là, l'origine des conceptions dualistes, le thème de l'« âme » et du « vêtement » et le thème du « voyage ». » On le trouverait. Stelster, je ne sais pas si, dans cette tradition, le reste (endormi) était appelé « soma », corpus, corps, et le voyageur « psuchè », anima, âme.

Comme chacun sait, ce « voyage » – ou plutôt cette « expérience hors du corps » – est un thème récurrent dans la littérature occulte contemporaine. La grande similitude des détails permet de supposer sans risque que les phénomènes décrits représentent une « expérience hors du corps » du daimon, c'est-à-dire de l'âme dotée de dons paranormaux (et non simplement de l'« âme » sans autre précision) (il suffit de penser aux expériences hors du corps chamaniques).

Il est clair qu'il existe une différence entre les deux premiers cas cités par Meier et le troisième, brièvement esquissé par Ramnoux : on pourrait dire que

les deux premiers sont « spiritualistes » et le troisième « animiste », pour reprendre un terme emprunté à la paranormologie (voir p. 133 ci-dessus (Aksakow)). Le voyage de l'âme, ou plus précisément l'expérience hors du corps, est un acte inhérent à l'âme en tant que daimon elle-même, même s'il est peut-être guidé par un être extraterrestre, tandis que dans les deux premiers cas, l'acte et l'initiative (les personnes affectées « attendent » parfois la divinité pendant des jours) dépendent de celle-ci.

Pourtant, ce sont là aussi des opérations typiques de l'âme en tant que daimon : la divinité, après tout, ne peut apparaître, que ce soit dans un rêve ou de manière consciente, sans communiquer un fluide à l'âme (surtout en tant que daimon). Une telle interaction témoigne encore de l'âme (daimoniaque).

Note-- Cl. Ramnoux, *Héraclite*, 149s., cite un texte d'Empédocle : « Tu feras remonter des Enfers le "ménos" du mort. » Cela se produit, selon Ramnoux, lorsqu'un thaumaturge accomplit une résurrection ou, plutôt, comme Ramnoux le corrige lui-même, lorsqu'il (ré)veille une inspiration ou invoque un fantôme.

GW151

« Menos » signifie principe de vie (âme) ; mais Empédocle et d'autres l'emploient aussi pour désigner les vents (« menos anemon », Fr. 111) – leur « violence » –, l'« éther » (« aitherion menos », Fr. 115,9) – sa puissance –, etc. ; autrement dit, tout élément de la nature qui évoque la force, la violence ou la rudesse est appelé « menos ». Ramnoux fait référence à *Eschyle*, le tragédien, qui, dans les *Choéphores*, évoque l'inspiration émanant du tombeau du père et, dans les *Perses*, un fantôme.

Cette pratique est elle aussi liée au daimon : on peut, rituellement, invoquer une inspiration (comme le font les nazis actuels, par exemple) ou un fantôme (comme le font les nécromanciens de tous les temps) ; le fait de traiter alors avec l'« âme », en tant que force fusionnant avec la violence (l'agression), se révèle maintes fois, à la grande surprise de ceux qui l'invoquent. Dans plus d'un cas, on ne parvient plus à maîtriser le « ménos ». Alors les apprentis sorciers – y compris ceux d'aujourd'hui – commencent à comprendre que le « ménos » homérique, empédocleen, est bien plus qu'un symbole littéraire !

Note-- Cl. Ramnoux, *oc*, années 150, cite le mot «fren»,

1. Le diaphragme, situé entre le cœur et les poumons d'une part, et les intestins d'autre part,

2. membrane entourant un organe,

3. l'intériorité (« l'âme » comme siège de la pensée, de la volonté, de l'esprit,

de l'inspiration, etc.), liée au même Empédocle.

Par exemple, Fr. 151 et suiv. : « Aucun sage ne saurait, avec ses fresi (pluriel de frèn), avec son daimon en tant que faculté mantique, du moins ici, prophétiser les choses (absurdes) suivantes (« manteusaito »), à savoir que nous n'existons (« eisin ») que tant que nous vivons – ce que l'on appelle généralement la vie – Empédocle veut dire que l'existence réelle de l'homme dépasse la durée de la vie présente (ce que l'on appelle « vie »). Quiconque affirmerait le contraire en tant que mante religieuse, en tant que devin (clairvoyant), ne le dit pas avec ses frenes, sa faculté véritablement daimonique-mantique ou clairvoyante, mais avec une conception inférieure de l'« être » de l'homme. »

Ibid., l'autre direction de la vérité concernant l'être est exprimée (Fr. 114:3) : « Je sais, ainsi *Empédocle*, que la vérité demeure dans les paroles que je proclamerai (à savoir dans son *Cantique des expiations*) ; mais elle est acquise par les hommes avec difficulté, et ce fort effort pour la foi ('pistios') 'epi frena', pénètre avec difficulté dans l'âme (daimonique). »

Cependant, une vérité peut pénétrer l'âme de l'auditeur à un degré plus ou moins grand : pour Empédocle, l'important est que sa proclamation atteigne le niveau démoniaque, le niveau paranormal de l'homme. Ibid., 151, « frèn », le centre paranormal d'un être en tant que faculté de vérité, est prononcé à propos de la divinité (des Sfairos, cf. Ramnoux) : elle est sans tête humaine, sans jambes ni pieds, sans « parties intimes poilues » ; non, elle est « frèn », esprit (faculté de foi), « hièrè kai athesfatos » ; sainte et ineffable, mouvante ; par la pensée rapide, elle parcourt le cosmos tout entier (Fr. 134).

GW152

On voit ici que l'homme, en tant que daimon, est divin dans la tradition orphique-pythagoricienne - (néo-)platonicienne : il possède un esprit doté de la capacité clairvoyante de « voir » soudainement la vérité totale des choses (il suffit de penser à l'expression « seconde vue », « voyant »).

Cependant, cette personne ne s'en rend généralement pas compte et, de plus, n'exerce presque jamais cette capacité, sauf dans de rares circonstances, et même alors entravée par le polydémonisme et le polythéisme qui, de manière duplice, la minent.

L'idée célèbre et controversée de « théosis », de déification, trouve son origine ici : l'homme serait potentiellement un « theos », c'est-à-dire un être doté de dons surnaturels. Cette idée domine la majeure partie de la

philosophie grecque, d'Empédocle aux derniers néoplatoniciens.

La palingénèse, la réincarnation.

Cl. Ramnoux, op. cit., 147ss. Aborde ce sujet, que nous allons brièvement esquisser.

Échantillon bibliographique

-- K.O. Schmidt, *Wij leven niet éénmaal*, Leiden, sd (édition allemande, Gettenbach, 1956), -- concerne ces derniers concepts de base concernant l'analyse du destin ; *Reinkarnation, in zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Cologne, 11(1957) : 2, 97/199 (présente, à un niveau intellectuel élevé, l'état des choses à l'époque) ;

--RO . Van Holte tot Echten, *Reïncarnatie*, Bussum, 1921 (la question 7/69 est un aperçu historique ; l'auteur est spiritualiste et anti-réincarniste) ;

— H. Petri, « Kult-Totemismus in Australien », dans *Paideuma*, V (1950), 44/58 (voir aussi C.A. Schmitz, *Religionethnologie*, Francfort-sur-le-Main, 1964, p. 233 et suiv.). (À partir de 1933, A.F. Elkin a publié (voir son article « *The Nature of Australian Totemism* », dans J. Middleton, éd., *Gods and Rituals*, Austin/Londres, 1967, p. 159/176 ; ibid., dans *Oceania*, 4 (1933) : 2, 114/131) sur le totémisme culturel, où il est question d'« ancêtres mythiques » (en réalité des « causeurs » (Urheber) ; voir ci-dessus, p. 63 et suiv.), qui, le long d'une route de voyage dans les temps primordiaux, accomplissaient des rites de procréation de sorte que même aujourd'hui, selon les Aborigènes, « l'esprit » que le fluide des enfants soit présent en ces lieux sacrés qui, lors d'une communion aimante, s'incarnent dans le ventre des mères ;

Elkin appelle cela la « réincarnation des ancêtres » (voir ci-dessus pp. 62 et suivantes : religion de la procréation), - ce qui est une forme très originale de croyance en la réincarnation, qui est en fait présente dans toutes les religions de la procréation, y compris la religion grecque).

-- JJ. Poortman, *Interfaces entre la philosophie orientale et occidentale*, Assen/Amsterdam, 1976 (n° 1/64 (*Préexistence et existence continue*) ;

-- J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I (*Védisme et Hindouisme ancien*), Paris, 1962, op. cit. 249 ; 248s. (karma(n)), 250 (samsara) ; 307 (yoga) ;

GW153

Réincarnation grecque

— R. Jennings Rose, *Transmigration*, dans *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1950-1952, p. 921

1. La réincarnation ou la croyance en la transmigration est répandue en Grèce ;

2. à ce jour, il semble qu'elle n'ait existé qu'en tant que doctrine philosophique et/ou théologique d'origine non populaire ;

3. elle est caractéristique de l'orphisme (Pindaros, fra. 127), du pythagorisme (Empédocle, Pindare) ;

4. de là il est passé au platonisme (*Platon, République* 10 : 614 et suiv.));

-- ER. Dodds, *Le Grec et l'irrationnel*, Berkeley/Los Angeles, 1966, 135/178 (*Les chamans grecs et le puritanisme*) :

1. Les documents qui nous sont parvenus ne permettent pas de déterminer clairement si les Orfikiers préconisaient la transmigration des âmes comme une proposition explicite ;

2. La conception de l'âme des orphistes et des pythagoriciens est liée au chamanisme du nord (oc, 143 et suiv.), notamment par le biais de premiers contacts avec la Thrace (Grèce du Nord) et par le biais de contacts commerciaux et de colonisation au cours du VII^e siècle autour de la mer Noire (Scythie (voir Muli, dans *Hermes*, 1936)), où les Grecs ont fait la connaissance du chamanisme : des « iatromanteis » (voyants guérisseurs) tels qu'Abaris, un Scythe, qui était prêtre d'Apollon (Hérodote, 4:36), Aristée de Prokonnésos (= Marmora, Propontis), également prêtre d'Apollon (Hérodote, 4:13), Épiménide le Crétois (voir ci-dessus p. 150), plus précisément : de Cnos(s)os, Hermotimos de Klazomenai (voir ci-dessus p. 150), apparaissent ; Ils étaient considérés comme des « hommes divins » (« theoi andres »), qui sont partis ; Puthagore (avec Épiménide de Cnossos) se situe dans cette lignée ; il se considère identique à Hermotimos (on ignore s'il s'est véritablement réincarné ou simplement réintégré).

— D' Aristée de Prokonnésos, *The Oxf. Cl. Dict.*, 90 dit : il a connu « l'extase », la séparation de l'âme du corps, accompagnée d'une mort apparente, tandis qu'il apparaît simultanément ailleurs (multilocation) ; il a pris une forme non humaine : il accompagne Apollon sous la forme d'un corbeau ; par son expérience hors du corps, il entendait honorer le dieu Apollon.

Dodds, il n'est pas toujours évident, dans tous ces cas, si l'on entend par « résurrection », « réapparition », « renaissance », « réincarnation », etc., la simple réapparition d'un chaman décédé par l'intermédiaire d'un médium ou une véritable réincarnation (animation d'un nouveau corps physique).

W. Röd, *Gesch. D. Phil.*, I (*Von Thales bis Democrit*), Munich, 1976, 53fnote qu'il existe un lien entre la doctrine pythagoricienne de la métempsuchose (métempsychose, transmigration des âmes ; parfois aussi métempsomatose) et la cohérence de tous les êtres vivants (voir ci-dessus pp.

132 et suiv. (âme du monde, esprit universel). 104/106 (hylozoïsme), 16 (Maât)), qui se manifeste dans le totémisme (identification humaine à l'animal, au végétal, à la chose naturelle inorganique).

GW154

L'âme individuelle appartient à la vie omniprésente de l'univers animé et elle doit être réunie à l'Âme de l'Univers par la victoire sur l'impureté accumulée, c'est-à-dire par l'incarnation individuelle.

Röd s'exprime de manière plutôt « moniste », alors que les Pythagoriciens, du moins depuis leurs débuts, n'avaient pas encore abouti à un monisme explicite (l'idée que l'univers est un seul être). Dans le cadre de l'hylozoïsme, son affirmation est tout à fait acceptable.

L'aspect totémistique de cet hylozoïsme se manifeste dans le fait que l'adepte du totem – comme l'affirme *R. Ambelain, *Le vampirisme**, Paris, 1977*, p. 233 – effectue un échange d'âme avec un phénomène naturel ou culturel : le totémiste animal échange de manière fluide une image de son corps-âme avec une image du corps-âme, par exemple, d'un lion ; il est ainsi une représentation visible de ces lions ; inversement, ce lion participe à sa vie humaine (le processus fluide d'incarnation équivaut à une « participation » dans les deux sens).

Eh bien, *Aristote, dans son ouvrage *Peri Psuchès** (Sur l'âme), 1:3, affirme que les mythes pythagoriciens prétendent que toute âme entre dans n'importe quel corps : dans un cadre totémistique, cela semble tout à fait plausible (après tout, le cœur du totémisme est l'échange de corps-âmes entre les humains et les réalités non humaines).

Empédocle, d'esprit pythagoricien, affirmera donc être « déjà né garçon et fille, plante, oiseau et poisson » (*J. Zafiropulo, Empédocle d'Agrigente*, Paris, 1953, 292 (Fr. 117 ; voir aussi Fr. 127 (lion, laurier)) ; d'où son aversion pour les sacrifices d'animaux (ceux qui offrent des sacrifices d'animaux mangent, après le sacrifice, lors du repas sacrificiel, « leur propre chair » (Fr. 137 ; Zafiropulo, 300)).

Conclusion : un examen superficiel de ce qui a été écrit à ce sujet révèle que

(i) la réincarnation, en Grèce, trouve son origine dans le chamanisme (iatromanteia), où le thème du chaman réapparaissant, iatromantis, donne naissance à l'opinion selon laquelle son âme (daimon) utilise soit un iatromantis ultérieur comme médium (médiumnité), soit se réincarne

véritablement dans un corps terrestre ultérieur (réincarnation) ;

(ii) la réincarnation, dans la mesure du possible dans des corps non humains, découle de l'hylozoïsme (l'univers est imprégné d'une seule et même vie fluide, - par laquelle la plante, l'animal, en effet, la chose naturelle d'une nature qui est au moins inanimée pour nous, possède dans un certain sens la même vie que l'homme) et ceci dans son interprétation totémique ou d'étude de l'âme (l'homme « participe » fluidement à la vie non humaine et vice versa) sur la base de rites de toutes sortes.

Il apparaît clairement que le concept d'« âme » (principalement comme daimon) y occupe une place centrale, tant sur le plan médiumnique (inspiration, extase) que sur les plans de la réincarnation et de l'hylozoïsme (réincarnation, échange d'âme). Nous souhaitons expliquer brièvement comment les idées éthico-politiques se développent dans ce cadre.

GW155

(i) Le point de départ est le « kuklos anankès » (le cycle du destin (voir ci-dessus pp. 7/11, 47, 78 et suiv., 145)) ou, aussi, le « kuklos geneseos » (le cycle du devenir ou « nature » (voir ci-dessus pp. 61/68, 68/69 (fusus = genèse))) – le destin et la nature (genèse) sont en effet distingués (voir ci-dessus pp. 9/10), mais non séparés ; l'âme est située en son sein, qui, tout comme les saisons et autres phénomènes naturels cycliques, revient, se réincarne (voir ci-dessus pp. 143 (Pindaros) , 146 (lien entre la réincarnation / religion chthonienne et religion des enfers)).

Pindare (-518/-438), dans sa chanson Théron d'Akragas, suite à sa victoire à la course de chars (Jeux olympiques -476), aborde la question de la réincarnation. Pindare commence par une généalogie (voir ci-dessus, p. 9) : les ancêtres de Théron, après de nombreux malheurs, furent favorisés par le destin ; puisse-t-il, ainsi que ses descendants, connaître également la bonne fortune, selon Pindare ;

En tant qu'homme riche, Théron a connu le sommet du succès (grâce à la victoire olympique), mais la richesse seule est unilatérale ; selon l'harmonie des contraires (voir ci-dessus, pp. 7, 9 et suiv.) , Théron devrait être conscient, avec la « genèse », aussi de la « phtora », de la déchéance et, immédiatement, de l'au-delà, qui est dépeint ici selon la religion des mystères : « Si, si en effet son possesseur connaît l'avenir : à savoir que les pauvres âmes qui sont mortes sur terre (« a.palamnoi frenes (voir ci-dessus, pp. 151 et suiv.) », esprits impuissants, sans secours) devront bientôt expier leurs péchés ;

que les péchés commis ici, dans le royaume de Zeus (« alitra », coupable, acte criminel), sont jugés par un juge souterrain qui prononce un verdict hostile, selon la volonté du destin ; mais les nobles jouissent éternellement du soleil, qui brille jour et nuit : ils mènent une vie plus paisible ; ils ne labourent pas la terre de leurs mains ni les eaux des mers pour un gain malhonnête ; au contraire, tous ceux qui n'ont jamais oublié leurs serments vivent sans larmes devant les divinités les plus vénérées ; mais les autres endurent des afflictions insoutenables ;

Mais ceux qui parviennent à séjourner trois fois de chaque côté et à préserver entièrement leur âme des iniquités, arrivent, sur le chemin de Zeus, à la citadelle de Cronos ; là, les brises de l'Océan caressent l'île des bienheureux ; des fleurs d'or sur des arbres scintillants s'illuminent depuis le rivage (...). (Cf. H. Rüdiger, *Griechische Lyriker (Griechisch und Deutsch)*, Zurich, 1949, 170/173).

En d'autres termes, l'homme est mis à l'épreuve trois fois sur terre et trois fois dans l'au-delà : s'il réussit cette épreuve éthico-politique, il accède directement au paradis ; sinon, il est voué aux ténèbres des enfers. Tel est le jugement dernier.

GW156

(ii) La réaction de la tradition orphique fut déjà immédiatement indiquée : « Comme chez les orphistes et les représentants de doctrines apparentées, la croyance en l'immortalité est apparue avec Puthagore sous la forme de la doctrine de la transmigration des âmes (...) : l'âme passe par (...) une série d'incarnations, jusqu'à ce qu'elle réussisse à se libérer de toutes les influences de la corporéité, brisant ainsi le cycle des naissances (kuklos tès geneseos) et retournant au royaume du divin.

Le mode de vie détermine le destin de l'âme : l'âme vertueuse renaît à une forme d'existence supérieure ; l'âme victorieuse descend à des formes d'existence inférieures. La purification de l'âme, qui devrait garantir la rédemption du cycle des renaissances, est le fruit d'une vie ascétique et d'efforts scientifiques.

Les deux aspects caractérisent le « Puthagoreios bios » (le mode de vie pythagoricien). » (Röd, oc, 54).

L'idée fondamentale implicite de l'éthique pythagoricienne est l'idée

religieuse, si puissante en tout temps, de ne faire qu'un avec la divinité, voire de la déification de l'âme humaine conçue à l'origine comme divine.

En effet, * *Jamblichos, Pythagore* * (*Légende, Doctrine, Conception de la vie*), Zurich, 1963, nous livre, en grec et en allemand, la vie de *Futhagoras*, de *Jamblichos* (+283/+330), le néoplatonicien : entre les deux, *Puthagoras* et *Jamblichos*, s'étendent huit cents ans ! Tant dura longtemps le prestige de la conception orphique-pythagoricienne de l'âme.

Empédocle, porte-parole de cette tradition, l'exprime ainsi : « À la fin, ils deviennent voyants, chanteurs (« humnopoloi »), médecins et princes parmi les hommes terrestres, et se développent encore en divinités (« theoi »), qui sont les plus riches en honneur. » (Fr. 146).

C'était déjà, timidement et partiellement, l'idée d'Hésiode d'Ascra (voir ci-dessus, p. 144 et suiv.), qui vécut au VIII^e siècle avant J.-C. Comparé à Jamblichus, cela représente une différence d'environ dix siècles ! Apparemment, la psychologie des Hellènes est l'un de leurs héritages les plus remarquables.

(iii) Mentionnons brièvement un dernier maillon de cette tradition : la conception platonicienne de la réincarnation : Deux traditions convergent en lui, Platon :

(1) la conception socratique de l'âme ; (voir ci-dessus p. 146), qui mettait l'accent sur l'aspect conscient et intellectuel-rationnel ainsi que sur l'aspect éthico-politique ; ce n'est pas sans raison que Socrate est à bien des égards proche de la conception de l'âme de Démocrite et de celle de la Protosophie ;

Cl. Ramnoux, Héraclite , 341/356 (*Naissance de l'âme*) expose le point de vue de Démocrite : « Sur la base de tous ces témoignages (textuellement cités par elle) (Ramnoux les avait analysés), il faut conclure que, chez Démocrite, il existe un dualisme somato-psychique pleinement développé.

GW157

« Psuchè » (âme) et « soma » (corps) ou « skènos » (enveloppe de l'âme) ont acquis le sens d'« âme » et de « corps », qu'ils ont conservé depuis.

Le « dualisme somato-psychique » n'implique pas nécessairement la « croyance en l'immortalité de l'âme ». Chez Démocrite, où une anthropologie dualiste est définie plus clairement qu'ailleurs, cette anthropologie s'accompagne certes d'une primauté accordée à l'âme, mais non d'une

croyance en son immortalité.

On se trompe donc en cherchant l'histoire du dualisme anthropologique uniquement dans le domaine des croyances religieuses. » (oc, 350).

En d'autres termes, la sécularisation (voir ci-dessus, p. 7 et suiv.) fut poursuivie par Démocrite. Selon Ramnoux (oc., 355), son origine est médicale : Démocrite conçoit l'homme comme un être corps-âme, où l'âme prédomine, et il croit en une médecine aux effets somato-psychiques, grâce à un régime de « logismos » (suite aux débats entre médecins de son temps, où les premiers cherchaient à obtenir des effets par des exercices mentaux (« logismoi »), tandis que les autres privilégiaient l'alimentation et l'exercice physique : on y voit un dualisme séculier) – cf. supra, p. 84 et suiv. (en partie physique (médical)). Ce n'est pas sans raison que Socrate reflète également la protosophie : voir ci-dessus, p. 89 et suiv. : sur les plans médical, psychologique, sociologique et culturel, la protosophie développe une science de l'humanité séculière. Selon Ramnoux (oc., 356), la dualité « homme/divinité » chez Héraclite aurait eu une influence sécularisée sur Démocrite. De plus, l'influence d'Héraclite sur les sophistes (Protagoras en particulier) est bien connue. Ainsi, le germe de la sécularisation se trouverait déjà chez Héraclite, comme Ramnoux le développe clairement.

Note : L'énisthémologie de la palingénésie, selon Empédocle, est basée sur ce que les Grecs appelaient « mnèmosunè », mémoire, réminiscence :

(i) voir JP. Vernant, *Mythe et pensée*, I, 80/123 (*Aspects mythiques de la mémoire et du temps*), où « mnèmosunè », préconstitutive, est une déesse (oc, 82) et constitutive, la conscience (on peut même dire avec emphase : « expansion de la conscience » (ibidem)) du passé, du présent et du futur (« Se souvenir, savoir, voir, – tant de termes, qui sont équivalents » (oc, 83)) ; quant à Pindare et Empédocle, voir oc, 93 et suiv. ; chez les Pythagoriciens, l'exercice de la mémoire (anamnèse) était une activité quotidienne.

1. Le soir, on se « souvenait », dans un examen de conscience, des événements de la journée passée,

2. mais les gens essayaient de pénétrer, dans cet examen de conscience, dans les vies antérieures, comme méthode de purification de l'âme (oc, 95) ;

(ii) Voir Cl. Ramnoux, oc, 363s., où l'on parle dans un sens analogue.

GW158

M. perçoit l'énorme différence avec Démocrite et les sophistes, ainsi qu'avec Socrate, le « conceptualiste », celui qui fut le premier à placer le concept au centre ; en effet, celui qui voyait dans les « concepts » (le bien, le juste, ce qui plaît à Dieu, etc.) la solution au problème posé par la crise, causée par et surtout par la protosophie — dans laquelle toutes les valeurs établies étaient « dévaluées ».

Cela commençait physiquement, à savoir avec l'« archè » ou principe abstrait (« eau » (Thalès), « a.peiron » ou illimité (Anaxinandre), « air » (Anaximène)), — plus tard : la forme numérique (harmonie) (Pythagore), les opposés — tension et harmonie (Héraclite), l'être (Parménide), les éléments (Empédocle), les « homoioimeriai » (Anaxagore), les « atoma » (Leucippe, Démocrite), — jusqu'à ce que Socrate place la forme de la pensée, à savoir l'abstrait en tant que tel — le concept sans qualification — au centre.

Pourquoi ? Parce que ce concept était universel et permettait d'échapper à l'individualisme radical (voir ci-dessus, p. 72 et suivantes). Comme si l'individu déraciné pouvait s'accrocher à des concepts purs, même universels ! C'était pourtant la conclusion du physicien, qui était parti d'abstractions particulières, voire transcendantales (au lieu d'âmes, de divinités, de forces, d'harmonie des contraires, etc.).

Socrate était bien plus « physique » qu'on ne le pense souvent, notamment en tant que conceptualiste radical, tandis que ses prédécesseurs physiciens n'étaient que des conceptualistes partiels. La conscience socratique constitue donc un véritable rétrécissement de la conscience par rapport à la mnémosune ou à l'expansion de la conscience (anamnèse) de la tradition orphique-pythagoricienne, qui travaillait également avec des concepts, mais s'inscrivait dans le cadre conceptuel global et concret de la mnémosune.

Socrate restreint aussitôt le concept d'âme à ce que le monde conceptuel lui permet : elle devient, pour ainsi dire, une âme conceptuelle, théorique, pratique et productive (technique), telle qu'Aristote la concevra.

(2) Platon perçoit le problème : d'une part, la conception socratique étroite de l'âme, et d'autre part, la conception orphique-pythagoricienne large. Après lui, toute la philosophie grecque se caractérisera par une combinaison de conceptions soit étroites, voire extrêmement étroites (les socratiques mineurs, les sceptiques, les épicuriens, malgré la croyance d'Épicure en Dieu), soit larges, voire extrêmement larges (les socratiques majeurs [platoniciens, aristotéliciens (péripatéticiens), stoïciens], ou encore, conception très large, les courants théosophiques [néo-pythagoriciens,

néoplatoniciens, etc.)).

D'après Dodds, The Greek and the Irrational , 207/235 (*Platon, l'âme irrationnelle et le conglomerat hérité*), nous résumons : Platon identifie l'âme comme le daimon de la tradition orphique-pythagoricienne (avec ses facultés divines, comprenez : paranormales, généralement dans un état dormant) avec l'âme comme la conscience consciencieuse – conceptuelle, intellectuelle-rationnelle de Socrate.

GW159

Platon, en second lieu, réinterprète — selon Dodds — le schéma de base chamanique (iatromantique) de ses prédécesseurs (Orphikeros, etc.) :

1. l'extase (ou, ce que Dodds ne semble pas voir, la mnémotéchné) devient l'anamnèse platonicienne, mieux : la contemplation (theoria, comme les physiciens les avaient commencées) désormais non plus des concepts (ou des archaï abstraits, des principes de nature physique mais des « idées », des idées (voir ci-dessus pp. 45/54 (concernant les passages concernant Platon)) ;

2. le rôle social de l'« iatromantis » (chaman), qui allait du poète au guérisseur en passant par le conseiller – toujours « agogique », qui devient celui des « gardiens » dans la cité-État idéale de Platon, qui est théoriquement un guide – éducatif ;

3. La réincarnation, outre la réincarnation avec ce qui l'accompagne — principalement l'« anamnèse » des idées — est « perçue » (theoria) dans un monde idéal, ou idéaliste, d'idées suprasensorielles et extrasensorielles — fondamentalement une théorie de la connaissance.

Ainsi, A. Gödeckemeyer, *Platon* , Munich, 1922, 89, peut écrire que la préexistence et l'existence continue ont, chez Platon, deux significations :

(i) Fournir une base pour l'anamnèse des idées, une fois « vues » (theoria) dans une existence intellectuelle-rationnelle antérieure et supérieure ;

(ii) de fournir la « preuve » que l'âme du contemplateur d'idées (« theorêtikos »), le théoricien, possède la même nature que les idées éternelles qui échappent à l'apparition et à la disparition (le « kuklos geneseos », l'harmonie des contraires).

Cela n'empêche pas Platon, parallèlement (et sans grand contact avec) sa doctrine centrale, d'affirmer la doctrine de ses prédécesseurs — orphistes

et/ou pythagoriciens — concernant la rétribution après la mort.

Le centre de gravité demeure cependant la vie « théorique » héritée de Socrate (et des physicalistes), avec toutes ses conséquences, à savoir l'existence d'une intelligentsia – théoriciens, artistes, etc. – qui, pour ainsi dire, se confine à la sphère des idées, sans grand contact avec la « réalité » (on pourrait paraphraser Freud en disant : ils privilégient le principe du désir d'idées au détriment du principe de réalité ; ou encore : ils souffrent de narcissisme des idées ; cf. supra p. 12 et suiv.). (ii) (159/163)

(D) Croyance en la cause. (159/163)

À la page 153, nous lisons qu'Aristée de Proconnèse prenait parfois une forme non humaine. N. Söderblom, dans **Das werden des Gottesglaubens**, à la page 145, parlant des « Urheber » (« causeurs »), affirme qu'ils prennent régulièrement une « forme animale » ou sont mi-animaux, mi-humains ; ce faisant, il estime que l'explication réside, au moins en partie, dans le fait qu'ils expliquent l'origine de l'homme et de l'animal ou la parenté entre l'homme et l'animal, entre le clan et l'animal totem. Ce qu'il remet indirectement en question par la suite (p. 146 : « parfois, il n'y a pas de totémisme lié à la croyance en la cause »).

GW160

Pour résumer une fois de plus :

la « Cause » est avant tout un être étiologique ou explicatif (il explique par quoi) ; il cause quelque chose soit par transformation – le type métamorphique – soit par procréation – le type génératif – (la préparation de la « conception » (oc., 96 ; 99 ; cf. le totémisme conceptuel-culturel d'Elkin en Australie) étant l'un des types de procréation) ;

Cependant, la métamorphose est aussi une forme de procréation : cf. oc, 101 (« Les hommes-kangourous et/ou opossums des temps primitifs avaient la capacité de changer de forme à volonté et de « produire » les animaux dont ils portaient le nom ») ; 103 (« Les « causeurs » de totems se jetèrent à terre, épuisés, et leurs corps se transformèrent en partie en objets de bois, en partie en pierres, appelées « tjurunga », c'est-à-dire « le propre corps caché »).

Oc, 149 et suiv., Söderblom résume les méthodes de génération :

(i) « émanatif » (les premiers humains et animaux, par exemple, que ce soit leurs « âmes » ou leurs « germes » proviennent comme « émanations » (e.manationes) du corps de l'être primordial)

(ii) artificiel' (les choses « générées » sont « fabriquées » à partir de « morceaux » informes, (aussi : « créées » ; donc génération « créative ») ;

(iii) les deux types de procréation - émanative et artificielle (resp. créative) - sont mélangés (oc, 150) ;

Oc.151, Söderblom note que même « l'émanation » (un déversement commis par un Agent Causatif) n'est pas le type de procréation caractéristique de l'ancêtre ou du parent primordial : « Comme nous l'avons vu, la « procréation » (« gebären », selon Söderblom lui-même en allemand), commise par l'Agent Causatif, n'est pas conçue chez les primitifs au sens ordinaire du mariage et de la naissance, mais au sens d'autres sortes de « mise au monde » (« Aussonderung ») ».

Dans Oc, 153 et suiv., Söderblom explique comment les primitifs se réfèrent à l'« iatromantis », le guérisseur ou sauveur paranormal comme l'incarnation de la « causalité » : - Dès le début, nous pouvions soupçonner - ce que les rapports confirment pleinement - que « Bäjämi » (un Modèle Causatif) ou un autre Causatif est présenté comme un ancien iatromantis (homme-médecine), « charlatan » ou chaman (« Schamane »), magique et sage, qui, dans les temps anciens, « faisait » et « arrangeait » tout.

Le manticisme et la magie de Maw (voir ci-dessus, pp. 35 ; 37), en particulier les mystères (voir ci-dessus, pp. 38 et suiv.), offrent la clé du type d'initiateur, qui n'est ni un être suprême sans qualification, ni une divinité de la nature ou un démon sans qualification, ni un ancêtre ou une âme ancestrale ou un fantôme sans qualification (oc, 146, 154), mais tout cela ensemble et conformément aux manières mantic-magiques et mystérieuses.

GW161

Söderblom précise en outre que l'Iatromantis Causatif, comme nous pouvons désormais l'appeler sans risque, – peut aussi être féminin selon le genre (oc, 102 : les Aranda (Australie) parlent d'« alknarintja » (femmes d'avant le temps), qui « n'étaient jamais autorisées à se marier » et devaient donc « détourner le regard des hommes », – de « tnéera » (les belles), ces femmes primordiales qui possédaient des pouvoirs surnaturels et divins, – par lesquels le mythe Causatif dit que les alknarintja et les tnéera se transformèrent en rochers ou en buissons, tandis que leurs âmes se retirèrent dans la terre (chthonisme à aspect infernal : voir ci-dessus pp. 146 et suiv.) ;

Söderblom précise en outre comment l'initiation de la jeunesse (en particulier celle des jeunes hommes en âge de se marier) est en relation directe avec pratiquement tous les types causatifs (oc, 103 ; 97 ; 105 ; etc.) ; Ainsi, il dit, oc., 105, que les Causeurs ont institué les rites (circoncision ; danse, chant et musique (*les chorées des Grecs* ; voir ci-dessus p. 36)) de l'initiation de la jeunesse ou - mystères (voir ci-dessus p. 38 et suiv., frl. 52/54 (Platonisme et sagesse des mystères)) et qu'ils ont, en même temps et dans les mêmes rites, établi la floraison et la multiplication des totems (objets de pierre, de bois ; - plantes, animaux ; cf. oc., 95 (plantes, animaux, êtres mi-humains- ; 96 (mi-humain mi-plante ou - animal) ; 101 ; etc.) (par quoi les indigènes australiens parlent de « rendre fécond » (« mettre en bon état »)).

Pour les non-initiés (femmes, enfants), le mythe exotérique de l'« initiateur » s'applique alors (voir oc, 97 et suiv.), ce qui souligne encore davantage la nature distincte de la Cause.

Söderblom, oc., 94 (et ailleurs), souligne que « la nature même de la matière fait que le “producteur” peut se métamorphoser imperceptiblement en figures que l'on a tendance à appeler “héros culturels”, “sauveurs”, etc. ». Fréquemment, le héros primordial (voir ci-dessus p. 10 (*manticisme, magie*, 39 (*sauveur, héros*)) qui a tout « produit » est simultanément celui qui a enseigné aux hommes à faire du feu, à fabriquer des outils, à chasser, à construire des canoës et des huttes, à utiliser les plantes médicinales, à apprendre les noms des animaux, etc. – en un mot : “sauveur”, “héros culturel”. Autrement dit, la Cause est, par essence, un être actif (sauf en tant que deus otiosus) et surtout agogique. Elle œuvre, et ce, d'une manière qui favorise le bien-être. Elle n'est ni contemplative ni théorique.

Alors, relisez les pages 35 et 45 (l'aspect paranormologique de la religion grecque) ; 47 et 50 (*le génie, respectivement iuno*) ; 52 et 54 (*la sagesse mystérieuse*) ; 61 et 69 (*la cohérence* « synchronie/diachronie »), et vous constaterez la profonde ressemblance essentielle entre les « religions de la causalité » étudiées actuellement par les primitivistes et la religion grecque antique. Cela est particulièrement vrai si l'on poursuit à partir de la page 65 (l'ordre samothracien).

GW162

1 - Il est clair que le troisième cas des divinités samothraces, à savoir le génie immanent, ou Iuno dans l'homme (ou dans une autre réalité naturelle, mais alors d'une manière analogue), est l'« âme » dans sa fonction fondatrice

de vie, animatrice (voir ci-dessus p. 132 (*Tylor*) ; 141 (*animisme*)), à savoir le principe de vie, qui entre en action avec la conception pour ne cesser qu'avec la mort ; ce principe de vie est imbriqué avec les pouvoirs fondateurs de la vie, - dans l'ordre samothrace le deuxième cas, le Causer masculin-féminin (Causester)-.

2 - Il apparaît immédiatement que la Cause (ou la Causeresse) joue un rôle animateur, notamment dans et par le génie immanent (iuno) : en hiéroanalyse (resp. religion-ethnologie), cela se manifeste de la manière suivante :

un. animiste-dynamique :

Söderblom, oc., 26, affirme que, chez les croyants populaires suédois, un cheval, un être humain possède « quelque chose », qu'il désigne par trois termes apparentés : « pouvoir », « destin », « esprit gardien » ; ibidem, 17, Söderblom dit que le « ka » égyptien (à distinguer du « ba ») comme force vitale (principe de vie)

un/ durant sa vie, en tant que sosie (voir ci-dessus p. 142) et esprit gardien (voir ci-dessus p. 142) et

b/ après la mort, apparaît comme un esprit du mort (fantôme, eidolon ; cf. supra 143) ;

b. animiste-théologique :

Chez Homère, par exemple, « daimon » (qui n'a ni féminin ni pluriel) signifie le « pouvoir » (= dynamisme, cf. le « dunamis » du Nouveau Testament) qui, en vertu des divinités, détermine le destin, de sorte qu'il signifie souvent concrètement « destin » (voir ci-dessus, pp. 7 et suiv.) ; des composés plus tardifs apparaissent tels que « eu.daimon », qui est doté d'un pouvoir divin et/ou d'un destin bienveillant (olbiodaimon), ou « kako.daimon », qui est chargé d'un pouvoir divin ou d'un destin funeste ;

En Grèce, on parlait d'un « daimon », bon ou mauvais, qui accompagne une personne tout au long de sa vie. « Eudaimon » est sémantiquement lié à « makar(ios) » (voir ci-dessus p. 144 (*Hésiode*)), béni, dit des divinités et aussi des personnes liées aux divinités.

Par ailleurs, le tragédien Eschyle qualifie l'esprit de Darius, souverain de Perse, de « daimon » et de « theos » dans une même phrase. Cela renvoie au parent divin de « daimon », désignant la puissance animatrice. C'est pourquoi nous parlons plus haut d'« animiste-théologique ».

Note-- C. Meier, dans son ouvrage **Antieke Incubation und moderne Psychotherapie **, publié à Zurich en 1949 (p. 38), affirme que les animaux –

chevaux, chiens, serpents – sont des « alexikakos », c'est-à-dire qu'ils éloignent le mal, et qu'à ce titre, ils sont utilisés en médecine asclépiadique. Les divinités guérisseuses – Asclépios, Sarapis, Trophonios – prennent régulièrement, en rêve ou en apparition, la forme de ces animaux protecteurs. Il s'agit de souligner que le « daimon » d'une divinité peut lui aussi revêtir une forme animale. L'animal possède donc un « daimon » sui generis et, précisément de ce fait, il est utile.

GW163

Conclusion : - L'« âme » - ses différentes strates (âme du souffle et de la vie, âme des ténèbres ou des enfers, daimon supérieur doué) - ne peut être considérée comme séparée de

(i) un intermédiaire, le Causeur ou la Causeuse (c'est-à-dire les divinités en abrégé) et, par l'intermédiaire de, de

(ii) l'Être suprême. Ce schéma se retrouve dans l'ordre des divinités samothraces (voir page 65 ci-dessus).

(E) Croyance de l'âme mondiale. (163/165)

Bien qu'à première vue ce thème ne présente pas de lien direct avec « l'âme dans la nature », il n'en demeure pas moins fondamental, s'il est correctement compris.

1-. Le concept.

De même que l'homme est composé d'un corps et d'une âme vitale, unificatrice et formatrice, le monde (l'univers) est composé de matière (corps) et d'une âme du monde ou de l'univers, vitale, formatrice et unificatrice. Le fondement est donc une analogie (identité partielle, non-identité partielle).

2- Le fondement épistémologique.

Comment en arrive-t-on à attribuer une « âme » au monde ? Les rôles de l'âme (façonner la matière, fonder la vie (l'animation), unifier la multiplicité) en indiquent la raison. Le monde, l'univers, présente, dans son ensemble, forme, vie et unité, qui ne peuvent être attribués à la matière (au sens atomistique de Démocrite) — voir ci-dessus p. 95 (*mécanisme*) ; 104 et suivantes (*hylozoïsme*) ; préfixe 110 et suivants (*mécanique antique*) — mais à autre chose, que l'on peut alors qualifier d'« âme du monde ».

3-. Typologie.

(a) Tout d'abord, il y a les nombreux mythes qui évoquent une âme universelle, de manière plus ou moins vague ; les religions à mystères parlent également d'un être vivant macrocosmique, décrit comme une divinité en

devenir. Il suffit de penser au rôle causal des Causatifs (voir ci-dessus p. 63 (« Pères de tous ») ; 160 (modes de procréation)).

(b) Sur le plan philosophique, la croyance en l'âme du monde apparaît pour la première fois chez Anaximène de Milet :

1/ tout d'abord, le climat intellectuel des Milésiens était « âme du monde » dans le sens où leur « archè » ou principe de l'univers était conçu, hylozoïquement, comme fondateur de la vie (voir p. 102 ci-dessus) ;

2/ Le penseur « âme du monde » d'Anaximène est particulièrement remarquable (voir ci-dessus, p. 138) et, suivant ses traces, Diogène d'Apollonie (voir ci-dessus, p. 106 : intellect cosmique, en lien avec Anaxagore).

3/ Une théorie de l'âme du monde est attribuée à Empédocle et à un certain nombre de pythagoriciens ;

4/ On dit également que Démocrite a parlé d'une âme du monde ;

5/ Platon situe l'âme du monde dans une nature triple :

(i) les idées deviennent

(ii) conçus ensemble par le Dieu conceptuel comme exemples des choses et des processus « auxquels il donne forme ;

(iii) dans l'âme du monde, ces mêmes idées se retrouvent comme forces immanentes dans les choses et les processus.

GW164

Cf. *supra* p. 51 (*archétype conceptuel ; représentation sensorielle*). Dans le *Timée*, Platon affirme que l'âme du monde est l'œuvre du Démonstrateur (voir *supra* p. 36 et suiv.), le créateur du monde, et qu'elle participe à l'essence du Dieu conceptuel. Ainsi, se dessine l'image suivante : le centre est constitué des idées ; le Démonstrateur (Créateur du monde) utilise ces idées pour donner forme à la matière, par l'intermédiaire du Dieu conceptuel (= exemples) et de l'âme du monde (= idées immanentes en tant que forces). Autrement dit, entre les deux extrêmes, les idées et la matière, se trouvent des termes intermédiaires qui comblent le fossé (apparemment dualiste).

Que nul ne s' imagine que cette doctrine de l'Âme-Monde soit pure théorie. G. Rouget, dans **La musique et la transe**, Paris, 1980, p. 281, dit, à propos de la doctrine platonicienne sur la santé, la maladie (resp. la folie) et le mouvement approprié du corps (la gymnastique), couplé au mouvement approprié de l'âme (la musique, la philosophie), qu'il insiste sur le fait que, dans ce double mouvement du corps et de l'âme, il faut imiter la forme de l'univers tout entier ; la danse, la musique, etc., doivent s'intégrer à l'ensemble, et ce non sans la coopération des divinités.

Nous savons que les Pythagoriciens considéraient déjà les nombres, les formes numériques (arithmétique, géométrie), la musique (lyre) et les corps célestes (astronomie) comme interconnectés (choréie, danse, musique et poésie sont en contact avec le soleil, les planètes et les autres corps célestes).

*Le père Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste , II (Le Dieu cosmique), Paris, 1949, xii, note que cette doctrine, brièvement exposée ci-dessus, est la doctrine du Platon postérieur (Lois, Timée), dans laquelle le dualisme apparaît adouci ; qu'elle contraste avec le jeune Platon, qui pensait de manière beaucoup plus dualiste : le jeune Platon opposait radicalement le monde des idées (contenu intellectuel, immuable, divin) au monde sensiblement perceptible (genèse, origine, et phthora, passage (= kuklos)) ;*

Conséquence : tout cet effort vise à se libérer du corps ; la matière — sombre, changeante, impie — est un obstacle au monde des idées.

Dans ses œuvres plus tardives, la matière apparaît comme une pure limitation où les idées se heurtent à une impasse, rien de plus. Autrement dit, Platon se montre beaucoup plus positif envers la matière et, de ce fait, envers le corps et la vie. L'âme-monde comble le fossé rigide des œuvres de jeunesse.

Festugière, oc, x/xii, affirme que la même double interprétation du monde et de la vie gouverne l'intelligentsia hellénistique. « La source commune de ces deux courants, le dualiste et le non-dualiste (le pessimiste et l'optimiste), est Platon, que l'on peut aisément qualifier de père de la philosophie de la religion de l'hellénisme. » (oc, xii).

GW165

Il manifeste la même double tendance : le jeune Platon, dualiste et pessimiste ; le Platon plus âgé, moins dualiste et moins pessimiste. Aristote, les stoïciens, l'éclectisme de Cicéron, le traité **De Mundo**, Philon le Juif – tous continuent d'œuvrer dans ce second sens, moins dualiste. L'astrothéologie de Platon (et des générations suivantes), ainsi que le culte du dieu Soleil (IIIe siècle apr. J.-C.), s'inscrivent largement dans ce mouvement.

(c) Plus récemment : les vitalistes biologiques

par exemple, Schelling, Scheler (dans ses œuvres tardives) - cf. supra p. 112 - étaient, pour la plupart, des adeptes de l'âme du monde, car ils croyaient en la coopération **(i)** des organismes et **(ii)** Les richesses de la nature souhaitaient fournir une explication.

4 – Évaluation :

(i) L'accusation de « panthéisme », c'est-à-dire de sous-estimer, voire de mal comprendre, la transcendance de l'Être suprême, s'applique en partie aux stoïciens, qui identifient Dieu et l'Âme du monde.

(ii) L'erreur des partisans de l'Âme du Monde réside dans le fait que l'unité, l'ordre et la vitalité de l'univers peuvent également être expliqués en dehors d'une Âme du Monde, par exemple par l'ordre qu'un Être Suprême, qu'il soit aidé ou non par des êtres intermédiaires (il suffit de penser aux Causes), établit dans la nature (par exemple par le biais d'idées ; cf. supra p. 50 (un être, son génie et/ou iuno, son idée)).

(iii) Le point fort du concept d'Âme du Monde réside dans la notion d'« esprit universel » (voir ci-dessus, p. 133 ; 139) et dans l'hylozoïsme (compris comme la conviction qu'un fluide unique, analogue d'être à être – donc non moniste – parcourt l'univers et réalise ainsi son unité (voir ci-dessus, p. 16 et suiv. (*Maât*) ; p. 104 et suiv. (*hylozoïsme*))). Cf. la doctrine aristotélicienne de l'aither (le cinquième élément, quinta essentia) ; voir Willmann, I, 499/501. Ces idées ne doivent absolument pas être interprétées respectivement de manière moniste ou panthéiste.

(iv) Willmann, I, 634f., cite Varron, qui parle du père des âmes et protecteur des âmes (des mystères romains qui est simultanément vénéré comme « génie » : il contrôle et possède la force vitale concernant toutes les choses qui subissent jamais le devenir, la génération ; ce « génie » est également appelé âme du monde, parce qu'il « englobe toutes les âmes ».

Cela signifie qu'il est un créateur d'âmes, un éveilleur d'âmes. Cf. les Causes en tant qu'êtres créateurs de vie (voir ci-dessus, pp. 63 et suivantes ; 16 2). Dans ce contexte, il est ajouté que chaque être — lieu, chose, humain — possède son génie, c'est-à-dire son « deus naturalis » (divinité de la nature), qui constitue son véritable « moi », voire son don (daimon), le guide et le maître (ange), le déterminant du destin.

Tout ceci ne doit pas nécessairement être interprété de manière moniste-panthéiste, mais de manière fluide, animiste et comme une croyance dans les agents causaux.

L'occulte dans la nature. (166/173)

Le terme « occulte » peut être défini de plusieurs manières. Avec A. Lalande, *Vocabulaire (...)*, 1968-10, 712 p., nous le définissons comme suit :

(i) ce qui est caché ou secret,

(ii) de sorte que la majorité des gens, même les érudits, doivent le qualifier d'inexpliqué et, selon les règles scientifiques, d'inexplicable. Tout d'abord, le caractère caché est lié à la perception : quiconque n'est pas sensible, qui perçoit le fluide sous l'une de ses formes, et quiconque ne possède pas de clairvoyance, qui « voit » ce même fluide de quelque manière que ce soit, n'accède pas à l'« occulte » par les sens ordinaires. Le second degré de dissimulation réside dans les axiomes d'interprétation : ainsi, la science spécialisée moderne (ou même ancienne) ne peut « expliquer » méthodiquement un certain nombre de phénomènes, car elle exclut systématiquement certaines observations et/ou certains modèles (d'interprétation).

1- Le début du physique occulte dans la Grèce antique.

a . Voir ci-dessus, p. 77 et suivantes : avec Dodds, nous notons qu'aux alentours de 425, le « tournant » de la laïcité grecque commence à se produire.

b. Avec Pater Festugière, **La révélation d'Hermès Trismégiste* , I (*L'astrologie et les sciences occultes*), Paris, 1944, 195, nous notons qu'après la mort du premier disciple d'Aristote, Théophraste d'Érèse (Lesbos) (-372/-288), les soi-disant « sciences » occultes commencent à s'implanter. Disons :
= - 275.

2- Bolos de Mendes

Mendès (la ville égyptienne du delta du Nil, connue pour son « bouc sacré »), surnommé le démocrate (+/- -200), peut être considéré comme un « anèr fusikos » typique, difysical, au sens hellénistique du terme, di occultiste : il est, après tout, un pionnier, suivi par toute une série de « physiciens-occultistes » (voir Festugière, 197). Un aperçu de ses œuvres nous en donne une première indication :

a. le symbolisme (l'étude des symboles), - en outre : la doctrine de la « sumpatheia » (correspondance) et de l'« antipatheia » des phénomènes (occultes) : Fusika dunamera (= Peri sumpatheion kai antipatheion), son œuvre principale ; *Cheirokmèta dunamera* (Remèdes sympathiques artificiels)
;

b. merveilles : Thaumasia ;

c. *divination* (voyance), *magie* (Paignia (sur les préceptes divertissants de la magie));

d. astrologie ; alchimie (*Bafika*) ;

e. médecine (*Techne iatrikè*); agriculture (*Georgika*); -- plus loin : tactique (*Taktika*) ;

f. l'éthique (*Hupomnèmata èthika*) ; -- histoire (*Peri Ioudaion*).

Il ne faut pas oublier que, après un examen approfondi, ces ouvrages couvrent tout un programme de philosophie avec les sciences qui l'accompagnent : la connaissance donnée par Dieu (théosophie) concernant les êtres (ontologie), contenant :

GW167

(i) synchronique, la structure de l'univers (en particulier les corps célestes qui le composent) et

(ii) diachronique, les cycles (kukloi, cycles) de cet univers et de ses parties (début, milieu et fin du temps (mythe) ; - les kuklos du soleil, de la lune et des autres corps célestes, des saisons). - En d'autres termes : un tout encyclopédique.

3. Les paradigmes de la science occulte.

L'incarnation même d'un Bolos et de ses successeurs est multiple :

a. la science naturelle, à prédominance aristotélicienne, qui étudie les trois règnes (inorganique, végétal, animal,

a1. dans un but purement théorique (theoria), sans intentions pédagogiques ou utilitaires,

a2. considérant uniquement **(i)** la classification (espèce, sous-espèce) et **(ii)** les liens causaux de nature séculaire ; où le « morfè », la forme, c'est-à-dire la structure de la pierre, de la plante, de l'animal, est central (hylémorphisme) ;

b. la « science » grecque distincte (mythique, mystérieuse, religieuse et mantique-magique) qui existait également ; il suffit de penser à la médecine asclépiadienne, par exemple (voir p. 85 et suivantes ci-dessus) :

c. les **(i)** sages des temples égyptiens, **(ii)** astrologues chaldéens, **(iii)** magiciens iraniens, **(iv)** fakirs et 'gumnosophitai' (yogis) indiens (c'est-à-dire en Indosland, autour du Pakistan et de l'Afghanistan actuels) et **(v)** les prophètes hébreux servent de modèles, -- naturellement situés en dehors du cercle du physique séculier grec.

4- . La méthode.

Nous citons d'abord un texte de Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés* , Paris, 1938, I:107 (cité par Festugière (200)) :

Les religions orientales ne dissociaient pas la contemplation des divinités et de l'homme de l'étude du monde matériel. La foi était, après tout, étroitement liée au savoir ; par conséquent, le théologien était aussi plus concret. Le clergé menait des recherches – à sa manière – sur les trois règnes de la nature :

(i) les animaux, les plantes, les rochers étaient, par des propriétés communes secrètes, accordés aux puissances célestes ;

(ii) La théosophie, sagesse divine, a révélé aux âmes pieuses les agissements des forces occultes, à l'origine de tous les phénomènes « physiques » (c'est-à-dire matériels). On ne saurait mieux l'exprimer !

(A) L'objet.

Ceci s'exprime, d'un point de vue scolastique, de deux manières : matérielle (totalement identique) et formelle (partiellement identique, c'est-à-dire la structure distributive et collective de l'objet matériel).

(A)1. L'objet matériel : les trois royaumes (magiques) ainsi que les corps célestes (astrologiques) et la structure matérielle intérieure (alchimique).

GW168

(A)2. L'objet formel (perspective) :

Ces nombres peuvent, avec Festugière, 195ss., être réduits à trois :

un/ le « thauma », le miracle ,

Ce qui est quelque peu différent, « alternatif » à l'état ordinaire (c'est-à-dire) séculier des choses ; Festugière, comme tous les laïcistes, réduit cela à un manque de sens pour le légal-universel et l'appelle « idiotès », singularité, — ce qui est faux ; mieux est l'expression qu'il cite dans la note de bas de page à la page 196, à savoir « idiotès arrêtos », « *qualitas occulta* » (= Moyen Âge et traduction correcte), nature occulte (et, si nécessaire, légalité) ; — certes, l'occulte, en tant que paranormal, est plutôt rare ou même singulier (à première vue) ;

À titre d'exemple de « thauma » : la mue d'un serpent favorise les menstruations ; la langue d'une grenouille vivante, placée sur la poitrine d'une femme, lui fait avouer tous ses méfaits ; l'ambre jaune attire tous les objets lumineux, à l'exception du basilic et des objets huilés ; le magnétiron, frotté d'ail, n'attire plus le fer ; le murik (plante), une petite plante à fleurs bleues ou rouges, élimine les influences occultes maléfiques ; la hyène guérit les maladies oculaires ; etc. (oc, 199) :

évaluation : formulées dans ce langage universel et comme une prescription universellement applicable, ces thaumata ne sont pas valides ; car il est connu que les « faits » magiques (astrologiques, alchimiques) dépendent fortement de :

(i) l'individu (singulier : sujet) et sa « puissance » (dunamis), qui diffère d'un individu à l'autre, de zéro à très grande - au grand désespoir des scientifiques laïcs, soit dit en passant - ;

(ii) la situation (singulière en termes de circonstances) et les influences magiques (astrologiques, alchimiques) (dunamis, « forces », qui se trouvent être présentes et peuvent interférer avec l'opération de zéro à très grand ; en d'autres termes, les « miracles » susmentionnés (phénomènes paranormaux) sont formulés dans un langage qui entre en conflit avec leur nature essentielle (ce qui donne l'impression de charlatanisme et de superstition, ce qui, dans ce cas, est correct, mais à côté du vrai problème).

b/ **sympathie et antipathie,**

l'interaction mutuelle, au niveau occulte, je le remarque, entre les choses et les processus, non pas dans leur nature séculière, mais dans leurs relations de pouvoir occultes et paranormales ; dans leur « fisis », ou plutôt leurs « fuseis », la nature ou les natures occultes, les propriétés, les « forces », les « actions ».

P. Festugière, oc, 37 om, détermine 'sumpatheia', qui

(i) signifie à l'origine pitié, également sympathie (avec la souffrance, les sentiments de l'autre) ;

(ii) mais, « chaîne » occulte, « connexion occulte » signifie, par exemple, entre les corps célestes (et les divinités, esprits, démons qui les « habitent ») et les réalités sublunaires dont les modèles applicatifs suivants :

GW169

Par exemple, une certaine plante ne peut être cueillie que sous la protection d'un corps céleste spécifique (ou d'un signe du zodiaque).

astro(théo)logique ; ainsi, une certaine pierre n'est magiquement active (efficace) que si une invocation spécifique est prononcée sur elle (signifiant un démon ou une divinité, par exemple) ;

théologiquement parlant ; ainsi, inversement, une divinité n'obéit que si l'on offre un sacrifice bien défini ;

théurgique , c'est-à-dire visant à soumettre (à des intentions pragmatiques (utiles, « utiles ») ou agogiques (promotrices du bien-être)) un esprit, une divinité ; *comme l'explique Dodds, The Greeks and the Irrational* , 283/311, il existe deux formes principales de théurgie (theourgia) :

un. la dédicace (téléte) d'un objet ,

appelé « symbole » (sumbolon, sunthèma), associé à une divinité, un démon ou un esprit (Dodds, 292 et suiv.) ; Festugière, 37, dit que, selon la loi de sympathie, une divinité n'obéit que si l'on a réussi à capturer le « fuis » (fuseis), qui (dans un contexte hellénistique-occulte) est son « pouvoir » (ses pouvoirs), dans un symbole, par exemple une figurine ; ceci est réalisé en dissimulant d'autres « symboles » (voir l'ouvrage de Bolos sur le « symbolisme »), – animaux, plantes, pierres, parfums, etc. – dans l'intérieur creux d'une telle figurine, par exemple ;

Or, selon Dodds, 292, chaque divinité a son propre « représentant sympathique » (« symbole ») dans l'un des trois royaumes (pierre, plante, animal) ou dans les inscriptions ou les formules parlées qui peuvent être utilisées dans la (consécration) d'un « symbole » plus complet (« thèse », placer une inscription dans une statue, par exemple ; « ekfonèsis », réciter une formule après la (consécration)) ;

Dodds, 293, ajoute que la fabrication théurgique des « symboles » (« fétiches », comme on dirait en Afrique de l'Ouest) était fondée sur « la croyance primitive et répandue en la “sumpatheia” naturelle, qui relie l'image et l'original » ; ce qui, exprimé très clairement, revient à dire qu'un lien fluide ou subtil, constituant à la fois le contact (magie de contact) et la ressemblance (magie d'imitation), constituant l'essence de la « sumpatheia », « relie » et aligne l'image et l'original (le représenté) ; Nous nous référons ici au chapitre « *Croyance fétichiste* » du *cours de hiéroanalyse* ;

Dodds note que la théurgie téléstique ou symbolique remonte certainement à Bolos de Mendès (293), mais qu'elle est plus ancienne et utilisée dans la magie gréco-égyptienne ;

b. L'« inspiration » (induire un esprit)

'eiskrisis') d'un être humain (doué en médiumnité) par un esprit, un démon ou une divinité ; l'être humain « plein d'entrain », « enthousiaste » en question devient alors un « symbole », un « hupodochè » (fétiche) ou une demeure de cette entité extraterrestre et est alors appelé « katochos » (saisi, au cas péjoratif : possédé ; inspiré) ou « docheus » (hôte, hôtesse) ;

Remarque critique :

Dodds, 295, affirme que, tout comme la consécration repose sur une affinité fluide (*sumpatheia*) entre l'exemple et l'image, l'inspiration (induction de la divinité) repose sur la croyance répandue d'être saisi (qu'il désigne incidemment par le mauvais nom de « possession ») par une divinité, un daimon ou une personne décédée ; -- il est clair pour les expérimentés qu'une telle entrée d'une entité (= inspiration) ne réussit que si une *sumpatheia* minimale, une affinité fluide, a été réalisée au préalable ; ce que Dodds lui-même justifie indirectement en citant que, dans la perspective d'une crise spirituelle, la personne médium, par exemple, porte des vêtements spéciaux avec des ceintures spéciales accordées à la divinité (296) ;

Il fait référence à l'« othonè » (vêtement de lin fin destiné aux femmes) ou au « sindon » (resp. « sindonè » ; tissu de lin fin, d'Indosland) : ceux-ci étaient retirés à l'« apolusis », c'est-à-dire à la fin de la séance (ibid.) ; le médium portait également des guirlandes à effet magique et recevait des « symbola » (symboles, voir théurgie téléstique !) sur ses vêtements, tels que l'« eikonisma », une image d'une divinité qui avait été invoquée comme donateur ou inspirant (ibid.) ;

De même vapeur humide (*atmos*) ou invocations (*épiklêsis*, appel à une divinité), etc. (ibid.) ; en d'autres termes, tout ce qui peut être inséré dans des objets à intérieur creux est suspendu ou attaché aux personnes, mais la signification est la même : sympathie, affinité fluide (contactuelle et mimétique) ; Incidemment, à la page 289 et suivantes, Dodds cite le cas de Plotin (d'après *la Biographie de Porfurios*, livre 10), qui, en tant que daimon, l'être intérieur (voir ci-dessus, pages 143 et suivantes ; 162 (ad - 1 - b. (animiste-théologique)) avait une divinité d'un rang supérieur à celui des daimons ordinaires ; Dodds ajoute : « La croyance en un daimon intérieur est très ancienne et répandue ; elle a été acceptée et rationalisée par Platon et les Stoïciens, chacun à sa manière. » (289) Dodds dit bien « intérieur », intérieur, ce qui rappelle les « symboles » sacrés de la théurgie téléstique, dans laquelle une entité était également présente et « intérieure », quoique d'une manière analogue ; la théurgie critique génère artificiellement (sur la base de la sympathie) une « présence » temporaire avec *om ingeven*, *inspiratieisch* effect. – Voilà pour la *sumpatheia* dans ses formes les plus frappantes.

Note : Il est clair que la méthode asclépiadique (voir ci-dessus, p. 149 et suiv.) est une forme de théurgie, à savoir que le prêtre, ou le malade ou le

malheureux, par sympathie, comme le montrent les préparations, s'engage dans une crise existentielle (il se laisse saisir). Ce que Festugière, p. 198 et suiv., dit des autres sympathies appelle une réserve : les serpents sont sympathiques aux graines de fenouil ; les salamandres au feu ; les hirondelles à la chélidoine, etc. ; la même remarque s'applique ici aux thaumata : un langage incorrect (car universel) concernant des faits qui peuvent être vrais, mais (en tant qu'occultes) paranormaux et donc rares, dépendant de lois dans lesquelles l'individu et sa situation unique jouent un rôle essentiel (voir ci-dessus, p. 168 (évaluation)) ; ainsi, par exemple, la sympathie entre la salamandre et le feu n'est pas pure imagination.

GW171

Il suffit de consulter R. Schwaeble, **Grimoires de Paracelse**, LUG-Bersez, Paris, 1976, 7/40 (** Traité des nymphes, sylphes, pygmées, salamandres et autres êtres **) ; l'orateur est Paracelse (1493/1541), qui n'est pas une figure ordinaire ; autrement dit, chacune de ces sympathies mentionnées doit être examinée séparément et concrètement (et non dans ce langage abstrait et universel des prescriptions).

L'« antipatheia » (antipathie), contradiction fluide.

De même qu'il existe un contact et une imitation — autrement dit, une présentation visible — entre une « fuis » (nature occulte) et une autre « fuis » (essence occulte), il existe également une contradiction, un conflit, voire un antagonisme entre certaines fuis (natures occultes).

Festugière, oc, 198, liste, par exemple : ibis/ serpent ; serpent/ feuilles de chêne ; serpent/ salive d'un homme qui jeûne ; lion/ coq ; lion/ feu, etc.

Nous nous référons au chapitre « Tabou », la relation antipathique, du *Cours d'hiéroanalyse*. Quiconque agit – consciemment ou, comme c'est très souvent le cas, inconsciemment – comme si l'antipathie n'existait pas, et traite pourtant une antipathie occulte (cachée) comme s'il s'agissait de sympathie, transgresse un tabou et, selon sa nature, ne pourra échapper aux conséquences fâcheuses de l'hubris (voir page 9 ci-dessus) à long terme. Cela fait toutefois partie intégrante de l'hiéroanalyse.

(B) Le sujet.

L'histoire (voir ci-dessus, p. 70 et suivantes) (enquête menée par les physicalistes) des phénomènes occultes nécessite un sujet qui possède les caractéristiques suivantes.

(B)1. Les prêtres égyptiens, les magiciens chaldéens, etc. – les exemples.

– possédaient, selon Festugière, 37, deux compétences essentielles :

a. Ils étaient doués en théurgie ou du moins en théosophie ; ils étaient assistés dans leurs recherches par des entités (esprits, daïmones, divinités) qui leur apportaient une aide cognitive. Cette faveur divine (ou, dans le cas de la théurgie, cette coopération divine) est une condition subjective primordiale. Car quiconque n'est pas assisté dans son travail mantico-magique, astrologique ou alchimique (recherche, application des connaissances) se heurtera rapidement à des difficultés insurmontables, ne serait-ce que parce que certaines divinités créent des antipathies là où l'homme, sans méfiance, ne les soupçonne même pas. La « théosophie » (pas seulement au sens moderne) est, théurgique ou non, sagesse, mais sagesse donnée par Dieu (extra- et surnaturelle).

b. ils étaient magiques, c'est-à-dire en ce qui concerne la manipulation des fluides (matière subtile ; voir ci-dessus p. 99 (pluralisme hylique ; expert ; c'est-à-dire qu'ils voient à travers les sympathies et les antipathies.

GW172

Après tout, ces sympathies et antipathies sont constamment activées par pratiquement chaque acte magique.

Conclusion : on observe que **a.** la religion (théosophique, voire théurgique) et **b.** la magie (fluidique) forment une unité.

(B)2. Pragmatique

La pragmatique est la seconde caractéristique majeure de l'histoire des physiciens (occultes). À propos des deux physiques, la séculière (représentée notamment dans la philosophie naturelle aristotélicienne) et la théosophique (représentée dans la « physique » de Bolos de Mendès), Festugière, oc., 194, exprime la différence comme suit :

« Le critère d'utilité est décisif : il indique la frontière où deux mondes divergent. » En effet, la pure « théorie » (voir ci-dessus p. 91 et suiv. (*relativisme*) ; 56 et suiv. (*méthodologie*) ; 124 et suiv. (*Sciences et techniques pures*) ; frl. 158v. (*Le conceptualisme*) est, à un degré élevé, quoique non complet, caractéristique de la philosophie et des sciences spécialisées.

L'attitude théosophico-magique est cependant fondamentalement pragmatique, visant à obtenir des résultats. Festugière lui-même en fournit des exemples d'application :

(i) les trois royaumes sont étudiés afin de détecter et de rendre utilisable leur «fusus», leur pouvoir occulte; -- Magique;

(ii)a. les cieux ne sont pas considérés comme une « forme » de matière (hylémorphisme d'Aristote), mais astrologiquement, afin de déterminer le destin (voir ci-dessus pp. 9 et suiv. (*Analyse du destin*), 16 et suiv. (*Mesure déterminant le destin*) à déduire qui concerne les dirigeants ou les gens ordinaires ; - astrologique ;

(ii)b . les roches et les métaux ne sont pas examinés comme une forme de matière (aristotélécien : mais comme un matériau de transmutation possible ; -- alchimique .

(B)2.bis . La pragmatique du physique (occulte)

Il s'agit d'une approche hautement agogique, c'est-à-dire qui guide et favorise le bien-être. L'homme grec de cette époque venait consulter le magicien, l'astrologue (et peut-être l'alchimiste) pour lui exposer ses problèmes et ses soucis, non pour entendre des théories, mais pour obtenir de l'aide. C'est pourquoi l'occultisme était si proche de la médecine et du guide spirituel.

(B)2. Différence avec le magicien traditionnel.

La principale différence avec le magicien, l'astrologue et/ou l'alchimiste traditionnel était que la préoccupation théosophique-magique cherchait désormais à être physique et, dans sa manière occulte, paranormale et immédiatement concrète-individuelle (voir p. 168 ci-dessus, double singularité – personnelle et situationnelle), l'était effectivement.

Conclusion : le mot « filosofos », philosophe, prend désormais le sens de « physique, versé dans les sciences occultes » (Festugière, 37). Il connaît les « fusis », ou « fuseis », les forces occultes des choses et des processus.

GW173

Bibliographie. échantillon : sauf ci-dessus pp. 35ff., Max Wellmann, *Die Fusika des Bolos und der Magier Anaxilaos aus Larissa, dans Abhandl . der Preusz. Akad. der Wissensch. , Phil.-Hist., 1928, 7.*

Pour l'astrologie et l'alchimie : voir le cours d'histoire. L'astrologie hellénistique est apparue vers 280 av. J.-C., après Bérésos de Babylone (Babuloniaka, Histoire de Babylone).

Bolos de Mendès transforme l'alchimie en une forme physique (bafiek) (= alchimie traditionnelle), en donnant à l'alchimie traditionnelle une base physique.

(B)2. quart . Magie blanche et noire.

La pragmatique soulève un problème éthico-politique : après tout, on peut déterminer le destin — c'est-à-dire le côté occulte de la vie et des événements naturels — de deux manières fondamentalement différentes : bienveillante et malveillante.

*Kristensen, *Verz. bijdragen tot kennis der oude religieen **, *A'm*, 1947, p. 274, observe que, malgré les différences parfois considérables entre les religions, les incantations et pratiques magiques destinées à conjurer les mauvais esprits et les influences néfastes (cathartis, exorcisme) présentent des similitudes remarquables à travers le monde. La monotonie de ces pratiques est telle qu'il est difficile de parler d'une magie particulière, par exemple grecque. Kristensen voit la conséquence, pour sa défense de l'harmonie des contraires (interprétation démoniaque des faits religieux), du constat suivant : en magie, il existe une distinction entre le bien et le mal, deux notions fondamentalement irréconciliables ; autrement dit, il n'y a pas d'harmonie (synthèse sur une base démoniaque, voir ci-dessus, p. 7 et suivantes), mais d'antagonisme , cette contradiction irréconciliable.

D'un point de vue éducatif, on ne peut y échapper : une théosophie ou une théurgie opère moralement et politiquement de manière destructive ; l'autre moralement et politiquement de manière constructive, en vue de la réconciliation.

Il existe la magie « blanche » et la magie « noire » (théosophie, théurgie). Autrement dit, on ne peut se contenter d'adhérer à l'idée principale des religions à mystères telle que Kristensen la conçoit :

(i) il y a, dans la fusion, un démonisme à l'œuvre qui harmonise les contraires ;

(ii) mais en même temps — et allant au-delà — il existe un antagonisme entre les contraires :

1) Les monothéismes primordiaux, **2)** les monothéismes « négatifs » plus tardifs qui combattent fondamentalement le démonisme (croyance en Yahvé (Israël), zoroastrisme (Iran), Akhenaton (Égypte)) postulent l'existence d'un Être suprême non démoniaque, qui distingue clairement le bien du mal (antagonisme). Tous les magiciens (qu'ils soient favorables ou hostiles à Dieu) en sont la preuve vivante : ils confirment, comme le voit également Kristensen,

ce même antagonisme, mais à leur manière (parfois très démoniaque), agogique et magique. La souffrance à laquelle ils sont confrontés ou qu'ils engendrent est indéniable. L'« harmonie des contraires » du démonisme (qui ne représente que partiellement les mystères) ne peut à elle seule expliquer cet antagonisme.

GW174

(d) Philosophie normative (=éthico-politique, déontique) (174/235)

La sagesse, sous sa forme philosophique, scientifique et rhétorique, s'intéresse finalement aussi au comportement dans la mesure où il est standardisé, c'est-à-dire soumis à une ou plusieurs normes (voir p. 47 ci-dessus (*régulation, valeur et finalité à travers l'idée*)).

Remarque : Nous avons déjà abordé plusieurs aspects normatifs ; voici un bref aperçu.

1. Les quatre aspects de la sagesse, respectivement le mythe et/ou la philosophie : pp. 14/17 (*mythe, religion*) ; 28 et suiv. (*philosophie*) ; 57/61 (*physiologie ionienne/science humaine attique ; théologie physique et éthico-politique*) ; 16 et suiv. (*Mesure*).

2. Le concept d'ordre comme base :

(i) mythique-démoniaque (6/12 (*mythe de Narcisse*) ; 144 et suiv. (*Hésiode*) ; 147 et suiv. (*Thèbes*) ; 63/68 et 159/163 (*croyance causative*) ; 32, 66 (*chthonien*)) ;

(ii) Biblique : 4v. ; 15 ;

(iii) dédiabolisation

a/ Orphique : 145/152 (152/158 : *réincarnistique*) ;

b/ Être suprême : 4v. - 33, 74 (*Xénophon*) ; - 173 (*monothéiste ; magique*) ;

c/ physique : 78/82 (*Hérodotean*) ; - *apocalyptique* : 5) ;

(iv) idées doctrinales : 45/54 (fl. 50/52 (*exemplarisme ; critique de l'idéalisme*) ; 113 (*cybernétique*) ; 111/113, 134/137 (*dynamisme et connexes*) ; 67f. (*genèse = fisis*).

3. Le concept de destin ; 9v. (*analyse du destin*) ; 98/109 (*base fluide du destin*) ; 133, 139 (*esprit universel*) ; 163/165 (*âme du monde*) ; 166/173 (*occulte*).

4. Le fondement spiritualiste : 100/101 (*Verbeke ; critique*) ; 146, 156 et suiv. (*Concept socratique de l'âme*).

5. L'aspect psychologique : 141/159 (*couches de l'âme*)

6. L'aspect culturologique : 27 (*méthode*) ; 82/84 (*Thoïkudides*) ; 89/91 (*Protosophie*).

7. L'aspect éclairé, ou sceptique : 71 (*humanisme séculier*) ; 72 et suiv . (« *Lumières* » comme *rationalisme séculier*) -- (*individualisme* ; *relativisme*) ; 74/77 (*scepticisme*) ; 91/93 ; (*(pré)scepticisme*).

Décision:

On constate que l'aspect normatif émerge entre deux extrêmes (intervalle) : d'une part, le destin et l'ordre ; d'autre part, l'aspect éclairé et (pré)septique, – avec le fondement spiritualiste entre les deux ; – les aspects psychologiques et culturels sont des questions particulières (liberté par rapport à l'ordre et/ou au cadre culturel).

Le problème fondamental est que, pour une philosophie éthico-politique, il faut à la fois ordre (régulation) et liberté ; sans ces deux éléments, il n'y a pas de comportement consciencieux, qu'il soit individuel (moral, éthique) ou social (politique). Si un être libre accepte consciemment un ordre comme régulation (contrôle) de son comportement, alors il entre dans la sphère éthico-politique.

Le destin est autre chose : le destin signifie **(i)** la causalité, **(ii)** qui ne régule pas tant la liberté qu'elle la restreint (on subit le destin) ou qui est librement causée (on prépare un destin pour soi-même ou pour les autres).

GW175

Cf. R. Guardini, **Liberté, Grâce, Destin**, Anvers , 1950, 159/268 (Destin, - avec l'accent sur la nécessité ; fait (= ce qui découle de la liberté), hasard ; - on peut ajouter que la « grâce » (101/157) est un aspect du destin).

(1) Le point de départ. (175/178)

La sophio-analyse (voir ci-dessus p. 1/17 ; en particulier le fait que Schärer définit la « sagesse » comme la capacité de décider, dans une situation concrète, sur la base de solutions alternatives soumises à des normes, en tenant compte des conséquences possibles de cette décision) nous montre qu'« avant l'avènement de la “spéculation” (c'est-à-dire la réflexion philosophique sur la sagesse pré-philosophique), l'unité de la philosophie théorique et de la philosophie pratique, indissociable de l'idée de sagesse », prévalait. (O. Willmann, *Abriss der Philosophie*, Vienne, 1959-1955, p. 387).

Cela implique (voir p. 14 et suivantes) que la structure quadruple de la sagesse est à l'œuvre ici :

(i) la vérité (informative) concernant la nature (physique, constitutive) des choses et leur contexte (préconstitutif)

(ii) est en même temps « devoir » ou « droit » (déontique).

Ceci constitue la structure de la philosophie (voir pp. 28 et suiv.), abordée de manière interne. L'information concernant la nature et le fondement naturel est simultanément la norme de l'action (déontique, normative).

Cette structure quadruple est à la base de *F. Grégoire, Les grandes doctrines morales*, Paris, 1978-7, 14/31 (*Les types de doctrines morales*) : s'appuyant sur la topologie des philosophies de Dilthey (+/- 1900)

(i) l'idéalisme objectif (l'idée est pour et dans la nature),

(ii) le naturalisme (la nature existe, sans aucune idée pour ou en elle, simplement matérielle),

(iii) l'idéalisme subjectif (l'idée est une création du sujet humain) - le proposant conçoit une classification des systèmes éthiques :

(i) les éthiques « transcendantes », qui supposent un ordre supérieur (transcendant) à la nature dans laquelle il se manifeste ; comme l'éthique religieuse ; comme les éthiques « laïques » (laïcisées, comprendre : sécularisées) (Platon, Aristote, les Stoïciens, le néoplatonisme) : il existe un ordre pour et au sein de la nature qui « va au-dessus » (transcende) cette nature (et l'homme libre) ;

(ii) l'éthique « naturaliste », qui ne présuppose que la nature, sans idées (ordre) préexistantes en son sein, mais dotée, si nécessaire, d'une régularité (lois naturelles) qui peut être découverte scientifiquement ; comme les physiciens, qui ont fondé une théorie de la conduite sur la fusiis (nature) - mais en excluant ensuite les idées ou l'ordre transcendants, religieux ou post-religieux (légaux) en son sein - ; comme notamment Épicure qui a réduit l'être et l'homme à une agglomération accidentelle d'atomes (cf. l'atomistique de Démocrite), qui, avec la mort par exemple, se désagrège à nouveau, et ne voyait que l'« ataraxie » (absence de perturbation) comme but.

GW176

Il convient de noter que, dans l'éthique naturaliste, il existe un ordre, mais compris simplement comme une idée dans la nature (une idée purement immanente qui mérite à peine le nom d'« idée » en ce sens, dans la mesure où le hasard est conçu comme décisif ; le naturalisme qui accepte une véritable loi naturelle est tout autre chose) ;

(ii) l'éthique « cinétique », qui n'accepte pas un ordre initial, mais plutôt un ordre qui se crée (graduellement ou par bonds) soit par une aspiration présente dans la nature (par exemple l'évolution), soit par l'activité humaine (par exemple l'ordonnancement subjectif) ; le proposant discute de ce dernier type d'ordre en devenir dans ce qu'il appelle l'éthique « activiste » (certains sophistes, par exemple, supposaient que l'univers, la nature, n'acquiert d'ordre qu'avec l'homme).

F. Grégoire, oc., 16, affirme que l'éthique « transcendante » (objectivement idéaliste) se situe soit à la base, soit à la fin de la métaphysique. De fait, O. Willmann, *Aus der Werkstatt der Philosophie*, Fribourg, 1912, indique que la « métaphysique » peut être définie de quatre manières :

1. comme aboutissement de la sagesse ; il s'agit alors d'une analyse des premiers principes à l'œuvre dans la nature et dans le monde spirituel et éthique (tels que les idées ou la divinité) ;

2.a. comme ontologie ; alors c'est l'analyse de l'être absolu (Parménide), présent dans la nature en devenir et dans la pensée comme connaissance de l'être ;

2.b en tant que théologie ; il s'agit alors de l'analyse de la divinité qui, avec sa sagesse (lois, exemples), est à l'œuvre dans la nature et dans l'humanité en tant que pensée - enquêtant sur la « nature » ;

2c . en tant que doctrine du suprasensoriel (immatériel) ; alors c'est une analyse de la réalité extra- et surnaturelle qui se manifeste dans la nature et dans l'homme.

Le « transcendant » (c'est-à-dire le « métaphysique » préconstitutif) réside dans les principes « premiers » (antérieurs, préexistants, préconstitutifs), dans l'être « absolu » (radicalement préexistant), dans lequel tout est situé dans la divinité, qui joue le rôle « premier » (préexistant) au sein de l'être par rapport au non-divin, dans le suprasensoriel, qui n'est qu'un type de préexistence, à moins de l'identifier au principe, à l'être et/ou à la divinité ; il convient de noter que « immatériel » est ambigu, il peut signifier à la fois « subtil (fluide, subtil (voir p. 100 ci-dessus) » et « immatériel (radicalement et non subtil et non grossier matériel) ».

Oh . Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 356, dit :

(i) le nominalisme, c'est-à-dire l'interprétation de l'idée ou du concept (contenu de la pensée) qui affirme qu'ils sont simplement psychiques, purement mentaux, contenus de la conscience (conscientisme concernant les pensées), réduit la sagesse, la vérité (informative), le contenu de la croyance,

le dogme (préconstitutif), la légalité en tant qu'information générale dans la nature (constitutive, physique) et la moralité et la loi (normatives) à de purs produits d'impressions individuelles ou d'accords collectifs (« conventions ») ;

GW177

En d'autres termes, le nominalisme ne consiste pas tant à nier la validité générale de l'idée (concept en tant qu'ensemble universel) qu'à ignorer le corrélat objectif dans la réalité (préconstitutif, constitutif, normatif) ;

(ii) L'idéalisme, c'est-à-dire l'interprétation qui conçoit l'idée comme un contenu de pensée auto-existant doté de sa propre réalité logique, soutient que l'idée existe réellement dans l'objet de la conscience : la vérité, le contenu de la croyance, la régularité de la nature, la moralité et la justice sont donc des réalités objectives, bien que contenu de pensée (informatives), indépendantes de l'activité psychique ou psychique collective du sujet humain ; elles ne sont pas subjectives mais objectives (réalisme concernant les contenus de pensée, c'est-à-dire l'information comme idée ou nombre (forme) ; voir ci-dessus pp. 45/54 (*idée*) ; 96 et suiv. (*information*) ; 117/130 (*physique de l'information ancienne*)).

Or, l'éthique purement militante est nominaliste. Le protosophisme était donc un mouvement militant concernant la morale et le droit.

On peut aussi l'exprimer autrement : l'« origine » (objet de la « généalogie », comprise ici au sens philosophique) est soit idéale, soit historique (historicisme relatif à l'idée). Hegel a établi une distinction radicale entre ces deux types d'« origine ».

Nietzsche (Généalogie de la morale) élabore un historicisme particulier (une forme d'éthique cinétique) : il les « comprend » (les « interprète ») du point de vue des pulsions (ou motivations) conscientes. Ainsi, par exemple (*L'Antéchrist* , 1888), la conviction du fils trouve son « origine » dans le mensonge du père ; correctement comprise : la pulsion, ou la motivation consciente, du père (par quoi, ou pourquoi il a menti) l'a conduit à mentir ; ce mensonge conduit le fils (qui ne le perçoit pas chez son père) à la conviction ; la « véritable » origine (au sens nietzschéen) n'est pas le mensonge paternel, mais la pulsion, ou la motivation. Cet historicisme est, au moins de façon minimale, à l'œuvre dans la protosophie.

(2) Le malentendu concernant la théorie des idées. (177/184)

L'une des raisons déterminantes du rejet des idées (en tant qu'information

objective antérieure) réside dans le fait que la théorie des idées donne aisément l'impression que l'ordre qui précède et qui se déroule au sein de la nature est « total ». Or, c'est une erreur : la nature est inachevée ; les êtres qui la composent ont pour tâche de parachever cet ordre. De plus, les idées selon lesquelles cette tâche s'accomplit se développent (dans la conscience des êtres). La genèse existe à la fois de manière constitutive et informationnelle. Cf. supra pp. 50/52 (*exemplarisme* ; critique de l'idéalisme).

GW178

Une seconde source de malentendu concernant cette idée réside dans une mauvaise interprétation de son contenu et de sa portée. O. Willmann, **Abriss der Philosophie **, *Vienne*, 1959-1955, p. 357, nous le fait clairement remarquer. Suivant Aristote Dans sa *Métaphysique* (*Livre Delta* ; voir D. Ross, *intr., La Métaphysique d'Aristote* . Londres /New York, 1961, 18 (*Substance, ousia*)), il note trois significations importantes de l'idée :

(i) 'ousia' (être) désigne avant tout les corps simples (terre, eau, feu, etc. ; les corps en général et leurs compositions, tels que les êtres vivants, les corps célestes) ; Willmann appelle cette essence un substrat essentiel ;

(ii) 'ousia' signifie en outre la cause immanente de l'être dans les corps susmentionnés (comme l'âme est la cause immanente de l'être des animaux) ; c'est-à-dire l'essence comme fondement de l'existence ;

(iii) 'ousia' signifie également ces éléments ou parties qui sont immanents aux choses susmentionnées et qui les définissent et les séparent comme des réalités individuelles de sorte qu'après leur destruction, le tout est détruit (la ligne, disent les Pythagoriciens, est « essentielle », (composante) du plan ; le plan, d'un corps tridimensionnel) ; c'est-à-dire l'essence comme une totalité de composants essentiels ;

(iv) 'ousia' est, enfin, aussi l'essence', dont la formulation est la détermination de l'essence ou la définition (ainsi l'homme est un animal rationnel ; ainsi l'homme est, par définition, intégré comme sous-ensemble dans un ensemble universel) ; c'est l'essence comme détermination de l'essence.

On peut voir que (iii) et (iv) représentent système et ensemble et que (ii) désigne la propriété qui constitue un système (la liaison des constituants mentionnés sous (iii)), tandis que (i) constitue les premiers noms des systèmes selon leur apparence matérielle corporelle, respectivement substrat.

Willmann oublie quelque peu (iii). Il ne faut pas simplement identifier l'idée avec (iv), détermination de l'essence ; raison : les quatre types d'« ousia » sont tous du contenu de pensée et donc une idée.

Appliqué d'un point de vue éthique : si je viole le corps d'un autre être humain (= (i)), -- alors, par le biais de la connexion systémique que constitue l'âme (ii), le tout (iii) est, par exemple, également violé ; si je, chez cet autre être humain, rends la raison inutilisable (= (iii) et immédiatement (iv)), par exemple par intoxication, -- alors je viole immédiatement son âme (onze) (= (ii)).

En d'autres termes, l'ensemble et le système (structure distributive et collective) définissent l'« idée », et non pas seulement l'ensemble (définition) !

Le concept de « fusion » (nature). (178/184)

cf. supra pp. 61/93; frl. 74/77 (*Xénophane ; Euripide*); 82/84 (*Thucydide* 89/91 (*Protosophie ; Thucydide*); 91/93 (*pré-scepticisme ; scepticisme*) peuvent être interprétés comme irrationnels (informatifs), contraires à l'éthique (normatifs), au moins dans plus d'un sens.

GW179

Nous allons vous expliquer cela plus en détail.

Échantillon biblique : JP. Dumont, *Les sophistes* (*Fragments et témoignages*), Paris, 1969, en donne un aperçu ordonné :

1) épistémologiquement : seule la perception sensorielle est acceptée, ce qui penche vers le phénoménisme (c'est-à-dire qu'il considère les impressions purement subjectives comme la seule certitude) ; conséquence : les idées sont inexistantes, les nombres sont inclus comme entités idéales ; la divinité est inexistante ou réduite à un « phénomène naturel », voire à un produit de la conscience humaine ;

2) La philosophie naturelle est la seule base, sur un fondement matérialiste ; dans cette nature, cependant, l'homme apparaît avec sa culture, en particulier la polis ou culture urbaine, qui introduit apparemment quelque chose de nouveau dans la fisis, la nature telle que les sophistes la conçoivent, à savoir le « nomos », la législation (et l'application de la loi) avant tout ;

3. Éthico-politique : grâce à une science spécialisée et à une sagesse rusée (une forme dégradée de « sagesse », bien sûr), le sophiste et le citoyen de la

polis éduqué ou guidé par lui devraient réaliser le « progrès » ; la « magie » littéraire, l'éloquence, la dialectique (l'art de la discussion argumentative), voire l'éristique (dialectique raffinée) — et finalement, peut-être, la « polumathia » (érudition universelle) — jouent un rôle de premier plan ; la citoyenneté réussie, avec le travail et l'amitié, est l'« idéal ».

F. Flückiger, Gesch. d. Droit naturel , I (Histoire de l'idée de droit européen dans l'Antiquité (...), Zollikon-Zurich, 1954, 105/124 (La phusis comme norme de droit) : « La vision du monde fondée par les sophistes (et développée par Épicure) revêt une grande importance historico-culturelle. Le concept de « droit naturel » en découle. » (121). Ceci se réfère aux sophistes dits jeunes, bien entendu (les sophistes plus âgés étaient des pionniers). Hippias d'Élis (-460/...), Antiphon d'Athènes, Trasymachos de Chalcédoine furent les premiers, selon Flückiger, 107, à adopter consciemment la « phusis anthropinè » (voir ci-dessus) p. 87 (Jaeger, Paideia, II, 15) comme nature humaine (telle que la médecine, la géographie et l'ethnologie l'ont formulée), comme « mesure » (norme) de la des êtres (en tant qu'êtres perçus par les sens, je le rappelle), ainsi que des questions d'éthique et de politique.

Pour eux, « phusis » signifie la sécularisation de « phusis » tel que le mot était utilisé dans *l'Odyssée*, 10:303 (pouvoir résidant dans une certaine herbe magique, avec laquelle Ulysse peut se protéger contre la magie noire de Circé), à savoir ce qui prend naissance et a grandi en étant doté d'une certaine nature propre et, en tant que tel, se maintient grâce à la puissance et à la longévité (oc, 107).

Résultat:

(i) naturel est ce qui persévère et se tient ferme (dans la lutte pour la vie) de manière autosuffisante, autoactive, doté de sa propre force ;

GW180

(ii) « Légal » (resp. « licite ») est ce qui est imposé par la tradition, la coercition ou la décision de quelqu'un d'extérieur à nous, et est donc toujours, plus ou moins, contre nature, faisant violence à la nature (humaine) : la morale, la législation, la coutume et l'usage sont donc considérés par le protosophisme dans une perspective plus ou moins révolutionnaire.

Deux lignes fondamentales se dégagent, en éthique et en politique, de cette conception révolutionnaire de la fusion :

a. les deux principes (voir ci-dessus p. 157 et suiv. (conceptualisme)) la

luxure et le pouvoir caractérisent la nature : la luxure comme la pulsion la plus profonde du comportement humain (hédonisme) ; le pouvoir comme la règle régissant les relations entre les personnes ;

b. en outre, l'individualisme caractérise tous les êtres vivants qui, de ce fait, souhaitent développer et vivre pleinement les dispositions et les possibilités inhérentes à leur fusion individuelle — les sophistes postérieurs conçoivent cette nature individuelle comme simplement présente ; Euripide (voir ci-dessus pp. 75/77) y voit un daimon maléfique (« alastor ») (cf. E.R. Dodds, **Der Fortschrittsgedanke in der Antike **, Zurich/Munich, 1977, 95/112 (*Euripide comme irrationaliste*) ; frl. 100, 103 ;

« Médéia, Hippolitos, Hécube, Héraclès : ce qui donne à tous ces drames leur caractère profondément tragique, c'est le triomphe de l'impulsion irrationnelle pour la raison chez un homme noble mais instable. » (103).

Ainsi, nous comprenons mieux les propos d'Hippias d'Élis (« La loi, tyran des hommes, fait souvent violence à la nature » *Dumont, 156 ; Flückiger, 106 ; 116*)) et de Trasumachos de Chalcédoine (« Je soutiens que ce qui est juste n'est rien d'autre que ce qui convient au plus fort » (*Dumont, 138 ; Flückiger, 112*)).

Ad a) Le principe de plaisir apparaît « positif » dans l'affection naturelle (amour, amitié), mais « négatif » dans l'aversion (haine) ; le principe de pouvoir crée la relation « maître/serviteur » : la « loi » est établie par la partie la plus forte (parfois les masses, au moyen d'une législation démocratique, parfois des entités plus individuelles ou privées, au moyen de l'aristocratie ou de la tyrannie) ;

Ce principe de pouvoir devient, chez Kalliklès, (dans *le Gorgias de Platon*, il en tire les conséquences finales), « l'immoralisme politique », la « première Übermenschtheorie » (selon Dodds, *Die sophistische Bewegung und das Versagen des griechischen Liberalismus*, in *Fortschrittsgedanke*, 113/129, soit 125) ;

« Si, parmi nous, se lève un homme qui en a la force, alors il se débarrasse de tout (à savoir, de ce que les masses appellent « loi ») ; il brise ses chaînes et s'échappe ; il foule aux pieds ce qui n'est que lettre, imagination et enchantement, toutes nos lois contre nature ; celui qui était jusqu'alors esclave se lève, vient à nous et se fait maître. Ainsi la loi naturelle respandit de toute sa splendeur. » (*Gorgias 484*)

La « justice » (comprendre, dans un langage idéaliste : « pouvoir ») des plus forts prévaut-elle dans le règne animal ; elle prévaut, fondamentalement, dans la culture humaine : elle se manifeste ouvertement dans la guerre.

La raison d'une telle interprétation naturaliste

La nature (entendue comme une nature individuelle sensible à la luxure et avide de pouvoir) est la profonde crise dans laquelle le monde grec était tombé entre 450 et 350 av. J.-C. Non seulement les sophistes, mais aussi d'autres penseurs comme Platon, – plus tard Épicure ou Diogène de Sinope (400/325 av. J.-C.), le Kuriatès – étaient désillusionnés et désespérés à la vue de l'« ordre établi » de l'époque. Pourtant, on peut réagir à un déclin de plusieurs manières.

Nous illustrons cela par un aspect de la déchéance, à savoir la violence, la « bia », telle que la décrit Hésiode dans les *Erga* (275). La violence est un destin, qu'elle nous soit infligée par autrui ou que nous l'ayons provoquée nous-mêmes. Elle crée donc un ordre, mais seulement un ordre factuel, non un ordre « idéal » (voir ci-dessus, p. 174 et suiv.). L'« idée » de « violence » est une idée vraie, mais non un « idéal », du moins pas par opposition à la « justice » (dikè, comme le dit Hésiode, *ibidem*). D'un point de vue descriptif, cette idée est valide, mais non normativement : elle relève de la « nature » en tant que factualité, en tant que fait accompli, mais non de la « nature » en tant qu'idée, c'est-à-dire idéale. Cela se manifeste dans les trois réactions possibles à la violence :

(i) le passif, c'est-à-dire que l'on subit la violence en tant que non-violent (« Peisas labe, mē biasamenos » dit l'un des Sept Sages (voir p. 1 ci-dessus), Bias ; c'est-à-dire « Acquérir quelque chose par la persuasion, et non par la violence ») ;

(ii)a. la légitime défense active mais limitée : on adhère à la « loi » comme à une idée et un idéal, mais, par nécessité, on enfreint cette loi en cas de légitime défense ; tous les idéalistes ont accepté cette forme de « violence » ; pourtant, avec cela, la « spirale de la violence » se réalise d'une manière ou d'une autre ;

(ii)b. L'individu actif mais sans limites, c'est-à-dire l'assoiffé de pouvoir, tel que Calliclès le décrivait (et tel que Machiavel, à la Renaissance, le renouvellera, puis Nietzsche) ; cette attitude naturaliste perpétue la « spirale de la violence » par le biais du « bia » comme idée, qui est à la fois un idéal

(« droit du plus fort » signifie « idéal du plus fort »), mais aussi un contre-idéal ; – contrairement à la légitime défense, qui accepte le bia comme un dernier recours (et donc voué à être éradiqué avec le temps), l'assoiffé de pouvoir pose le bia comme une règle, un idéal. Le non-violent subit la violence, celui qui se défend légitimement l'accepte, celui qui assoiffé de pouvoir l'affirme.

L'idéalisme, correctement compris, peut se concilier avec la première et la deuxième attitude, mais jamais avec la troisième. Le naturalisme conduit inévitablement à la troisième attitude, comme le prouve l'évolution au sein de la protosophie : « Les anciens sophistes (...) s'attachaient à situer leur individualisme dans le cadre de la doctrine éthique traditionnelle. »

GW182

Et pourtant : ce sont eux – ou leurs élèves – qui ont mis ses armes intellectuelles entre les mains de Kallikles. « Fuis » est devenu le slogan de l'individu et de la société voleurs. (Dodds, ac, 127). Néanmoins, Dodds défend la protosophie autant que possible.

Oi est ici encore une fois le démonisme, présent dans le subconscient de l'humanité, y compris celui des Grecs, et aussi dans le subconscient des physicalistes grecs (voir ci-dessus, pp. 7/9), qui, dans une certaine mesure, dans leur rationalisme conceptuel et leur laïcité, nourrissaient des illusions à ce sujet.

Remarque : Il existe d'autres typologies de philosophie normative. Par exemple, R. Le Senne, *Traité de Morale Générale*, Paris, 1949,

(i) 128/183 (Socrate et Platon, Aristote (le citoyen philosophe), Épictète d'Hiérapolis (+50/+138) (le stoïcien) ; 375/515 (éthique du plaisir, de l'intérêt, du bien (bonheur), du sentiment (tempérament), de la volonté (sens de l'honneur), du moi, de la tradition et du fait moral positif). On retrouve des traces de tous ces types dans la pensée éthico-politique grecque.

Note : En ce qui concerne la violence et les questions connexes, l'hubris, la transgression (voir ci-dessus, pp. 6 et suiv.) , voir A. Daniélou, *Shiva et Dionysos (La religion de la nature et de l'éros)*, Paris, 1979, préfixes 207/224 (*Le sacrifice, la sacralisation de la fonction alimentaire*) : « Toute la vie du monde – qu'elle soit animale ou humaine – se résume à un meurtre incessant. « Exister » signifie « manger et être mangé ». » (207) ;

« Le principe fondamental du shivaïsme est d'accepter le monde tel qu'il est et non tel que nous voudrions qu'il soit » (207) ; ce qui signifie que Daniélou

adhère au démonisme dans une certaine mesure et pense donc de manière naturaliste, en ce sens que, dans la nature (démoniaque), il ne présente aucune idée comme un idéal, mais plutôt comme un anti-idéal (démoniaque) – peut-être dans certaines limites : « Ce n'est qu'en acceptant la réalité du monde que nous pouvons comprendre sa nature » (ibid.). Cela sonne en tout cas comme un discours naturaliste. Dans ce contexte, il parle de sacrifices humains, qu'il qualifie de « forme suprême de sacrifice » (212), d'omophagie (consommation d'aliments crus), de cannibalisme, etc., sur un ton qui, malgré toute cette « humanité », reste empreint de naturalisme.

R. Girard, La violence et le sacré, Paris, 1972, commence également par aborder le sacrifice comme une réalité sacrée « ambivalente » (à double tranchant) (= comme quelque chose de « saint » et comme quelque chose de criminel), dans laquelle la violence de certains êtres, que l'on cherche à protéger, est reportée sur d'autres (11), à savoir les victimes.

GW183

Note-- *La portée de la révolution protosopique dans le domaine du droit .*

Flückiger, oc, 98, affirme que la protosophie a déplacé, ou supprimé, deux couches de la culture politique, à savoir le droit de thémis et le droit de dikè.

(i) Les questions relatives à la famille, au clan, au foyer, à l'hospitalité et à la vénération des morts sont désignées comme « thémis » (oc,20) ; elles sont sous l'autorité de la déesse Thémis (préconstitutive), qui appartient à la religion pré-olombienne (qui centre les divinités titaniques (voir ci-dessus p. 7/9) et est chthonienne-infernale, du moins initialement) ; l'enjeu de cette religion et de cet ordre moral et juridique est la force vitale, dans la mesure où elle est distribuée sur les cinq sphères susmentionnées ; Tout déséquilibre (voir ci-dessus pp. 168 et suiv. (sumpatheia/antipatheia du « fuis », c'est-à-dire la force vitale) est rétabli (voir ci-dessus : pp. 9 et suiv. (*structure directrice*)), malheureusement perturbé par le démonisme (harmonie vie-mort) et l'ordre cuplopie (satanique) sous-jacent, où le caractère immoral et brutal menace de prendre tellement d'importance que le noyau divin n'est plus visible ; – ainsi on comprend que Flückiger, 29, écrit : « Thémis appartient aussi (...) aux Déeses Mères (voir ci-dessus pp. 66 et suiv.) ; elle est parfois même assimilée à la Terre Mère, Gaïa. « Sacrés » pour elle, la Déesse Mère, sont les domaines de la vie et de la fertilité, ainsi que le domaine de la terre et du souterrain ; de même la nuit ».

(ii) 'Dikè' est défini comme toutes les questions liées à la polis, à la cité-État et à la législation des citoyens ; 'Dikè' est donc ce qui est dû à une

personne en tant que 'droit' dans la ville (en tant que citoyen de celle-ci) ;

Avant la constitution, Diké est la déesse qui garde la loi fondée par Zeus olympien et veille à ce qu'elle prévale ; elle est la « téléiose », l'achèvement, la finalisation de la loi dans la cité ; l'enjeu ici est la force vitale impliquée dans de telles situations juridiques : chaque perturbation est rectifiée par Diké.

Or, la protosophie a refoulé (inconsciemment) et supprimé (consciemment) cette double strate, lui substituant une « fisis » profanée (en tant qu'expression individuelle du plaisir et du pouvoir) – le prétendu « droit de la fisis hédoniste et avide de pouvoir », la « loi naturelle » au sens naturaliste. C'est là l'œuvre des Lumières grecques (voir ci-dessus, p. 72 et suiv.) à son stade avancé. La loi naturelle non naturaliste (sous influence socratique, par exemple) ne comblera jamais le vide créé par le refoulement, voire la suppression, de la loi de la thémis et de la dikè. Le relativisme séculier s'y accroche toujours, ce qui a un effet subversif. Cf. oc., 51.

GW184

Flückiger 123f souligne l'exclusion des principes maternels et divins (uxoriens) : « Depuis le Ve siècle avant J.-C., la connaissance de ces choses (c'est-à-dire la vie, la fertilité, la terre, le monde souterrain, la nuit, la féminité dans le contexte religieux) a été perdue pour la pensée juridique occidentale (...). La théorie politique était, dès lors, unilatéralement rationnelle et paternaliste, et correspondait à l'estime exclusive que les peuples occidentaux cultivés accordaient à la conscience intellectuelle. » (124-). En d'autres termes, plus incisifs, la phallocratie a été fondée par les Lumières grecques, et en particulier par la protosophie.

(3) Les fondements d'une philosophie normative. (184/235)

O. Willmann, **Gesch. d. Id. **, I, 239/254 (** Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie **) souligne que le début de l'éthique grecque ne commence pas avec Socrate (comme on l'affirme généralement), ni même avec Puthagoras (ce qui est fait avec beaucoup plus de justification), mais déjà avec les Sept Sages : car ils ne s'attardent pas sur les normes (par exemple, « mesure » et « temps » (kairos, le moment approprié)) comme des commandements divins (themis, dikè), mais comme des représentations de la nature des choses : tandis que la théologie politique, par exemple, met l'accent sur l'aspect préconstitutif (le commandement divin), les Sept Sages mettent l'accent sur l'aspect constitutif (physique) et anticipent le physique actuel. « Connais-toi toi-même », « Fais preuve de modération », « Le temps, en son temps, apporte tout bien » sont des préceptes qui expriment l'essence de la nature, sans référence explicite au fondement préconstitutif (la divinité, en

tant que puissance établissant la morale et la loi, est fondamentalement une affirmation physique formulant la nature de la morale et de la loi). L'homme est informé directement par le contact avec la nature, considérée comme un ensemble normatif, et non (seulement) par la divinité qui se révèle à propos de cette nature.

O. Willmann, oc, 255/265 (*Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus*), décrit comme suit une deuxième étape vers une philosophie normative.

(i) Parmi les Sept Sages, il y en a deux qui sont également appelés « Physiciens », à savoir Thalès et Puthagoras.

(ii)a. Chez Thalès, un lien explicite entre sa physicalité et sa doctrine de la sagesse (= éthique/politique) n'est pas visible : « l'eau » en tant que principe englobant est certes physique, mais non éthico-politique (à moins de supposer que « l'eau » est assimilée à la force vitale chthonienne-infernale (présentée dans un élément comme symbole) et de savoir que la force vitale est aussi toujours normative).

(ii)b. Chez Puthagoras, cependant, les principes sont clairs — nombre (forme), mesure, consonance — qui sont directement incorporés dans les phrases normatives.

GW185

Ce que dit Willmann, oc, 266/334 – (*à propos de l'idéalisme pythagoricien*), il le résume ainsi : « Le même principe – arithmos – nombre, forme ou figure numérique, harmonie de la forme numérique – qui constitue les êtres (constitue leur fisis, leur nature), informe l'esprit connaissant.

Autrement dit, ce qui donne réalité aux êtres, la pensée donne vérité (concernant cette réalité) – (...) l'idée fondamentale de la théorie idéaliste de l'être et de la connaissance. (282). Ou encore : « L'ordre légal et, en même temps, moral fait partie de l'ordre naturel construit par la divinité : à cet égard, le moral – dikaion – est dans la nature même (« fusei ») et non pas simplement une institution humaine (« nomoi »). » (324).

En résumé:

- (i)** la divinité (pré -constitutive) comme entité constitutive ;
- (ii)** la nature (constitutive, physique) comme réalité, constituée ;
- (iii)** la vérité (informative) en tant que connaissance de **(ii)** la nature et **(i)**

la divinité ;

(iv) la moralité, la loi (normative) comme **(i) émanant** de la divinité **(ii)** dans la fusion elle-même et **(iii)** se manifestant par la connaissance, — voici la structure fondamentale de la sagesse telle que Puthagoras fut le premier à la traduire clairement, philosophiquement et de manière plus physique, en percevant le nombre, ou l'harmonie numérique, comme présent dans les quatre dimensions. — Ce que nous allons maintenant brièvement clarifier.

(1) 'Eux', celui-là, le 'celui-là' (185/186)

-- O. Willmann, oc, 272, nous met sur la voie de la compréhension de Puthagore et de ses disciples en soulignant la double signification de « eux » (un), arithmologiquement parlant :

(i) à certains moments 'un' signifie l'élément (stoïqueion) de tous les nombres (« deux » = deux fois 'un'; trois » = trois fois 'un', etc.);

(ii) puis encore une fois, « hen », « un », signifie la connexion (henosis) qui constitue un nombre à partir d'une multitude d'éléments (stoicheia) en une « unité d'éléments » ; ainsi, cinq éléments séparés ne forment le nombre « cinq » que s'ils sont pris collectivement, conjointement ; le « hen » (un) ici est la structure (collective), qui constitue une collection (henosis).

(2)a. « Immanent » (enuparchon) / « transcendant » (choristone). – Les anciens avaient des conventions d'interprétation différentes des nôtres : par exemple, ils concevaient la relation entre « un » et tout autre nombre selon la perspective « transcendant (surmontant, dépassant) / immanent (présent à l'intérieur) ». Willmann décrit cette relation comme suit : « Le “un” existe pour chaque nombre, sans être un nombre lui-même (ce qui correspond à la conception grecque antique du “un”) ; pourtant, il est simultanément présent dans tous les nombres, et ceci constitue la condition de leur possibilité. »

I. Gobry, Pythagore , Paris, 1973, 44, confirme ce point de vue :

(i) le « un » est la « matière », c'est-à-dire l'élément à partir duquel, par multiplication, tout nombre provient ;

(ii) le « un » est la forme, c'est-à-dire l'unité qui transforme une multitude d'éléments (« unités ») en un nombre.

(iii) le « seul » est « exemplaire » : il prend l'initiative dans l'ordre matériel et formel ;

GW186

Cela est évident sur le plan méthodologique : dans l'« analuse » (décomposition en unités élémentaires), l'idée de « un » (en tant que stoïcheion, le dernier élément indivisible ou irréductible) prend le pas ;

Dans la « sunthesis » ((re)composition des unités élémentaires en « une », à savoir une connexion unique ou, comme on le dit souvent maintenant, « structure »), l'idée de « une » comme structure prend le pas ;

Ceci privilégie une intuition ontologique (voir p. 29 ci-dessus) : pour Puthagore, l'Un est le vrai , c'est-à-dire l'informatif ; en ce sens que, dans l'analyse et la synthèse (analyse structurale), la vérité concernant la nature et son contexte préconstitutif s'articule selon l'« un » comme élément et l'« un » comme structure (connexion). En ce sens, l'« un » (élémentaire et/ou structural) est exemplaire, c'est-à-dire informatif. Il est donc aussi normatif de facto : la norme de l'analyse et de la synthèse (= analyse structurale) est précisément cet « un » dans son double sens (distributif et collectif).

Gobry, oc, 45, note que le « un » est aussi téléologique (terminal) : le « un » est la réalité achevée, car il est, analytiquement ou structurellement analytiquement, « peras » (terme final ; achèvement immédiat) ; il est donc aussi « telos » – fin, terminaison, achèvement, perfection – et, immédiatement, « teleion » (parfait).

Autrement dit, ce qui est exemplaire et précède, en tant que réalité imaginaire, l'analyse ou la synthèse initiale, constitue le but ultime, l'achèvement. – Il m'apparaît ainsi clairement que l'« Un », fondement de tout idéalisme pythagoricien, possède intrinsèquement, c'est-à-dire par nature, une nature normative. Puthagoras est parvenu à développer le physique, par le biais de la philosophie de l'information (la vérité se trouve dans l'Un), comme racine de la philosophie normative. Après l'éthique indépendante des Sept Sages, il s'agit là de la seconde étape de la philosophie normative.

(2)b. – Le fondement de cette unité entre la physique, la théorie de l'information et l'éthique-politique est l'analogie, c'est-à-dire le partiellement identique et partiellement non identique. – Le « un » en tant qu'élément est « un » dans la mesure où il est intrinsèquement lié et indivisible, ainsi qu'irréductible à quoi que ce soit d'autre.

Le « un » en tant que structure (connexion, hénosis) est « un » dans la mesure où ce qui fait d'une multiplicité d'« unités » élémentaires « une » implique une cohérence interne, une indivisibilité, mais aussi une irréductibilité à autre chose.

Cependant, bien que leur portée diffère (parfois purement analytique, parfois structurale-analytique (synthétique)), le contenu de cette approche reste identique. Comme on le sait, l'analogie en est la théorie fondamentale,

notamment dans la scolastique du Moyen Âge.

(3)a. -- La 'sustoichia' (paire systémique ; paire opposée) (186/189)

L'une des applications les plus gratifiantes de l'hénologie (arithmologie) susmentionnée est l'ancienne coutume d'exprimer la totalité sous la forme de la paire opposée.

GW187

Nous expliquons toutefois cela dans son cadre conceptuel. Le fondement est l'analogie (ce que les Pythagoriciens plus tardifs appelaient « tautotes » (identité) / « heterotes » (non-identité)).

(i) D'un point de vue distributionnel, la paire d'opposés est « un » deux fois, cependant, de sorte que le premier terme est opposé et même contradictoirement opposé (soit « ou » au lieu de « et/ou ») au second, dans la même perspective où ils appartiennent ensemble ; ainsi « homme »/« femme » sont opposés, mais au sein du « genre »,

a. (informatif) vrai/faux (faux);

b. (physique) clair/foncé ; masculin, féminin ; -- (géométrique) droit/courbe ; gauche/droite ;

c. (normatif) bien/mal; -- (ontologique)- immuable/changeant; ordonné, désordonné (tetagmenon/ atakton); fini/inachevé (peras/ aperon).

(ii) Pensée collectivement, la paire d'opposés est une complémentation, c'est-à-dire une totalité, divisée en deux domaines (parties), - une forme d'« hénose » (structure) ; -- par exemple

(ii)a. Synchronique : en dehors de tout ce qui est ordonné et désordonné — notez la conjonction « et », qui est complémentaire — il n'y a rien de plus dans l'univers (ontologiquement) ; cela dénote la totalité de l'être ; la même chose s'applique à l'immuable et au changeant ou au fini et à l'inachevé ; or, l'homme ancien — à cause de Pythagore — utilisait ces « sustoichia » complémentaires (paire d'opposés) pour exprimer la totalité de quelque chose à partir d'une seule perspective ; il le faisait aussi avec des oppositions moins conclusives (« et/ou »), telles que « le bien et le mal » pour dire « tout » (bien que ce ne soit pas strictement valide logiquement, l'intention était néanmoins de parler de manière transcendante (totale)).

(ii) b . Diachronique : *WB. Kristensen, Collection de contributions à la connaissance des dieux anciens*, Amsterdam, 1947, 243 et suiv. (*Cycle et période*) souligne comment le grec ancien utilise le mot « periodos » à la fois

localement (la boucle qu'un danseur effectue autour d'un objet) et temporellement (le mouvement orbital que le soleil effectue donne lieu à la succession des saisons) ; la caractéristique du *periodos* est que la fin du mouvement orbital précédent constitue le début du suivant.

Or, il est vrai que, par exemple, *Aristote* (*De coelo* 268a) le trio Utilisé comme un nombre représentant le tout (selon la tradition antique) : car il est **1** (début), **2** (milieu), **3** (fin) dans (selon lui) les actes sacrés ; ainsi la totalité s'exprime aussi bien dans la nature que dans la culture, mais il est également vrai, dans la mentalité antique, que le renouvellement sans fin, où la fin du précédent est le début du suivant, est aussi « totalité », mais alors en forme de spirale si on le souhaite ; le mouvement cyclique est ainsi ; – une variante est le cycle démoniaque, dans lequel l'opposition « vie/mort » contribue à former le cycle alternatif (voir ci-dessus pp. 7, 11). Le pythagorisme intégrait également cette « totalité ».

GW188

Il est évident que, dans la *sustoichia*, l'« un » en tant qu'élément et l'« un » en tant que structure (connexion des éléments) sont tous deux décisifs. L'hénologie (et simultanément l'arithmologie) est une doctrine cohérente !

On observe également que l'achevé et la totalité ne font qu'un : tant que la totalité (qui n'advient que grâce à l'« un » comme structure, de manière syn- ou diachronique) n'est pas présente, quelque chose demeure inachevé. Or, ceci est une norme pour l'action. L'éthique et la politique, respectivement, doivent en tenir compte en permanence.

Cela est d'autant plus vrai que la philosophie grecque, et notamment orphique-pythagoricienne, est profondément empreinte de mystère et de religion. Or, Kristensen (oc., p. 270) souligne que l'achèvement est sanctification : « De plus, les termes grecs « *telos* » et « *teletè* » désignent respectivement la « fin » et la « sanctification » (initiation ; voir ci-dessus, p. 40). Le fait que notre mot « saint » soit lié au « salut » et à la « totalité » pourrait être une illustration fortuite de la conception antique. Mais le lien sémantique entre « fin » et « achèvement », « être parfait », n'est pas une simple coïncidence : la fin est aussi le but vers lequel tend toute l'œuvre précédente et dans lequel elle révèle son idée. Par conséquent, la fin est une réalité d'un ordre supérieur aux composantes de la série. Elle crée la totalité. » – Tout ceci relève de la pensée pythagoricienne.

Note – Kristensen, oc., 283 et suiv., montre la totalité (en particulier

diachroniquement encore en deux types :

(i) chthonien : *H. Diels, *Sibyllinische Blätter **, 1890, dit Kristensen, souligne que, dans le tellurisme (chthonisme), la sainte triade est présente partout (par exemple, les « tritopatores » (les ancêtres ; voir manichéisme, respectivement pro(to)gonisme ou culte des ancêtres), qui assurent la vie « durable » (car se renouvelant sans cesse et donc cycliquement « totale ») sont vénérés en Grèce avec la « trita », le sacrifice aux morts ; de même, il y a aussi trois juges dans l'Hadès : ils représentent, dans le monde souterrain, le saint (comprendre : sacré tellurique) trois ou la vie se renouvelant sans cesse (début, milieu, fin = 3) en tant qu'autorité judiciaire) ;

(ii) Olumpic : le « sauveur » ou le sauveur (sotèr; soteira) est le « troisième », à savoir là où la « vie » (la catégorie fondamentale de la religion antique) est menacée de destruction ; ainsi, par exemple, Asclépios (voir ci-dessus pp. 37 ; 43 ; 149) est appelé « sauveur », car la guérison est en fait une renaissance (résurrection) (Asclépios lui-même était mort (mort) mais ressuscité (vie), une sorte de « totalité ») ;

Par exemple, Zeus est appelé « Troisième » en tant que divinité **(i)** des vivants, **(ii)** des morts et **(iii)** sauveur (totalité divine) ; ainsi, le premier toast était dédié à Zeus « Olumpios kai Olumpioi » (divinités olumpiques) ; le deuxième aux Enfers « Hèroes » (héros ; voir ci-dessus p. 144 et suivantes) ; le troisième à Zeus Sôter. Le « Troisième », en tant que maître de la vie et de la mort (totalité), est le plus grand et le sauveur.

GW189

(3)b. Harmonie. (189/195)

Selon Willmann (oc., 276), le mot « cosmos » tire sa valeur spéculative de Puthagore, désignant un « tout ordonné et beau », expression de la nature. La structure (hénose) qui unit **a)** tous les êtres et **b)** en particulier les contraires (systémiques) au sein du tout ordonné et beau du cosmos, Puthagore la nommait « harmonia », c'est-à-dire l'unification (hénose) du divers et l'harmonie du contraire. (Cf. Willmann, oc., 280)

Cette note harmologique est fondamentale :

(i) l'harmonie, c'est-à-dire l'union, l'ajustement, est objective, située dans les choses elles-mêmes (physiques) ;

(ii) L'harmonie consiste en un ordre ordonné selon des règles et une symétrie, c'est-à-dire selon le nombre et la mesure (héo-arithmologique). Cf. *W.I. Tatarki-ewicz, Gesch. der Aesthetik*, I (*Die Aesthetik der Antike*), Bâle/Stuttgart, 1979, p. 105 et suiv.

Kristensen (Collected Contributions , 288 (254)), l'harmonologie chez Puthagore est une réminiscence de Coré (voir ci-dessus p. 7 ; 38 et suiv.) avec sa nature ambivalente : l'essence de Coré est « l'unité de la discorde » (c'est-à-dire l'harmonie de la vie et de la mort, selon une formule démoniaque) ; autrement dit, les mystères (Thèbes, Samothrace, Éleusis) ont ouvert la voie avec cette « harmonie ». Ici, l'unité des contraires est au premier plan.

L'harmonie est omniprésente.

Des harmonies subordonnées se manifestent dans la totalité du cosmos.

(i) La « sungeneia » (parenté) de tous les êtres, au sein de l'ensemble harmonieux du cosmos, est un aspect qui est fructueux.

(i)a. Informatif : la sungeneia ou parenté rend possible le principe « connaître le semblable par le semblable » (*Y. Gobry, Pythagore*, 54) ; la connaissance humaine, selon Philolaos de Crotone (un contemporain de Socrate), repose sur cette sungeneia (voir ci-dessus pp. 168 et suiv. : sumpatheia) ; 68 (l'homme comme microcosme) ; 52/54 (Parménide, dans la lignée de Puthagore, est le premier à développer cela sur un niveau purement intellectuel-rationnel).

(i)b . Physique ; la parenté est « unité » (henosis) entre les êtres, physiquement parlant ; tel est l'homme

(a) lié par son âme vitale à tous les êtres vivants, au sein de l'âme du monde (voir ci-dessus p. 34v. (*unité organique*) ; 163/165 (*âme du monde*) ; 133 (*esprit universel* ; 48 ; 139) (cf. Gobry, 51 : il ne fait aucun doute que le pythagorisme primitif supposait une âme du monde ; le cosmos était une sorte de grand être vivant (comme le supposaient plus tard Platon et le stoïcisme), se mouvant, respirant, ordonnant (cf. Anaximène) ;

(b) par son daimon, son âme divine, l'homme est lié aux divinités (voir ci-dessus p. 143 (daimon) ; 145/159 (théorie orphique-postorphique de l'âme) : Ceci sera décisif pour l'éthique.

GW190

En effet, l'« esprit » (« fronimon ») – contrairement au corps (« skānos »), qui, composé des mêmes substances que les autres corps, est mortel, bien que le « meilleur » artiste lui ait donné sa forme selon son propre modèle (« archétupos ») – fut donné par la divinité comme un « apospasme » (une partie arrachée à la divinité), également immortel ; cette « partie réfléchissante » (« esprit ») vient « de l'extérieur » (« thurathen »), c'est-à-dire de l'extérieur du monde sensoriel-

matériel ; Lorsque l'esprit quitte le corps, il reçoit comme guide le dieu Hermès, le « psuchopompos », le gardien des âmes, qui les conduit des enfers jusqu'à Hadès, le monde souterrain, et inversement : Hermès est, après tout, « futalmios », progéniteur, cause (voir ci-dessus pp. 48/50 (*genius, iuno*) ; 62/67 (*generative rel.*) ; 159/163 (*Croyance en la cause*)) de la vie de la sphère principalement chthonienne ; dans ce titre, il est aussi « angelos », messenger, héraut, médiateur entre le monde des divinités et cette terre, porteur du bâton du héraut (« rhabdos », branche magique, – apparenté au « kèruk(e)ion », bâton de proclamation, et au « skètron », sceptre), qui était porté par les princes et les juges, ainsi que par les orateurs de l'agora ; Il est, comme le dit Kristensen, *Collected Contributions*, 142, « le géniteur de la vie de la terre et il a apporté la vie divine parmi les hommes », pour [agir] par sa parole puissante (cf. *dynamisme polythéiste* ; *supra* p. 8 ; 16 et suiv.) .

En tant que « tamias psuchon », guide des âmes, il accomplit le jugement divin :

(i) il conduit les âmes pures au plus haut (niveau), 'hupiston' ;

(ii) Il laisse les âmes impures aux Érinées, les déesses du destin, qui les soumettent au « kuklos anankès », le cycle de la réincarnation (voir ci-dessus, p. 155).

Note-- O. Willmann, *Gesch d. Id.*, I, 274, développe cette doctrine pythagoricienne concernant l'esprit humain :

a. envers le corps : l'esprit humain est un daimon (voir p. 143 ci-dessus), qui « anime », voire « spiritualise » le corps, tout comme Dieu – égal à l'âme du monde – anime, inspire le monde ; de ce fait, le corps est quelque chose de « daimonion », quelque chose qui porte en lui le pouvoir divin (nous sommes loin de la vision dominante et très erronée du dualisme, qui prône le mépris du corps), tout comme le monde est quelque chose de « théion », quelque chose de divin ;

b. envers la divinité et l'Être suprême : l'esprit de l'homme est destiné à retourner à la divinité et à l'Être suprême ; sa (ré)incarnation est une période de pénitence, comme en témoignent les anciens théologiens et voyants (ainsi que les Pythagoriciens eux-mêmes) ; de plus, Zeus (l'Être suprême en tant que Cause) donne à l'homme un daimon, qui guide sa vie et le libère de bien des maux (Gobry, 145) ; ce « génie » (« iuno »), comme l'appelaient les Latins (voir ci-dessus, p. 48 et suivantes), est un « katachthonios daimon » (Gobry, 114), une divinité terrestre, distincte de :

GW191

1/ les hêrus, les héros (situés dans l'aïther) et **2/** les divinités immortelles (Gobry, 112/115 ; avec l'Être suprême, selon Gobry, les divinités, les héros et les daimones forment la hiérarchie métaphysique et religieuse (comparable, dans une certaine mesure, à la hiérarchie de Samothrace (voir p. 65 ci-dessus) ; ce qui n'empêche pas l'esprit humain ou daimon — par lequel l'humanité est dans le « theion genos », une race divine — de recevoir simultanément sa vérité de la « hiera proferousa fisis » (la nature sacrée comme instance révélatrice de la vérité, afin d'être dans l'esprit de l'homme qui s'engage dans la philosophie) ;

Bien que « engendré » et transcendant, l'esprit est néanmoins immanent et agissant de lui-même (comme expliqué plus haut aux pages 48/50 (*genius, iuno*) ; 65 (*ad (3) (le génie androgyne resp. iuno*) ; 143 et suiv. (s *chim/daimon*) ; 162 (*Croyance causative*)). Ainsi :

- (i) l'âme imaginaire préexistante, qui sert de modèle à notre âme,
- (ii) l'esprit gardien ou daimon comme protecteur (voir figure d'Hermès) et
- (iii) le « meilleur » (ou, si nécessaire, le « pire ») « moi », c'est-à-dire le « je » plus profond (voir ci-dessus p. 101), c'est-à-dire le même daimon aussi immanent à notre corps que son « âme », « fusionnant l'un dans l'autre » (ainsi O. Willmann, oc, 275). Ce que Gobry, oc, 145, inconfirme en accord avec Plutarque de Chéronée (+45/+125), tant de siècles plus tard :

« Le démon comme génie autonome et le démon comme âme humaine en ce qu'elle a de divin sont facilement identifiables ». (Le démon ou génie (*iuno*) en tant que principe de vie transcendant et le démon en tant qu'âme humaine (en tant que réalité divine) sont facilement identifiables).

Ainsi, nous comprenons bien mieux la doctrine de la *sungenia*, qui fait partie de la doctrine de l'harmonie reliant harmonieusement les êtres suprêmes, les divinités, les âmes en tant que daimones, les âmes en tant que principes vitaux, les corps et le monde matériel. L'homme, en tant que totalité double (Willmann, 274 et suiv.), et l'âme elle-même, en tant que totalité composite (Gobry, 56), sont en eux-mêmes une harmonie. (191/195)

(ii) Parenté entre l'Homme et la Divinité

Outre la parenté de l'homme (décrite plus en détail ci-dessus), la parenté de la Divinité envers le monde, l'univers, est décrite plus en détail par le pythagorisme comme une harmonie.

(ii)a . La relation entre l'Être suprême (Zeus Pater, Zeus en tant que Père, c'est-à-dire le Tout-Générateur ; voir Gobry, 144 ; 113 (*nomos*, c'est-à-dire la loi éternelle du monde de Zeus en tant que Tout-Père détermine que les

divinités de rang secondaire (voir ci-dessus pp. 7/9 ; 33) sont son « œuvre » (« engendrées ») et le cosmos est décrite (hénologiquement) par Willmann, 272 :

a1. Dieu en tant qu'Être Suprême est « Un » et existe avant toutes les réalités engendrées (en tant que distinctes, transcendantes), tandis qu'Il est à l'intérieur d'elles (en tant que fondement de l'être), immanent, tout comme « un » est pour et à l'intérieur des nombres (ensembles, systèmes) ;

GW192

a2 . Dieu, en tant qu'Être Suprême, unit tous les êtres engendrés par Lui — et donc liés et, immédiatement, harmonieux avec Lui — comme le fondement des êtres (Cause) pour et en eux, tout comme le « un » en tant qu'hénose (unité structurelle) fait d'une multitude d'éléments un (indivisible intérieurement, irréductible extérieurement).

C'est dans ce double sens, permettant la conception transcendante et immanente, que les textes doivent être compris : « hen archa panton » (l'Un – description en langage hénologique-arithmologique de l'Être suprême – est le principe (au sens causatif ; généalogique) de tous les êtres) ; « to hen stoicheion kai archè panton » (l'Un est élément et principe (réalité causative) de tous les êtres). Cf. Willmann, oc 272f.

« Dieu est unique et non pas, comme beaucoup le croient, un être extérieur au cosmos (diakosmasios), mais présent en son sein, pleinement et entièrement dans toute la sphère de l'univers, – comme « episkopos », superviseur de tout ce qui arrive, – comme « krasis », englobant le tout, – comme créateur éternel (ergatas) de toutes les forces et œuvres, – comme dispensateur de lumière au ciel, Père de tous les êtres, – comme esprit et force animatrice (nous kai psuchosis) de toute la sphère de l'univers, – comme mouvement de toute chose. » (Clémens d'Alexandrie, interprète du pythagorisme contemporain).

(ii)b. La relation, en tant qu'harmonie, di sungeneia, parenté, et ceci sur une base hénologique-arithmologique, entre Dieu et les réalités engendrées est décrite d'une seconde manière, profonde et fondamentale :

a. Les orphistes, conformément aux mystères de Samothrace (voir p. 65 ci-dessus), décrivent, de manière mythique et théologique, la relation Dieu-monde comme quadruple :

(i) Kronos (ou Chronos, le Temps), l'Être Suprême, source de toute cause, parenté, harmonie, « unité » ;

(ii)a . Zeus, égal à Aithèr, qui le

(ii)b . « chasma », qui donne forme à la substance primordiale de toute chose (impose l'idée, le nombre) – voir ci-dessus pp. 47, 48 –, de sorte que

(ii)c . Fanès, du monde visible (nature), se lève (est engendré) ;

Maw Fanes, le monde visible, est en harmonie (synthèse) avec Zeus, le donneur de forme, qui agit comme médiateur entre Kronos, d'une part, et la substance primordiale, avec laquelle il travaille des « sceaux », des « formes », des « modèles », des « idées », -- des « nombres » ;

b. Les Pythagoriciens, par l'intermédiaire de *Philolaos* , dans son ouvrage « *Sur la nature* », formulent cela ainsi : « La nature dans le cosmos consiste en l'union (harmochthè) des données sans forme définie (apeiron) et des données qui représentent une forme définie (perainonton), – tant le cosmos dans son ensemble (unité comme henosis) que toutes les choses qui le composent (unités comme ses éléments) ». (O. Willmann, oc., 280) ; – la valeur informative de cette « harmonie » (union de la forme et de la matière) ressort clairement de l'affirmation suivante : « Nous ne saurions rien de l'être et du connaissable si l'harmonia, l'union, ne résidait pas au cœur même de ce dont le cosmos est constitué, à savoir les principes qui donnent la forme et les principes sans forme. »

GW193

Puisqu'elles sont simplement hétérogènes (dissemblables) et sans lien entre elles, il serait impossible qu'elles forment un univers entier si l'harmonie, l'union, ne s'établissait pas d'une manière ou d'une autre entre elles. Les choses semblables et liées n'ont pas besoin d'union ; les choses dissemblables, sans lien et divergentes doivent être unies (sunkekleisthai) par l'harmonie, pour que la cohérence (katechesthai) règne dans le cosmos. (Willmann, oc., 280).

On constate immédiatement le progrès considérable entre, par exemple, Anaximède de Milet (-610/-547), qui faisait émerger tous les êtres de l'« apeiron », le fondement primordial informe de toute nature matérielle (comparable à Thalès de Milet, qui postulait « l'eau » comme fondement primordial, et à Anaximène de Milet (voir ci-dessus p. 184 (Thalès) ; 138 (Anaximène)), d'une part, et Puthagore d'autre part, qui concevait le même fondement primordial comme à la fois forme et informe, mais l'interprétait harmonieusement à partir de la hiérarchie des agents causatifs (voir ci-dessus pp. 65 et suiv. ; 161).

La « forme », en l'occurrence, est un type d'« arithmétique », de nombre,

quelque chose d'interchangeable : le « nombre » (mieux : forme numérique) conçu dans la perspective pythagoricienne est, après tout, comme le note Willmann (oc., 281), plus général : il englobe à la fois la Divinité et l'« apeiron », la substance informe. Le « nombre » (compris comme « élément imbriqué » et/ou comme « imbrication », sur la base de l'imbrication ou de la structure) est véritablement transcendantal.

c. Les platoniciens traduisent la hiérarchie orphique et pythagoricienne comme suit :

- (i)** 'aition', la Cause,
- (ii)a.** 'peras ; la forme bien définie, comprise comme une force formatrice,
- (ii)b** . 'apeiron; la matière informe et
- (ii)c** . le 'koinon' ou 'mikton', le commun, mélangé ; mawolv la Cause donne forme au pouvoir de donner forme de la matière et réalise ainsi l'harmonie, la fusion des deux.

d. Les aristotéliens interprètent cette même hiérarchie dans un sens plus naturaliste : « Dans la philosophie d'Aristote, la fertilité, la procréation et la création occupent une place centrale. Il ne fait aucun doute que lui et Alexandre le Grand, son plus célèbre élève, ont eu des conversations au sujet des dieux de Samothrace. » (*P. van Schilfgaard, Aristote* , La Haye, 1965, p. 11).

Et *W. Jaeger, dans Paideia* , I, 208, affirme que la « véritable mythologie » se trouve au cœur même de la pensée d'Aristote (comme l'« amour » (éros) des choses pour le Premier Moteur Immobile, qui correspond à l'Être suprême dans le schéma samothracien-orphique-pythagoricien). Cf. *O. Willmann, Abriss* , 375 ; il cite Aristote (De an. 11:4,15) : « C'est, pour un être vivant, le plus haut accomplissement conforme à sa nature, qu'il produise un autre être qui lui ressemble — un animal un animal, une plante une plante — afin qu'ils acquièrent la part éternelle et divine, dans la mesure où elle leur est due. »

GW194

Dans *Métaphore 14 : 4,6* , Aristote mentionne que les poètes antiques attribuaient cette opération (« ergon ») à Zeus avec plus de raison qu'à l'eau (Thalès) ou au feu, par exemple ; que les poètes philosophes tels que *Phérécurdas de Suos* (vers 550) – cf. son *Heptamuchus* , œuvre qui attribue la création de l'univers à Zeus – l'attribuaient également.

- (i)** Zeus (Dieu suprême et Ciel le plus haut) en harmonie avec
- (ii)a.** Chronos (Kronos) (Second Dieu et Ciel Inférieur) et avec

(ii)b. Chthonia (la Déesse Terre) - et les Mages considèrent « le Premier Éveilleur comme le meilleur ».

La différence avec ses prédécesseurs, notamment les orphistes, les pythagoriciens et les platoniciens, réside dans le fait qu'Aristote attribue à la nature elle-même, dans un sens plus naturaliste (voir pp. 175/177 ci-dessus), ce que ses prédécesseurs attribuaient au moyen terme, aux causes secondes ; il parle ainsi de la « fūsis dēmiourgēsasa », la nature « démiurgique », c'est-à-dire la nature comme « ouvrière publique » (voir pp. 36 et suivantes ci-dessus), qui impose une forme à la matière, par exemple non seulement en créant des êtres vivants artificiels, mais aussi en accomplissant des opérations qui ressemblent à celles des humains (elle donne à l'hirondelle la capacité de construire un nid ; elle conduit également les fourmis et les abeilles à travailler de manière ordonnée).

Le nom donné à la pensée d'Aristote est donc hylémorphisme (philosophie de la matière et de la forme), où l'on reconnaît l'« harmonie » entre matière et forme, et « artificialisme » (philosophie de l'œuvre d'art), apparemment sur une base « génétique » (un vestige de la croyance religieuse en l'Agent Causatif), selon laquelle le Premier Moteur (Dieu) serait un vestige des figures causales. Cf. O. Willman ; *Gesch. d. Id.*, I, 556/571 (*Die Preisgebung der Ideenlehre*).

Conclusion : Il ressort de ce qui précède que les philosophes grecs, chacun à sa manière, ont réinterprété la croyance causale, qui associe procréation et création (idéalisme). L'harmonie entre la Divinité et le monde visible constitue, dans ce contexte, une conclusion hēno-arithmologique. La Divinité suprême – avec ou sans termes intermédiaires causatifs – établit une multiplicité (éléments) qui est rendue « une ». Elle le peut car elle porte en elle cette multiplicité de façon condensée. Nous ne sommes pas si éloignés de l'idée de création biblique.

Note – Kristensen, *Collected Contributions* , 288, note que, d'un point de vue cosmologique, concernant une description plus concrète du cosmos,

(i) local, le cycle des corps célestes autour du feu central (qui peut être le feu que les montagnes de feu de la terre montrent et/ou le feu du soleil) comme foyer de la vie qui se renouvelle et

(ii) temporellement, les périodes des saisons et les périodes cycliques du monde (le pythagorisme le plus ancien enseignait l'« éternel retour ») clarifient l'« harmonie » des contraires (avec une connotation démoniaque).

Note : La distinction entre la « Monas », la Monade et l'Un semble être plus tardive (Gobry, oc. 46s.). Théon de Smurna mentionne que, pour Archutas et Philolaos, ces deux termes étaient interchangeables. Néanmoins, dans le pythagorisme originel, l'hénologie-arithmologie récapitulative se présentait ainsi :

(i) le « un » en tant qu'élément (stoicheion), harmonieux au sein de l'unité (en tant que structure d'éléments), est le nombre, constitué d'éléments ;

(ii)a. la Monade est le nom de l'Un en tant qu'Être Suprême, qui, concentré (qui est un type d'unité, à savoir l'unité créatrice ou l'unité causale), porte en lui la multiplicité possible (nombre) ;

(ii)b. La dyade (« Duas ») désigne tout ce qui, hormis la Monade (Être suprême), est caractérisé par l'incomplétude et la limitation. Cf. Gobry, oc., 44s., 46, 48. Dans ce contexte, les unités élémentaires peuvent être appelées « monades » (avec une minuscule, pour les distinguer de la Monade (majuscule, qui indique l'unique origine de toutes les monades : l'Être suprême)).

O. Willmann, **Gesch. d. Id.**, I, 343 et suiv., affirme que le mécanisme limité d'Empédocle est un pythagorisme « immature » et que l'atomistique de Leucippe et de Démocrite est un pythagorisme « corrompu ». Le chapitre sur le matérialisme antique (voir ci-dessus, pp. 94-109) et celui sur la dynamique antique (le cas échéant, mécano-atomistique) (voir pp. 110-117) démontrent qu'à l'exception du naturalisme, les deux écoles de pensée développent le pythagorisme originel. Il est indéniable que des processus atomiques et mécaniques sont présents dans la nature : l'hénologie-arithmologie (voir p. 185) permet d'intégrer parfaitement les unités matérielles élémentaires (ainsi que leurs processus mécaniques) à la théorie des éléments (les unités comme stoïques) et à leurs « unités » comme structures (l'unité comme hénosis). Les processus atomiques-mécaniques constituent un modèle applicatif de l'Un en tant que stœchiométrie et en tant qu'hénose.

(3)c. -- L'hénologie musicale 195/

L'une des caractéristiques du pythagorisme est la « philocalie », la préférence pour le beau. Cela ressort clairement de la doctrine artistique que nous allons maintenant brièvement exposer.

(a) Les Pythagoriciens ne se contentaient pas de calculer avec l'Un et ses multiples, le nombre (arithmétique) ; ils traduisaient l'Un et ses multiples, le nombre, en figures spatiales (géométrie). Ceci découle en partie du matérialisme présocratique antique (voir p. 102 ci-dessus) ; mais aussi en partie de l'idée d'hénose (structure collectrice (distributive) ou systématisante (collective)). Logismos (opération arithmétique) et gramma (construction

géométrique) interagissent et fusionnent.

(b) Les Pythagoriciens n'ont pas seulement « vu » l'Un et son nombre (multiple) ; ils l'ont aussi « entendu » (avec leur « seconde » audition), de telle sorte, cependant, que le(s) son(s) étaient à nouveau interprétés hénologiquement-arithmologiquement.

GW196

Ceci conduit à la théorie musicale pythagoricienne (voir *Willmann, Gesch. d. Id., I, 288 et suiv.*). « Ce que l'intellect (en tant que raison) calcule (arithmétique), présente la construction à l'œil et l'oreille le perçoit comme harmonie. » (oc. 289f). Un objet (l'un comme élément et union) est appréhendé chez l'homme par diverses facultés harmonieuses. Si l'on sait alors que la « kalokaigathia », l'harmonie du beau et du moralement bon, est un phénomène grec , on mesure la portée du beau et de la musique (mieux : la chorée, l'harmonie de la musique, de la poésie et de la danse ; voir ci-dessus, p. 36) dans le pythagorisme.

« La musique est le plus grand des arts : elle atteint le sommet de l'harmonie. Pythagore nous montre l'âme qui, déchirée par le mouvement de ses passions anarchiques, retrouve son unité par l'écoute de la musique. Et Jamblique définit la purification comme « un remède qui agit par la musique ». » (Gobry, oc., 55).

(b)bis . *Jaeger, Paideia* , I, 221, dit que la lyre, avec sa structure (henosis) de cordes (longueurs) :



Ce modèle englobe à la fois le modèle auditif et le modèle cosmologique. Auditif, car l'oreille perçoit simultanément et d'un seul coup (« un ») ce que produisent les cordes, largement séparées et séquentielles (harmonie des sons) ; cosmologique ; les distances des corps célestes et leurs orbites (voir ci-dessus, page 194 en bas) constituent, avec la structure de la lyre, un autre modèle applicatif de cette même « unité » (structure), à savoir des corps (cordes, corps célestes) qui, à distance, se déplacent au sein d'un seul « champ ».

Conclusion : C'est ainsi que nous comprenons l'unité des quatre disciplines pythagoriciennes — l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. Elles constituent les modèles d'application d'une hénologie

fondamentale : l'arithmologie.

(4) L'éthique-politique hénologique-arithmologique (196/)

Exemple bibliographique : O. Becker, *Die Aktualität des Pythagoreischen Denkens*, dans O. Pöggeler, éd., *Hermeneutische Philosophie*, Munich, 1977, 177/200 (« D'une part, des concepts tels que « justice », « âme », « esprit » et « moment juste » (kairos) sont mentionnés ici — ce qui nous est étranger ; d'autre part — beaucoup plus compréhensible pour nous — l'harmonie musicale (ses propriétés et ses relations) et les corps célestes ». (ac, 178 et suiv.).

JP. Vernant, *Mythe et pensée*, I, 124/229 (Hestia/ Hermès ; géométrie et astronomie ; cosmologie d'Anaximandros en relation avec la géométrie ; espace et organisation politique : avant même Pythagore, les Grecs concevaient les problèmes éthico-politiques géométriquement dans le sillage des anciens concepts religieux de l'espace).

(je) L'éthique se fonde sur l'harmonie de l'univers, qui relie l'homme (hénose) à la divinité (voir ci-dessus pp. 145 et suiv. ; 189 et suiv.) et sur l'harmonie de l'

GW197

« L'âme, qui est le but de la perfection. » (Gobry, oc., 57s.). Nous comprenons désormais aisément cette affirmation.

(ii)a. Le côté informatif.

Les Pythagoriciens enseignent que l'intellect exercé aux rapports numériques (« mathēmata = relations numériques ») est le critère des choses ; cet intellect, en effet — comme le disait Philolaos —, présente une certaine parenté avec la connaissance théorique de la nature de l'univers. « Avec cette nature de l'univers, puisqu'il connaît, par nature, le semblable par le semblable (hupo tou homoïou to homoion) ». Ainsi Sextos Empeirikos sur les Pythagoriciens (*Contre les savants*, 7 :92). Cette herméneutique a déjà été abordée (voir ci-dessus, p. 52/54 ; 61 ; 167 et suiv. ; 171 et suiv.). Cf. O. Willmann, *Abriss*, 350/352 : « sage » est l'homme sage lui-même (en tant que sujet) ; « sage » est aussi le monde (en tant qu'objet) ; la sagesse objective et la sagesse subjective sont orientées l'une vers l'autre ; ibid., 373 : application de ce principe herméneutique au sens de la valeur (seul l'homme, sensible aux valeurs (et immédiatement éthique), « connaît » ce qui est objectivement précieux dans le monde qui l'entoure (par le semblable (sens de la valeur), il connaît le semblable (valeur)) ; O. Willmann, *Histoire d'Ibid.*, I. 255 :

1) la « sagesse » (sophon) des physicalistes tels que Thalès, Anaximandre et Anaximène, à savoir l'eau, l'indétermination, l'air, n'est pas encore une « sagesse » éthico-politique (prise objectivement) ;

2) Seul le « sophon » pythagorien, objectivement parlant, est pleinement normatif ; – voir aussi *ibid.*, III, 212 (le « kalon zugon » (beau joug, l'unité du sujet et de l'objet telle que le formule Platon postérieur, dans la même tradition) ; voir aussi *ibid.*, I, 439 (l'idée dans le sujet correspond à l'idée dans l'objet).

Pythagoricien : l'Un (en tant qu'élément et en tant que structure (hénose)) dans le sujet correspond à l'Un (en tant qu'élément et connexion) dans l'objet ; le beau et le bon doivent obéir à cette dualité du sujet et de l'objet ; bien que non identiques, le beau et le bon et « l'un » fusionnent, -- harmonieusement !

Nous rappelons ici ce qui a été dit précédemment (p. 181) : l'idée en elle-même n'est pas encore un idéal ; elle n'est qu'un contenu de pensée ordonnateur ; de même, l'Un (et son nombre) : en lui-même, il est théologique de l'ordre (structure distributive et collective), hénologique et arithmologique ; mais, au sein d'une relation sujet-objet, où le beau et le bien se sont déjà éveillés, l'Un (et son nombre) joue un rôle ordonnateur. C'est seulement alors que l'Un (élément, nombre) est aussi idéal, et non simplement idée. Le pythagorisme est une doctrine éthico-politique fondée sur le sens des valeurs ; il interprète les valeurs (conscience, morale, etc.) de manière hénologique et arithmétique. En son sein, « un » (nombre) a toujours été, inconsciemment ou consciemment, lié à l'idéal (beau et bien) (harmonie de « un » et du beau et du bien). En ce sens, il était cohérent avec lui-même : malgré toutes les distinctions, le lien, l'unité du nombre et du beau et du bien, prédomine néanmoins.

GW198

(ii)b. *Le côté sophio-analytique.*

Qu'il s'agisse du naturalisme – dont nous avons examiné un modèle applicatif de plus près (voir ci-dessus pp. 178/184 (la soi-disant loi naturelle des protosophes tardifs ; *frl.* p. 181 : la nature en tant que fait prédateur n'établit pas encore une politique éthique valable pour la conscience ; elle voit et formule une idée, descriptivement, rien de plus) – ou de l'idéalisme, par exemple dans sa forme pythagoricienne, pris comme base d'une politique éthique, les deux modes de pensée ne parviennent pas en eux-mêmes à établir une véritable éthique ou politique, respectivement ; tout au plus servent de normalisations en tant que descriptions (purement descriptives) ; rien de plus.

En ce sens, ce sont des « spécialisations, tout aussi analytiques, mais tout aussi relatives que les physiques, que nous avons décrites ci-dessus, pp. 78/91 (différenciation).

Le seul fondement valable est et demeure la « sagesse », comme indiqué plus haut (p. 1 et suiv.) : R. Schärer, **L'homme devant ses choix**, formule une éthique (politiquement) valable en affirmant que

(i) dans une situation concrète, **(ii)** le « sage » **(iii)** délibère (envisage des solutions alternatives), **(iv)** fait un choix, **(v)** selon des normes, **(vi)** dont il sait qu'elles auront, **(vii)** une fois qu'il aura agi de manière causale, des conséquences **(viii)** qui seront bonnes ou mauvaises pour lui.

Cf. p. 1 supra. La structure entière de la sagesse, dans sa forme philosophique (pré-scientifique, pré-rhétorique), constitue et demeure le fondement, même si des analystes comme le naturaliste ou l'idéaliste (respectivement l'idéaliste numérique) présentent des « idées » et des « nombres » descriptivement valides. Ils n'abordent la dimension éthico-politique proprement dite que lorsque le sujet analysant s'enracine dans la vie concrète, qui existait déjà auparavant et s'y déploie, comme le décrit Schärer (et toute sagesse). Cf. pp. 14/15 (la structure entière de la sagesse, à la fois indivisible).

Par conséquent, une ontologie demeure fondamentale. Elle englobe systématiquement la réalité dans son ensemble, y compris sa dimension éthico-politique. C'est pourquoi nous renvoyons à la page 47 (cohésion des principales formes de la théorie des idées).

a/ le système (pythagoricien), mais aussi **b/** la valeur et la réalité (platonisme : le bien et le vivre-ensemble) et **c/** La téléologie et la réalisation (aristotélisme) gouvernent conjointement la philosophie normative.

C'est seulement alors qu'il y a un sujet, qui est éthico-politique, et un objet, l'éthico-politique dans la réalité ; ensemble : appréhendant le même (objet) au moyen du semblable (sujet) ! Seule cette harmonie, la *sumpatheia* (voir pp. 168 et suiv.), établit pleinement la normativité.

(ii)c. La *daimonia* de l'homme éthico-politique.

Les Pythagoriciens soulignent à maintes reprises l'importance du daimon en ce qui concerne le sens des normes.

GW199

Nous commençons par un modèle applicatif, dérivé d'Archutas : « La loi se rapporte à l'âme et à la vie de l'homme, comme l'harmonie (entendue comme : des sons) se rapporte à l'ouïe et à la voix. Car la loi forme (« paideuei ») l'âme et régule la vie (« régule » : « sunistèti »), tout comme l'harmonie forme l'ouïe et met la voix en harmonie avec elle-même (« homologon poiei »).

Mon enseignement est que chaque communauté (« koinonia ») est composée de :

- (i) celui qui est en charge (« archonte »),
- (ii) ceux qui sont conduits (« archomenoi ») et
- (iii) la loi;
- (iii)a. la loi vivante (« empsuchos nomos »), cependant, c'est le monarque,
- (iii)b. la loi inanimée (« apsuchos ») est le livre de la loi (« gramma »).

(a) La loi est première : par elle le souverain est légitime (« nomimos »), celui qui est chargé est obéissant (« akolouthos »), celui qui est conduit est libre et toute la communauté est « eudaimon », ce qui, selon son daimon, est bon et beau.

(b) Si toutefois la loi est enfreinte, alors le prince est un tyran, celui qui est aux commandes est désobéissant (« anakolouthos »), celui qui est dirigé est un esclave et toute la communauté est « kakodaimon », ce qui est mauvais et laid selon son daimon ». (cf. O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 325).

Willmann explique plus en détail : le prince et le chef correspondent à la forme, « perainonta » (« peras », forme définie), les guides à l'aspect informe (« apeira ») de la communauté ; la loi, le vivant d'abord et l'inanimé ensuite, réunit les deux aspects dans leur « harmonia » mutuelle, union, et ce selon le beau et le bien.

Remarque : Il apparaît clairement ici que le type de sagesse préphilosophique domine la philosophie normative : le sage — comme indiqué à la page 1 ci-dessus — choisit entre deux qualités éthico-politiques fondamentalement distinctes, le bien et le beau ou le mal et le laid.

Deux aphorismes attribués à Puthagore se lisent comme suit : « La plus grande chose chez l'homme est de persuader l'âme du bien et du beau ou du mal et du laid ('peisai') », – par lesquels la rhétorique est appelée à assumer un rôle moral et politique (comme Platon l'interprétera plus tard, contrairement au protosophisme) ;

« L'âme est l'arsenal du bien et du beau, du mal et du laid, selon que l'homme soit bon et beau ou mauvais et laid. (O. Willmann, *oc*, 326) .

Il devient donc compréhensible que la philosophie normative de Puthagoras n'ait jamais pu être utilisée par les (pré-)sceptiques pour saper les fondements de la société contemporaine et son code moral et social (cf. supra, p. 73 ; 91 et suiv.). Par conséquent, malgré sa connotation autoritaire (« Le Maître l'a dit »), elle demeure une source d'inspiration.

GW200

Remarque-- Le terme «daimonia» (eu-, kako-daimonia) exprime le «ariston», le meilleur, Concernant la dimension subjective du bien et du beau éthiquement – ou du pire. L'âme, après tout, est la clé de la philosophie normative ; or, cette âme (voir ci-dessus p. 143 (*daimon*) ; 145/159 (*Conception orphique et postorphique de l'âme*) ; en particulier p. 162 et suivantes (*Croyance en l'Être Causatif*)) est, envers les Êtres Causatifs et l'Être Suprême, « daimon », comme le disent les Révélations Dorées (Chrusa epè) (verset 62). L'eudémonie s'accompagne d'une « agathè psuchè » (une bonne âme) : l'homme lui-même crée, par son comportement éthico-politique – possiblement renforcé par les mystères (voir ci-dessus, p. 38/45 (*mystères*) ; 65/67 (*hiérarchie*) ; 191 (*hiérarchie pythagoricienne*)) – un « daimon », c'est-à-dire un « moi » (ou une « âme ») renforcé. Cf. Willman, oc., p. 330 et suiv. ; voir aussi son Abriss, p. 380, où Willman reproduit la doctrine d'Aristote sur le sujet.

Agir proprement et bien (« kala prattein ») apporte le bien-être (« kalos prattein ») (*Eth. Nicom.*, 1:3) ;

Aristote nomme ce bien-être « eudaimonia », car il désigne le fait d'être guidé par un daimon ou génie (iuno) bon et beau – voir ci-dessus pp. 48/50 – . À l'instar de Socrate, il s'attribuait cette guidance (Fr. II : 40 (Heitz)) et établit que l'expérience confirme la croyance en un daimon de cette nature : « Souvent, un navire mal construit navigue parfaitement, non pas en raison de son état, mais parce qu'il a un bon timonier ; de même, tout va bien pour une personne à tous égards, car elle a un bon timonier en son daimon (guide) ». (Éth. N. com., 7 : 14 (ou 8 : 2)) – « La bonne disposition de la nature ne dépend pas de nous, mais elle est donnée par décret divin à ceux qui ont véritablement un bon sort (eutuchesin) ». (*Éth. N. com.*, 7 : 14 (ou 8 : 2)) 10:10 ; cf. *Rhét.*, 1:6) ; on voit donc que, bien plus tard, Aristote a fait exactement la même chose. proclame une doctrine semblable à celle des Pythagoriciens.

L'hédonisme séculier ultérieur (éthique de la luxure) a dépouillé le mot « eudémonie » de sa signification psychologique profonde et l'a imprégné d'une

signification purement psychosociale, à savoir le bonheur motivé par le plaisir.

(iii)a . L'aspect agogique.

De nos jours, l'« agogie » est décrite de deux manières :

au sens large, à savoir : la pratique qui, par la prestation de services, profite à son prochain en vue de son bien-être ;

Étroite, à savoir la pratique qui, par l'éducation, favorise le même individu en vue de sa maturité spirituelle et interpersonnelle.

Les deux ne sont pas nécessairement incompatibles ; au contraire. Cf. *R. Koopman, Welfare as a Problem* (Sociology/ Welfare/ Social Work), Alphen ad Rijn, 1976 ;

J. Muurlink, Anthropologie pour les éducateurs et les soignants (Manipulation idéologique ou autodétermination), Bloemendaal, 1981 (sur le problème du pouvoir) (par rapport à la libre responsabilité).

GW201

Incidentement:

L'agogique est l'étude des modèles, régulateurs et applicatifs, de la praxis (assistance, éducation) ; discours direct sur l'agogie ;

L'agogie est, de manière encore plus abstraite, la doctrine des structures (« henoseis ») à l'œuvre dans ces modèles (le discours indirect sur la praxis de l'agogie).

On fait désormais une distinction entre **(i)** la pédagogie (enfants), **(ii)** l'andragogie (adultes),
géront.agogie (personnes âgées).

Contrairement à J.F. Herbart (1776/1841), qui considérait la « pédagogie poussée à l'extrême en andragogie » de manière péjorative (il a forgé le terme « andragogie »), ce terme est aujourd'hui compris de façon positive, c'est-à-dire comme anti-autoritaire, non élitiste, « démocratisant », « émancipateur ». Cf. *M. van Nierop, Nieuwe woorden* , Hasselt, 1975, p. 16 et suiv. (andragogie, anti-autoritaire), etc.

Remarque -- Le langage de par exemple Aristote (voir ci-dessus, p. 200), qui parle de « kalos » Les termes « prattein » (bien-être), « eutuchia » (bon sort)

et « eudaimonia » (posséder un bon daimon) prouvent que les Anciens, eux aussi – le célèbre ouvrage de Jaeger, **Paideia**, en illustre la dimension pédagogique – abordaient le bien-être de manière rationnelle. Les Pythagoriciens, perpétuant la religion antique, ont ouvert la voie en ce sens. On parle donc d'eudémonologie (théorie du bonheur), de sotériologie (théorie du sauveur, du rédempteur) et de sotériologie (théorie du salut ou de la rédemption), qui recouvrent en partie le thème de l'agogique, comme nous le verrons plus loin.

Plus moderne est la pragmatique, c'est-à-dire la doctrine qui s'intéresse au résultat d'une action (théorique – cf. le pragmatisme de Peirce, qui évalue le résultat des idées, des jugements et du raisonnement – ou pratique), principalement du point de vue du bien-être ou du mal-être. La « therapeia » (thérapie) et la « therapeutikè » (technè) (Platon, *Pol* 282a, l'art de soigner) relèvent de la même sphère du bien-être et de l'accompagnement et donnent naissance à la « thérapeutique », mais avec l'accent mis sur la libération de la maladie, qu'elle soit physique ou mentale.

JL. Moreno, *Gruppenpsychotherapie und Psychodrama*, Stuttgart, 1973, situe Sa thérapie de groupe, s'appuyant sur la médecine, la sociologie et la religion, est présentée comme une « vision thérapeutique du monde », par opposition aux méthodes d'aide sociale unilatéralement axées sur l'économie que représentent le communisme et la démocratie libérale (oc., 1/8), car sa philosophie thérapeutique ne fait que révéler toute l'étendue de la misère réelle (« le prolétariat thérapeutique »). Par ailleurs, les religions antiques dont est issu le pythagorisme étaient elles aussi profondément orientées vers la thérapie. C'est ainsi que le pythagorisme a perduré en Grèce pendant des siècles, malgré toutes les considérations théoriques. (Cf. Jaeger, *Paideia*, I, 211).

GW202

Exemple bibliographique :

-- B. Boelen, *L'eudémonie et l'essence de l'éthique*, Louvain, 1949 :

a. l'expérience du bonheur coïncide avec l'expérience du plaisir et l'expérience de l'utilité ;

b. Aristote est un eudémoniste d'une manière noble et intellectuellement rationnelle ; Thomas d'Aquin est un eudémoniste fondé sur une doctrine du bien objectif et d'une vie intellectuellement rationnelle ; Kant sépare complètement l'éthique de l'eudémonie en considérant l'action morale

comme purement « formelle » ; Scheler rejette l'eudémonisme en affirmant que l'homme ne recherche pas le plaisir mais les valeurs (« éthique des valeurs matérielles ») ;

c. l'auteur défend l'eudémonisme (mais en tant que concept psychologique, et non en tant que concept religieux);

Libbe van der Wal, Le principe d'objectivité dans l'éthique grecque la plus ancienne, Groningue, 1934 : Anaximandre, Héraclite et Démocrite sont mis à l'épreuve quant à l'objectivité sur laquelle repose leur éthique ; l'eudémonisme est la forme incohérente de l'hédonisme (éthique du plaisir), dans laquelle la maxime moralement dépourvue de plaisir, dépendante du goût personnel, est purifiée en une félicité égale pour tous et, surtout, en une félicité secrètement vérifiée sur le plan moral (oc., 93) ; afin de « sauver » éthiquement l'eudémonisme, qui appelle « bien » ce qui favorise le bonheur, il doit devenir intellectualiste, plaçant la vertu au premier plan comme unique source de bonheur, vertu identifiée à la « sagesse » (ibid., 94/96) ; Démocrite, qui n'appelle pas son principe éthique « hêdonè » (luxure), mais de préférence « terpsis » (plaisir raffiné), le relie à l'utilité ou à la bonté (ici aussi, l'eudémonologie est comprise de manière purement psychologique) ;

-- *Cl. Brelet-Rueff, Médecines traditionnelles sacrées* , Paris, 1973 : chamanisme, médecine pyramidale, médecine agraire-rituelle, médecine gnostique, médecine alchimique, voici les titres qui concernent l'Antiquité ;

-- *F.Kudien, Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen* , Zurich/ Stuttgart, 1967 ;

-- *L. Edelstein, Ancient Medicine* , Baltimore, 1967;

-- *G. Lloyd, Magie, Raison et Expérience* , Cambridge University Press, 1979;

-- id., *Les débuts de la science en Grèce* , dans *La Recherche*, 125 (sept. 1981, 920/927 (traite principalement de la médecine en Grèce) ;

sauf W. Jaeger, *Paideia*, voir O. Willmann, *Didaktiek als vormingsleer in haar verband met de maatschappijleer en de geschiedenis der vorming* , I (*Les types historiques du système éducatif*), Lier/Anvers, 104/127 (*Éducation grecque*) ;

Hl. Marou, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité , Paris, 1948 (*de la période homérique à la période hellénistique : 1 et 2*) ; *J.D. Butler, Four Philosophies and their Practice in Education and Religion* , New York / Evanston

/ Londres, 1967 (*naturalisme* (*Leukippos, Demokritos, Épikouros*) ; *l'idéalisme* (*Platon*) ; *le réalisme* (*Aristote*) ; *le pragmatisme* (*Héraclite, Protosophie*) ; *l'existentialisme* ; *l'analyse du langage*).

GW203

(iii)a1. Hiérozöisme (vitalisme astral) (203/205)

- De même que l'homme au volant du Elle doit la vie aux divinités, de même que l'ordre et l'achèvement de la vie. De son origine provient le *nomos*, la loi qui établit la société humaine.

L'expression de cette même justice, qui réside en Thémis (...), en Diké (...) depuis les générations bien-aimées de l'Antiquité, date le commandement d'épargner toute réalité vivante et la sagesse qui a donné aux choses leurs noms. De la divinité naît la philosophie, qui consiste à :

la purification (*catharsis*) de **1.** l'incapacité matérielle à penser (*hulikès a.logias'*) et **2.** du corps mortel et

l'achèvement (« *teleiotès* ») - voir ci-dessus p. 188 supra -, compris comme la reprise de la vie originale réussie (« *tès oikeias eu.zoias analèpsis* »), qui conduit à la divinité (« *theian homoiosin* ») ». (*O. Willmann, Gesch. d. Id.* , I, 275).

Note – Avant de poursuivre, nous entendons, avec beaucoup d'insistance, un malentendu. pour dissiper tout malentendu concernant la « purification », que Dodds qualifie de puritanisme et qui est généralement perçue à tort comme une action négative.

WB. Kristensen, Collected Contributions , 238/242, à propos de la « *lustratio* » (purification), dit que La « purification » doit être comprise comme sacrée, c'est-à-dire qu'elle est une communication de la vie, vie présente dans l'agent purificateur (240) ; par exemple, dit-il, l'eau possède, selon une conception ancienne (comprendre : archaïque) générale, un pouvoir créateur et régénérateur, qui peut être transmis à autrui par aspersion rituelle (*ibid.*) ; la pureté rituelle équivaut à la vie, à l'épanouissement, au renouveau (*ibid.*) ; elle est plus que l'absence d'impureté : elle est splendeur, gloire, vie divine (*ibid.*) ; non seulement l'eau, mais aussi, par exemple, l'encens, dont le parfum est décrit comme la vie divine, a la même signification (*ibid.*) ;

l'idée de base est que l'agent purificateur est le porteur et le donneur divin de vie (*ibid.*);

Les descriptions négatives ne doivent pas nous induire en erreur, dit Kristensen, 241, car, si la purification chasse les démons, élimine les contaminations ou les maladies, supprime l'état de péché, -

En résumé : si l'homme se libère de l'emprise de la « mort » (absence de force vitale ; voir p. 17 ci-dessus (*dynamisme polythéiste*) ; p. 62 et suivantes (*religion générative*) ; p. 159 et suivantes (*croyance causale*)), il s'agit là simplement d'une formulation négative du fait que la divinité (re)génère, (re)cause la vie. Le pythagorisme est trop religieux pour ne pas partir de cette idée de « pureté » ou de « purification ».

Voir aussi R. Flacelière, *Devins et oracles grecs* , Paris, 1965-2, 8 p. (sur les cathartiques ou l'art de la purification, un terme médico-sacré qui conçoit et traite à la fois la culpabilité et la maladie simultanément).

GW204

Revenons brièvement au texte de Willmann en haut de la page 203, maintenant que nous pouvons le comprendre sémantiquement :

la divinité, dans sa hiérarchie de l'Être Suprême au daimon humain (et extra-humain) - voir ci-dessus p. 65 ; 191 -, est la source (Cause, géniteur) de tout, c'est-à-dire de la vie (car tout vit, dans le sol) ; la sagesse, la loi, etc. existent pour établir cette vie ;

La philosophie est, si elle est conforme à la volonté divine, vie, fondement de la vie, restauration de la vie, « génératrice », « causale » ; - elle est par là purification et accomplissement, initiation, et en effet accès à la vie divine ; - nous le comprenons mieux si nous considérons que même l'Être suprême est « générateur » : « La théologie théiste ou transcendante se rattache, de préférence, aux figures de Cronos ou de Zeus. Les Grecs appelaient Cronos, lorsqu'ils découvrirent Israël, le Dieu des Juifs. »

Or, Kronos apparaît comme l'esprit gardien suprême (voir ci-dessus, p. 190 et suivantes) de tous les êtres, dans la prière que Zeus lui adresse en tant que démiurge (le créateur du monde), dans Orphée : « Élève notre race, daimon remarquable ('arideikete daimon') ».

O. Willmann, *Gesch.*, I, 210, qui a écrit ce texte, cite le commentaire de Proclème de Constantinople (v. 410/v. 485), néoplatonicien bien des siècles plus tard, affirme : « Le très élevé Cronos donne d'en haut au démiurge (ici

appelé Zeus) les principes (« archas ») des idées (« noeseon ») du Créateur et guide l'œuvre de la création. C'est pourquoi, dans le texte d'Orphée, Zeus le nomme « daimon » (esprit gardien ; mieux : cause de ce qu'il cause). » Or, Platon (v. 427/v. 347) avait déjà tenu des propos similaires des siècles auparavant : il qualifie Cronos de « megalè tis dianoia » (une intelligence supérieure) en référence à Zeus (Crat. 396b). Autrement dit, nous sommes face à une tradition ancienne.

Dans d'autres textes, l'Être suprême est appelé « Zeus », -- selon la pensée fluctuante des polythéistes (contrairement à Israël, qui est sans ambiguïté monothéiste) ; par exemple, dans le texte où le pythagorisme énonce son Être suprême (voir ci-dessus p. 191, ad (ii)).

Cependant, Willmann, op. cit., 213 et suiv., souligne que l'Être suprême, outre le fait d'être (mono)théiste et transcendant (comme en Israël, dans le zoroastrisme et l'atonisme), est aussi, et même principalement, conçu comme immanent, penchant vers le panthéisme : ainsi, « Zeus » apparaît dans de nombreux textes orphiques comme « un avec l'univers » ; En conséquence, l'expression « Dios d'ekpanta tetuktai » (de Zeus tout provient) ne peut être interprétée comme « le grand intellect (Platon) qui crée tout dans son être intérieur de manière préexistante », mais comme une puissance chthonienne, comme l'homme macrocosmique (voir ci-dessus pp. 48/50 ; en particulier 62/67 ; 159/163 ; 190 et suiv.), dont le « corps » (comprendre : « corps » fluide) constitue l'univers, — corps qui était, « nuit » informe, d'où toutes choses sont nées ;

GW205

exactement comme Söderblom l'établit, principalement d'un point de vue ethnologique, concernant les « Causateurs » (voir ci-dessus, pp. 166 et suivantes : métamorphose (modèle métamorphique), procréation (modèle génératif), émanation (modèle émanatif) est le nom utilisé pour indiquer comment l'univers provient de la Divinité, -- ceci avec ou sans intermédiaires, bien sûr).

Conclusion : tant la représentation (mono)théiste-transcendante du processus, par lequel le monde vient à l'existence (artificialiste, idéal, exemplaire), comme la représentation panthéisante-immanente de ce même processus par lequel l'univers apparaît (émanative, générative, métamorphique) est appliquée à l'Être suprême (et à ses potentiels « corps

auxiliaires » (causeurs polythéistes-polydémonistes), -- pensez à Hermès (voir p. 190 ci-dessus)).

La même conception duale de Dieu, soulignant simultanément la transcendance (la sublimité) et l'immanence (l'intériorité, l'animation), prévaut dans le pythagorisme (voir p. 195 ci-dessus (la Monade (la lettre majuscule désignant l'Être suprême) est à la fois pour (au-dessus) et « dans » la création). La « sungeneia » (« parenté » (voir pp. 189 et suivantes ci-dessus ; en particulier pp. 191 et suivantes), c'est-à-dire l'harmonie, l'accord) de l'homme et de la Divinité, respectivement des divinités, en est l'expression directe. À tel point que le concept d'« âme du monde » (voir p. 192 ci-dessus (la divinité comme « esprit », « animation », « mouvement » de toute chose)) émerge ici ; — qu'il ne faut pas encore expliquer dans un sens strictement panthéiste, mais avant tout comme immanence de l'Être suprême et/ou esprit universel (voir pp. 163/165 ci-dessus), de sorte que l'Être suprême, Que ce soit ou non par l'intermédiaire d'intermédiaires, fluide et vital, il est présent partout dans l'univers qu'il a créé.

Voici comment nous comprenons la « purification », l'« initiation » (l'achèvement) que devrait être la philosophie : Dieu, les divinités, sont « vie » et « fondateur de vie », respectivement « restaurateur de vie » ; de même l'homme, s'il mène une vie éthiquement et politiquement bonne et belle ; de même la philosophie, si elle est ce qu'elle devrait être. Cela se réalise le plus clairement dans la dimension immanente de la divinité (génératrice, émanante, métamorphique).

C'est pourquoi nous nous sommes tant attardés sur le fondement théologique de la philosophie pythagoricienne : Dieu et les divinités ne sont pas ici principalement autorité et idée (comme dans les monothéismes stricts), mais vie et fondement ou restauration de la vie. On ne saurait trop insister sur ce point. C'est cela l'hiérozoïsme, le vitalisme sacré, qui n'exclut pas la transcendance ; au contraire.

(iii)a2. L'hiérozoïsme comme philosophie thérapeutique. (205/214)

La philosophie, en tant que quête de la sagesse, est la purification et l'accomplissement de la vie, l'art suprême des Muses, le service le plus pur de la consécration, le véritable art de la médecine :

GW206

« De même que la médecine est inutile si elle n'élimine pas les maladies du corps, la philosophie l'est aussi si elle ne bannit pas le mal de l'âme. » (*O. Willmann, Gesch.d.Id.* ,I, 321). On y voit à la fois le parallélisme et la coexistence. de philosophie et de médecine. On pourrait le formuler ainsi :

La médecine devient philosophique et, alors, elle est médecine dans son intégralité ;

La philosophie devient médecine et, dès lors, elle est philosophie dans son intégralité. Il s'agit d'une philosophie thérapeutique analogue à celle de Moreno : le problème de la souffrance est central ; l'élimination de la souffrance, physique et spirituelle, est la tâche primordiale et essentielle de la médecine comme de la philosophie. La « purification » (entendue ici dans un sens ancien, c'est-à-dire archaïque, comme le soulignait Kristensen à l'époque, et non « classique », c'est-à-dire éclairée, septique et sécularisante (voir ci-dessus, p. 33-35 ; 72-93)) et l'« achèvement » (initiation) sont les deux aspects de la *therapeia*, thérapie dont notre médecine actuelle (au sens académique du terme) et, par exemple, la psychanalyse ne représentent que le reflet séculier.

Parmi les sciences spécialisées (sacrées), activement pratiquées par les Pythagoriciens, la médecine se distingue : « La médecine a un caractère profondément sacré chez Puthagoras : il l'appelait « *to sofotaton ton par' hëmin* » (la plus éminemment « sage » parmi les choses humaines) ».

« Maintenir et rétablir la santé relève de la sagesse et, inversement, la sagesse est la condition fondamentale de la santé : la « *sophrosonè* », c'est-à-dire la prudence, la santé de l'âme, préserve la santé du corps. » Autrement dit :

Une vision psychosomatique résonne clairement ici : le somatique, c'est-à-dire le corporel, — malgré tout le soi-disant « dualisme » orphique et/ou pythagoricien (qui semble se situer sur un plan complètement différent) — est en partie déterminé par la psyché ; l'homme est ici, au sein de ce système dualiste, conçu comme une unité psychosomatique (« harmonie », c'est-à-dire l'union de l'âme et du corps) (hénologique : voir pp. 185 et suiv. ci-dessus) ;

À l'inverse, une vision somatopsychique trouve un écho tout aussi fort : en menant une vie physique saine, l'homme préserve son esprit, sa « sagesse ».

Le mode de vie de l'Antiquité, avec son austérité, sa division naturelle entre travail et repos, veille et sommeil, était le modèle de Puthagoras.

La diététique (« diaitètikon eidos », la doctrine concernant la « diaita », le mode de vie dans son intégralité, physique et mental, - en particulier : le mode de vie prescrit par un médecin (régime diététique), caractérisé par l'omission de certains aliments et boissons, à des fins thérapeutiques) était largement pratiquée dans l'école de Puthagore.

La médecine pythagoricienne, comme toute médecine sacrée, tentait d'éliminer les troubles de santé principalement par l'intermédiaire de l'âme.

GW207

D'où l'application de la musique, au moyen de laquelle Puthagore, suivant l'« iatromantis » delphique (voir ci-dessus, p. 153 ; Willmann fait ici référence à la méthode de guérison de Delphes sous la direction d'Apollon, la divinité qui, avec Dionysos, était hautement vénérée par les Pythagoriciens ; voir ci-dessus, p. 12), soumettait les passions et tentait d'atténuer la souffrance.

Note – (207/209) « Apollon, dit Aristote, Fr. 2, révélé sur le treuil Il donna au peuple les lois selon lesquelles il devait vivre : par la mélodie, il apprivoisa sa sauvagerie initiale et par la magie du rythme, il rendit le commandement accessible (aux peuples originels). La musique (choreia ; cf. supra p. 36) était donc une partie intégrante de l'apollinisme.

« Les mêmes idées de « puissance divine d'ordonnement, d'illumination et de tonalité » se retrouvent fusionnées dans le concept des Muses (Cléion, Euterpée, Thalée, Melpomène, Terpsichore, Ouranie, Érato, Polumnie, Calliope), dont la chef est Apollon : « Elles chantent la loi et la voie juste de toutes choses (« nomous kai èthea kedna ») et parlent de ce qui est, de ce qui sera et de ce qui a été, le proclamant de leur voix ; sans effort, le son agréable jaillit de leur bouche. » (*Hésiode, Théogonie*, 66 ; 38 et suiv .). » (*Willemmann, Gesch.*, I, 24).

« Parmi les autres esprits au service d'Apollon, on trouve les Iungen (Iunx signifiant bergeronnette ; dans la mythologie : une nymphe, fille de Peitho ou d'Écho, qui, par des formules ou des moyens magiques, conquiert l'amour de Zeus (pour elle-même ou pour Io) ; la bergeronnette sur une roue était utilisée comme un outil de magie érotique (Pindaros, Pyth. 4:214)) ou les Kélédones (Kélédones signifiant sorcière, magicienne ; au pluriel : les

Sirènes). Le père des Iungen est Pan (dieu des champs, des troupeaux et de leurs bergers) ; leur mère, Écho ou Peitho (mots signifiant « écho » ou « persuasion »). Les six Kélédones d'or, selon Pindare (Fr. 25), chantent d'en haut. Ce sont elles qui ornaient le toit métallique du temple de Delphes (sous forme de statues) : des oiseaux à têtes de jeunes filles : le toit du temple symbolise le ciel ; les créatures ailées signifient... » les forces divines traversant tout, chantant comme un oiseau, pensant comme une tête humaine." (*O. Willmann, Gesch., I, 25*).

Ce son était interprété comme l'expression d'une loi imprégnant toute la fusion, la nature, comme en témoigne le magnifique mythe du chanteur locrien Eunostos (un nom qui signifie : « gouverné par de bonnes lois ») : lors de la fête d'Apollon, il chantait la subjugation du python-dragon ; une corde de sa lyre se cassa ; à ce moment précis, une cigale (un grillon) vola sur la lyre et remplaça la corde manquante par sa note, en se joignant au moment même où la corde était censée être pincée.

Une statue à Delphes représentait cela. Le grillon représente les êtres vivants, qui ont reçu un son d'Apollon, avec lequel ils sont désormais représentés dans l'harmonie de l'univers. (O. Willmann, *Gesch.*, I, 25 et suiv.).

GW208

Note – Outre l'association de l'apollinisme à l'activité artistique, il appartient Nous souhaitons également souligner brièvement l'association de l'apollinisme avec la guérison. -- « Sur terre, Apollon œuvre non seulement comme dieu oracle, législateur et professeur de musique, mais aussi comme protecteur de la vie. »

Il est donc le dieu des troupeaux, « karneios » (surnom dorico-péloponnésien d'Apollon), et des pâturages, « nomios », « agreus » (relatif aux bergers et/ou aux pâturages ; chasseur et/ou pêcheur (agreuo, agreo = je capture en chassant ou en pêchant) ; le protecteur de la jeunesse, « kourotrofos », - voir ci-dessus p. 42 et suivantes (Déméter), - le donneur de vie, « genetor », genitor (lat.), « père », « ancêtre », « celui qui engendre » (engendreur) - voir ci-dessus p. 62 et suivantes (Religion de la procréation), - aussi « patroios » (lié aux parents, aux ancêtres), - le dieu guérisseur, « iatromantis », « akestor » (guérisseur ; « akestoria » = art médical, thérapeutique).

On voit dans cette liste, dont le contexte est le concept ancien-archaïque de « richesse » (c'est-à-dire que les plantes en croissance, les jeunes animaux d'élevage, les enfants sont avant tout la « richesse », cette vie (qui s'élève de la terre)) - cf. *Kristensen, Collected Contributions* , 291/314 (La richesse de la terre ; sacré-agraire) ;

Sur terre, il descend comme berger, mais aussi comme bâtisseur de ville : il construit les murs d'Ilion, de Mégare et de Buzantion ; dans le mythe qui s'y rapporte, la construction de la ville devient un symbole de la construction du monde (voir ci-dessus, p. 42 ; 147 et suiv.) ; le mythe précédent considère la construction de la ville et le berger comme un travail d'esclave, qu'Apollon, ayant abandonné sa forme lumineuse, accomplit.

Excursus : *WB. Kristensen, oc 201/229 (La vision antique de servitude) ; 305 (esclaves)*, explique comment les esclaves mâles et femelles, le chthonien Représentant les divinités, assurant la vie (comprendre : la richesse au sens archaïque) ; le « serviteur » le plus connu est Héraclès, le héros, cet homme divin ou dieu humain, qui, après sa mort, est vénéré comme le bienfaiteur et le sauveur de l'humanité ; pour expier le meurtre qu'il avait commis contre ses enfants dans un accès de folie, il dut « servir » au-delà (il est tombé comme un meurtrier aux mains des divinités de l'autre monde : il devait rétablir le fluide de la vie, dont l'équilibre avait été perturbé ; cf. supra pp. 9 et suiv. (*analyse du destin*) ; 183 (*Thémis*)) ; les douze « œuvres » d'Héraclès sont des victoires sur les puissances de la mort et des acquisitions de la vie.

Apollon, en descendant sur terre, renonce à sa nature céleste et se souille d'une essence qui lui est étrangère. Cela se manifeste dans le mythe du dragon terrassé (le python-dragon symbolise une puissance obscure, sauvage et maléfique – infernale, chthonienne). – « Ce récit est comparé à l'exil de Dionysos et aux pérégrinations de Déméter. » (O. Wilmann, *Gesch.*, I, 30).

GW209

Ce n'est qu'après sa fuite et sa pénitence qu'Apollon retrouve sa forme lumineuse, suite à son contact impur avec le dragon – ainsi l'affirme Plutarque. Dans les Daphnéphories (fête d'Apollon durant laquelle on portait un rameau d'olivier entouré de laurier (« dafnè »)), sa chute et sa réconciliation sont décrites de façon saisissante (voir ci-dessus, p. 38 et suiv. : mystères) : un garçon s'enfuit, est symboliquement réduit en esclavage, se réconcilie avec lui, puis, lors d'une procession festive, est ramené à Delphes avec des branches de laurier. Purifié, Apollon porte désormais en lui toute la

pénitence et est « katharsios » (purificateur), « soter » (sauveur), réconciliateur, rédempteur. (O. Willmann, oc., 30).

Voici la théologie apollinienne qui servit de modèle au pythagorisme : ce n'est qu'en tenant compte de ce contexte que l'on comprend pleinement comment elle puisait son inspiration dans la religion procréatrice, y compris en tant que philosophie. – Cf. également *E. Des Places, La religion grecque*, Paris, 1969, 38, où l'aspect curatif est mis en avant (titres) ; *ibid.*, 40 (Apollon était vénéré comme un juge, un purificateur du meurtre (cf. Héraclès), ses titres les plus anciens sont la médecine, l'anthroposophie et la poésie ; Homère le mentionne déjà comme médecin ; le lien entre la médecine et l'anthroposophie est étroit (iatro.mantis) : « Les deux compétences apparaissent ensemble parmi les aides nécessaires à la vie, (ainsi des Places).

Note (209/212) : « On rapporte de Pythagore qu'il était dans tous les Il fit initier des mystères ; cependant, il renouvela les mystères bachiques et orphiques et fonda sur eux les cérémonies de consécration de sa société. Les habitants de Métapontion appelaient sa maison « le Temple de Déméter ». Il désignait ses disciples comme « initiés à l'univers » (O. Willmann, oc., 34).

Pour les idées sous-jacentes aux mystères chthoniens, nous nous référons aux pp. 62 et suivantes ci-dessus (*relation générative*) ; 4-8/50 (*aspect génie ou daimonique*) ; 159 et suivantes (*relation causale*).

Pour le mystère typiquement dionysiaque, voir pages 40/41 ci-dessus (Bakcheia).

Voir aussi *JP. Vernant, Mythe et pensée*, Paris, 1971, 11, 79/94 (*La personne dans la religion*), dans laquelle il est question de la religion dionysiaque comme religion marginale (femmes, les esclaves) sont commercialisés.

« Le grand daimon des mystères (chthoniens), le héros du drame religieux à mystères, nous apparaît comme un homme : il naît, commet le péché, souffre et meurt. » (O. Willmann, oc., 36). Ainsi est le Zeus chthonien de Crète ; ainsi est Dionysos : c'est le fils de Sémélé ; enfant ou adolescent, absorbé par le jeu, perdu dans la contemplation de son reflet, ou après s'être enivré d'une coupe, il est attaqué par les Titans (voir ci-dessus, p. 8 et suiv.) et mis en pièces, seul le cœur doué de pensée (« noëren kradien ») pouvant être sauvé par la déesse Athéna ; – telle est la tragédie primordiale, dépeinte dans le drame le plus ancien.

L'homme chthonien-mystique-religieux n'est cependant pas un homme ordinaire mais l'« archanthropos », le « premier » (comprendre : générateur), la Cause ;

voir ci-dessus pp. 62/64 (*Dionusos*) ;

L'Homme-Cause est, en même temps, une divinité du monde ; des sept morceaux de chair dans lesquels Dionysos est déchiré par les Titans, le monde, l'univers, surgit également ; il n'est pas seulement « l'homme primordial » (« archanthropos ») ou « le premier formé » (« protoplast »), mais aussi « l'homme macrocosmique » (dans ce titre, les textes orphiques parlent de « premier-né » (« protogonos », « protosporos » (le premier semé, le né), en effet, en même temps de « premier progéniteur » (« protos genetor » ; -- voir ci-dessus p. 208, où un titre analogue est appliqué à Apollon en tant que Cause) ;

Ce rôle passif vis-à-vis de l'Être suprême (voir ci-dessus, p. 204 et suiv.) se fond (« harmonie ») avec le rôle actif vis-à-vis de la fusion dans laquelle l'homme se situe (encore « harmonie », mais cette fois comme fusion de la cause intermédiaire et du monde visible (resp. de l'humanité)) ; voir ci-dessus, p. 48/50 (*aspect génie*) ; 65 (*Samotrakien*) *hiérarchie*) ; 191 (*hiérarchie pythagoricienne*) ; 161 et suiv. (*animisme*) ;

On peut aussi l'appeler, chez les Pythagoriciens, « sungeneia » (parenté ; « lien de procréation ») (voir ci-dessus pp. 189 ; 190 (*Hermès*) ; -- cette divinité mondiale est appelée Pan dans d'autres textes (voir ci-dessus p. 207), apparemment un autre nom et une autre forme pour Dionysos, selon Willmann, *Gesch.*, I, 38 ; parfois Éros est décrit comme une figure secondaire (ibid.) ;

Note : dans les nombreux noms et mythes (avec leurs variantes), la théorie des mystères (en particulier sa forme archaïque, véritablement chthonienne) n'oublie pas que l'unité est caractéristique de la divinité : ainsi Dionysos est parfois conçu comme l'Être suprême, tandis que, comme mentionné plus haut à la page 209, Zeus était présenté comme un dieu chthonien (le mythe aime la variation sur un seul thème, comme le dit Lévi-Strauss quelque part, tout en soulignant son essence musicale ; à juste titre, car comme nous l'avons vu plus haut, l'homme mythique est musical, « musical », radical).

Willmann, Gesch., I, 42/44, attire l'attention sur le fait que le nombre, étant le multiple du « un » (élémentaire) (voir ci-dessus pp. 185 et suiv.), joue un rôle important dans la théorie des mystères ; chthoniquement parlant : la désintégration du corps de Dionysos (un corps devient plusieurs morceaux ; la multiplicité du monde visible est, dans son « fondement génératif-hiérozoïque, un ») le démontre ;

Les formes spatiales jouent également un rôle décisif : les Courètes, dansant leur « kouretismos » (danse des Courètes), gardent Dioné comme un enfant joueur ; mais les Titans le traquent et le trompent avec des jouets — une sphère, un cône, un dé, un pic, une roue, des pommes des Hespérides (cf. le mythe d'Héraclès), un miroir ;

GW211

Les interprétations de la tradition orphique-pythagoricienne-platonicienne sont évidentes : par exemple, les Courètes symbolisent (et représentent) les planètes comme les lieux de résidence (« fétiches », voir ci-dessus p. 132 ; 139 et suiv.) des divinités olympiennes, les Titans comme les « forces » (dynamisme) des divinités chthoniennes ;

Platon voit en Dionysos enfant, absorbé par des jeux géométriques, le fait que « theos aei georretrei » (que la divinité agit toujours comme un géomètre), pour ainsi dire « jouant » (spéculant de manière ludique) avec les idées, ou formes numériques, présentes dans la matière qui est informe en elle-même (voir p. 192 et suiv. ci-dessus) ;

(iii) La musique, qui joue un rôle primordial dans les mystères (chthoniens) (voir ci-dessus p. 41), est présente dans les mythes cosmologiques : les sept tuyaux du « surinx » (la flûte de Pan) représentent par exemple les sept planètes (mythiquement, une seule – ambiguïté (voir ci-dessus p. 210)) ; ils pourraient tout aussi bien représenter le soleil, caché, entouré des (sept) planètes ; il en va de même pour les cordes de la lyre d'Apollon (voir ci-dessus p. 207, où l'aspect civilisateur apparaît pour une fois) ; Pan est représenté en sculpture jouant de la flûte au milieu du ciel étoilé, dont, tout en jouant de la musique, il régule les « periodoi » (cercles ; voir ci-dessus p. 187 (*sustoichia* ; *harmonia*)) (*aspect cybernétique* ; voir ci-dessus p. 9 ; 47 (*idées, respectivement nombres comme « régulateurs* ») ; 45 (*normatif*) ; 185 et suiv. .) ;

Lucianos, Sur la danse, 7,

a) affirme, par exemple, que, selon les généalogistes les plus véridiques (cf. relation générative), la danse est aussi ancienne que le cosmos (générateur du cosmos)

« Éros » (l'amour), qui ordonnait les choses (*cosmos* ; voir ci-dessus p. 189) ; - ce qui prouve que, chez les anciens archaïques, l'« Éros » (magie érotique) n'avait pas nécessairement besoin d'être « sauvage », bien au contraire ;

b) Inversement : la danse prenait, selon Lucien, pour « prototype », modèle exemplaire, « le chœur des astres, la constellation des planètes et des étoiles fixes, sa société harmonieuse, son admirable unanimité » ; or, des siècles auparavant, Platon s'exprimait dans le même sens : cet ordre harmonieux, qui, triomphant du désordre, était le principe du monde, est en même temps une loi, une aspiration, profondément ancrée en l'homme (voir ci-dessus pp. 52/54 (méthode herméneutique ; l'homme comme « microcosme ») ; 189) et par laquelle il se distingue du reste. elle distingue les autres êtres vivants ; l'homme, avec son sens de l'ordre et du rythme, a eu recours à l'« orchestration » (l'art de la danse) pour exprimer cela ; le chœur de danse est donc resté, pour les Grecs anciens, le symbole de tout groupe ordonné, de tout tout « symétrique » (équilibré) (cf. L. Séchan, *La danse grecque antique*, Paris, 1930, 35s.) ;

On peut encore, en dansant avec fluidité, tester cette réalité « dynamiquement harmonieuse » pour son « efficacité » dans le domaine occulte-religieux – ceci selon la méthode pragmatique (voir p. 46 ci-dessus (idée comme ligne directrice pour l'expérimentation)) ;

GW212

O. Willmann, *Gesch.*, I, 632, note que le salii (« salire » = danser ; un ancien, Dans de nombreuses villes d'Italie, les sodalitas rituelles (sociétés secrètes), généralement associées à Mars, le dieu de la guerre, exécutaient leur danse comme une « expression du mouvement des corps célestes », ce qui prouve que les Pythagoriciens n'étaient pas les seuls à avoir cette conception « cosmo-chthonienne » de l'orchestre.

Le protoplaste élevé au rang de divinité – tel que Dionysos – est le daimon, le génie, de toute la race humaine : les mortels peuvent lui ressembler parce que lui, comme eux et à leur place, a commis le péché, souffert et est mort (voir ci-dessus, p. 39 (héros = sauveur)) ; en tant que tel, c'est-à-dire en tant que « lusios » (libérateur), « katharsios » (purificateur), il les guide.

Aspect pédagogique ; dans ce domaine, il est plus fort qu'Apollon, selon Willmann, oc. 45 (la raison en est que, moins un sauveur agit de manière chthonienne, moins il possède de « force vitale » (dunamis), du moins dans la mesure où il est actif sur terre et dans l'ordre matériel grossier) ; -- tout comme Hermès (voir ci-dessus p. 190), Dionus est « psuchopompos » (agoniste des âmes) : il conduit les âmes vers le bas sur terre, dans les profondeurs humides, depuis l'éther de feu (voir ci-dessus p. 103 ; ce langage est un langage fluide) ;

(ii) à la mort, il les accompagne de nouveau, vers le haut, du moins s'ils « pur », le Les bons et les purs, qui ont mené une vie juste sur le plan éthique et politique ; sinon, il les guide vers des corps d'animaux « impurs » ou — en cas de non-réincarnation — vers le monde souterrain (cf. également O. Willmann, oc, 11f. (daimon comme agog dans cette vie et dans la vie à venir)).

Dionysos, dit des Places, oc, 89, est « le dieu du vin, de la fertilité, du phallus » ; – cela implique qu'il est donc aussi un guérisseur ; – ce que nous voyons plus haut à la p. 41 (simultanément « bakchos » (cause) et « lusios » (cause du contraire) de la maladie (selon « l'harmonie des contraires » ; caractéristique du démonisme)).

Conclusion : la brève enquête sur les deux principaux auteurs présumés, Apollon et Dionysos, du pythagorisme, en tant qu'« agogoi », génies, daimones, guides, surtout dans le malheur (calamité), a clairement indiqué qu'ils possèdent, en particulier dans la mesure où ils opèrent de manière tellurique-chthonique, cette énergie mystérieuse (« dunamis ») qui agit de manière salvatrice et guérissante.

Nous ne devons pas perdre de vue ceci — comme nous l'avons déjà souligné — que leur énergie repose sur une base démoniaque et est donc discutable aux yeux de la révélation biblique ; ceci est explicitement discuté par K. Leese, **Recht und Grenze der natürlichen Religion**, *Zürich*, 1954, notamment 288 et suiv. (* *Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung* *) ;

GW213

Nous laissons bien sûr à son récit ce que l'auteur, en tant que théologien protestant laïcisant et libéral, dit de l'essence du christianisme (il la réduit à une religion moralisatrice d'amour, mais de telle sorte que l'« agapè » (c'est-à-dire l'amour typiquement biblique pour Dieu et le prochain) reçoit l'«

éros » (c'est-à-dire l'amour typiquement païen) comme étape préliminaire et base de soutien) ;

Cependant, ce qu'il tente de clarifier, à savoir la valeur purement divine – comprenez : Être suprême – de l'amour païen, si centrale dans le paganisme de la période archaïque (cananéenne (Baal/Ashtarte), babylonienne, thrace d'Asie Mineure (Dionysos), germanique (Freyia), indienne (Shiva/Shakti), etc. (oc., 302 et suiv.)), mérite notre réflexion :

« Le grand secret de la vie semblait si profondément digne de vénération pour ces peuples qu'on pouvait interpréter son origine, son essence cachée et son pouvoir comme rien d'autre que quelque chose qui se trouvait sous la protection et la direction — l'agodie — d'une grande divinité. » (Oc, 302) ;

Il est regrettable que la grande et éternelle vérité de la pensée qui cherche ici à s'exprimer, à savoir que la procréation, en tant que chose sacrée, doit se présenter devant Dieu, soit souvent rejetée dans la pratique. (Ibid., où l'auteur cite *R. Kittel, Die Religion des Volkes Israël*, 1921, p. 12) ; l'auteur la formule lui-même comme suit : « L'événement naturel situé à l'extérieur et à l'intérieur de l'homme n'est jamais univoque (...) révélation de Dieu (=

Être suprême). Ce n'est pas saint ; cela peut être saint ! La foi chrétienne aiguise le regard sur ses démonicités, sur ce qui, par rapport à ce phénomène naturel, n'est pas divinement créateur, mais anti-divinement destructeur, voire satanique. » (oc, 295 et suiv.).

Steller lui-même se rattache au romantisme : « avoir redécouvert la nature comme médiatrice de la révélation divine est (après le processus du « Sturm und Drang ») le charisme religieux du romantisme, qui fut jugé si hostilement précisément par les théologiens. » (Oc, 305) ; il fait référence, oc, 42, à Herder durant sa période Bückeburer (1771/1776) et à *Schleiermacher* dans ses **Reden über die Religion** (1799), qui, au lieu de la religion naturelle éclairée et « aufgeklärte » (« naturelle » signifiant ici : « rationnelle-séculière »), proposait le sens d'une révélation historiquement imprégnée et d'une individualité, d'une intuition inspirée et d'un sentiment vivant.

Il convient de noter que, à peu près à la même époque, en France, *JA. Dulaure, Le culte du phallus (Les divinités génératrices)*, Paris, 1805, parut. - Ce qui indique que le rôle De même que la sexualité (déjà présente chez le bébé), découverte par Freud, avait trouvé sa place sacrée dans les religions archaïques et anciennes, le rôle de l'énergie sexuelle (énergie organique),

découvert par W. Reich, disciple dissident de Freud, avait également trouvé sa place sacrée dans les religions susmentionnées.

GW214

Après cette digression théologique, nous reprenons le thème, interrompu à la page 207, en lien avec la musique comme thérapie.

« Le « sage » (comprendre : le philosophe) devrait s'examiner lui-même (cf. pp. 58 ; 70 et suiv. ; 12 (religion apollinienne-delfienne) : « Dans la mesure où tu ne te connais pas toi-même, considère-toi fou (« nomize mainesthai »), dit un « akousma » (sortilège), qui approfondit l'oracle delphique (« Connais-toi toi-même ») à sa manière.

Nous nous référons à la doctrine de *Platon* (*Phèdre* 144 et suiv.) concernant la « manie » (état de transport, respectivement, exaltation, possession) et la question de savoir si elle est subordonnée ou non à la « sophrosonè » — le contrôle — :

la manie de la divination, caractéristique notamment des prophétesses (par exemple à Delphes, Dodone ; la Sibérie) sous la direction d'Apollon ;

la manie initiatique, caractéristique des « purificateurs » menés par Dionysos (voir ci-dessus, p. 203), qui renversent la situation ;

la manie poétique, caractéristique des poètes et autres artisans des mots menés par les Mousai (Muses ; voir ci-dessus p. 207) ;

l'éros- ou minnémanie, caractéristique de ceux qui sont mus par l'érotisme sous la direction d'Aphrodite (Lat. : Vénus) et d'Éros, -- extases dont Platon parle avec plus ou moins de révérence, malgré son pathos rationnel-intellectuel (cf. -- *G. Rouget, La musique et la transe*, Paris, 1980, 267/315 ;

-- *ER. Dodds, Les Grecs et l'irrationnel* , Berkeley/Los Angeles, 1966, 207/235 (*Platon et l'âme irrationnelle*) ;

-- id., *Der Fortschrittsgedanke id Antike* , Zurich/Munich, 1977, 130/150 (*Platon und das Irrationale*) ;

-- *DN Morgan, L'amour : Platon, la Bible et Freud* , Englewood Cliffs, NJ, 1964, p. 174 et suivantes).

-- *E. Farwerck, Les Mystères de l'Antiquité et leurs Rites d'Initiation* , Hilversum, 1960, 102/108) ;

En bref : la manie peut être morbide (pathologique) ou d'inspiration divine ; d'inspiration divine, elle peut être dévorante (anormale ; bonne) ou possessive (katanormale ; mauvaise) ; – selon Platon, dans certains domaines, elle est préférable à la « modération ». – Ceci nous amène à un point controversé de la philosophie thérapeutique des Puthagoriens, à savoir la kathartikè (technè) (art de la purification), la capacité de purifier les conséquences des péchés « anciens » (comprendre : persistants des vies antérieures) au moyen de pratiques pénitentielles, de purifications de toutes sortes, d'incantations (exorcismes), qu'elles soient collectives (il suffit de penser à la ville de Thèbes, dans *Œdipe roi* de Sophocle (-430+)) ou individuelles (penser à Oreste, s.v. Agamemnon et Cluthamnestra (*Odisée* ; reprise dans les *Euménides* d'Eschyle (comprises comme « theaï », c'est-à-dire des déesses bienveillantes)).

cf. R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1965-2, 8s., où il est affirmé que cet art lié au manticisme anticipait les méthodes modernes de la psychanalyse ; -- il est en tout cas totalement erroné de rejeter cette méthode manticiatrique (« iatromantis ») comme « superstition », comme le fait Willmann, *Gesch.*, I, 302 (surtout lorsqu'il doit déclarer que « la médecine sacrée partout allait dans ce sens »).

GW215

(iii)a3. Le hiérozoïsme comme philosophie pédagogique. (215/217)

Concevoir la vie, c'est susciter la vie : « On doit au temple des offrandes votives ('anathèmasin'), à l'esprit des études formatrices ('mathèmasin') »

L'organe de la connaissance, central dans la philosophie apollinienne des Puthagoriens, est la raison, ou plutôt l'intellect, qui ressemble à un sculpteur habile : il donne à l'âme, toujours également centrale dans la profondeur (voir ci-dessus pp. 145/159 (concept orphique-puthagorien de l'âme) ; 189/191 ; 197 et suiv.), un mode d'apparence bon et beau, « harmonie de forme numérique » :

L'hénologie (voir ci-dessus pp. 185/197 (l'« un » (l'« un ») immanent/transcendant ; paire d'opposés (systémique ; totalité) ; harmonie ; applications artistiques et éthico-politiques ; tout cela est basé sur l'analogie (cette relation un/plusieurs, exprimée en termes identiques/différents (voir p. 186 ci-dessus, base de la théorie des ensembles et des systèmes putthagoriens (analogie proportionnelle (collective) et attributive (systémique))) est la science fondamentale de la formation.

Les sciences sacrées – voir ci-dessus p. 206 (médecine) – sont les secondes L'escalier dans les études de formation : Willmann, oc, 296 et suiv., les examine :

a/ linguistique, sciences historiques (en particulier mythologique, -- ce que nous maintenant serait appelée « histoire sacrée »),

b/ mathématiques (à ne pas confondre avec l'explication plus détaillée ci-dessus) « hénologie » ; cf. *Matila Ghyka, Philosophie et mystique du nombre*, Paris, 1978, notamment p. 10ss., où l'attention est attirée sur les trois principaux types de « nombre » chez les Puthagoriens : les nombres divins (de 1 à 10 (Oc, 13/19), également appelés nombres « purs », qui font l'objet d'une arithmologie ou numérologie « mystique » (pratiquée encore aujourd'hui) ; les nombres « scientifiques » (« epistèmonikoi arithmmoi ») (divisés en

b1. 'posotès', l'ensemble dénombrable, type fini, nombre exprimé en nombre, ensemble d'unités;

b2 . Composé monadique, que l'on pourrait appeler en langage moderne une « classe de classes » : par exemple la triade (tripleté), la tétrade (quaternité), etc. sont le « principe » de tout ce qui est « triple », « quaternaire », etc. parmi les choses perceptibles par les sens (trois ânes, trois feuilles, etc.) ;

b3. 'chuma' (déluge) de monades (unités élémentaires) ; nombres ordinaires, objet de la 'logistikè (technè), le calcul des hommes d'affaires par exemple),

c/ astronomie (recoupant largement l'astro(théo)logie (la doctrine des mystères, par exemple) attachait une importance à la « galaxie », la Voie lactée (voir ci-dessus p. 16 (*modèle égyptien*)) comme passage pour les âmes désincarnées ; Willmann, oc. 45), théorie musicale (canonique (= théorie musicale élémentaire), harmonie (cours avancé)).

La physique puthagoréenne est une sous-science supplémentaire, pratiquée par les Les Puthagoriens (voir Willmann, oc, 307/317) ;-- **1/** la véritable unité, **2/** l'« organique »

GW 216

(plus que mécanique) le caractère (voir ci-dessus pp. 110 et suivantes), **3/** la véritable nature du cours de la nature, **4/** la place des êtres individuels dans l'unité de l'univers, — tels sont les points principaux du physique tels que Willmann les résume ; — nous en avons déjà traité certains aspects : par

exemple p. 187 (« *periodos* », orbite) ; 189 et suivantes (« *kosmos* », '*sungeneia* I (parenté) ; 191/193 (Être suprême contre univers ; forme/informe (matière) , 94 (*cosmologique*) ;

Willmann désigne les cinq solides réguliers (pyramide/feu ; cube/terre ; octaèdre/air ; icosaèdre/eau ; dodécaèdre/eau ; icosaèdre/eau ; dodécaèdre/air ; octaèdre, 311/314) – un point de départ pour la cristallographie, la théorie atomique, et plus largement, pour la philosophie de la vie (biologie : les plantes, les animaux, les humains possèdent chacun une âme spécifique).

Note. -- Comparons ces « mathèmes » puthagoriens. (Sujets éducatifs) avec le système d'évaluation d'Hérodote, nous constatons que Puthagoras et ses disciples l'ont précédé : les sciences spécialisées (sacrées et en partie profanes) avec le physique comprennent : les matières logico-mathématiques (hénologie ; mathématiques (numériques et spatiales)) et les matières empiriques.

(**a.** alpha ou sciences humaines (linguistique ; science historique ; - toutes deux le noyau de la philologie ultérieure ; -- art médical, qui devient également médecine (voir ci-dessus p. 84 (*Alkmaion de Crotona était un Puthagoréen*)) ;

b. les sciences bêta ou naturelles (astronomie, théorie musicale, physique) ; les matières transempiriques (toutes les matières typiquement sacrées) ; - cf. ci-dessus, p. 123).

Note. – Bien que l'éthique-politique fût fortement enracinée dans le physique, caractéristique et de toutes les religions archaïques (voir ci-dessus p. 16v . (*Mesure*) ; 34v . (*unité de théologie, philosophie, sciences naturelles, rhétorique*) et immédiatement dès le début La philosophie transparaît dans un « akousma » (dicton), typiquement puthagorien : « L'harmonie est la vertu du monde ; l'eunomie (eu + nomos = lois bonnes et belles) la vertu de la communauté ; la santé et la force la vertu du corps : en toutes ces choses, chaque partie est déterminée selon le tout et l'ensemble (« suntetaktai poti to holon (tout cohérent) kai to pan (ensemble) »). » (O. Willmann, oc., 327). La « vertu » est simplement déterminée « hénologiquement » (voir ci-dessus, p. 185 et suivantes), ce qui témoigne d'une cohérence logico-mathématique (hénologique).

Note . -- Hippodamos de Milet, un Puthagoréen, était le fondateur de la Urbanisme et organisation spatiale : il alliait politique et hénologie (voire

mathématiques « ordinaires »), par exemple en construisant le Pirée, port d'Athènes, selon un plan planifié. Il avait déjà reconstruit Milet, détruite en 479 av. J.-C., selon un plan en damier ; il conçut et dirigea Thourioi (Thourion), colonie athénienne d'Italie du Sud, en 444/443 av. J.-C. (*Fr. Krafft, Gesch. d. Naturw., I, 230 et suiv.*).

GW 217

Archutas de Tarente (-400/-350), un Puthagoréen, est considéré par les Anciens comme le premier esprit technique de l'Antiquité, sur le plan mathématique. Voir ci-dessus, p. 127 et suivantes.

Conclusion : à la fois les compétences en sciences appliquées (« mathèma ») et les compétences purement techniques furent intégrées à la synthèse puthagoréenne. Naturellement, la technique « pure » était difficile à concevoir pour un puthagoréen : sa disposition hénio-arithmétique le poussait presque à en rechercher les conditions « mathématiques » de possibilité.

Note . – Les deux types de mathématiques et leur réconciliation ont été abordés. ci-dessus p. 124/126.

4. Les 'akousmatikoi' (auditeurs) et « mathematikoi » (experts).

Cf. -- K. von Fritz, *Mathematiker und Akusmatiker bei den Alten Pythagoreern* , dans *Sitzungsberichte d. Bayerischen Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Classe*, 1960 (11), Munich, 1960 ;

W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft (Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon)* , Nuremberg, 1962.

Les enseignements de Puthagore étaient transmis sous forme **(i)** d'« akousmata », incantations, et **(ii)** de « sumbola », paroles symboliques. La fusion de la sagesse « iatromantique » (désormais également appelée « chamanique ») et de la physicalité milésienne engendrait une forme de dualité.

Conséquence : à un certain moment, il y avait deux types de partisans :

a/ les disciples vivants ascétiques (morts), qui le religieux-moral souligné, caractéristique de la communauté dédiée à Apollon, -- sans pour autant négliger l'aspect scientifique (il suffit de penser à certains vœux de silence) ; ce sont les acousmaticiens ;

b/ les plus scientifiques (que ce soit toujours le physique milésien, Comme le suggère Burkert, sous l'impulsion d'Hipastos de Métapontion (voir ci-dessus, p. 124), l'accent était mis sur la science, et plus particulièrement sur les mathématiques telles qu'on les concevait à l'époque. Les « historia » et les « mathemata » constituaient alors les sciences de la recherche et les disciplines spécialisées ; on les appelait mathématiciens au sens contemporain du terme. Parmi eux figurait, par exemple, Archutas de Tarente, mentionné précédemment. Les quatre disciplines étudiées – arithmétique, géométrie, astronomie et musique (harmonie) – comptaient parmi les « mathemata » les plus pratiquées. Cf. le « quadrivium » ultérieur. Progressivement, le platonisme allait adopter et développer cet héritage.

(iii)a4. L'hiérozoïsme comme philosophie pragmatique-eudémonique.

(217/222). Outre les aspects thérapeutiques (supra 205/214) et éducatifs (215/217), l'orientation agogique (200/202) contient également le côté typiquement pragmatique, à savoir que la philosophie recherche un résultat (= pragmatique), en particulier une forme de bonheur (= intention eudémoniale, sotériologique) comme résultat.

Cela ressort clairement de la place centrale qu'occupe le concept de «daimonia», comme indiqué plus haut à la page . 198/200 expliqué, clairement.

GW218

Cela est tout aussi évident du point de vue thérapeutique, comme expliqué en détail ci-dessus : quoi de plus bénéfique au « bonheur » que la santé du corps et de l'esprit ?

À partir de la page 205, le pragmatisme des Puthagoriens apparaît clairement : la médecine et la philosophie sont jugées à l'aune de leur résultat, à savoir l'expulsion de la maladie et du mal ! Mais ce résultat est profond, bien plus profond que chez le Protosophe, par exemple, qui ne vise qu'un « bonheur » séculier, sensuel et hédoniste ; il pénètre l'âme comme un daimon (génie). Il suffit d'examiner l'histoire de l'esthétique ; par exemple, *Wl. Tatarkiewicz, Gesch. d. Aesthetik, I, Die Aesthetik der Antike*, Bâle/Stuttgart 1979, 103ff., où elle étudie les débuts de l'esthétique philosophique : les fondateurs de cette branche philosophique sont les Puthagoriens :

L'harmonie, c'est-à-dire la combinaison qui est bonne et belle, en est la base ;

la symétrie, c'est-à-dire l'intégration, bonne et belle, dans la mesure où elle contient la mesure (géométrique) et le nombre (arithmétique), est la seconde base ;

la musique, ou plutôt la chorée (voir ci-dessus, p. 36 et suiv.) – était mise en avant : la théorie de l'art et de la beauté était basée sur elle (et non pas tant sur les arts plastiques) ; la chorée représentait l'harmonie et la symétrie ;

Le cosmos était beau pour les Grecs : car il était en lui-même objectif, harmonieux et symétrique (voir ci-dessus, pp. 118 et suivantes (l'aspect mathématique de la fusion ; la première critique d'Hérodote)).

W. Jaeger, *Paideia* , I, 1954-3, 225, exprime l'intériorisation du cosmos comme harmonie : il passe en revue, *op. cit.*, 222 et suiv., le rôle incommensurablement important, depuis Puthagoras, joué par l'idée d'harmonie dans la sculpture, l'architecture, la poésie, la rhétorique, la religion, l'éthique, la politique ; il ajoute à cela : « Partout la conscience s'éveille qu'il existe aussi dans les actions productives et pratiques des hommes une norme stricte du convenable (« prepon », « harmotton »), que l'on ne viole pas impunément, pas plus que celle de la loi.

Seuls ceux qui examinent sous tous les angles l'étendue de l'influence de ces concepts dans la pensée grecque des périodes classique et de l'Antiquité tardive peuvent se faire une idée correcte de l'effet normatif de la découverte de l'harmonie.

Les concepts de « rythme », de « mesure » et de « proportion » y sont étroitement liés ou acquièrent par son intermédiaire un contenu plus spécifique.

« Tant pour le concept de cosmos que pour celui d'harmonie et de rythme, la découverte de ces éléments dans la « nature de l'être » est l'étape nécessaire à leur transmission à l'être intérieur de l'homme et aux problèmes de l'organisation de la vie. » En effet, pour le pythagoricien, l'être intérieur s'étend jusqu'à l'âme en tant que daimon (génie/iuno).

C'est ainsi que l'on comprend l'esthétique puthagoréenne de la chorée, c'est-à-dire la fusion de la danse, de la musique et de la poésie.

GW219

Le premier plan .

La chorée agit dans et sur les « choreutès » et sur le spectateur.

(a)1 . Dans le culte de Dionus, selon Tatarkiewicz, 107, il n'y avait initialement que Le danseur, chantant et/ou jouant de la musique, actif, -- orgiaque (cf. supra p. 40 et suiv.) : aussi expressif que fût cet événement, il exposait l'« èthos », l'âme dans la mesure où elle est bonne et belle ou mauvaise et laide ; la connaissance de soi (voir ci-dessus p. 12 ; 214 (manie)) ; en cela la chorée était privilégiée : elle montrait des « homoiomata », des images, de ce qui était présent dans la nature, tout d'abord, et ensuite, dans la divinité (daimon) cachée au sein et derrière cette nature de la danse ; l'« èthos » est, après tout, plus que ce que Démocrite ou la Protosophie en ont fait, déductivement-séculier, à savoir son expressivité immédiatement visible et tangible.

(a)2. Les Puthagoriens, selon Tatarkiewicz, 107, ont observé que le spectateur aussi était impliqué dans ;-- selon Diogène Laërce, pour Puthagore, la vie était multiple, comme un spectacle : les concours, par exemple, sont suivis par les concurrents pour des raisons de gloire ; ceux qui participent à ce spectacle y recherchent le profit ; les simples spectateurs y trouvent la connaissance au moyen de la « theoria », c'est-à-dire la contemplation de **i**) l'Un (l'harmonie dans la multiplicité des impressions), **ii**) le Vrai (ce qui se révèle comme réel), **iii**) le Bien et le Beau (la « valeur » de ce que sont cette harmonie et cette réalité révélatrice) ;-- cf. ci-dessus p. 14 et suiv. ; 47 (*transcendants*) de l'ontologie) ; -- la quête de la connaissance sans motif de profit ni ambition a pris Puthagore le plus honorable.

Le contexte.

La chorée n'était pas seulement expressive pour l'interprète et le spectateur ; elle était aussi efficace.

(b)1. Les Orphiens y voyaient une purification, une « catharsis » (voir ci-dessus p. 41 (bakchos devient lusios); 203; 214); -- de plus, dans la mesure où la manie, l'expérience hors du corps, persiste, le joueur (et, dans une certaine mesure, le spectateur) entre en contact avec les 'dunamis', la force vitale, présente dans la nature et dans les divinités et esprits (génératifs) (l'aspect dynamique);

En d'autres termes, l'aspect mantique-magique est double : **i**) génératif (absorption de la force vitale) et **ii**) applicatif (ici : catharsis).

(b)2. Les Puthagoréens, de plus, voyaient simplement « psuch.agogia, la guidance de l'âme, dans : tout comme la chorée est expressive, elle peut aussi être appliquée efficacement, notamment en choisissant la musique, le chant et la danse de manière à les rendre bons et beaux, on peut influencer les participants (interprètes/spectateurs) de manière éducative ; on peut, en d'autres termes, aussi façonner l'« ethos » au lieu de simplement le laisser s'exprimer dans des expressions (« homoiomata ») ;-- Damon d'Athènes (+/- - 450), dont Platon parle à propos des effets éthiques de la musique, s'appuyait sur la doctrine puthagoréenne de la chorée pour mettre en garde contre les innovations dans la chorée qui mettent en péril l'« eunomia », la discipline intérieure, des danseurs et des spectateurs ;

GW220

Il était convaincu que la chorée, outre la maîtrise de soi (typiquement apollinienne) et le courage (plutôt dionysiaque), pouvait également conférer la justice (di : qualité morale et politique, vertu) ; conséquence : les changements dans la chorée, une fois mis en œuvre, entraînent également une révolution ; la chorée devrait donc être introduite comme matière dans l'enseignement public.

Remarque : Le caractère distinctif de l'esthétique puthagoréenne devient encore plus évident. En avant par comparaison :

1. La beauté est, selon Puthagore, « mathématique » (harmonie, respectivement mètre) ; la sensation de plaisir dans les yeux et les oreilles est sophistique (subjectiviste) (cf. supra p. 180 (*individualisme ; luxure et pouvoir*)) ; l'utilité en vue d'un objectif est socratique (fonctionnaliste-téléologique) ;

2. l'expérience esthétique est puthagoréenne, soit cathartique (orphique), soit Psychagogique ; sophistique signifie « apatè », illusio, tromperie, mieux : illusion (elle crée, chez le sujet, de simples illusions subjectives) ; socratique signifie « mimésis », imitatio, imitation (elle découvre des similitudes, des images, de la nature (modèles) dans l'œuvre de l'artiste). Cf. Tatarkiewicz, 137.

Platon sera –

ad 1. - formuler la beauté comme une idée (voir ci-dessus pp. 45 et suivantes ; en particulier 50/52 (*mimésis artistique*)) ; cf. oc, 147 ; -

ad 2 . - Platon voyait dans l'expérience esthétique une forme inférieure de la vision rationnelle-intellectuelle des idées de la philosophie ; il était donc très dédaigneux de l'art ; oc, 159.

Aristote minimisait le beau (que Platon mettait en avant), mais soulignait L'art, qu'il nommait « mimésis », l'imitation, la libre représentation de ce que la nature offre comme modèle ; l'art plastique, la poésie et la musique sont tous deux de l'« imitation » ; les Puthagoriens comprenaient l'« imitation » comme « expression de l'éthos » (imitation de l'acteur), une restitution libre ; Démocrite comprenait l'« imitation » comme l'expression des actions (un élève imite son maître), Platon la comprenait comme la production de choses (sensorielles) qui représentent l'idée comme exemple ; Aristote les conçoit toutes trois ensemble (oc, 175 et suiv.) ; l'action artistique était, pour Puthagorienne, cathartique-psychagogique ; pour les Sophistes, illusoire-hédoniste ; pour Platon, moralisatrice ; Aristote constata que toutes ces théories contenaient une part de vérité ; la beauté était, pour Aristote, à la fois puthagorienne (harmonie) et socratique (utilité par rapport à un but) (oc, 186).

La période hellénistique apporte trois réponses à la grande question de savoir comment, peuvent vivre heureux dans ce monde :

a. une forme hédoniste, à savoir celle des épicuriens (pour être heureux, il faut besoin d'un sentiment de désir) ;

b. une philosophie moralisatrice, à savoir celle des philosophies stoïciennes (être heureux) on devrait vivre uniquement et exclusivement de manière éthique et politique vertueuse) ;

GW 2 21

c. un sceptique (pour être heureux, il faudrait, étant donné le doute et suspension du jugement, rester à l'écart) ; conséquence : étant donné le problème important du bonheur, l'esthétique n'était plus qu'une considération secondaire.

6. L'éclectisme , vers l'an 100, est né chez les stoïciens (Panatius, Oseidonius), qui intégraient les divisions aristotéliennes et platoniciennes, et au sein de l'Académie platonicienne (Philéon de Larissa, Antiochus d'Ascalon), qui percevaient Platon et Aristote comme un seul et même auteur. Cicéron conclut que l'éclectisme est un grand esthéticien qui unit des intuitions partielles. (Cf. oc., 205 et suiv.)

7. Entre-temps, seules subsistaient les **écoles épicurienne et sceptique** : elles fusionnèrent dans leur attitude dédaigneuse envers l'art et la théorie de l'art. Cf. oc, 236 et suiv.

8. Plotin de Likopolos (+203/+269), un Égyptien, qui, à l'âge de quarante ans, Il vint s'installer à Rome, où il avait des disciples ; c'était un penseur très original et, en même temps, quelqu'un qui connaissait exceptionnellement bien l'histoire.

La doctrine des deux mondes relie Platon et Plotin, le philosophe néoplatonicien : « ce » monde, spatial et corporel, accessible par les sens ; « l'autre », non spatial et incorporel, « spirituel », accessible par la pensée. La distinction entre Platon et Plotin tient au fait que Platon, du moins le jeune Platon, ne reconnaissait qu'un seul type de beauté et de bien, à savoir l'idéal suprasensoriel, accessible uniquement à l'intellect ; tandis que Plotin, outre le suprasensoriel, reconnaissait également le beau et le bien sensoriels, spatiaux et corporels, immédiatement perceptibles par les sens.

Ce second type était, à l'origine, suprasensoriel : il révélait le beau et le bien idéal dans « ce » monde ; de plus : la seule qualité parfaite de ce monde est sa beauté transcendante ; par conséquent, l'esthétique devint une partie très importante de la philosophie de Plotin.

Plotin prit position concernant la définition puthagoréenne du « beau » : dans le beau et le bien se trouvent respectivement l'harmonie et la symétrie ; or, ce ne sont là que les apparences extérieures du vrai beau et du vrai bien qui, par l'harmonie et la symétrie, rayonnent depuis l'« autre » monde ; ce vrai beau et ce vrai bien sont à la fois l'idée transcendante (« archétupon », modèle) – voir ci-dessus pp. 45 et suivantes ; en particulier pp. 47 ; mais aussi et surtout pp. 185 ; 191 et suivantes, où cette transcendence est également soulignée à la manière puthagoréenne – comme la « forme intérieure », qui constitue, pour ainsi dire, l'« âme » du corporel-spatial comme beau et bon – voir ci-dessus, *ibidem*, où le véritable puthagorisme met l'accent sur le même aspect immanent.

GW222

La différence entre les Paléo-Puthagoriciens et Plotin réside dans le fait que, depuis Empédocle, Anaxagore et surtout Socrate, Platon, etc., l'immatériel était considéré comme étant plus clairement délimité du matériel (en particulier du matériel grossier) (voir p. 94 ci-dessus). 109, *matérialisme antique ; en particulier 100v* .); pour le reste, il existe une ressemblance frappante ;

Plotin raisonne ainsi : si l'esthétique n'existait que dans l'harmonie ou la symétrie, elle ne pourrait exister que dans des objets sensoriels ou

immatériels composites (collection, système ; voir ci-dessus pp. 185 et suiv. (hénologie)) ; un son isolé, une couleur isolée, le soleil en soi, l'or en soi, etc., ne posséderaient alors aucune beauté ni bonté ; or, selon Plotin, nous observons qu'ils doivent être classés parmi les choses « les plus belles et les meilleures » ; conséquence : la beauté et la bonté ne sont pas une relation mais une qualité, perçue par un sujet (voir ci-dessus p. 181 (*l'idée en soi n'est pas encore un idéal*) ; 189 (*parenté informative*) ; 197 (*herméneutique*)).

Incidentement :

(i) Le même visage, par exemple, diffère d'un moment à l'autre dans son expression, tandis que l'harmonie ou la symétrie reste identique ; la différence de beauté n'est donc pas liée aux relations qui constituent l'harmonie (symétrie) ;

(ii) le mal et le laid possèdent aussi l'harmonie, ou la symétrie ; pourtant c'est inesthétique ; -- ce à quoi les Puthagoriens pourraient répondre que, dans ce cas, il n'y a pas de véritable harmonie, ou symétrie, alors que, dans le cas du visage, les différences d'expression sont liées à l'ensemble et à ses relations (donc harmonie, ou symétrie, après tout).

Il demeure cependant vrai que l'harmonie ne saurait constituer à elle seule le beau et le bien : elle est aussi qualité (sens de la valeur). Le prélude à cela, dans le puthagorisme, réside dans l'idée de l'« un », compris avant tout comme Suprême (voir ci-dessus, p. 191 et suiv. ; p. 195 (*élément, monade, dyade*)). Or, il apparaît à maintes reprises que le puthagorisme intègre implicitement la dimension qualitative : après lui, cette dimension fut pensée explicitement ; dans le domaine esthétique, Plotin l'a peut-être fait avec le plus d'ingéniosité, comblant ainsi le vide du puthagorisme. Les deux philosophies, par ailleurs, sont caractérisées par la philocalie, l'amour du beau (voir ci-dessus, p. 195). Cf. oc., p. 361 et suiv.

Conclusion : cette longue digression, en tant que description comparative (et critique) de Le puthagorisme, en tant que philosophie eudémonique, se justifie : on ne peut construire une véritable agogie sans impliquer le beau (et le bien). Seul un monde beau est aussi un monde créateur de bonheur ;

Au passage : concevoir la vie, c'est la rendre belle : voir ci-dessus p. 207 (Apollinien) ; 211 (Dionysiaque). L'hiérozoïsme implique l'esthétique.

GW232

(iii)a5. Hiérozoïsme : harmonie de l'individu et de la communauté.

(223/235) Comme nous l'avons déjà vu, en lien avec la « daimonia » — le caractère de l'éthique et de la politique, respectivement, s'étendant jusqu'aux profondeurs de l'âme paranormale (supra, p. 199) —, la loi est une paideia, un système de formation, pour l'âme, et une sustasis, un système de régulation, pour la vie. Nous allons maintenant examiner brièvement comment le puthagoreisme conçoit cela.

— L'aspect social. (223/230)

Extrait biblique : *J. Imbert, Le droit antique*, Paris, 1976-3, 19/53 (*la civilisation Le grec*), distingue fondamentalement trois systèmes politiques,

Le « basileis », la royauté, issue du klan (« genos ») – à Rome, le « gens » – dont le chef, le « basileus », régnait sur tous les membres descendant d'un ancêtre commun et pratiquant le même culte familial ; – cette institution passa à la « polis », la cité (État), après que le droit clanique fut supplanté par l'essor des « poleis », les villes (environ trois cents pour toute la Grèce) ; – cette « basileia » continue d'exister en Macédoine, mais doit céder la place, totalement ou partiellement, à l'« aristocratia », le pouvoir de la noblesse ; ainsi, par exemple, partiellement à Sparte et, avec le temps, entièrement à Athènes et à Syracuse ;

le « turannis », qui apparaît facilement dans les villes plus récentes, où la classe marchande acquiert du pouvoir par rapport à la grande noblesse foncière (« aristocratie ») et, avec le « dêmos », limite ou déplace le peuple (généralement de petits propriétaires terriens appauvris), la basileia ou l'aristocratie respectivement, par le biais de la révolution, qui amène un « turannos » (« tyran », mais pas toujours dans notre sens péjoratif) au pouvoir ; Drakon et Solon, par exemple, sont des « tyrans », l'un dur (draconien), l'autre doux, à Athènes (cf. supra p. 86 (*Solon*)) ;

La « démocratie », le pouvoir du peuple, apparu dans de nombreuses villes entre le VIII^e et le VI^e siècle, mais dont Athènes reste le modèle le plus connu ; il ne faut pas comparer cette « démocratie » avec nos démocraties occidentales : son fondement était la citoyenneté, qui, cependant, était l'apanage de quelques-uns (les étrangers, les esclaves, etc. ne sont pas des « citoyens »).

Les systèmes hellénistiques sont une élaboration de la basileia : les basileis macédoniens, Philippe II, qui, en 338 av. J.-C., soumet Athènes à Chéronée et fonde la Ligue des cités de Corinthe, dont il est le basileus, et, à partir de 336 av. J.-C., Alexandre le Grand, fils et successeur de Philippe, qui conquiert l'Asie Mineure, l'Égypte et la Perse, pénètre jusqu'à la vallée de

l'Indo, mais meurt prématurément et subitement (à l'âge de 33 ans) en 323 av. J.-C. à Babula (Assyrie), ces deux basileis ont fondé la basileia hellénistique ; en particulier Alexandre, qui, d'une part, règne personnellement, en tant que basileus macédonien, sur la Macédoine, l'Égypte (dont il est pharaon) et la Perse (dont il est le monarque absolu), mais, d'autre part, pense universellement, en tentant de faire passer la fusion des Hellènes et des Barbares dans toutes les sphères culturelles possibles ;

GW224

Par exemple, en 324 av. J.-C., il enrôla trente mille barbares dans l'armée macédonienne, malgré les protestations des Macédoniens ; de même, il épousa lui-même une princesse sogdienne, Roxane, et plus tard, Stateira, la fille de Darius (considérée comme la plus belle femme de tout l'Orient). À Sousa, résidence des grands basileis perses, de nombreux généraux d'Alexandre épousèrent des étrangères et dix mille soldats, enrichis par le butin, prirent pour épouses des Asiatiques. De même, il fonda de nombreuses villes (Alexandreias) et établit de nouvelles formes de commerce. Alexandre adopta également les religions et les intégra à son propre culte à mystères samothracien (voir [référence manquante]). (voir p. 65 ci-dessus), en l'honneur duquel il a fait ériger, à la frontière indienne, un monument autel frontalier érige, avec l'inscription : « À Héraclès et aux Kabeiroi de Samothrace » (c'est-à-dire aux Hufasis, un affluent de l'Indo) (cf. supra p. 208 : Héraclès).

Cf. J. Gregor, *Alexandre le Grand (La domination mondiale d'une idée)*, Amsterdam, 1933, notamment p. 290 et suivantes, où tout cela est relaté en détail. – La prosquose (la profonde génuflexion), imposée en particulier aux Barbares et surtout aux Hellènes, choqua profondément ces derniers, qui la jugeaient indigne de leur dignité hellénique mais l'acceptèrent par nécessité. Il s'agissait ni plus ni moins que du culte du bailli à l'asiatique. Ce seul fait témoigne du profond bouleversement culturel qu'Alexandre, jadis disciple d'Aristote, introduisit par là.

Les développements ultérieurs ont montré, pour le moment, deux types de basileia hellénistiques :

(i) dans les territoires helléniques de l'empire d'Alexandre (Épire, Macédoine), la polis était une chose du passé, mais le basileus se considère lié aux coutumes de la polis dans une certaine mesure ;

(ii) En Perse, cependant, en Égypte, le basileus est un dirigeant à titre personnel et un dirigeant unique selon le modèle asiatique ; à partir du 3^e siècle avant J.-C., cette « despoteia » orientale, le despotisme, s'est également imposée en Grèce.

Note – Imbert, oc., 34 et suiv., explique comment, dans ce contexte, la « politikè » (technè), la science politique, se pose :

(a) la triade politique mentionnée ci-dessus est décrite pour la première fois par Hérodote (-484/-425) - voir ci-dessus pp. 78/82 -;

(b) La loi, qui chez Homère est encore inconnue sous le nom de « nomos » mais est considérée comme « themis » et « dikè » (voir p. 183 ci-dessus), est décrite pour la première fois par Hésiode sous le nom de « nomos », loi, et en effet par opposition à « fisis », compris comme un état de nature sans loi (que le protosophisme réinterprétera ; voir pp. 178/184 ci-dessus) : la « loi », dit un auteur posthésiodique, est égale pour tous (« isonomia ») et désire le juste, le beau et l'utile, – d'autant plus qu'elle est d'origine sacrée et/ou divine.

GW 225

Nous faisons ici référence à *W. Schilling, *Religion und Recht**, Schorndorf, 1957, ouvrage qui éclaire la « convergence complexe de l'expérience religieuse primordiale et de l'idée juridique » au moyen d'études religieuses comparatives et/ou phénoménologiques ; l'auteur distingue :

religions vitales primitives, qu'elles soient tribales, fondées sur le génotype ou sur le peuple, et religions mondiales hautement religieuses fondées sur le libre choix ;-- un modèle applicatif :

(i)a. meurtre, dans le contexte d'un La « religion de la nature » est interdite « à cause du démonisme ». du sang versé' ;

(i)b . Dans le contexte de la religion populaire, il s'agit d'un crime, religieusement parlant, en raison du « préjudice causé à la tribu, ou à la paix tribale numineuse (= sacrée) » ; le meurtre, au sens religieux le plus élevé, est « une menace pour le salut personnel » ; pour la Grèce : voir *F. Flückiger, Geschichte des Naturrechtes*, I (*Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum et im Frühmittelalters*), Zollikon/Zürich, 1954, 9/256 (*Thémis, Dikè, Nomos* ; - *Protosophique et métaphysique* (*Platon, Aristote*) ; *Stoïcien droit naturel ; loi hiérarchique néoplatonicienne de l'ordre*) ; - le livre commence par les « fondements sacrés du droit naturel » ; sauf en sophistique (et dans les philosophies sceptiques-épicuriennes), la religion joue un rôle prédominant.

Note : Imbert, oc., 38ss., expose comment la théorie politique comporte deux étapes : l'étape de la cité-État, chez Platon et Aristote (Platon souhaite une justice qui traite tous les individus de manière égale et qui soit sociale ; Aristote souhaite le bonheur (voir ci-dessus pp. 200 ; 202 (*eudémonisme*)) des citoyens de la classe moyenne) ; l'étape cosmopolite, qui détache l'homme,

en tant qu'individu, du contexte urbain et local et le relocalise au sein du cosmos :

a. les Kuniekers (Cyniques : par exemple Diogène et Cratès ; ce dernier, lorsqu'il était en -315 Lorsque sa ville natale, Thèbes, eut été reconstruite, il refusa d'y retourner : « Je n'ai pas une polis, une ville, mais le monde entier à vivre », dit-il.

b . Les stoïciens étaient des universalistes cosmopolites, qui considéraient tous les individus comme faisant partie de leur famille. Les êtres vivant dans une seule « polis » (macropole), un seul peuple, — y compris les esclaves. — Il est clair que la période hellénistique a favorisé une telle mentalité, — une époque où les villes sont devenues des parties de pays gouvernés par des monarchies.

Note – Imbert, oc, 49ss., note que le droit privé, parce qu'il ne prime jamais Le système juridique local, bien qu'ayant atteint son apogée (sans jamais devenir un système juridique général), est resté sous-développé comparé au splendide système juridique de Rome.

Le puthagoréisme doit être replacé dans le contexte de ce qui a été exposé en introduction. Deux aspects se distinguent : **(i)** les interventions politiques et **(ii)** les théories politiques. Nous les examinerons brièvement.

GW226

a- L'ingérence politique.

Samos, ville natale de Puthagore, était gouvernée par un turannos, qui représentait des tendances démocratisantes envers l'ancienne aristocratie, qui avait été renversée ; Polukrates, le turannos, privilégiait le commerce et l'industrie à l'agriculture ; il fit de Samos un centre culturel (les poètes y furent attirés).

Puthagore, d'abord en bons termes avec Polukratès, rompit avec lui. Bien que n'étant pas de noble naissance, il défendit l'aristocratie et choisit de fuir en Italie du Sud, à Crotone, où elle régnait encore. Puthagore s'intéressa à la législation constitutionnelle et influença le développement social et politique de Crotone, qui connut une forte croissance économique ; on lui attribue la conception du système monétaire.

Puthagore fonda une « hétéarée », une communauté religieuse, scientifique et politique. D'autres hétéaires furent également fondées ailleurs en Italie du Sud. Leur caractère conservateur engendra des tensions et des soulèvements, notamment à Crotone, à tel point que Puthagore dut probablement fuir à Métapontion, où il mourut. Cependant, les hétéaires conservèrent leur influence partout jusqu'à ce que, vers 450 av. J.-C., le déclin commence, si bien que finalement, le pouvoir puthagorien ne subsista qu'à Tarente, où Archutas (voir ci-dessus, p. 127) exerça une influence décisive. Vers 400 av. J.-C., on trouvait des hétéaires à Thèbes et à Flioès (en Mudevland). Vers 350 av. J.-C., elles disparurent toutes.

Hippasos de Métapontion, vers 450 av. J.-C., au lieu d'agir avec autorité et d'attribuer tout à Puthagore, pensa de manière indépendante et révéla au public les doctrines qui devaient rester secrètes – ce qui lui valut la désapprobation (l'interdiction) des Puthagores orthodoxes – ; il réunit autour de lui un groupe entier plus libéral et démocratique (cf. *Fr. Krafft, Gesch. d. Nat.*, I, 203) ; ils agissaient contre les Turannis qui émergeaient à Surakousai (Syracuse), lesquels, cependant, gagnèrent du terrain et provoquèrent un second exode des Puthagores (vers Tarente, Thèbes et Flious).

Conclusion : bien qu'initialement aristocratique, le puthagorisme était, comme Système politique, devenu au fil du temps plus démocratique au sein d'au moins un groupe, autour d'Hippopos. Cf. *Röd, Gesch. d. Phil.*, I, 50/53.

b - Philosophie politique.

En matière de politique, l'opinion soutient que, bien que n'étant pas le fondement du puthagoréisme, l'engagement et la théorie politiques étaient une conclusion essentielle de la doctrine centrale (hénologie).

Raison : comme Röd, oc., 73 et suiv., observe à juste titre que le puthagorisme n'est pas simplement un physicien « sans valeur » (purement scientifiquement positif) (comme Röd imagine le physicien milésien), mais une sagesse qui n'a pas perdu de vue la vie et les valeurs (voir ci-dessus pp. 175 ; 181 (*idée, idéal*) ; 184 et suiv. ; 197 et suiv. ; 222).

GW227

b1 - Les principales dimensions de la vie sociale.

À la page 19 ci-dessus, nous avons vu que les structures sont micro-, méso- et macro-sociales. On les retrouve reflétées dans la politique puthagoréenne.

(i) Les aspects microsociaux comprennent la famille et l'amitié.

(i)a. La famille est évoquée par Kleinias, un contemporain de Socrate. Il a déclaré : « Il faut enseigner aux jeunes dès leur plus jeune âge à honorer les divinités et les lois. »

(i)b. L'amitié (« filia; filotès ») est un thème ancien d'une nature profonde. Puthagore disait de cela qu'il s'agissait d'« enarmonios isotès », une égalité fondée sur l'harmonie ; les disciples y insistaient : Fintias, l'ami de Damon de Surakousai, fut condamné à mort par le turannos Dionusios (I ou II), mais bénéficia d'un sursis à exécution ; Damon le remplaça en prison le temps qu'il règle ses affaires ; il revint presque au dernier moment pour être exécuté ; la loyauté jusqu'à la mort était, de plus, inculquée aux disciples.

(ii) Mésosocialement, il y a l'« hetaireia », dont il a été question plus haut.

(iii) À un niveau macrosocial, il y a la « polis », la cité-État.

Voir page 199 ci-dessus, où Archutas de Tarente esquisse la structure communautaire de la polis. Hippodamos de Milet (voir pages 124 et 216 ci-dessus), urbaniste, a également écrit sur l'organisation de l'État sans être lui-même législateur : tout comme Archutas, il fonde cette conception de la polis sur des principes (la théorie de la musique, notamment concernant l'instrument, selon son

(i) la construction (« exartèsis », c'est-à-dire l'assemblage des parties, – concept de système), **(ii)** l'accord (« harmoga », accordage) et **(iii)** le jeu (« epafa », toucher, manipulation, pincement) ; de même que l'espace est constitué de parties dissemblables (« diastasis »), l'État est constitué de trois dimensions sociales (états) : **(i)** le gouvernement (« bouleutikon »), **(ii)** les soldats (« epikouron »), **(iii)** les classes laborieuses (« banauson » : agriculteurs, artisans, marchands), ce qui rappelle quelque peu la triade de Dumézil (voir p. 19 ci-dessus) ; ce point de vue correspond à la « construction » de l'instrument de musique (analogie ; voir p. 186 ci-dessus).

Röd, oc, 69, dit que « l'État puthagoréen était un État de coercition » : il faut se méfier de telles affirmations, car écoutez Archutas de Tarente, qui prétend que le juge ressemble à l'autel (analogie !), car tous deux sont le refuge de ceux qui souffrent d'injustice ;

Cela renvoie au droit d'asile ; l'« asulon » ou « hieron asulon », c'est-à-dire l'inviolable (sanctuaire des divinités), existait dans les religions archaïques : toute personne persécutée avait la possibilité d'entrer dans un espace sacré

inviolable, où elle bénéficiait de la protection de la divinité ; ces espaces étaient marqués par des signes tabous (voir ci-dessus p. 11 (tabous) ; 168 et suiv. (sum- et anti-p.)).

GW228

Le droit d'asile existait en Égypte, en Israël, en Grèce et à Rome ; quiconque ne le respectait pas s'exposait à de sévères sanctions sacrées et légales (Hérode, Hist., 6:79 ; Thoeoud., 1:126 ; 5:16 (un suppliant vivait dans un tel asile pendant des années) ;

4:98) : Nous pourrions (...) voir dans l'existence des « asiles », dans la mentalité religieuse ou populaire primitive, une recherche de droits qui transcendent l'État : la divinité prend sous sa protection ceux qui sont soumis à la justice (comprise comme le pur exercice du pouvoir). » (W. Schilling, *Religion und Recht*, 14-3) ;

Le fait de « s'asseoir à l'autel » en est le signe extérieur ; d'où la comparaison (analogie) d'Archutas ; voir aussi *Homère, Iliade*, 11 :808 (« où se tenait l'agora (assemblée du peuple), où se trouvait la cour (« thémis ») et où l'on avait érigé des autels en l'honneur des divinités » (cf. Flückiger, oc., 14-, n. 19)) ;

Maw est ici un précurseur direct des « droits de l'homme » (Schilling, oc., 139), préservé par l'Archutas puthagorien de la culture archaïque (voir aussi ci-dessus p. 27 (isègoria, liberté d'expression, qui existait déjà avant la polis laïque ; « C'est la forme primordiale de la démocratie ultérieure », dit Flückiger, oc., 14-)) ;

Ce qui n'est pas surprenant étant donné l'esprit profondément sacré et théologique des Puthagoriens – un proverbe puthagorien souligne que le mari doit tenir sa femme en haute estime, « puisqu'elle est venue à son mari comme une suppliante » – de plus, les femmes étaient incluses dans les hetaireiai – ce que même Röd trouve remarquable (oc, 52 ; om Theano).

Conclusion : dans un État coercitif, des droits comme le droit d'asile et le droit à la liberté d'expression sont exclus. – La simple mise en place d'une peine dans l'État puthagoréen ne constitue pas encore l'établissement d'un État coercitif, comme Röd semble l'insinuer (oc, 69) ; quel État n'a pas un minimum de peine ?

bis. Le macrosocial est certainement le suivant, comme Willmann, *Gesch.*, I, 334-, Remarques : parmi les hetaireiai, par exemple, Okel(l)os, le Lucanien, un Puthagoréen éminent mais non un Grec de souche, était inclus ; Abaris, un Scythe (voir ci-dessus p. 153), un iatromantis, Zalmoxis (Salmoxis (Hérodote, 4 : 94), une divinité des Gètes, une tribu thrace proche de l'Istros (Danube), furent acceptés dans le système puthagoréen, bien qu'ils appartenissent au « monde barbare du Nord ».

Un proverbe puthagorien disait : « Un homme juste venu de l'étranger (« xenos ») n'est pas inférieur non seulement au citoyen, mais aussi à sa famille (« sungenous ») ».

Cependant, le puthagoréisme transcende les liens tribaux et la cohésion nationale pour embrasser une pensée universelle. – Pour en saisir toute la portée, il convient de considérer l'« homonoia », concept initié par le protosophe Gorgias de Léontinoi (-480/-375) et repris par Isocrate d'Athènes, le rhéteur, et son Panègurikos logos : l'homonoia désigne l'unité panhellénique (par opposition au basileus perse).

GW229

Les Hellènes particularistes finirent par l'accepter à contrecœur, mais les basilés macédoniens, Philippe II et Alexandre en particulier, l'adoptèrent. Nous avons vu (plus haut, pp. 223-225) comment Alexandre, notamment, procéda de manière universaliste. C'est ainsi que l'on mesure le potentiel révolutionnaire de certains aspects des hetaireiai. Il suffit de penser à l'opposant farouche à l'homonoia (unité) panhellénique, Démosthène de Païanie (384-332), et à bien d'autres rhéteurs et hommes politiques.

b2. – L'herméneutique applicative.

Röd (oc., 69 ; 71) remarque qu'une idée « formelle » (c'est-à-dire universelle), telle que la volonté des divinités, de l'Être suprême, l'harmonie ou la loi naturelle, est susceptible d'interprétation applicative arbitraire (individuelle ou particulière) (art de l'herméneutique). Il reproche aux Puthagoriens cette attitude en matière d'éthique et de politique.

Nous répondons à cela par ce qui a été dit plus haut, p. 181 (droit naturel), 197 et suivantes : en pratique, les éthiciens et les hommes politiques raisonnent constamment sur le particulier et/ou le singulier, sous le couvert ou du moins sous la forme régulatrice de l'universel, et plus encore, en termes

axiologico-pragmatiques (dans des jugements de valeur). Cela vaut également pour la philosophie de Röd elle-même !

Röd ne semble pas encore avoir exploré toute la portée de la pensée herméneutique, comme le souligne brièvement *H. Arvon dans *La philosophie allemande **, *Paris*, 1970, p. 116-120 : l'herméneutique a toujours été une science auxiliaire de la théologie (interprétation des paroles divines (oracles), des textes bibliques) et de la jurisprudence (interprétation, du point de vue jurisprudentiel, des textes juridiques) ; une double approche a été adoptée :

(i) une rétrospective (historique), en faisant preuve d'empathie envers la situation antérieure afin de pour comprendre les textes tels qu'ils étaient compris par leurs auteurs ((avec une tendance à la reprimination (retournement dans le passé)) cf. l'École historique (F. von Savigny (1779/1861),-- Eichhorn, Grimm, von Ranke);

(i)b. prospectif (créatif), par, dans l'esprit des textes transmis, à s'efforcer, dans des situations nouvelles, de réagir de manière nouvelle (ou, du moins, dans des situations ordinaires, de réagir fidèlement, d'interpréter cela en vue de l'application (interprétation de l'application) ;

L'herméneutique, élargie et approfondie depuis Schleiermacher (1768/1834), signifie que la pensée dans son intégralité est scientifique, philosophique, rhétorique, et fait l'objet d'une interprétation rétrospective et prospective.

Appliqué ici : la réalité donnée, tant textuellement traditionnelle que situationnelle, requiert **a)** une empathie rétrospective (sentiment d'être jeté, pour reprendre la terminologie de Heidegger) et **b)** une ingéniosité prospective (sens du dessein). Il est normal que

Le puthagoréisme relève de la science auxiliaire et de la légalité herméneutique élargie-approfondie, comme toute pensée, sans plus tarder.

GW230

De plus, Röd ne comprend pas que le passage de l'universel (le « formel », comme il le nomme) au singulier et/ou au particulier (le « concret ») n'est qu'un type d'herméneutique parmi d'autres. Qui plus est, Röd ne voit pas que les Puthagoriens ont accompli ce passage par analogie (partiellement identique, non nouveau ; partiellement différent, nouveau), comme nous l'avons indiqué précédemment.

-- **Le singulier, respectivement. aspect privé .**

Exemple bibliographique : *JP. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs* , II, 79/94 (*La personne dans la religion* : les divinités grecques, même en tant que divinités « personnelles », restent très peu singulières ; la religion officielle est impersonnelle ; pourtant, même les religions dissidentes comme le dionysisme, qui admettent les femmes et les esclaves — qui, par la manie (voir ci-dessus p. 214), échappent à la sophrosune (maîtrise de soi) de la religion politique (= officielle) — restent très impersonnelles ; les religions à mystères (différentes du dionysisme, bien sûr), qui signifient « adoption », « enfance », « union sexuelle avec la divinité », n'atteignent pas non plus l'individu ; Hippolitus (Euripide) va plus loin, mais pas assez (les divinités helléniques sont des puissances, non des personnes), l'héroïsme (culte des héros ; voir ci-dessus p. 144 et suiv.) place les figures individuelles au centre, pourtant Uséner trouve précisément dans les héros que ses divinités fonctionnelles sont les plus importantes ; — l'âme comme daimon (voir ci-dessus p. 143 ; 145 et suivantes) se rapproche le plus de l'individu) ;

M. Deschoux et al., Éthique, Utrecht/Anvers, 1968, notamment p. 17/25 (Conscience et Histoire : Socrate représente le « moment historique » où la conscience individuelle (l'homme classique) se libère de la « société fermée » (l'humanité antique) ; de plus : « Socrate (-470/-399) s'adresse à la personne en chacun : il éveille la conscience en chacun (24) ; la morale n'est pas un système, mais la « conscience ».

Les socratiques mineurs, tels que les Kuniekers (voir ci-dessus, p. 225), trahissent la conscience socratique au profit de « l'action énergique » ; d'autres, tels que les Kurenaiekers, au profit du « plaisir » ; Xénophon, au profit du « système théologico-militaire oriental ».

ER. Dodds, Moral und Politik in der Orestie (Aischulos), dans *Der Fortschrittsgedanke in der Antike* , Zurich/Munich, 1977, 58/78 (« moral » devient, depuis Hegel, conçu individuellement et « politiquement » socialement) ;

J. Ritter, Politik und Ethik in der praxiellen Philosophie des Aristoteles , dans *O. Pöggeler, Hrsg., Hermeneutische Philosophie* , Munich, 1977, 153/176 ;

Fl. Soloviev, La justification du bien , Paris, 1939, 362/ 382 (*Moralité et justice sociale*) ;

A. Rüstow, *Im Frühlicht der Freiheit* (*Politische Idee und politische Wirklichkeit im Klassischen Griechentum*), dans *Wort und Wahrheit* , 17:5 (1962), 285/298 (même dans le La culture de Périclès à Athènes

- a/** les femmes n'ont pas droit à l'égalité des droits,
- b/** l'esclave encore moins nombreux (et en nombre considérable) et **c/** l'allié un sujet).

GW231

2a - La liste des méthodes de Peirce.

Cl. Oehler, *Einl.*, CS. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear* (*Ueber die Klarheit unserer uedanken*), Frankf.aM, 1968, 105ff., explique brièvement les quatre méthodes que Peirce a analysé la formation des opinions. Toutes quatre sont, d'une certaine manière, « personnelles », mais l'une d'entre elles, l'autoritaire-doctrinaire, rompt avec les trois autres ; nous les examinerons donc séparément.

La méthode autoritaire-doctrinaire

(« méthode d'autorité ») : qu'elle soit théologique (par exemple, l'Église au Moyen Âge) ou politique (par exemple, tout système étatique oppressif), cette méthode consiste en la poursuite de la recherche par le groupe (qu'il s'agisse des Pères de l'Église et des théologiens ou des autorités étatiques) qui se considère collectivement responsable du bien-être théorique et pratique ; depuis les temps les plus reculés, elle a été le moyen par excellence d'établir et de maintenir le pouvoir ;

Il est évident que les Puthagoriens, par l'établissement de l'hetaireia (voir ci-dessus, pp. 226 et suiv.) avec les « commandements du silence » concernant les doctrines de nature fondamentale (qu'ils soient ou non accompagnés de la menace de châtiment pour désobéissance), représentent une telle méthode autoritaire-doctrinaire, même si celle-ci n'a jamais été extrême, étant donné la structure de l'isègoria (voir ci-dessus, p. 228), la liberté d'expression prévalant dans la polis depuis les temps archaïques.

(b)1 La méthode idiosyncrasique

La « méthode de ténacité » consiste à toujours donner la même réponse à la même question, à l'exclusion de toute autre réponse possible ou factuelle. Peirce note que beaucoup y ont recours pour se ménager une grande

tranquillité d'esprit. Il est clair qu'une telle méthode était appliquée chez les Puthagores, ne serait-ce que par Puthagoras lui-même, notamment par l'instauration du vœu de silence : son opinion s'imposait ainsi, à l'exclusion de toute autre (car toute discussion publique était de facto exclue). L'aspect personnel et individuel n'était pas très clair, car l'obstination devenait immédiatement un phénomène de groupe.

b)2. La méthode de priorité

(« méthode d'apriorité » ; « méthode apriori »), selon Peirce, typique de Descartes, Leibniz, Kant, Hegel (les grands philosophes de l'ère moderne), est plus intellectuelle et rationnelle à première vue, car elle place la discussion publique au centre, mais, en fait, l'opinion repose à maintes reprises sur des intuitions accidentelles, subjectivement individuelles, de nature purement abductive et hypothétique ; Ainsi, selon Sartre, Descartes développe le style de pensée géométrique moderne comme fondement d'une vision du monde et d'une image de la vie (pensons à Spinoza, qui développe une éthique « plus géométrique », selon la méthode géométrique-axiomatique, déductivement à partir d'axiomes accidentels typiques de Spinoza – véritablement cartésiens) – , il est clair, après ce que nous avons exposé avec la plus grande rigueur logique possible, que, par exemple, vouloir utiliser « harmonie » ou « musique » en toutes circonstances comme un concept fondamental (pensons à la théorie de l'État d'Hippodamus sur une base musicale, supra p. 227,

GW232

qui paraît « artificielle » en raison du faible degré de ressemblance entre l'instrument de musique et l'état ; l'analogie est bonne mais a ses limites) ; l'analogie, extensible à l'infini (appliquée strictement, tout ressemble à tout le reste), est l'instrument par excellence de la méthode a priori, qui la transforme en un système ;

Cela ne signifie pas pour autant que l'hénologie, comprise comme la doctrine de l'un (élémentaire) et soit de l'un distributif (ensemble), soit de l'un collectif (système), ne constitue pas une réalisation définitive : Bertrand Russell n'a-t-il pas établi le premier que la science moderne revient quelque part aux sciences spécialisées puthagoréennes ?

a/ selon *M. Ghyka, Phil. et mystique du nombre* , 5, il pensa alors à Einstein la relativité généralisée et les quanta et la mécanique ondulatoire de Planck et de Broglie ;

b/ mais on pourrait tout aussi bien penser à la théorie des ensembles et des systèmes. - Cela Si tel est le cas, on peut le vérifier en observant Viète (+1603), le fondateur du calcul moderne (*In artem analyticam isagoge* , Introduction à l'analyse), travaillant selon un principe purement pythagorien : « analisis », chez Pythagorien, a deux significations, à savoir

l'induction, par laquelle on « analyse » (dissèque) un ensemble en ses éléments et/ou un système en ses parties (voir ci-dessus p. 185 (*stoicheion*, *hénose*); 187 (*une application à la systéchie*) 215);

l'abductif, qui concerne non pas des éléments et/ou des parties mais des « principes » (« archai », hypothèses explicatives) qui devraient être découverts, « analysés » (voir O. Willmann, *Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in der Historischen Anordnung* , Kempten/Munich, 1909, 22); cette dernière méthode est devenue Appliquée aux mathématiques, mais à l'inverse : on partait d'hypothèses provisoires (principes, principia) – appelées plus tard « prolepse » ou « lemme » ; on agissait comme si le théorème provisoirement supposé (hypothèse) était vrai et on en déduisait les résultats – de manière déductive ; le résultat (aspect pragmatique), qui équivalait à une induction, était naturellement et finalement décisif ; or, François Viète appliqua cette méthode lemmatico-analytique, ou en bref : analytique, non plus aux nombres mais aux lettres universellement valides, purement pythagoricienne (voir cours de logique, première année) ; cf. O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, 111, 48 et suiv. pour une explication historique précise de la question).

Pourquoi cette longue digression sur la méthode analytique ? Pour clarifier la différence fondamentale avec la méthode aprioritaire : la méthode aprioritaire-doctrinale part de prémisses considérées comme certaines (car « évidentes » et « claires »), tandis que la méthode analytique part du résultat final et est inductive.

GW233

(c) La méthode « scientifique »

Une « méthode fondée sur le « réel » ou sur la « permanence externe » procède également exclusivement de ce qui ne peut être influencé d'aucune manière par notre pensée ; autrement dit, la méthode subjective-collective (méthode autoritaire) ou la méthode subjective-individuelle (méthode obstinée et/ou d'apriorité) est radicalement bannie ; d'où le terme « externe », à savoir extrasubjectif.

Cette « méthode scientifique » ne peut, comme le prétendent certains mystiques, rester purement individuelle, même si elle commence ainsi (il y a toujours un individu qui découvre un nouveau paradigme (Kuhn), lequel sert ensuite de modèle « normal » de régulation pour d'innombrables autres) ; une prémisse de nature ontologique (voir p. 14 et suivantes ci-dessus (structure de la sagesse)) est ici décisive : il existe des choses et des processus réels dont les propriétés sont indépendantes de notre subjectivité (qu'elle soit collective (autoritaire) ou individuelle (volontaire ; apriorité)) ; cette hypothèse est constamment confirmée par le fait que les personnes qui procèdent de manière lemmatique-analytique perçoivent, à partir du résultat, même en dehors de la géométrie, que tel est le cas.

En d'autres termes : si les Puthagoriens avaient étendu une méthode géométrique, à savoir la méthode analytique, à l'ensemble de leur pensée, ils ne seraient jamais tombés dans l'une des trois méthodes non scientifiques — certainement pas dans le doctrinarisme autoritaire qui les caractérisait et qui, après eux, a fait jurisprudence dans toute l'Antiquité — même — aussi paradoxal que cela puisse paraître — chez les sceptiques, qui nient des vérités évidentes qu'eux-mêmes, de leur vivant (par pragmatisme), affirment.

2b – *Un double individualisme.*

La philosophie grecque naissante, selon Röd (oc., 50), comprend deux courants principaux : la physique milésienne et les mathématiques italiques (comprises comme : puthagoréennes). Toutes deux se caractérisent par un individualisme propre (associé à un autoritarisme sui generis).

Nous avons déjà examiné plus en détail l'individualisme physique de Milesich : voir ci-dessus, pp. 72 et suivantes (la libre recherche d'Hécatee, qui culmine dans le dogmatisme de Xénophane) ; 180 (l'individualisme protosophique, qui implique un autoritarisme de la fusis ; voir l'idéal qu'ils développent dans la fusis comme une hypothèse de travail, sans se soucier particulièrement du résultat).

L'individualisme italique-mathématique, que nous venons d'esquisser théoriquement et dont nous allons maintenant examiner des modèles d'application plus concrets.

(a)1. Au sein de l'hétérique, il y avait des propositions individuelles et particulières : tous ne comprenaient pas l'« un » (« eux ») comme un élément et/ou un principe d'unité dans la multiplicité ;

(ii)a. certains ont accordé une grande importance aux systèmes ; d'autres non ;

(ii)b. Il y avait désaccord sur la question de savoir si le principe informe de la matière de Il fallait aussi rechercher des choses dans « l'un » et le nombre ; etc.

GW234

(a)2 . La spécialisation était également présente ici : Alkméon (voir ci-dessus p. 84) appliquait la Principes généraux appliqués à la médecine, Damon et Aristoxène à la musique, Ekfantos à la théorie atomique, Archutas à la mécanique.

En dehors de l'hétaireia, il y avait Hippasos (226 supra) et Ecphantos (en partie un initié), qui procédaient « physiquement », à la manière milésienne ; ainsi qu'Empédocle d'Akragas (-483/-423), qui introduisit la théorie des quatre éléments et qui fut par J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente* , Paris, 1953, 113e année, est qualifiée de très individualiste (voir supra 150) ; selon Willmann, oc., 343 et suiv., l'atomisme de Leucippe et de Démocrite est un « pythagoricien dégénéré ».

Socrate fut le refondateur de l'hénologie des Puthagoriens (voir ci-dessus p. 178 (*le contenu et la portée du concept (idée) ont une structure hénologique claire*)) : « historia », recherche, voir ci-dessus pp. 70 et suivantes (*Milésien*), – était déjà soit empirique, soit historique (Hérodote, plus tard), chez les Milésiens ; elle devient mathématique (au sens large : scientifique ; au sens strict : arithmétique-géométrique) et

« Hetairikè », collectif dans le contexte de l'hetaireia, chez les Puthagoriens, pour qui il s'agissait également d'une auto-enquête (214 supra) (auto-implicative) ; chez Socrate (et les Grands Socratiques, à savoir Platon et Aristote), il devient « historia », enquête, également « dialectique », car l'enquête prend la structure d'un dialogue (cf. les œuvres de Platon, par exemple ; auparavant la méthode maïeutique de Socrate), mais sans la coercition autoritaire-doctrinaire de l'hetaireia des Puthagoriens ;

De plus, Socrate procède par induction :

(i) une définition supposément utile (par exemple de pieux) est placée au début (lemme, prolepse) ;

(ii) le dialogue, avec des personnes partageant les mêmes idées et/ou des protosophes (éristique, c'est-à-dire orienté vers le débat), en déduit, de manière vivante, les implications ;

(iii) inductivement, en conséquence (« pragmatique ») - tout comme dans la méthode lemmatique-analytique puthagoréenne ci-dessus - une définition améliorée (cybernétique) émerge.

À cet égard, Socrate, à l'instar des Puthagoriens, met l'accent sur l'idée présente dans la réalité, indépendamment des impressions subjectives (que les Sophistes considéraient comme essentielles ; voir supra p. 179 (*phénoménisme*) ; 46 (*nominalisme sophistique*)), qu'il nomme « concept » (*conceptualisme*), plutôt qu'« un » et/ou « nombre » (voir supra p. 158). Cette philosophie du concept est plus restreinte que l'hénologie puthagoréenne, en ce qu'elle conçoit le contenu comme plus complet et la portée plus limitée, mais elle est plus large, car elle échappe à l'interprétation arithmético-géométrique excessivement restrictive que les Puthagoriens lui appliquaient habituellement. Le Platon ancien semble avoir recherché la conception juste : l'« un », ou le « nombre » (multiplicité), interprétés comme un ensemble, ou un système, d'éléments de nature purement logique, dont l'« un » et/ou la « multiplicité » mathématiques ne sont qu'un modèle applicatif. Socrate a appliqué cette nouvelle méthode principalement à l'éthique et à la politique (conceptualisme éthico-politique).

GW235

Décision -- La « loi » (« themis » et « dikè » ; « nomos ») sur l'ancien extérieur et, plus tard, dans La « polis », cosmique (voir supra 207, par exemple) et éthico-politique à la fois, « lie » la communauté et l'individu.

Elle est préconstitutive (divinement établie), physique (présente dans la nature elle-même) et affirmée par les institutions et la législation humaines (informative), de sorte qu'elle a un effet normatif.

Cette intuition était partagée par les Puthagoriens et Socrate, qui percevaient une harmonie entre les quatre dimensions de la sagesse. Les nominalistes la rejetaient, n'y voyant qu'une législation et des institutions humaines. Parménide avait initié le « chorismos », la séparation plutôt que l'intégration ; les protosophes l'ont constamment défendu.

(iii)b. L'harmonie de la vertu et du bien.

L'« areté », la vertu, est le côté subjectif (voir ci-dessus, p. 216) ; par lequel l'individu et le groupe produisent activement l'harmonie, respectivement le bien (la valeur).

L'« agathon » ; le bien (et le beau, kalon ; - cf. supra p. 195 ; 222) est le côté objectif, - ce qui est à la fois prédéterminé et susceptible d'être réalisé par l'effort vertueux humain. - Ainsi, le « beau joug » (voir supra 197) du sujet (individu, communauté) et de l'objet (qui est principalement « eudaimonia » ; voir ci-dessus p. 198 et suiv. avec l'agogie entière), est le résumé.

Décision **globale**

Un texte de Modératus de Gadès (+50/+100), un néo-puthagorien, cité par Porfurios, le néoplatonicien, peut servir d'adieu au puthagorisme :

« Puisque les Puthagoriens ne pouvaient pas clairement (« safos ») exprimer les prototypes (« ta prota eidè ») et les premiers principes (« tas protas archas ») par des mots, car ceux-ci sont difficiles à exprimer par la pensée et la verbalisation, ils ont eu recours aux nombres, à la manière des mathématiciens spatiaux et numériques, – ceci pour des raisons de leur facilité de compréhension dans l'enseignement (« eusè mou didaskalias charin »).

En d'autres termes : Moderatos considérait l'« un » et le « nombre » (la multiplicité) comme purement didactiques. Or, cette interprétation est profondément erronée : l'hénologie demeure une composante essentielle de notre pensée jusqu'à nos jours (pensons à la logistique), même si elle peut également avoir une valeur didactique. Il faut bien l'admettre, la philosophie était difficile à ses débuts.

Note d'étude.

La page de base, méthodologique, est la 234 (les différentes interprétations d'« historia » (recherche) et sa structure de base, à savoir l'ordre lemmatico-analytique). Les pages de base, historiques, sont

(ii)a. pp. 70/93 (L'unique nature et les multiples natures ; - le problème de la physique unitaire et physique partielle ; -- ceci pour la mentalité milésienne) ;

(ii)b . pp. 184/200 (Le fondement putthagorien d'une philosophie normative basée sur l'hénologie (doctrine de l'unité) et ses composantes (immanent/transcendant ; systéchie ; harmonie ; philocalie ; eudémonie). —

Voir également p. 14 (structure en quatre parties) ; 45 (structure de l'idée) et ci-dessus.

30.05.83.

Préface aux enseignements de la sagesse (Sophio-analyse).

(01/17)

Remarque sémasiologique

(01/03)

Analyse de Sofio.

(03/05)

La structure de la sagesse.

(22/06)

La méthodologie de l'étude de la sagesse.

(23)

Méthode globale (planétaire).

(23)

Les méthodes externalistes de la sophio-analyse (grecque-occidentale). (24)

La méthode internaliste de sophioanalyse.

(28)

Philosophie informative -

(29/31)

Philosophie pré- ou extra-constitutive (également appelée « métaphysique »). (32/54)

(c) Philosophie constitutive (: physique)

(55/173)

Philosophie normative (éthique, politique, déontique).

(174/235)

Préface. - Théorie de la sagesse (Sophio-analyse)

(01/17)

(A) Remarque sémasiologique :

(01/03)

'filo.sofia' (sagesse) : deux significations a/
un large,

b/ un sens restreint et technique.

a/ Mésopotamie (à partir de -2900))

b/ Égypte (à partir de -2710),

c/ Canaan

d/ Israël

Analyse Sofio.

03/05) a/

sofiographie

b/

sophiologie

c/

philosophie :

Modèle applicatif de l'analyse Sofio,

la sagesse empirique d'Israël

la sagesse théologique d'Israël :
la sagesse apocalyptique : paranormal :
sur la sagesse sceptique (Qohelet (pensée séculière) Ecclésiaste) :
Daniel et
Les apocalyptiques pensent de manière paranormale.

La structure de la sagesse.

(6/22).

L'histoire du mythe. - Narcisse

L'interprétation du mythe.

(b)1. *L'hiéro-analytique* (7/12)

A; Divinités du destin.

B. Structure de déchargement. Léopold Szondi

C. Remarque : Les modèles structurels contournent
complètement le sens hiéro-analytique .

La méthode de Peirce, bien que développée de manière hiéro-analytique, est beaucoup plus judicieuse.

Sa structure : la triade de Peirce : abduction, déduction,
induction

2. (12/13) *L'interprétation psychanalytique du mythe de Narcisse.* --

a/ informatif

b/ constitutif

c/ préconstitutif

d/ éthique-politique,

La sagesse ontologique (ou aussi métaphysique) les englobe
toutes les quatre ;

Introduction. Le cadre historico-culturel

(18/22).

Les centres de la culture antique, avec des cercles « éclairés » en leur sein, sont : la Mésopotamie, l'Égypte, le

Vallée de l'Indus, Chine, société indigène (Aztèques, Mexique), Mayas (plus au sud), Incas (Pérou).

Classification de l'histoire grecque (22)

La philosophie, les sciences spécialisées et la rhétorique se situent entre -625 et +600.

Histoire générale de la Grèce :

(i) Le « Moyen Âge » (-1200/-800) –

(ii)

(iii) La période « classique » (-500/-338)

(iv) La période macédonienne (-338-146)

(v) La période romaine (-146/ ...) .

Note : - la méthodologie de l'étude de la sagesse. (23)
 Méthode globale (planétaire). (23)
 Les méthodes externalistes de la sophio-analyse (grecque-occidentale).(24/27) 1/ La méthode anthologique ou anthologique. -
 2/ La méthode littéraire (littéraire-scientifique).
 4/ La méthode psychologique.
 5/ La méthode sociologique.
 (26)
 6/ La méthode culturologique. (27)
 7/ La méthode historique.
 (27)

La méthode internaliste de l'analyse de Sofio.
 (28/31)

a. L'être est ce qui existe en soi, indépendamment du sujet connaissant ; b1. que l'être est un
 b2. être est vrai,
 b3. L'être est bon,

Philosophie informative -

(29/31)

Zénon d'Élée

Protosophie

Zénon de Kition

La distinction épistémologique entre « fanera » (les choses visibles) et « afanè » (« adèla », les choses invisibles) a toujours été un problème.

Philosophie pré- ou extraconstitutive (également appelée « métaphysique »).

(32/54)

le type religieux (33)

type monothéiste : Xénophane : « Un seul Dieu »

le polythéiste,

le type séculier : cf. Blackham (33)

Domaines spéciaux :

a. mantiek

(35/37),

b. a/ choréie, b/ arts visuels, **b** . magie (37/38),

magie « noire » (sans scrupules),

b/ Magie théurgique ; les divinités sont créées ou soumises

c . religion à mystères

(38/45)

a. les mystères antiques (Déméter, Dionysos ; les mystères orphiques, Kabeiroi (Samothrace) et Sabazios (un dieu de Phrygie apparenté à Dionysos) ;

(38)

b. les mystères hellinistique-romains (Kubélé/Attis ;
Isis/Osiris ; Mithra) ;
les Mystères d'Éleusis-Athènes
(38/45).

L'idée principale des mystères est la doctrine chthonienne
selon laquelle les divinités célestes, les génies, les formes-
pensées, descendent dans les choses terrestres et les
processus (52) de l'âme avec les choses.

Note : les idées, (45/54).

L'« idée » présente une structure sapientielle (semblable à la sagesse) :
elle existe, en tout cas, pour les choses et les processus qu'elle dirige ;
elle est active dans les choses, physiquement, naturellement, en tant
que structure essentielle (le côté constitutif de l'idée) ;
elle réside dans la perception, la compréhension et la raison en tant que
contenu de la connaissance et de la pensée, qui est la représentation
(une image unique et sans ambiguïté) de l'idée dans et pour les choses
et les processus (le côté cognitif et informatif de l'idée) ;
Il régule, « dirige » le comportement (processus), c'est-à-dire qu'il est «
cybernétique » (normatif).
déontique).

(c) Philosophie constitutive (physique)

(55/173)

Le concept de nature.

a1. L'approche herméneutique antique de la nature
(61)

a2. L'approche mystérieuse et religieuse antique de la nature
(61)

b. Le lien ancien entre diachronie et synchronie (61/69)

c. Le physique comme point de départ de la « théologie ». (69/70)

d. L'unique nature et les multiples natures
(70/93)

l'individualisme en matière de libre exploration de la nature,
(72/73)

relativisme concernant la liberté de recherche
(73/92)

Protosophie (89)

239/241

(2) Théokudide d'Athènes (91)

La triple nature matière/énergie/information. (94)

a. Le « matérialisme » antique.
(94/109)

al. Matérialisme moniste (monisme hyliste) (94/98)

a2. Matérialisme non moderniste	(98/109)
Matérialisme dualiste	(98)
Matérialisme pluraliste	(99)
La substance de l'âme (fluide) chez les Présocratiques	(102/106)
La substance de l'âme (fluide) chez les penseurs grecs tardifs.	(106/109)

Décision:

1. Impression principale : dans le monde gréco-romain, le pluralisme hylien prédomine, sous diverses formes ;
2. Le dualisme anthropologique (âme-corps sans moyen terme fluide) est
Quasi inexistant.

b. Dynamique antique	(110/117)
Typologie des forces, courant, grec	(114/115)
c. L'ancienne théorie de l'information.	117
L'âme dans la nature	(131)
--Le domaine médico-biologique	(131)
- Le domaine ethnologique-hiéro-analytique	(131/133)
- Le terrain paranormal-occulte.	(133)
Le domaine philosophique.	

L'âme chez les Grecs anciens.	(137)
(A). Animatisme.	(137

	/ 139)	(
Fétichisme.		
139/140)		
Animisme.		(141/1
59)		
La foi en la cause.		
(159/163)		
Croyance de l'âme mondiale.	(163/165)	

L'occulte dans la nature.	
(166/173) -	
a. L'objet	(167/171)
b. le sujet	(171/173)

Philosophie normative (éthico-politique, déontique).

(174/235)

Le point de départ.

(175/117)

Le malentendu concernant la théorie des idées.

(177/178)

Les fondements d'une philosophie normative.

(184/196)

Celui-ci

(185),

2.a. transcendant immanent

(185/186)

2.b. analogie

(186)

3.a. paire de contraste

(1

86/188)

3.b. harmonie

(189/195)

L'harmonie est abondante : parenté

(189/191)

Parenté entre l'homme et la divinité

(19 | 195)

(3).c. l'hénologie artistique

(1951-

196)

L'éthique-politique hénologique-arithmologique

(196)

« L'éthique est fondée sur l'harmonie

(196) »

(ii)a. Le côté informatif

(197)

(ii)b. Le côté sophio-analytique.

(198)

c. La daimonia de l'homme éthico-politique

(198/200)

a. L'aspect pédagogique

(200/202)

(iii)a1. Hiérozoïsme (vitalisme astral)

(203 | 205)

Remarque : nettoyage (203)

a2. L'hiérozoïsme comme philosophie thérapeutique

(205/214)

note : Apollon

(207/209)

note : Dionusos

(209/212)

Dans la mesure où elles fonctionnent de manière tellurique-chthonienne, l'énergie mystérieuse (« dunamis ») agit de manière

salvatrice, bien que de manière démoniaque, de sorte qu'une réserve biblique reste valable (212).

Note : digression sur l'agapè et l'éros (213), la musique comme thérapie (214)

a3. L'hiérozoïsme comme philosophie de l'éducation (215/217).

Hénologie (215)

Les sciences sacrées (215)

Le physique pythagoricien (215)

De 'akousmatikoi' et 'mathematikoi',

(217)

(iii) a4. L'hiérozoïsme comme philosophie pragmatique-eudémonique (217/222)

a5. L'hiérozoïsme comme harmonie (223/235)

- L'aspect social (223/230)

— Le singulier, respectivement. aspect privé. (230)

2a - Liste des méthodes de Peirce (231)

2b - Un double individualisme (233)